

TRABZON ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ENDONEZYALI BİR SÛFÎ ŞAİR HAMZA FANSÛRÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fauzi İBRAHİM

TRABZON

Ağustos, 2024

**TRABZON ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ENDONEZYALI BİR SÛFÎ ŞAİR HAMZA FANSÛRÎ
HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI**

**Fauzi İBRAHİM
ORCID: 0009-0009-9711-2466**

**Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünce Yüksek
Lisans Unvanı Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN
ORCID: 0000-0001-6184-7393**

**TRABZON
Ağustos, 2024**

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalardan bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağı eksiksiz atıf yaptığımı ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi, ayrıca bu çalışmanın Trabzon Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonuca razı olduğumu bildiririm.

Fauzi İBRAHİM

14 / 08 / 2024

ÖN SÖZ

Endonezya tasavvuf hareketleri ile Endonezya tarihi arasında çok güçlü bir bağ bulunmaktadır. Bu hareketler İslam'ın Endonezya'ya girdiği dönemden, Hollanda sömürgesi dönemine hatta bugüne kadar devam etmektedir. Hamza Fansûrî en meşhur Endonezyalı mutasavvıflardan biri olup Malay-Endonezya dilini kullanarak rubâî formatında şiir ve İslâm tasavvufu üzerine kitaplar yazan ilk Endonezyalı sûfî şair olarak bilinmektedir. Ayrıca, özel olarak Endonezya'ya ve genel olarak Güneydoğu Asya'ya İbnül-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını getiren, tanıtan ve geliştiren ilk sûfidir.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı, konusu ve kapsamı, önemi ve izlediğimiz yöntemi anlatacağız. Birinci bölümde, Hamza Fansûrî ve yetiştiği çevreyi, genel olarak Endonezya ve İslam'ı, Endonezya'daki tasavvuf hareketlerini ve Hamza Fansûrî'nin Biyografisini anlatmaya çalışacağız. İkinci bölümde, Hamza Fansûrî'nin tasavvuf düşüncesini anlatmaya çalışacağız.

Çalışmalarında bana her zaman maddi ve manevi destek veren sevgili annem Hj. Nur Asiah, rahmetli babam H. Sayuti ve hem manevi babam hem de hafızlık hocam olarak Trabzonlu Yusuf Ziya Hacıahmetoğlu hocama minnetlerimi sunuyorum ve bu tezi onlara bir hediye olarak takdim ediyorum.

Bu tezi hazırlarken bana sürekli yardım eden, benden hiçbir desteğini esirgemeyen, sürekli samimi ve sabırlı bir şekilde davranan ve yanına her gittiğimde beni güler yüzle karşılayan pek kıymetli danışman hocam olarak Dr. Öğr. Üyesi. Betül Saylan hocama şükranlarımı sunuyorum. Tezin tamamlanmasında da başta danışman hocam olmak üzere diğer hocalarıma da özellikle tez savunma sınavının jürileri Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Erol hocam, Prof. Vahit Göktaş hocam ve emeği geçen bütün hocalarıma özellikle Arş. Gör. Muhammet Ali Tuzlu hocama şükranlarımı sunuyorum.

Türkiye'de sürdürdüğüm eğitim hayatına devam edebilmem için burs verip maddi destek veren Türklerden bütün tanıdıklarına ayrı ayrı çok teşekkür ediyorum. Son olarak sabırlı olup sürekli bana desteleyen pek kıymetli sevgili eşim Nurkholilah Mabruk Hidayat M.Pd'ye candan teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu çalışmanın Endonezya'daki İslam ve tasavvuf ile ilgili çalışmak isteyenler için bir referans olmasını ümit ediyorum.

Ağustos, 2024

Fauzi IBRAHİM

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	viii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAMZA FANSÛRÎ VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE	3
1. 1. Genel Olarak Endonezya ve İslam.....	3
1. 1. 1. İslam'ın Gelişinden Önce Endonezya'da Manevi Hayat	3
1. 1. 2. İslam'ın Girişi ve Yayılması.....	4
1. 1. 3. Sosyal ve Politik Durumu	8
1. 1. 4. İlmi ve Dini Faaliyetler	12
1. 1. 4. 1. Pondok Pesantren.....	13

İKİNCİ BÖLÜM

2. ENDONEZYA'DA TASAVVUF HAREKETLERİ.....	18
2. 1. Tasavvuf'un Endonezya'ya Girişi.....	18
2. 1. 1. Tasavvufun Yayılmasında Wali Songo (Dokuz Veli)'nin Rolü	19
2. 2. Endonezya'da Sünni Tasavvuf ve Figürleri	26
2. 2. 1. Şeyh Nûreddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658)	28
2. 2. 2. Şeyh Abdürre'ûf es-Sinkîlî (öl. 1024/1615 [?])	28
2. 2. 3. Şeyh Abdüssamad el-Palembânî (öl.1789)	29
2. 2. 4. Şeyh Hasyîm Asy'arî (öl.1946).....	30
2. 3. Endonezya'da Felsefî Tasavvuf ve Figürleri.....	30
2. 3. 1. Şeyh Siti Jenar (öl.1506).....	32
2. 4. Endonezya'da Gelişmekte Olan Tarikatlar.....	33

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMZA FANSÛRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ.....	37
3. 1. Hayatı.....	37

3. 2. Eğitimi.....	41
3. 3. Talebeleri.....	43
3. 3. 1. Şemseddin es-Sumatrânî (öl.1040/1630).....	43
3. 4. Eserleri	43
3. 4. 1. Hamza Fansûrînin Nesir Beçimindeki Eserleri.....	44
3. 4. 1. 1. Şarâbu'l-Âşîkîn.....	44
3. 4. 1. 2. Esrâru'l-Ârifîn	45
3. 4. 1. 3. El-Müntehî.....	45
3. 4. 2. Hamza Fansûrî'nin Şiir Biçimindeki Eserleri.....	45
3. 4. 2. 1. Syair Perahu.....	47
3. 4. 2. 2. Syair Dagang.....	48
3. 4. 2. 3. Syair Bahr an-Nisa.....	49
3. 4. 2. 4. Syair Burung Pingai.....	50
3. 4. 3. Hamza Fansûrî'nin Şiirlerinin Özellikleri.....	51

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. HAMZA FANSÛRÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI.....	53
4. 1. Vücûd.....	53
4. 2. Yaratılış Metafiziği.....	62
4. 3. İnsan-ı Kâmil.....	78
4. 4. Fenâ.....	92
4. 5. Tövbe	100
4. 6. Vera'	102
4. 7. Zühhd	104
4. 8. Fakir/Fakr.....	107
4. 9. Tevekkül.....	115
4. 10. Murâkabe	118
4. 11. Aşk.....	121
SONUÇLAR	123
KAYNAKLAR.....	120
EKLER.....	121
ÖZ GEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ	121

ÖZET

Hamza Fansûrî, XVI. ve XVII. yy. arasında Açe bölgesinde yaşayan Endonezyalı sûfilerden biridir. Endonezya'daki tasavvuf tarihi kaynaklarında, Fansûrî Malay-Endonezya dilini kullanarak rubâî formatında şiir ve İslâm tasavvufu üzerine kitaplar yazan ilk Endonezyalı sûfî şair olarak bilinmektedir. Ayrıca, özel olarak Endonezya'ya ve genel olarak Güneydoğu Asya'ya İbnül-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını getiren, tanıtan ve geliştiren ilk sûfidir. Hatta Endonezya Takımadalarının Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmîsi ve Malay dili ve edebiyatının öncüsü olduğu kabul edilmektedir.

Günümüze kadar Hamza Fansûrî'ye ait orijinal olduğu kabul edilen sadece üç tasavvuf risalesi ve en az otuz iki şiir koleksiyonu bulunmakta ve her biri 13, 15 veya 19 beyitten oluşmaktadır. Bu eserler Cakarta Ulusal Kütüphanesinde (Endonezya) ve Leiden Kütüphane Müzesi (Hollanda) arşivinde kayıtlı bulunmaktadır. Bunun dışında Endonezyalı araştırmacı, yazar ve aynı zamanda filozof olarak bilinen Abdul Hadi Wiji Muhthari'nin Hamza Fansûrî ile ilgili kitaplarında koleksiyon olarak Hamza Fansûrî'nin şiirlerini ve kitaplarını aktardığını görmekteyiz. Hatta *Hamza Fansuri; Penyair Sufi Aceh* adlı kitabının ek bölümünde *Şarâbu'l-Âşîkîn* kitabının orijinal metnini tespit ettik.

Literatür incelendiğinde Hamza Fansûrî ile ilgili çalışmaların sınırlı sayıda olması bu çalışmanın literatüre katkı sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Çalışma bu açıdan özgün bir değere sahiptir. Biz de bu çalışmamızda Hamza Fansûrî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını inceledik. Bu çalışmada eser temelinde bir inceleme yürüttük, ayrıca Endonezya'daki tasavvuf hareketleri hakkında detaylı bir literatür taraması gerçekleştirdik.

Uzun bir çalışma sonucunda elde ettiğimiz bilgiler belli bir sistematik içerisinde yazıya geçirildi. Bu kapsamda önce genel olarak Endonezya ve Endonezya'da İslâm hakkında bilgi verdik. Ardından Endonezya'daki tasavvuf hareketlerini ele aldık. Devamında aynı bölümde Hamza Fansûrî'nin hayatı ve eserleri hakkında yaptığımız incemeleri ortaya koyduk. İkinci bölümde ise Hamza Fansûrî'nin tasavvuf anlayışını ele aldık ve onun tasavvuf anlayışı ile ilgili şiirleri ve söyleyişleri Türkçeye çevirdik. Son kısımda elde ettiğimiz değerlendirmelere yer verdik. Sonuç bölümünde ise bütün çalışmamızın neticesi olarak Hamza Fansûrî hakkındaki görüşlerimize yer vermeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Endonezya, Sûfî, Hamza Fansûrî, Vahdet-i vücûd

ABSTRACT

Hamza Fansûrî is one of the Indonesian Sufis who lived in the Aceh region between the 17th and 18th centuries. In the sources of Sufism history in Indonesia, Fansûrî is known as the first Indonesian Sufi poet to write poetry in rubaî format and books on Islamic Sufism using the Malay-Indonesian language. In addition, he is the first Sufi to bring, introduce and develop Ibn al-Arabi's understanding of unity of existence (*vahdet-i vücûd*) to Indonesia in particular and Southeast Asia in general. In fact, he is said to be the Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî of the Indonesian Archipelago and the pioneer of Malay language and literature.

To date, there are only three Sufi treatises and at least thirty-two poetry collections by Hamza Fansûrî that are considered to be original, and each of them consists of 13, 15 or 19 couplets. These works are registered as archives in the Jakarta National Library (Indonesia) and the Leiden Library Museum (Netherlands). Apart from this, we saw that Abdul Hadi Wiji Muhthari, known as an Indonesian researcher, writer and philosopher, included Hamza Fansûrî's poems and books as a collection in his books about Hamza Fansûrî. Even Hamza Fansuri; We found the original text of the book *Şarâbu'l-Âşikîn* in the appendix of his book *Penyair Sufi Aceh*.

When the literature is examined, the limited number of studies on Hamza Fansûrî is very important in terms of contributing to the literature. The study has a unique value in this respect. In this study, we examined Hamza Fansûrî's life, works and understanding of Sufism. In this study, we conducted a library-based review, as well as a detailed literature review about Sufi movements in Indonesia.

At the end of a long study period, the information we obtained was written down in a certain systematic way. In this context, we first gave information about Indonesia and Islam in general, and then discussed the Sufi movements in Indonesia. After that, in the same section, we put forward our studies on the life and works of Hamza Fansûrî. In the second part, we discussed Hamza Fansûrî's understanding of Sufism and translated his poems and sayings related to his understanding of Sufism into Turkish. After that, we included the evaluations we obtained. In the conclusion section, we tried to give our opinions about Hamza Fansûrî as a result of all our work.

Keywords: Indonesia, Sufi, Hamza Fansûrî, *Vahdet-i vücûd*

ŞEKİLLER LİSTESİ

<u>Şekil No</u>	<u>Şekil Adı</u>	<u>Sayfa No</u>
1.	Yaratılış metafiziğinin şematik konfigürasyonu	66
2.	Fenâ makamının şematik konfigürasyonu	96



KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhi's-selâm
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
b.	: Bin/İbn
Bkz	: Bakınız
c.c.	: Celle celâlühü
Çev	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.	: Hazreti
H.	: Hicri
MÖ	: Milattan Önce
NU	: Nahdatü'l Ülema
öl.	: Ölüm
r.a.	: Radıyallâhu anh
S.a.v	: Sallallâhu aleyhi vesellem
Salt.	: Saltanat
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
UI	: Endonezya Üniversitesi (Universitas Indonesia)
UIN	: Devlet İslam Üniversitesi (Universitas Islam Negeri)
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Dünyanın en çok Müslüman nüfusuna sahip olan ülkesi Endonezya'dır. Bu itibarla Endonezya'da İslami konular üzerinde çokça çalışma yapılmıştır. Fakat Endonezya'da tasavvuf hareketlerine yeterli ilgi gösterilmemiştir.

Hamza Fansûrî, Endonezya'da tasavvufun gelişmesinde önemli rolü olan bir mutasavvıftır. Vahdet-i Vücut düşüncesiyle ünlüdür. Açe doğumlu olan mutasavvıf, Endonezya'nın ilk tasavvuf şairidir. Ülkenin ilk mutasavvıf şairi olan ve aynı zamanda Endonezya'da felsefi tasavvufun öncüsü olarak ünlü olmasına rağmen onun literatürde yaşam öyküsü ile ilgili yeterli bilgiye ulaşamadık. Bütün bu vasıflarının yanında görebildiğimiz kadarıyla da Türkiye'de Hamza Fansûrî'yi derinlemesine ele alan bir araştırma bulunmamaktadır. Türkiye'de "*Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrînin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücut Anlayışı*" adlı eser ile "*Endonezya'da Tasavvufî Hareketler ve Bazı Özellikleri*" ve "*Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*" gibi eserler, Endonezya ve Hamza Fansûrî ile ilgili bilgi edinilebilecek yardımcı kaynak eserlerdir. Ancak bu üç eserin hiçbiri Hamza Fansûrî hakkında ayrıntılı olarak bilgi vermemiştir. Özellikle yukarıda bahsettiğimiz ilk eser, Hamza Fansûrî'yi kısaca anlatmakta ve Hamza Fansûrî'nin düşüncelerini sadece tek bir şiirde, yani "*İkan Tunggal*" şiirinde toplamaktadır. Buradan harekele çalışmamızda ele alınan Hamza Fansûrî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı üzerine derinlemesine araştırmalar yapıldı ve neticesinde yukarıda belirttiğimiz sorunlar çözülecektir. Aynı zamanda Hamza Fansûrî ile ilgili araştırmaların tamamlanmasıyla niyetimiz gerçekleşmiş olup literatürde önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Amaç

Araştırmamızın amacı, Endonezya'nın ilk meşhur mutasavvıf şairi Hamza Fansûrî'nin hayatını detaylı bir şekilde inceleyip eserlerini ortaya koymak ve tasavvuf anlayışını ele alınarak analiz etmektir. Böylece Endonezya'da hatta Güneydoğu Asya ülkelerinde meşhur olan bir mutasavvıfın tanınıp bilinmesine vesile olma hedefimiz gerçekleşmiş olacaktır. Literatür incelendiğinde Hamza Fansûrî hakkında yeterli çalışma bulunmadığı için bu çalışma alan yazına katkı sağlayacak ve önemli bir boşluğu dolduracaktır.

Konu ve Kapsam

Çalışmamızın konusu ve kapsamı Endonezyalı Sûfî Şair Hamza Fansûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışının incelenmesidir. Hamza Fansûrî, Endonezya'ya ve genel olarak Güneydoğu Asya'ya İbnül-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışını getiren, tanıtan ve geliştiren ilk sûfî'dir. Hatta Endonezya Takımadalarının Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmîsi ve Malay dili ve edebiyatının öncüsü

olduğu söylendiği için Hamza Fansûrî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışının ortaya konulması önem arz etmektedir. Hamza Fansûrî'nin tasavvuf anlayışı incelenirken daha çok onun vahdet-i vücüd anlayışı üzerine odaklanıldı.

Özgün ve Değer

Endonezya, on yedi bin beş yüzden fazla ada ile dünyanın en büyük takımadaya sahip ülkesidir. Aynı zamanda iki yüz yetmiş beş milyondan fazla nüfusuyla da dünyanın en fazla nüfusa sahip dördüncü ülkesidir. Ayrıca Endonezya iki yüz otuz milyondan fazla Müslümana sahip olan dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesidir. Gerek kültürel gerek siyasi ve gerek dini yapısının çok çeşitli olması sebebiyle ilmi faaliyetler çeşitli bilişsel temeller üzerinde ifa edilebilmektedir. Bu bağlamda hem yerli hem de yabancı araştırmacı ve tarihçilerin neredeyse çoğunluğu, Endonezya takımadalarında İslâmiyet'in yayılmasında önemli bir role sahip olan sûfiler olduğu konusunda hemfikirdirler. Hamza Fansûrî ise Endonezya'nın en önemli sûfilerden biri olmasına rağmen yaptığımız literatür taramaları sonucunda Hamza Fansûrî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı ile ilgili Türkiye'de herhangi bir müstakil çalışmaya rastlamadık. Bu nedenle çalışmanın literatüre katkı sağlaması bakımından oldukça önemli ve özgün olduğu kanaatindeyiz. Endonezyalı sûfi şair Hamza Fansûrî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışının ortaya konulması öğrenci, öğretmen, hoca, akademisyen, tasavvufa meraklı olanlar için ve bizden sonra Endonezya'daki tasavvuf hareketleri ile ilgili çalışmak isteyenler için bir referans olarak istifade edebilirler.

Yöntem

Çalışma meydana getirilirken eser temelinde bir inceleme yürüttük, ayrıca Endonezya'daki tasavvuf hareketleri hakkında detaylı bir literatür taraması gerçekleştirildi. Çalışma yapılırken Endonezce, Malayca, İngilizce ve Türkçe kaynaklardan birincil referans olarak kullanıldı. Dergiler ve internetten yararlanılacak makaleler ise ikincil kaynak oldu. Elde edilen bilgiler, belli bir sistematik içerisinde yazıya geçirildi.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HAMZA FANSÛRÎ VE YETİŞTİĞİ ÇEVRE

1. 1. Genel Olarak Endonezya ve İslam

1. 1. 1. İslam'ın Gelişinden Önce Endonezya'da Manevi Hayat

İslam'ın takımadalara¹ girmesi ve çoğunluğun dini haline gelmesinden çok önce, Endonezya halkı animizm ve dinamizm adı verilen bir inanç sistemine sahipti. Bu inanç sisteminin pagan dinlerinden pek bir farkı yoktur. Bu mezhebin mensupları, her yaratıkta, her nesnede ve her yerde akan Tanrı'nın varlığına inanırlar. Bu nedenle bazıları canlarının huzuru ve güvenliği için atalarının ruhlarına, vahşi hayvanlara, büyük ağaçlara, büyük kayalara, yadigarlara, denizlere, nehirlere vb. tapınırlar.²

Endonezya'nın yerli dinleri tarih boyunca var olma mücadelesi yaşamıştır. Karşılaştığı çeşitli zorluklar yerli dinlerin hayatta kalmasını zorlaştırmıştır. Yeni gelen dinleriyle yarışmak zorunda kalmıştı. Üstelik Endonezya'nın 1945 yılında bağımsızlığını kazanmasının ardından Endonezya'nın orijinal dini artık resmi olarak Anayasa'da tanınmıyordu, dolayısıyla sanki silinmiş gibi görünmektedir.

Endonezya halkının daha sonra benimsediği dinler, II. ve IV. yüzyıllarda Sumatra, Cava, Sulawesi adaları ve diğer adalara gelen Hintli tüccarların getirdiği Hinduizm ve Budizm idi. Hinduizm ve Budizm yaklaşık yedi yy. boyunca hızla gelişmiş ve Majapahit Krallığı adı verilen Hindu-Budist desenli Endonezya tarihinin en büyük krallığının kurulmasıyla zirveye ulaşmıştır.³

Endonezya'ya Hinduizm ve Budizm girip geliştikten sonra İslam da girmeye ve gelişmeye başlamıştı. Endonezya'da İslam'a giriş ve gelişme süreci bir sonraki başlıkta detaylı olarak ele alınacaktır.

İslamiyet'in takımadalara girip geniş çapta yayılmasından sonra Portekiz, İspanya, İngiltere, Hollanda vb. sömürgeciler tarafından Hristiyanlık getirilmiştir. Misyonerler sıradan halk üzerinde oldukça etkili olmuştur. Hatta toplu vaftizler dahi düzenlemeyi başarmışlardır. Ancak yerli Endonezya dinlerinin Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve hatta İslam gibi yeni gelen dinleri üzerindeki etkisi inkâr edilemez.⁴ Örneğin dünyanın en büyük Budist ibadet yerlerinden biri olan

¹ Sumatra adasından Papua adasına kadar uzanan ve şu anda büyük ölçüde Endonezya devletine ait olan adalar.

² Lilik Umami vd., "Kepercayaan Animisme Dan Dinamisme Dalam Masyarakat Nusa Tenggara Timur", *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 24/1 (2022), 18-20; Rekka Wahyu, "Konsep Ketuhanan Animisme Dan Dinamisme", *JPM* 1/2 (2022), 98-100.

³ "Agama Asli Nusantara", *Wikipedia*, https://id.wikipedia.org/wiki/Agama_asli_Nusantara, 29 Mart 2024.

⁴ Febriyanti Lestari vd., "Sejarah Hindu dan Buddha di Indonesia", *UIN Sumatera Utara*, (2019), 3-5; Made Darne - Wahyu Rizky Andyfani, "Masuk Dan Berkembang Agama Hindu Dalam Pengaruhnya Terhadap

Borobudur Tapınağı, Endonezya'nın orijinal dininin devam eden etkisinin bir sembolüdür. Tapınak binası, dağlık bölgelerde ibadethane inşa edilmesini gerektiren animist inançlara dayanarak inşa edilmiştir. Aynı şekilde Endonezya'daki geleneksel Endonezya modellerine göre inşa edilen cami yapıları da Türkiye ve diğer ülkelerdeki cami yapılarından farklıdır. Buna ilaveten yaygın olarak zamanı belirlemek ve insanları dini törenleri gerçekleştirmek üzere bir araya toplamak için kullanılan ve ezan okunmadan hemen önce namaz vaktinin geldiğini bildirmek amacıyla günümüzde de kullanılan “*Beduk*” diye bilinen davul vardır. Bunun dışında daha birçok örnek sayılabilir.

1. 1. 2. İslam'ın Girişi ve Yayılması

İslam'ın Endonezya'ya ne zaman ve nasıl girip yayıldığı konusunda ise yerli tarihçiler, araştırmacılar ve batılı şarkiyatçılar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır ve bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. İslam'ın Endonezya'ya H. birinci yüzyılında girdiğini iddia edenler vardır. Diğer bir görüşe sahip olanlar ise İslam'ın Endonezya'ya H. yedinci yüzyılında girdiğini iddia etmektedirler. Endonezya'daki İslâmi davetin ilk öncüsünün kim olduğu hakkında da Endonezyalı ilim adamları ve batılı şarkiyatçılar arasında ihtilaf vardır. Bazıları Arap, bazıları Hintli, bazıları ise İranlı der.⁵ Hatta Çinli diyenler de vardır.

Her araştırmacı kendi argümanlarını ortaya koymuştur. Ancak çeşitli kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Endonezya'daki İslâmi davetin ilk öncülerinin Araplar olduğunu söyleyebiliriz.

Uka Tjandrasasmita'ya göre, bu bölgede İslam'ı tutarlı bir şekilde yayma süreci VII. Yüzyılda veya VIII. yüzyılda başlamıştır. İslam'ın yayılma süreci daha çok Arap Yarımadası'ndan gelen Müslüman tüccarlar tarafından yürütülmüştür. Bunlara ilave olarak azda olsa İran ve Hindistan'dan gelen Müslüman tüccarları da ekleyebiliriz. VII. yüzyılda Müslüman tüccarlar, Açe de dahil olmak üzere Sumatra adasının kuzey kısmına girmişlerdi. Bundan sonra İslam diğer adalara da yayılmıştır.⁶

Birinci yüzyıldan bu yana Endonezya takımadaları ile Güneydoğu Asya ana karasındaki çeşitli bölgeler arasında nakliye ve ticaret yolları vardı. Takımadaların batı bölgesi ve Malaka çevresi, özellikle orada satılan tarım ürünlerinin tüccarlar için cazip olması ve Çin ile Hindistan arasında bir geçiş alanı olması nedeniyle eski çağlardan beri ilgi duyulan bir bölge olmuştur. Bu arada Maluku'ya özgü Hindistan cevizi, karanfil gibi baharatlar da Cava ve Sumatra adalarında pazarlanıp daha sonra

Sistem Kepercayaan Masyarakat Nusantara”, *Danadyaksa Historica* 3/1 (2023), 4-5; Sang Misionaris, “Sejarah Masuknya Agama Kristen Ke Indonesia Dan Perseteruannya”, (ts.), 1-3.

⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII* (Depok: Kencana, 2018), 2-19.

⁶ H. Ahmad Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Bandung: Srigunting, 2001), 1; İsmail Hakkı Göksoy, “Endonezya’da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri”, (2003), 79.

yabancılarla satılırdı. I. ve VII. yüzyıllar arasında Sumatra ve Cava'daki önemli limanlar, Sumatra'daki Açe, Barus ve Palembang gibi yabancı tüccarlar tarafından sıklıkla ziyaret edilmiştir.⁷

Endonezya'da İslam'ın yayılmasında Açe çok önemli bir rol oynamıştır çünkü Açe, özelde Endonezya'da, genel olarak ise Malezya, Tayland, Brunei ve Güneydoğu Asya ülkelerinde İslam tarihinin oluşumundan ayrı tutulamayacak bir bölgedir. Açe ayrıca kutsal Mekke topraklarının ön bahçesi veya kapısı anlamına gelen “*Serambi Mekke*” unvanına da sahiptir. Bu terim, Endonezya takımadalarında İslami öğretilerin dokunuşunu alan ilk bölge olan Açe bölgesi üzerinde Arap ülkelerinin güçlü etkisini göstermektedir.⁸

İslam'ın doğmasından sonra VII. yüzyıldan itibaren Arabistan, İran ve Hindistan'dan Müslüman tüccarlar ticaret yapmak için Endonezya'ya gelmişlerdi. O zamanlar Malaka, nakliye trafiğinin ve uluslararası ticaretin merkeziydi. Takımadaların dört bir yanından baharat türünden tarım ürünleri o dönemde doğrudan ticari ilişkileri olan Çin ve Hindistan'a getirilmiştir. 674 yılındaki ticaret gezisinin hikayesinden hareketle Sumatra'nın batı kıyısında kireç üretim bölgesi olan Barus'a Arap gruplarının yerleştiği tahmin edilmektedir.⁹ Aşağıda İslam'ın Endonezya'ya girişiyle ilgili teorileri sunacağız.

Gujarat teorisi, İslam'ın Endonezya'ya geliş sürecinin VII. yüzyılda veya XIII. yüzyılda Gujarat'tan kaynaklandığını söyler. Gujarat, Hindistan'ın batısında, Umman Denizi yakınında yer almaktadır. Bu teoriyi geliştiren ve yaylan kişiler çoğunlukla Hollandalı akademisyenlerdi. Teoriyi ilk ortaya atan bilim adamı XIX. yüzyılda Leiden Üniversitesi'nden J. Pijnapel'dir. Ona göre hicri VII. yüzyıldan itibaren Şâfiî Mezhebine mensup Araplar Gujarat ve Malabar'da yaşamışlardır. Ancak Pijnapel'e göre, İslam'ı Endonezya'ya götüren Araplar değil, Müslüman olan ve Endonezya dahil doğu dünyasına ticaret yapan Guceratlı tüccarlardır.¹⁰

Pijnapel teorisi tanınmış Hollandalı oryantalist Snouck Hurgronje tarafından yayılmıştır. Ona göre İslam, Hint Yarımadası'nın liman şehirlerinde zaten gelişmişti. Gujaratlılar, Endonezya ile ticari ilişkilerini Arap tüccarlardan daha önce başlatmıştı. Hurgronje'ye göre Arapların gelişi daha sonraki bir tarihte gerçekleşmişti. Gelen Arapların çoğu, adlarının önünde “seyyid” veya “şerif” unvanını kullanan Hz. Peygamber'in torunlarıydı. Gujarat teorisi daha sonra J.P. Moquetta, Açe, Pasai'de 1297 yılında ölen Sultan Malik Al-Saleh'in mezar taşıyla ilgili bir tartışma ortaya atar. Ona göre Pasai'deki mezar taşları ve 1419 yılında Doğu Cava'nın Gresik kentinde ölen Mevlâna Malik İbrahim'in mezarı, Gujarat Kambay'daki mezar taşlarıyla aynı şekle sahiptir. Moquetta sonunda mezar taşlarının Gujarat'tan ithal edildiği veya en azından tipik Gujarat kaligrafisini öğrenmiş Gujaratlılar veya

⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja GraFindo Perseda, 2008), 191.

⁸ İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 43; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 21.

⁹ Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 192; J. Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam Di Indonesia* (Jakarta: Amzah, 2019), 26.

¹⁰ Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018), 11.

Endonezyalılar tarafından yapıldığı sonucuna varmıştır. Diğer bir neden ise Gujarat ve Endonezya'daki Müslüman toplulukların bağlı olduğu Şâfiî Mezhebinin benzerliğidir.¹¹

Fars teorisine göre İslam Endonezya'ya İran bölgesinden gelmiştir. Bu teorinin başlatıcısı Banten'den tarihçi Hoesein Djajadiningrat'tır. Hoesein, argümanını sunarken analizini daha çok İran ve Endonezya toplulukları arasında gelişen kültür ve geleneklerdeki benzerliklere odaklanmaktadır.¹²

Bu gelenekler şunları içerir: Birincisi Batı Sumatra'da bulunan Pariaman'daki tabut geleneğinde geliştirilen, Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin bin Ali'nin ölümü nedeniyle Muharrem veya Aşure ayının onunu Şiilerin kutsal günü olarak kutlama geleneğidir. İkincisi ise Farsçadan çokça kelimenin Endonezca'da kullanılmasıdır. Diğer bir gelenek ise, örneğin Açe'den Hamza Fansûrî'nin, Orta Cava'dan Şeyh Siti Jenar'ın öğretileri ile İran'dan Hallâc'ın öğretileri arasında pek çok benzerliğe sahip mistik öğretilerdir. Tesadüfi olmayan bir şekilde, her ikisi de yerel yetkililer tarafından öğretilerinin İslami tek tanrılığa aykırı olduğu ve siyasi ve sosyal istikrarı tehlikeye attığı düşünüldüğü için ölüm cezasına çarptırılmıştır.¹³

Hoesein'in öne sürdüğü ve Moquetta'nın teorisine uygun bir diğer gerekçe ise Endonezya'daki eski Müslümanların mezar taşlarındaki oyma hat sanatında benzerliklerin bulunmasıdır. Bir diğer benzerlik ise Endonezyalı Müslümanların, İran'daki birçok Müslüman gibi Şâfiî mezhebine bağlı olmalarıdır.¹⁴

Çin teorisine göre İslam'ın Endonezya'ya (özellikle Cava'ya) Çinli göçmenler tarafından geldiği yönündedir. Çin halkı, İslam'ın Endonezya'da tanınmasından çok önce Endonezya toplumuyla temas halindeydi. Hindu-Budist döneminde etnik Çinliler esas olarak ticari bağlantılar yoluyla Endonezya nüfusuyla birleşmiştir. Aslında İslami öğretiler Çin'e VII. yüzyılda, bu dinin henüz gelişmeye başladığı bir dönemde ulaşmıştır.¹⁵

Sumanto el-Kurtubi, *Arus Cina-İslam-Cava* adlı kitabında, Tang Hanedanlığı'nın kroniklerine göre, Kanton, Zhang-zhao, Quanzhou ve Çin'in güney kıyılarındaki bölgelerde çok sayıda İslami yerleşim yerleri idi. Bazı yerel kaynaklara göre Cava'nın ilk Müslüman kralı Bintoro Demak'tan Raden Patah'ın Çin asıllı olduğu yazılmaktadır. Annesinin Çin'in güneyindeki (şimdi Vietnam'ın bir parçası) Campa'dan geldiği söylenir. Diğer bir kanıt ise Çin toplumu tarafından başta Cava adası

¹¹ Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipelago*, 11.

¹² Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia* (Bandung: MIZAN, 1998), 60.

¹³ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2017), 79; Muhammad Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah* (Yogyakarta: Cemerlang Publishing, 2020), 224; Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, 60.

¹⁴ Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, 61; G.W.J. Drewes, "New light on the coming of Islam to Indonesia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124/4 (01 Ekim 1968), 7-19.

¹⁵ Miftakhul Jannah - Muhammad Nur Hadi, "Islamisasi Nusantara Dan Proses Pembentukan Masyarakat Muslim", *Multicultural Of Islamic Education* 2/1 (2018), 30.

olmak üzere çeşitli yerlerde inşa edilen, Çin mimarisinin izlerini taşıyan eski camilerdir. Örneğin Çin kayıtlarına göre XV. yüzyıl boyunca Gresik gibi önemli limanlar ilk olarak Çinli denizciler ve tüccarlar tarafından işgal edilmiştir.¹⁶

Mekke teorisine göre İslam'ın Endonezya'ya giriş sürecinin doğrudan Mekke veya Arabistan'dan geldiğini söylüyor. Bu süreç Hicri 1. yüzyılda veya 7. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu teoriyi ortaya atan kişi Endonezyalı bilim adamı ve yazar Hacı Abdülkerim Amrullah veya Hamka'ydı. Hamka bu görüşünü 1958 yılında Yogyakarta'daki Devlet İslam Koleji'nin yıldönümünde yaptığı bir konuşmada dile getirmiştir.¹⁷

Hamka, İslam'ın Endonezya'ya dolaylı olarak Arabistan'dan geldiğini belirten Batılı bilim adamlarının tüm varsayımlarını reddetmiştir. Hamka için referans materyal olarak kullanılan tartışma materyalleri yerel Endonezya kaynakları ve Arapça kaynaklardır. Bu durumda Hamka teorisi, birçok zayıflığı bulunan diğer teorilerin tamamını çürütmektedir. Hatta Endonezya'da İslam'ı köşeye sıkıştırmaya çalışan Batılı oryantalist yazarların önyargılarından bile şüphelenmektedir. Hamka'nın görüşü, Endonezya'da ilk İslamlaşmanın seyyahlar tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen Johns'un ifade ettiği sûfi teorisiyle hemen hemen aynıdır.¹⁸

Bu bağlamda hem yerli hem de yabancı araştırmacı ve tarihçilerin neredeyse çoğunluğu, Endonezya takımadalarında İslam'ın yayılmasında sûfilerin önemli bir role sahip olduğu konusunda hemfikirler. Yerel halka gösterdikleri merhametli tavırları, küçük insanlarla bir arada olmaları, sosyal hizmetler sunarak iyi bir örnek olmaları, birliktelik bağlamında yardımlaşmaları ve kardeşlik duygusu başarılarını sağlayan en önemli unsurlardır.¹⁹

Bu arada, H. A. R. Gibb'e göre, İslam'ın Güneydoğu Asya ülkelerinde göz alıcı bir şekilde yayılması, birçok yönden yerel gelenek ve göreneklerle uzlaşma eğiliminde olan sûfi tutumundan kaynaklanmaktadır.²⁰ Sûfilerin bu tutumu yerel halkın savaştan isteyerek İslamiyet'i benimsemesine etki etmiş ve İslam'ın Endonezya'nın her köşesine yayılmasına vesile olmuştur. Böylece Endonezya animizm ve şirkten kurtulmuştur.²¹

¹⁶ Muchamad Imron, *Sejarah Islam Di Indonesia Dalam Buku Api Sejarah Karya Ahmad Mansur Surya Negara* (Ponorogo: IAIN Ponorogo, Lisans Tezi, 2020), 42; Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Raja GraFindo Persada, 2012), 1/8.

¹⁷ Jannah-Nur Hadi, "Islamisasi Nusantara Dan Proses Pembentukan Masyarakat Muslim", 29-30; Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, 81-82.

¹⁸ Anthony H. Johns Avustralyalı bir yazar ve araştırmacıdır. Ona göre Endonezya'da ilk İslamlaşmanın seyyahlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*, 81-83; Imron, *Sejarah Islam Di Indonesia Dalam Buku Api Sejarah Karya Ahmad Mansur Surya Negara*, 41; A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Jakarta: Al-Maarif, 1989), 7.

¹⁹ Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, 7; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: MIZAN, 2001), 13.

²⁰ H. A. R. Gibb, *Modern Trends In Islam* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1947), 25; Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, 27.

²¹ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 14.

Yukarıda sayılan etkenlere ek olarak, Endonezya’da İslam’ın yayılmasında mutasavvıfların işini kolaylaştıran şeyin Endonezya halkının yüksek manevi eğilimi olduğunu da belirtmek gerekir.²² Hatta bazı tarihçiler, araştırmacılar ve oryantalistler, bu yüksek maneviyatın, İslam’ın gelişinden önce Endonezya halkı tarafından benimsenen Hinduizm ve Budizm inançlarının bir kalıntısı olduğunu iddia etmişlerdir.²³

Günümüze kadar Endonezya’daki ilk İslâmi davet faaliyetlerine katılan kişilerin isimleri bilinmemektedir. Kaynaklarda böyle bir kayda rastlanmamıştır. Ancak zamanla, onların yaptığı hizmetler neticesinde İslam, Hindu-Budist krallıklarının çöküşüyle beraber gelişmeye başlamış ve XV-XVII yüzyıllarda Endonezya takımadalarında İslâmi Krallıkların kurulmasıyla hızla ilerlemiştir. Sumatra adasından başlayarak diğer adalarda da İslâmi krallıklar kurulmaya devam etmiştir. Mesela Perlak Krallığı, Samudera Pasai Krallığı, Açe Darüsselam Krallığı, Ternate Krallığı, Tidore Krallığı, Demak Krallığı, Mataram Krallığı vb.²⁴

Bu dönemden itibaren Endonezya’nın her köşesinde İslam’ın yayılmasına vesile olan önemli şahsiyetlerin isimleri duyulmaya başlamıştır. Örneğin, XV ve XVI yüzyıllarda Cava adasında “*Wali Songo*” olarak meşhur olan dokuz veli sayesinde Endonezya’daki Müslüman sayısı yüzde yetmiş beşe ulaşmıştır.²⁵

Daha sonra on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Sumatra adasında bulunan Açe bölgesinden Hamza el-Fansûrî (öl. 999/1590 [?]), Şemseddin es-Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658) ve Abdürauf es-Sinkilî (öl. 1024/1615 [?]) gibi önde gelen sûfiler ortaya çıkmıştır. Ancak onların arasında tasavvuf anlayışı ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hamza Fansûrî ve Şemseddin es-Sumatrânî hem felsefi tasavvufun temsilcileri hem de geleneksel sünni tasavvufun temsilcileridir. Nureddin er-Rânîrî ve Abdürauf es-Sinkilî ise Hamza Fansûrî ve Şemseddin es-Sumatrânî’nin düşüncelerini reddeden sünni tasavvufun taraftarlarıdır.²⁶

Wali Songo ve diğerlerini içeren sûfi şahsiyetler hakkında Endonezya’daki tasavvuf hareketi başlığı altında yer verilecektir.

1. 1. 3. Sosyal ve Politik Durumu

Resmi adı “Endonezya Cumhuriyeti” veya tam anlamıyla “Endonezya Cumhuriyeti Üniter Devleti” olarak bilinen Endonezya, Güneydoğu Asya’da ekvator tarafından geçen ve Asya ile

²² Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, 27.

²³ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 14; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), 12; Göksoy, “Endonezya’da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri”, 12.

²⁴ Göksoy, *Endonezya’da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*, 43-45; Zamzam Nurhuda, “Pengaruh Hamzah Fansuri Terhadap Bahasa dan Sastra Melayu”, *Jurnal Susindo UNPAM* 4/1 (2016), 106-108.

²⁵ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 36.

²⁶ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara* (Surabaya: AL-IKHLAS, 1980), 35-36; A. Hasimy, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah* (Jakarta: Beuna, 1983), 194-195.

Okyanusya anakara kıtaları arasında yer alan bir takımada ülkesidir. Pasifik Okyanusu ile Hint Adaları arasında olduğu kadar kıtalararası bir ülke olarak da bilinir.²⁷

Yukarıda bahsettiğimiz gibi İslam'ın Endonezya Takımadalarına gelip yayılmasından sonra Hindu-Budist krallıkları yavaş yavaş zayıflamaya başlamıştır. Bunun nedeni ise gün geçtikçe daha fazla yerel halkın ve hatta üst düzey kraliyet yetkililerinin gönüllü olarak İslam'a geçmesidir. Hindu-Budist krallıklarının yıkılması ve Sumatra Adası'ndan Papua Adası'na kadar Endonezya takımadalarında İslam krallıklarının kurulmasıyla İslam geniş çapta yayılmaya başlamıştır. İslam bu takımadalarda XV-XVII. yüzyıllarda hızlı bir ilerleme yaşamıştır. Ancak Avrupa'dan gelen işgalciler sebebiyle İslam krallıklarının gerileyerek birer birer yıkılması kadar çok talihsiz bir durum olmuştur.²⁸

Avrupa'dan Endonezya Takımadalarına ilk gelen işgalci devletler Portekiz, İspanya, Hollanda, Fransız ve İngiliz'dir. Ayrıca Asya'dan gelen işgalci ise Japonya'dır. Portekiz, 1509-1595'te Endonezya'yı kolonileştiren ilk Avrupa ülkesiydi. Daha sonra İspanyollar 1521-1529'da Endonezya'yı sömürgeleştirmişlerdir. Portekiz ve İspanya bir barış anlaşması imzalayıp, işgal ettikleri toprakları bölüşmüşlerdir. Daha sonra Hollandalılar, Portekizlilerin ve İspanyolların Güneydoğu Asya'daki izlerini takip ederek Endonezya'ya gelmiştir.²⁹

Tarih, Açe-Endonezya Sultanlığı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında yakın bir ilişkinin olduğunu kayıtlara geçmiştir. Gayri resmi olarak Açe Sultanlığı ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ittifak 1530'lardan beri mevcuttur. Ancak resmi olarak 1565 yılında Açe Sultanlığından Sultan Aaluddin Kahhar, Osmanlı İmparatorluğu ile ittifak ilan edip Sultan I. Süleyman'dan Portekiz güçlerine karşı yardım istemiştir. Fakat Kanuni Sultan Süleyman ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa ile birlikte Zigetvar seferine çıktığı için Açe Sultanlığın elçisi padişahla görüşememiş ve yaklaşık iki sene İstanbul'da beklemek zorunda kalmıştır.³⁰

Kanuni Sultan Süleyman'ın 1566'da vefat ettikten sonra yerine Sultan II. Selim geçmiştir. Sultan II. Selim ise Kurtoğlu Hızır Reis'i seçip kendisine Açe seferi görevini vermiştir. 1568'de askerleri, askeri teçhizatı ve diğer malzemeleri taşıyan 22 gemiden oluşan bir filoyla liderlik ederek 1569'da Açe'ye ulaşmıştır. Bu, Osmanlı imparatorluğunun doğuya doğru genişlemesine damgasını vuran bir olay idi. Aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu Portekiz'e Açe'nin bundan sonra Osmanlı

²⁷ "Indonesia", *Wikipedia*, <https://id.wikipedia.org/wiki/Indonesia>, (27 Nisan 2024).

²⁸ Nurhuda, "Pengaruh Hamzah Fansuri Terhadap Bahasa dan Sastra Melayu", 106-109; Binuko Amarseto, *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Media, 2015), 13-17.

²⁹ Ahmad Satibi vd., "Perjuangan Bangsa Indonesia Dalam Memperoleh Kemerdekaan", *Universitas Muhammadiyah*, (2014), 4-7; "Proses Masuk dan Perkembangan Penjajahan Bangsa Barat di Indonesia", *Program Studi Sistem Informasi Universitas Dharma Andalas*, <https://id.wikipedia.org/wiki/Indonesia> (19 Kasım 2023).

³⁰ Numan Kurtulmuş, "Açe", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1/330; Erhan Afyoncu, "Sokullu Mehmed Paşa", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37/355; İsmail Hakkı Göksoy, "Ottoman-Aceh Relation According to the Turkish Sources", *Asia Research Institute*, (2007), 4-8; Ermy Azziaty Rozali, "Aceh-Ottoman Relation in Bustan al-Salatin", *Mediterranean Journal of Sosial Sciences MCSER* 5/29 (2014), 95-97.

toprağı olduğunu ve Açe'ye yapılacak bir saldırının Osmanlı İmparatorluğu'na yapılmış bir saldırı olarak görüleceğini bildirip Portekiz donanmasının Açe çevresindeki faaliyetlerini durdurmuştur. Bu sefer, Açe Sultanlığı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında askeri, ticari, kültürel ve dini alanlarda alışverişlerin gelişmesine yol açmıştır.³¹

Üstelik Hollandalılar, İslam krallarını bölerek ve birbirine düşürerek Portekizlileri yenmeyi ve Endonezya Takımadaları'ndaki İslam krallıklarını birer birer fethetmeyi başarmışlardır. Daha sonra kontrolleri altındaki Endonezya Adaları'nın adını "Hollanda Doğu Hint" Adaları olarak değiştirmişler ve Batavia'yı (şimdiki Cakarta) sömürge başkenti yapmışlardır. 1602-1942 yılları arasında 350 yıl boyunca Endonezya'yı sömürgeleştirmişlerdir. Daha sonra Fransızlar Hollandalıları yenmeyi başarıp 1806-1811 yılları arasında Hollanda yönetiminin yerine Endonezya'yı sömürgeleştirmişlerdir. Endonezya'ya gelen sonraki işgalciler ise İngilizler idi. 1811-1816 yılları arasında kısa sürede Fransa'yı mağlup edip Endonezya'yı kontrol altına almayı başarmışlardır.³²

Hollandalılar, İngilizleri başarıyla mağlup ettikten sonra Endonezya'nın kontrolünü tekrar ele geçirmişlerdir. Bu dönemde Hollandalılar Endonezya'da pek çok zulüm ve işkenceye öncülük etmişlerdir. Kölelik sistemini uygulamanın yanı sıra Endonezyalı din alimlerini kaçırıp öldürmüşler, medreseleri yakından takip edip kapatmışlardır. Endonezya'ya gelip sömürgeleştiren tüm Avrupalı devletlerin iki ortak amacı vardı. Birincisi 16. yüzyılda karlı baharat ticaretinin kaynağına hâkim olmak, ikincisi ise Katolik ve Protestan Hristiyanlığı yaymaktır.³³

Avrupa'nın ülkeyi sömürdüğü dönemde Endonezya halkının bağımsızlığını kazanmak için yürüttüğü birçok mücadele vardı. Ancak savaş araçlarının yetersiz olması, etnik gruplar arasındaki bölünmeler ve birlik eksikliği nedeniyle Endonezya halkı bağımsızlığını kazanamamıştır.

Hollandalılar, İkinci Dünya Savaşı'ndaki yenilginin ardından Endonezya'yı terk etmiştir. Japonya daha sonra gelip Endonezya adalarını ele geçirmiş ve Endonezya'yı özgürleştirme sözü vermiştir.³⁴

Japonya'da Endonezya'yı 1942-1945 yılları arasında sömürgeleştirmişti. Kısa olmasına rağmen zulmü Hollandalılardankinden az değildi. Japonya, Endonezya halkına karşı "romusha" denilen bir zorunlu çalıştırma sistemi bile uygulamaya koymuştur. Bunun dışında Japonya, İkinci Dünya Savaşı'nda ABD ve müttefiklerine karşı savaşmak için kaynak haline gelebilmek amacıyla

³¹ Göksoy, "Ottoman-Aceh Relation According to the Turkish Sources", 4-8; Ermy Azziaty Rozali, "Hubungan Aceh-Turki Usmani Dalam Bustan al-Salatin", *Al-Turas* xvi/1 (2010), 25-35; Rozali, "Aceh-Ottoman Relation in Bustan al-Salatin", 9597; Jajat Burhanudin, "Pasang Surut Hubungan Aceh dan Turki Usmani: Perspektif Sejarah", *Studia Islamika* 23 (18 Eylül 2016), 377-378.

³² Satibi vd., "Perjuangan Bangsa Indonesia Dalam Memperoleh Kemerdekaan", 7-8; Kardiyat Wiharyanto, "Masa Kolonial Belanda 1800-1825", (ts.), 1-7; Siti Komala Putri vd., "Analisis Konsep Sejarah Masa Penjajahan Bangsa Eropa pada Siswa Sekolah Dasar", *Journal on Education* 5/1 (16 Aralık 2022), 410-412.

³³ Putri vd., "Analisis Konsep Sejarah Masa Penjajahan Bangsa Eropa pada Siswa Sekolah Dasar", 409-412; Misionaris, "Sejarah Masuknya Agama Kristen Ke Indonesia Dan Perseteruannya", 1-7; Siti Marma Mopoliu, "Masa Penjajahan dan Masa Kemerdekaan", *IAIN Manado*, (2017), 4-5.

³⁴ Mopoliu, "Masa Penjajahan dan Masa Kemerdekaan", 5-6.

askeri bir örgüt kurup Endonezya halkını katılmaya zorlamıştır. O yıllarda Endonezya'yı sömürgeleştiren Japonya ABD'nin 15 Ağustos 1945'te Hiroşima ve Nagazaki şehirlerini bombalamasının ardından nihayet ayrılmak zorunda kalmıştır. Ardından 17 Ağustos 1945'te Endonezyalı savaşçılar ülkenin bağımsızlığını ilan etmişlerdir.³⁵

Ülkenin bağımsızlık komitesi, Endonezya'nın bağımsızlığının ilanından önce devletin temeli olarak Pancasila adlı Endonezya ulusunun 5 ideolojik ilkesini formüle etmiştir. Pancasila Endonezya devletinin temelini oluşturmaktadır. Bu isim Sanskritçe'den gelen iki kelimeden oluşur: "pañca" beş, "śīla" ise prensip anlamına gelir. Pancasila, tüm Endonezya halkının ulusal ve devlet yaşamına yönelik formülü ve kılavuzudur.³⁶ Pancasila şunlardır:

1. Yüce Allah'a İman
2. Adil ve uygar insanlık
3. Endonezya Birliği
4. Müzakere ve temsilde bilgeliliğin önderlik ettiği demokrasi
5. Tüm Endonezya halkı için sosyal adalet³⁷

Endonezya Bağımsızlık Bildirgesi Jakarta şehrinde Ir. tarafından okunmuştur. Soekarno'ya Ir. Muhammad Hatta eşlik etmiştir. 18 Ağustos 1945'te Endonezya'nın bağımsızlığı için hazırlık komitesi olan PPKI bir karar alarak Anayasayı (UUD) Endonezya Cumhuriyeti'nin temeli olarak kabul edip onaylamıştır. Daha sonra 1945 Anayasası olarak kabul edilmiştir.³⁸

Böylece Endonezya Üniter Hükümeti Halk Danışma Meclisi (MPR) tarafından yürütülen ve egemenliğin halkın elinde olduğu bir Cumhuriyet (NKRI) yönetim biçimi olmuştur. Bunun ardından Soekarno ve Mohammad Hatta, Endonezya Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı ve başkan yardımcısı seçilmiştir. Böylece Endonezya sömürge olmaktan kurtulup bağımsız bir ülke haline gelmiştir.³⁹

Endonezya, farklı kabile, kültür, din ve dil çeşitliliğine sahip, dünyanın en büyük takımda ülkesi olduğundan, sömürgecilikle sonuçlanan daha fazla bölünmeyi önlemek amacıyla, Eski Cava dilinde "Bhinneka Tunggal Ika" yani "Farklı olsa da yine de birdir" anlamına gelen Endonezya ulusunun sloganını oluşturup ortak bir anlaşma yapmıştır.

Endonezya, 17.500'den fazla adaya sahip olması ve dünyanın dördüncü en büyük nüfusuna sahip olmasıyla dünyanın en büyük takımda ülkesidir. Toplam karasal yüzölçümü 1.919.317

³⁵ Muhammad Ishak, "Sistem Penjajahan Jepang Di Indonesia", *Junal Inovasi* 9/1 (2012), 9; Dr. Aman, *Sejarah Indonesia Masa Kemerdekaan 1945-1998* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015), 4-8.

³⁶ Abdurakhman - Agus Setiawan, *Atlas Sejarah Indonesia Berita Proklamasi Kemerdekaan* (Jakarta: Direktorat Sejarah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018), 32-33; "Pancasila", *Ensiklopedia Bebas, Wikipedia*, <https://id.wikipedia.org/wiki/Pancasila>, (Erişim 31 Mart 2024).

³⁷ "Pancasila"; Paristiyanti Nurwardani vd., *Pendidikan Pancasila* (Jakarta: RISTEKDIKTI Republik Indonesia, 2016), 57.

³⁸ Aman, *Sejarah Indonesia Masa Kemerdekaan 1945-1998*, 5-9.

³⁹ Aman, *Sejarah Indonesia Masa Kemerdekaan 1945-1998*, 14-15; Nurwardani vd., *Pendidikan Pancasila*, 58.

km²'dir. Kara ve suları ile toplam yüzölçümü ise 5.180.000 km²'dir. İçişleri Bakanlığı'nın 2021 yılında yaptığı resmi nüfus sayımında Endonezya'nın nüfusu 273,32 milyondur. Endonezya aynı zamanda dini inanç çeşitliliği fazla olan bir ülkedir. Nüfusun %86,93'ü Müslüman, %10,55'i Hristiyan (%7,47'si Protestan Hristiyan, %3,08'i Katolik Hristiyan), %1,71'i Hindu, %0,74'ü Budist, %0,05'i Konfüçyüsçü ve %0,03'ü ise diğer dinlere mensup kişilerden oluşmaktadır. Bu verilerle Endonezya, dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesidir. Ülkenin resmi dili Endonezce'dir. Ancak Endonezya'da 700'den fazla farklı bölgesel dil olup, 1.300 yerli etnik grup bulunmaktadır.⁴⁰

1. 1. 4. İlmî ve Dini Faaliyetler

Endonezya'da İslami eğitimin tarihi, İslam'ın takımadalara gelişinden bu yana başlamıştır. O dönemde tüccarlar, alimler veya sâfiller yerli topluluklara İslami öğretileri tanıtmışlardır.⁴¹

Bu erken dönemde eğitim müesseseleri yoktur, belirli bir program ve müfredat yoktur. Eğitim çoğunlukla ulema ve çevresindeki topluluk arasındaki etkileşimle gerçekleşiyordu.

İslam cemaati oluştuktan sonra ibadet ve eğitim yeri olarak camiler inşa edilmeye başlanmıştır. Böylece eğitim kurumlarının başlangıç aşaması olan camiler çoğalıp büyümeye başlamıştır. Camilerde ibadet faaliyetlerinin yanı sıra dini bilgiler eğitimi ve Kur'an okumayı öğrenme gibi İslami eğitimler de yapılmaktadır. Camilerin yanı sıra hocaların evleri de İslami ilimleri öğrenmek ve öğretmek için kullanılmaktadır.

İlerleyen süreçte artan öğrenci sayısı nedeniyle İslami eğitim dinamikleri doğrultusunda camiler ve hocaların evleri dışında eğitim kurumlarına ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Böylece Endonezya'da "Pondok Pesantren" denilen İslami yatılı okullar, Menasah, Rangkang, Dayah ve Surau gibi İslami eğitim kurumları inşa edilmeye başlanmıştır. Bu eğitim kurumları o dönemde toplumun ve İslam krallığının desteğiyle gelişmiştir.⁴²

Ortadoğu'dan dönen Endonezyalı Müslüman öğrencilerin getirdiği reformcu fikirlerin 20. yüzyılın başında Endonezya'ya girmesi, İslami eğitim kurumlarında bazı hareketlerin ve değişimlerin ortaya çıkmasını ve yeni bir dönemi başlatmıştır. O dönemde medreseler, pesantrenler ve okul sistemini birleştiren kurumlar olarak ortaya çıkmış ve eğitim sistemi geleneksel sistemden modern sisteme doğru değişim göstermiştir.⁴³

⁴⁰ Selçuk Çolakoğlu-Arzu Güler, "Türkiye-Endonezya İlişkileri", USAK 11/3 (2011), 3-4; "Indonesia", <https://id.wikipedia.org/wiki/Indonesia>; Fajri Tsaniati Hasanah, "KARAKTERISTIK WILAYAH DARATAN DAN PERAIRAN DI INDONESIA", *Jurnal Geografi* xx/13 (2020), 6.

⁴¹ Shoni Rahmatullah Amrozi, "Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia", *KUTTAB* 04/01 (2020), 447.

⁴² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2019), 79-81.

⁴³ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 60-64; Syeh Hawib Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia", *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 143-144.

Endonezya'nın bağımsızlığından sonra, reform ruhundan güç alan çeşitli İslami eğitim kurumları ortaya çıkmıştır. Pesantren ise Geleneksel Pesantren ve Modern Pesantren olarak ikiye bölünmüştür. Geleneksel Pesantren'de ilk dönem geleneğine sımsıkı bağlı kalınıp sadece klasik dini kitaplar okutulmaktadır. Modern Pesantren'de ise eğitim müfredatında klasik dini kitaplar ve genel okul dersleri birleştirilip modern eğitim sistemi takip edilmektedir. Din dersleri, Endonezya'nın bağımsızlığından sonra bütün okullarda zorunlu olmuştur.⁴⁴

1. 1. 4. 1. Pondok Pesantren

Pondok kelimesi, otel veya pansiyon anlamına gelen Arapça فندق kelimesinden gelmektedir. Ancak Endonezce'de "İslam dininin öğretildiği medrese" gibi pek çok anlam ifade etmektedir. Günümüzde ise daha çok pondok pesantren olarak bilinmektedir.⁴⁵

Pesantren ifadesi, "santri" kelimesine "pe" ekinin birleşmesi ve sonuna "yeri belirleyen" anlamına gelen "an" ekinin gelmesiyle oluşur. Bu yüzden "santri'nin yeri" anlamına gelmektedir. Aynı zamanda "Sant" (iyi insan) kelimesi ile "tra" (yardımcı) eki birleşerek "santri" olmuştur, bu yüzden pesantren kelimesi "iyi bir insanın eğitim yeri" anlamına gelir. Geertz'e göre, santri kelimesi, modern dil kullanımında dar ve geniş bir anlama sahip olan Sanskritçe "shastri" (yazma konusunda iyi bir Hindu bilimci) kelimesinden türemiş olabilir. Santri kelimesinin dar anlamı, "Pondok Pesantren'deki din eğitimini öğrenen öğrencidir. Geniş anlamı ise "ciddiyetle İslam'a bağlı olan Cava halkının bir üyesi" dir.⁴⁶

Santri terimi ile ilgili olarak Nurcholish Madjidiki fikirden bahsetmiştir. İlk olarak, santri kelimesi "okuryazarlık" anlamına gelen shastri kelimesinden gelmektedir. Çak Nur, Demak'ta İslami siyasal iktidarın büyümesinin başlangıcında santri'nin Cava halkı için edebi bir sınıf olduğundan şüpheleniyordu. Bunun nedeni onların Arapça yazılmış kitaplarla ilgili dini bilgilerdir. İkincisi, santri kelimesi aslında Cava dilinde ki çantrik kelimesinden gelmektedir. Bu da "öğretmenin gittiği yere yerleşip onu takip eden kişi anlamına" gelmektedir.⁴⁷

Terminoloji açısından burada pesantren'in tanımıyla ilgili bazı görüşlerden bahsedilebilir. Abdurrahman Wahid "Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren" kitabında, pesantren'i terimsel

⁴⁴ Hasan Asari, *Sejarah Pendidikan Islam* (Medan: Perdana Publishing, 2018), 117; Hamzah, "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia", 136; Fauza Masyhudi, "Pemikiran Mahmud Yunus Tentang Konsep Pendidikan Islam", *Jurnal Tarbiyah* 21/1 (2014), 111.

⁴⁵ Imam Syafei, "Pondok Pesantren: Lembaga Pendidikan Pembentukan Karakter", *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8 (2017), 87; Rohad Abdul Fatah vd., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan* (Jakarta: Listafariska Putra, 2005), 11.

⁴⁶ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 41; Riskal Fitri - Syarifuddin Ondeng, "Pesantren Di Indonesia: Lembaga Pembentukan Karakter", *Al Urwatu Wutsqa: Kajian Pendidikan Islam* 2/1 (2022), 44; MU YAPPI, *Manajemen Pengembangan Pondok Pesantren* (Jakarta: Media Nusantara, 2008), 23.

⁴⁷ Amin Haedari - Ishom el-Saha, *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern* (Jakarta: Diva Pustaka, 2004), 4-5.

olarak tanımlamaktadır. Ona göre pesantren “santri’nin kaldığı yer”dir. Mahmud Yunus aynı kitapta “santri’nin İslam dinini öğrendiği yer” olarak tanımlamaktadır. Abdurrahman Mas’ud ise Pendidikan Islam, Demokrasi dan Masyarakat Madani kitabında pesantren’i “santri’nin zamanının çoğunu yaşama ve bilgi edinmeye adanmış bir yer” olarak tanımlamaktadır.⁴⁸

Üstat İmam Zarkasyi modern pesantren’in öncüsü olarak, Amir Hamzah’ın “K.H. Imam Zarkasyi Dari Gontor: Merintis Pesantren Modern” kitabında pesantren’i “yurt veya pondok sistemli İslami eğitim kurumları” olarak tanımlamaktadır. Burada üstat, merkezi bir figür, onu aktif kılan cami ise faaliyetlerin merkezi ve üstadın rehberliğinde İslami din eğitimi öğrenip üstadı takip eden, santri ise ana faaliyet olarak bulunmaktadır.⁴⁹

Pesantren öncülerinin görüşlerinden, pesantren’in beş önemli unsuru içeren eğitim kurumu olduğu sonucuna varabilmekteyiz. Bunlar:

Üstat: Merkezi bir figür, başöğretmen, karar verici ve aynı zamanda güzel bir örnektir.

Santri: İlim talebesidir. Bu durumda öncelik olarak İslami ilimleri öğrenendir.

Cami: Farz ve sünnet namazlar gibi günlük ibadet yeri, ilim öğrenilip önemli müzakereler yapılan ve bunun gibi faaliyetlerin icra edildiği ana mekandır.

Pondok veya Yurt: Öğrencilerin yaşadığı ve oturduğu yerdir.

İslami Eğitim Müfredatı: Eğitimin ana hedefidir.

Pondok Pesantren’in kuruluş tarihi, İslam’ın Endonezya’da ortaya çıkışına dayanmaktadır. Bu okulun eğitim sisteminin içeriği ise, gelişmekte olan iki görüşün yer aldığı Hollandalı bir araştırmacı olan Karel A. Steenberink tarafından ifade edilmektedir. Bu görüşlerin ilki, pesantren’in Hindu geleneğinden gelmesidir. İkincisi ise İslam dünyasından ve Arapların geleneğinden gelmesidir.⁵⁰

Pesantren’in Hindu geleneğinden geldiğini belirten ilk görüşe göre İslam dünyasında, öğrencilerin hocanın bulunduğu yerin çevresinde belirli bir yerde kaldıkları gibi bir İslami eğitim sistemi yoktur. J. Brugman ve K. Meys, pesantren geleneğini şöyle özetliyorlar: Santri’nin üstadı saygı göstermesi, ikisi arasında paraya dayanmayan ilişkilerin olması, tamamen dindar öğretimin niteliği ve devletin toprakları öğretmenlere ve papazlara vermesi. İslam dışı olan bu okulların geleneğini belirleyen bulgular diğer İslam ülkelerinde bulunmaz.⁵¹

İslami yatılı okul sisteminin İslam dünyasının bir geleneği olduğunu söyleyen ikinci görüş ise Abbasi döneminde yatılı bir eğitim modeli olduğuna dair kanıtlar sunmaktadır. Örnek olarak Muhammad Junus, sıra oluşturma gibi bireysel öğrenme modellerinin ve Arapça dilbilgisi ile başlayan öğretim sistemlerinin İslam devletinin başkentinin merkezi haline gelerek Bağdat’ta da

⁴⁸ Fatah vd., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*, 12.

⁴⁹ Amir Hamzah, *K.H. Imam Zarkasyi Dari Gontor: Merintis Pesantren Modern* (Ponorogo: Gontor Press, 1996), 27.

⁵⁰ YAPPI, *Manajemen Pengembangan Pondok Pesantren*, 26.

⁵¹ Fatah vd., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*, 13.

bulunduğunu ileri sürmüştür. Aynı şekilde, vakıf topraklarının bir dini merkez için yetkililer tarafından dini şahsiyetlere teslim edilmesi geleneği de mevcuttur.⁵²

Alimlerin ve araştırmacıların pesantren geleneğinin kökenine ilişkin farklı görüşlerinin yanı sıra, İslami yatılı okullar ya da pondok pesantren Endonezya'daki en eski eğitim kurumları olduğu konusunda hemfikirdirler. Hatta pesantren'in atalarımızın kültürel mirası olduğunu söyleyebiliriz. Pesantren geleneği Hindu-Hint ya da Arap-İslam anlayışından aynı zamanda köylüler geleneği de Hindu-Hint veya Arap-İslam anlayışından gelse bile, Endonezya pesantrenleri'nin şekli ve düzeni Endonezya'ya özgüdür.

Endonezya'daki Pesantren'i ilk kuran şahıs ise Wali Songo (Allah'ın 9 velisi)'nin öncüsü Mevlâna Malik İbrahim'dir.⁵³ Alim Mevlâna Malik İbrahim veya meşhur olan ismiyle Sunan Gresik Semerkant'ta doğmuştur. Babası Mevlâna Cumadil Kubro, Hüseyin bin Ali'nin onuncu soyundandır. Mevlâna Malik İbrahim 13 yıl boyunca Champa'da yaşadıkdan sonra 1404'te Doğu Cava'da bulunan Leran Gresik köyüne gelmiştir.⁵⁴

Mevlâna Malik İbrahim'in Champa'dan Cava'ya olan yolculuğu, İslam'ı köyde yaşayan halka öğretmek içindir. Cava'da çeşitli yiyecekleri ucuza sattığı bir dükkân açarak hayatına başladı. Topluma yaklaşma sürecini hızlandırmak için, Mevlâna Malik İbrahim tıp alanında hastaları ücretsiz tedavi ettiği bir yer de açtı. Bu yeni gelen yabancı tüccarın cömertliği ve nezaketinden dolayı halkın çoğunluğu Müslüman olup ondan İslam dinini öğrenmiştir.⁵⁵

Sunan Gresik'in takipçilerinin sayısı arttıkça evi İslam dinini öğrenmeye gelen öğrencileri barındıramaz oldu. Bunu fark eden Yastık Dede olarak da bilinen Sunan Gresik, öğrencileri için evin çevresinde bina inşa etmeye başlamıştır. İşte bu faaliyeti ile o Endonezya'daki İslami yatılı okulların öncüsü oldu.⁵⁶

Öte yandan gerçek anlamda İslami yatılı okulların kurulmasında ve geliştirilmesinde başarılı olduğu kabul edilenler ise Raden Rahmat ve Sunan Ampel'dir. İlk Pesantren'i Kembang Kuning'te kurmuş, ardından Ampel Denta Surabaya'ya taşınıp orada ikinci Pesantren'i açmışlardır. Ampel Dentapesantren'den daha sonra Sidomukti köyü Güney Gresikte yeni pesantren'i kuran Şeyh Ainul Yakın (Sunan Giri), Tuban'da Pesantren'i kuran Mevlâna Makdum İbrahim (Sunan Bonang) gibi diğer yerlerde yeni Pesantrenler'i kuran öğrenciler ortaya çıkmıştır.⁵⁷

Temelleri Wali Songo tarafından atılıp ardından bütün Endonezya'ya yayılmış olan Pesantren, tüm neslin oluşum sürecinin bir parçası olan eğitim kurumları haline gelmektedir. Hollanda sömürge hükümetinden gelen raporlara göre, 1831'de yalnızca Cava'da 16.500 öğrencisi olan 1.853 Pesanten

⁵² YAPPI, *Manajemen Pengembangan Pondok Pesantren*, 28.

⁵³ Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 5.

⁵⁴ Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 1.

⁵⁵ Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 4-5.

⁵⁶ Budiono Hadi Sutrisno, *Sejarah Walisongo* (Yogyakarta: GRHA Pustaka, 2007), 19-20.

⁵⁷ Fatah vd., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*, 14; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 15-101.

vardır. Bağımsızlık döneminde, 2001’de Endonezya Cumhuriyeti Din Bakanlığı’nın raporuna göre, Endonezya’daki pesantrenler’in sayısı 12.312’ye ulaşmaktadır.⁵⁸ İletişim ve Bilgi Bakanlığı kayıtlarına göre, 2023 yılında Endonezya’da 39.167 Pesantren bulunmaktadır.⁵⁹

Pesantren, uzmanlar tarafından iki gruba ayrılır: Geleneksel Pesantren ve Modern Pesantren’dir. Zamakhsyari Dhofier’e göre Selefi Pesantren, eğitimin özü olarak klasik İslam kitaplarının öğretimini koruyan bir pesantrendir. Medrese sisteminde yalnızca eski okuma biçiminin bulunduğu kurumlarda kullanılan sıra oluşturma sistemi, genel ders öğretimini tanıtmadan kolaylaştırmak için oluşturulmaktadır. Cava dilinden gelen Weton terimi, zaman anlamına gelmektedir. Bu şekilde zikredilmesinin sebebi bu modelin uygulanmasının genellikle farz namazını kıldıktan sonra gerçekleştirilen belirli zamanlarda yapılmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Modern Pesantren ise daha önce ifade ettiğimiz gibi geliştirilen medrese müfredatında pesantren derslerin dışında normal okul dersleri içeren pesantren kurumları veya MI / SD (dini/genel ilkokul), MTS / SMP (dini/genel ortaokul), MA / SMA / SMK (imam-hatip/lise) gibi genel okul türlerini düzenleyen pesantren kurumlarıdır. Böylece modern pesantren, okul sistemine adapte edilmek üzere bazı yönleriyle yenilenen veya modernize edilen pesantren eğitimidir.

Pesantren kurumların gelişiminde gelenekten moderne doğru dönüşüm süreci zamandan bağımsız değildir. İslam’ın yayılmasının erken döneminde, pesantrenler yalnızca İslam dinini öğrettirlerse de bunun nedeni, eski inançları yeni bırakan halkın, şeriatı Müslüman olarak uygulamak için din bilgisine ihtiyaç duymasıdır. Hatta sömürge döneminde de İslam dininin öğretisi ile ayakta kalmışlardır. Sömürgecilik döneminin sonuna gelince, pesantren’deki bazı üstatlar klasik sistemi uygulamaya başlamışlardır. Hatta bazıları ise halkın ihtiyaçlarına bakarak genel bilimi öğretmeye çalışmışlardır.

1926’da kurulan Endonezya’daki modern pesantrenler’in öncüsü olan Gontor, hala geleneksel sistemi benimsemektedir. Trimurti figürlerinden biri, Üstat Zaenuddin Fananie, Endonezyalı Müslümanlar için geleceğin zorluklarının yalnızca Hristiyan dini ile Hollandalı sömürgeciler olmadığını, asıl sorunun insanların modernliğe doğru değişiklik göstermeye devam eden bir çağda kendilerini gerçekleştirmeye çalışmaları olduğunu düşünmektedir. Üstat Zaenuddin Fananie’nin pesantren ile ilgili düşüncelerini 1934’te *Pedomam Pendidikan Modern* adlı kitapta ifade etmiştir. Bu vizyoner kitap, Pesantrenler’in gelenekten modernliğe dönüşümünün ana referansıdır. Hatta günümüze kadar bu kitabın etkisi hala Endonezya halkı tarafından hissedilmektedir.⁶¹

⁵⁸ Fatah vd., *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*, 15.

⁵⁹ Doni, “Pemerintah Cetak Puluhan Ribu Santri Wirausaha”, Berita Pemerintahan, KOMINFO, <https://www.kominfo.go.id/content/detail/53326/pemerintah-cetak-puluhan-ribu-santri-wirausaha/0/berita#:~:text=Direktur%20Jenderal%20IKMA%20Kemenperin%20Reni,sebanyak%204%2C85%20juta%20orang>. (01 Aralık 2023).

⁶⁰ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 54.

⁶¹ Taisirun Sulaiman, *Wisdom of Gontor* (Bandung: Mizan Publika, 2009), 61-62.

Pesantren'in gelenekselden modernliğe dönüşümü, taklit etme tutumu değildir. Pesantren'in modernliği, tamamen halkın zamana göre hayata geçirilmesi ihtiyacını hisseden Endonezyalı İslami liderlerin düşüncelerinin bir sonucudur.



İKİNCİ BÖLÜM

2. ENDONEZYA'DA TASAVVUF HAREKETLERİ

Endonezya'daki tasavvuf çalışmaları ülkedeki İslam araştırmalarının ayrılmaz bir parçasıdır. Yukarıda İslam'ın Endonezya'ya girişiyle ilgili olarak tartışıldığı gibi, İslam'ın Endonezya'ya gelişinden bu yana tasavvuf unsurları insanların hayatlarını renklendiriyordu. Bugün bile tasavvufun varlığını Endonezya'daki Müslümanların dini deneyimlerinin ayrılmaz bir parçası gibi görünür. Bu alanda İslami çalışmaların giderek artan popülaritesi ve toplumda hala etkili olan “*Tarikat Muktabere*” hareketi bunu kanıtlamaktadır.

2. 1. Tasavvuf'un Endonezya'ya Girişi

Ülke içinden ve dışından araştırmacı ve tarihçilerin neredeyse çoğunluğu, Endonezya'da İslam'ın yayılmasında önemli rol oynayanların sûfiler olduğu konusunda hemfikirdir. Hawash Abdullah'a göre eğer tarafsız bir şekilde araştırma yaparsak İslam'ın takımadalara gelişinin ilk yıllarında en büyük hizmetin sûfi fırkası tarafından yapıldığını görebiliriz. İslam'ı ilk kez kabul eden hemen hemen tüm bölgeler, sûfi öğretilerine ilgi duydukları için Animizm, Dinamizm, Budizm ve Hinduizm gibi orijinal inançlarını gönüllü olarak değiştirmeye istekliydiler. Bu, sûfilerin diğer gruplar tarafından taklit edilemeyecek şekilde kendilerine özgü yayılma sistemlerinin olduğunu ve kendi yöntemlerini geliştirme konusundaki uzmanlıklarını göstermektedir.⁶²

Yerel halka karşı gösterdikleri şefkatli tavırlar, toplumun alt sınıfıyla birliktelikleri, sosyal hizmetlerde iyi örnek olmaları, birliktelik çerçevesinde yardımlaşmaları ve kardeşlik duygusu onları başarıya ulaştıran faktörlerdir.⁶³ Bu arada, H. A. R. Gibb'e göre, İslam'ın Güneydoğu Asya ülkelerinde göz alıcı bir şekilde yayılması, birçok yönden yerel gelenek ve göreneklerle uzlaşma eğiliminde olan sûfi tutumundan kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Bu davranışlarla yerel halk savaşımadan isteyerek İslamiyeti benimsemiş, İslam'ın Endonezya'nın her köşesine yayılmasına vesile olmuş ve böylece ülke animizm ve şirkten kurtulmuştur.⁶⁵

Yukarıda sayılan etkenlere ek olarak, Endonezya'da İslam'ın yayılmasında mutasavvıfların işini kolaylaştıran şeyin Endonezya halklarının yüksek manevi eğilimi olduğunu da daha önce belirtmiştik. Hatta bazı tarihçiler, araştırmacılar ve oryantalistler, bu yüksek maneviyatın, İslam'ın gelişinden önce Endonezya halkı tarafından benimsenen Hinduizm ve Budizm inançlarının bir kalıntısı olduğunu iddia etmektedirler.

⁶² Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 15.

⁶³ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 15.

⁶⁴ Gibb, *Modern Trends In Islam*, 25; Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, 27.

⁶⁵ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 14.

İslam'ın Endonezya'da yayılmasında tasavvuf yaklaşımının önemini gören bir diğer isim ise Uka Tjandrasasmita'dır. O, Endonezya'da XIII. yüzyıldan bu yana İslam'ın tasavvuf yoluyla yayılmasının, Endonezya halklarının sosyal hayatını işleyen ve şekillendiren bir kategoriye de içerdiğini söyler. Çünkü tasavvufun kendine has doğası, henüz Müslüman olmayan insanları kendi çevrelerinde kabul etmeyi kolaylaştırır.⁶⁶ Bununla bağlantılı olarak Abdul Halim Mahmud, velilerin Endonezya'da İslam'ı propaganda yoluyla değil, güzel örnek olarak yaydıklarını belirtmiştir.⁶⁷

Yukarıdaki araştırmacıların görüşlerine baktığımızda, İslam'ın Endonezya'ya girişiyle aynı anda tasavvuf'un da Endonezya'ya girdiğini görmekteyiz. Sûfilerin örnek davranışları, insanları imana teşvik etmedeki rolleri, İslam'ın Endonezya'da yayılmasında gerçekten bir avantaj haline gelmiştir. Mutasavvıfların maneviyatlarıyla şifaya vesile olmalarını bu avantajlardan sayabiliriz. Mesela bir sûfi hasta olanlar için dua ederse, o hasta olan kişi hemen iyileşir. Bu olay, Van Den Brich'in, sûfilerin İslam'ın yayılmasındaki rolüne ilişkin Alwi Shihab'ın aktardığı gibi, "Onların etkisi gerçekten olağanüstü. Her ne kadar fanteziye yakın olsa da gerçektir." ifadesinde de kabul edilmiştir.⁶⁸

Tarih'te İslam'ın Endonezya'nın her köşesine yayılmasına büyük katkı sağlayan önde gelen sûfi şahsiyetlerin, XV. ve XVI. yüzyıllarda Cava adasında Wali Songo adıyla meşhur olan dokuz veli olduğu kaydedilmiştir. O zamanda, onlar sayesinde Endonezya'da İslam yüzde yetmiş beşe ulaşmıştır. Günümüzde ise yüzde seksen yediye ulaşmaktadır. Dolayısıyla Endonezya'da İslam'ın yayılmasının daha çok velilerin sergilediği örnek tasavvuf ruhu ve yaklaşımının etkili olduğu sonucuna varılabilir. Bunun dışında bu başarı, Endonezya halkının yüksek maneviyat eğilimine sahip olmasının yanı sıra, Allah'ın kendi velilerine lütfettiği "keramet" olarak bilinen olağanüstü özel niteliklerle de desteklenmiştir.

2. 1. 1. Tasavvufun Yayılmasında Wali Songo (Dokuz Veli)'nin Rolü

Özel olarak Cava adasında ve genel olarak Endonezya'nın tüm adalarında İslam'ı yaymanın başarısı, Wali Songo grubuna katılan mutasavvıfların rolünden ayrı tutulamaz. Wali Songo'nun gerçekleştirdiği İslamlaşma süreci XV. yüzyılda yani Demak Sultanlığı döneminde gerçekleşmiştir.

Buradaki wali kelimesi sözlükte "koruyucu, yakın arkadaş, yardım eden, koruyan; yardım edilen, korunan ve lider" anlamlarına gelir. Bu kelime genellikle Müslüman halk arasında Allah dostu ya da Allah'a yakın olan kimse olarak bilinmektedir. Songo Cava kelimesi sözlükte "dokuz" anlamına gelmektedir. Genel olarak ise Allah'a yakın olan, sürekli ibadet eden, insan

⁶⁶ A. Hasimy, *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia* (Jakarta: Al-Maarif, 1993), 363.

⁶⁷ Abdul Halim Mahmud, *Abbas Fi At-Tashawwuf* (Kahire: Dar Al-Maarif, 1985), 458.

⁶⁸ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 39-40.

alışkanlıklarının ötesinde kutsallık ve olağanüstü yeteneklere sahip olan dokuz veli olarak yorumlanır.⁶⁹

Wali Songo olarak adlandırılan evliyalar şunlardır;

Sunan Gresik (öl.822/1141) tam adı Mevlâna Malik İbrahim'dir. Cava adasına gelmeden önce Sumatra adasında bulunan Açe'deki Pasai veya Perlak Krallığı'nda kalmıştır. Tarihi kaynaklara göre Cempa Krallığı krallarından birinin birkaç kızı var idi. Kızlardan biri, Majapahit'i 1447-1451 yılları arasında yöneten Majapahit Kralı Sri Kertawijaya'nın karısı olmuştur. Bu evlilikten Sriwijaya Dükü Arya Damar doğmuştur. Kral Cempa'nın bir diğer kızı, daha sonra Raden Rahmat'ı (Sunan Ampel) dünyaya getirecek olan olan Mevlâna Malik İbrahim ile evlenmiştir. Tarihçilere göre Sunan Gresik, Cava'da İslam'ı yayan ilk veli olarak kabul edilmiştir. Sunan Gresik'in Cavalı olmadığı konusunda mutabakata varılmış olsa da kökenine dair kesin bir tarihsel kanıt bulunmamaktadır. Sunan Gresik Gresik bölgesinde vefat etmiştir.⁷⁰ Günümüzde Sunan Gresik'in türbesi halen muhafaza edilmekte ve çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Ampel (öl.1481) 1401 yılında Campa, Açe'de dünya'ya gelmiştir. Gerçek adı Raden Rahmat'tır. O, Mevlâna Malik İbrahim'in davasının ve mücadelesinin varisidir. Sunan Ampel, Cava'daki ilk İslam krallığının kurucusu olarak bilinmiş ve Raden Fatah'ı Demak'ın ilk padişahı olarak atayan kişidir. Faaliyetlerine Doğu Cava'daki ilk pesantren olan Surabaya yakınında Pesantren Ampel Denta'yı kurarak başlamıştır. Sunan Ampel, genç Müslümanları Cava'nın her yerine ulaşacak vaizler olmaları için bu pesantren'de eğitmiştir. Onun eğittiği erkek öğrenciler arasında şunlar vardır: Sunan Giri olarak bilinen Raden Paku; Majapahit Kralı V. Prabu Brawijaya'nın oğlu ve Demak İslam Krallığının ilk kralı olan Raden Fatah; Sunan Ampel'in oğlu ve daha sonra Sunan Bonang olarak bilinen Raden Makhdum Ibrahim; Sunan Drajat olarak bilinen Syarifuddin ve Blambangan'ı İslamlaştırmak için gönderilen Mevlâna İshak bulunmuştur. Bu yüzden kendisi tüm velilerin hocası olarak bilinir. Sunan Ampel, Ampel bölgesinde vefat etmiştir.⁷¹ Günümüzde Sunan Gresik'in türbesi babasının türbesi gibi halen muhafaza edilmekte ve çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Bonang (öl.1525) 1465 yılında Ampel, Surabaya'da doğmuştur. Gerçek adı Raden Makhdum Ibrahim'dir. Doğu Cava'nın kuzey kıyısında İslami öğretileri konu edinen ilk dini müziğin (ilahi) yaratıcısı olarak kabul edilir. Sunan Bonang ve diğer veliler İslam'ın yayılmasında her zaman Wayang ve Gamelan diye meşhur olan Cava müziğine çok düşkün olan Cava toplumunun üslup ve kültürüne uyum sağlamışlardır. Evliyaların yaptıkları gamelan şarkılarının sözleri tevhit mesajını,

⁶⁹ Süleyman Uludağ, "Velî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/25; "Wali", *Ensiklopedia Bebas, Wikipedia* (Erişim 16 Kasım 2023).

⁷⁰ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia* (Bandung: Al-Maarif, 1979), 262-263; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 1-2.

⁷¹ Abd. Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999), 1/174-176; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 12-13.

Allah’a ibadete teşviği ve O’na ortak koşmamayı içermektedir. Şarkının her kıtasına kelime-i şehadet ifadeleri serpiştirilmiştir. Şarkıya eşlik eden gamelan’a sekaten adı verilir.⁷² Sunan Bonang Tuban bölgesinde vefat etmiş olup türbesi halen binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Giri (öl.1506) 1442 yılında Blambangan’da doğmuştur. Gerçek adı Raden Paku, Sultan Abdul Fakih olarak da anılır. Mevlâna İshak’ın oğludur. Kardeşlerinden biri de Wali Songo’dur, yani Raden Abdul Kadir (Sunan Gunung Djati). Sunan Giri ve Sunan Bonang, Mekke’ye yaptıkları hac yolculuklarında İslami bilgilerini derinleştirmek için bir müddet Pasai bölgesinde kalmışlardır. O dönemde Pasai tevhidin, imanın ve tasavvufun geliştiği bir yer haline gelmiştir. Burada ilmi ledün sahibi olmuş ve hocası ona Ain Al-Yaqin unvanını vermiştir. Cava dışına Madura, Bawean, Kangean, Ternate ve Tidore gibi birçok vaiz göndermiştir. Sunan Giri, 15. yüzyılda öncülük eden Endonezya ulusunu birleştirmenin sembolü olarak ünlüdür. Gajah Mada, ulusu askeri ve siyasi gücüyle birleştiren bir kişi olarak görülüyor olsa da Sunan Giri, bilgisi ve eğitimsel gelişimiyle tanınmaktadır. Sunan Giri, Giri bölgesinde vefat etmiştir.⁷³ Türbesi halen binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Drajat (öl.1522) 1470 civarında Ampel Denta’da dünya’ya gelmiştir. Gerçek adı Raden Kosim veya Syarifuddin’dır. Sunan Drajat’ın tebliğlerinde en çok öne çıkan husus, sosyal sorunlara çok ciddi bir şekilde yaklaşmasıdır ve bu nedenle sosyal ruha sahip bir veli olarak bilinir. Aynı zamanda halk arasında hala çok popüler olan Cava şarkısının yani Pangkur şarkısının da fikir babası olarak bilinir.⁷⁴

Sunan Drajat’ın öne çıkan tasavvuf düşüncesi, insanları makam mevki hirsından uzaklaştırma çabası olup, onları sefahat ve mide tatmininden oluşan bir yaşam tarzıyla dünyadan zevk almaya teşvik edecek her şeyden uzaklaştırmaktır. Midenin her türlü arzusunun, maddi ve manevi hastalıkların kaynağı olduğuna inanır. Mide lezzetli yiyecek ve içeceklerle dolarsa açgözlülük ortaya çıkar ve bu da cinsel arzu, sarhoşluk, kumar gibi başka arzuların da ortaya çıkmasına neden olur.⁷⁵

Lüks bir yaşam tarzının rütbe ve mevkiyi kontrol ederek elde edilmesi gerektiğinden, insanlar tiranlık, siyasette hile ve ihanet yoluyla bile rütbe ve mevki peşinde koşmak için rekabet ederler. Bu nedenle Sunan Drajat, öğrencilerine her zaman yiyeceklerine dikkat etmelerini söyler: “Sadece fiziksel ve ruhsal sağlık için gerekli olanı yiyin ve için, aşırıya kaçmayın”. Yeme ve içme tesadüfi olmayıp, saf ve helal olmalıdır. Tok bir midenin her türlü hastalığın kaynağı olabileceğini, öldüğünde vücudun ağırlaşmasına ve kötü kokmasına neden olabileceğini hatırlatır. Dolu bir mide aynı zamanda

⁷² Dahlan, 1/176-177; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 27-30.

⁷³ Dahlan, 1/177-178; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 97-99.

⁷⁴ Pankur, Cava diliyle yazılan ilahiler. Bkz. Dahlan, 1/178-179; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 5051.

⁷⁵ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 281-282; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 52.

beynin donuklaşmasına, ölmesine, düşünme tembelliğine, ibadet yapma konusunda isteksizliğe neden olur. Çünkü vücut uzuvları Allah’a ibadete davet edildiğinde sürekli “grev yapmak” isteyecektir. Sunan Drajat, Müslümanların açlığı gidermek için sadece bir porsiyon yemekleri gerektiğini hatırlatır. Bu, elbette yedi mideyle yemek yiyen münafıklardan, Müslümanların ise tek mideyle yemek yemesinden farklıdır.⁷⁶ Bu düşünce anlayışı Gazzâlî’nin tasavvuf düşüncesine benzemektedir.

Sunan Drajat, Gazali gibi devlet yetkililerine, onlara her zaman halkın refahına dikkat etmelerini tavsiye eder. Bu nedenle her zaman şefkatli olmayı, başkalarına yardım etmeye istekli olmayı, fedakarlıkta bulunmaya istekli olmayı, adaletli olmayı, dünya işlerinde açgözlü olmaktan korkmayı öğretir. Adaletin ve halkın refahının sağlanmasında gücün devlet zenginliğini paylaşacak şekilde düzenlenmesi anlamına gelen siyaset, devletin ilerlemesi ile halkın refah programları arasında doğru orantılıdır. Bu, müzakere yoluyla mutabakata varılarak, kişinin eleştirilerini ve görüşlerini kabul etmeye hazır hale getirilmesiyle gerçekleştirilir. Her şey ancak vicdanın tam dindarlığa dayanması durumunda yapılabilir.⁷⁷ Sunan Derajat’ın türbesi halen muhafaza edilmekte ve çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Kalijaga (öl.15. yüzyılın ortasında) 1450 yıl civarında Tuban’da doğduğu tahmin edilmektedir. Büyük bir ruha, geniş bir içgörüyü, keskin bir zihne ve zekaya sahip bir veli olarak bilinir ve yerli bir Cava kabilesinden gelir. Sunan Kalijaga’nın gerçek adı Raden Mas Syahid’tir. Sunan Kalijaga’nın tebliğ faaliyet alanları sınırsızdı. Entelektüel vaazları nedeniyle, sıradan insanlar ve yöneticiler de dahil olmak üzere soylular ve entelektüeller ona çok sempati duymuşlardır. Raden Fatah, Demak hükümetinin uygulanmasında Sunan Kalijaga’nın tavsiyelerini gerçekten takdir eder. Aynı zamanda Wayang Purwa’nın veya Wayang Kulit’in bugün olduğu gibi İslami bir üslupla geliştirilmesinde de çok etkili olmuştur. Ayrıca kuş motifli (kukula) batik desenlerinin yapımında da etkili olmuştur. Bu kelime Arapça’da qu ve qila şeklinde yazılmıştır, yani “Sözlerinizi elinizden geldiğince tutun” anlamına gelir.⁷⁸

Sunan Kalijaga’nın ortaya koyduğu tasavvuf düşünceleri zühd kavramıyla ilgilidir. Onun zühd düşüncesi, çalışmak ve hayırseverlik konusunda halkın farkındalığını artırma çabasından oluşmaktadır. İnsanlar, insanlık onuruna yakışan ne varsa çalışmalıdır. Kendisi ve ailesi için helal ve uygun gıdayı elde etmek için çalışmalıdır. İnsanlar zenginlik elde etmek için çok çabalıyorlar ama yine de zenginlik içinde lüks ve müsrifçe yaşamamaları gerekir. Sahip olunan varlıklar aslında zekât, hac, sosyal ve diğer dini yükümlülüklerin yerine getirilmesi için kullanılmalıdır. Zenginlik ararken aşağılık ve açgözlü yollara başvurmamalıdır. Dolayısıyla dünya hazineleri her ne kadar önemli olsa da bunların helal yoldan elde edilmesi, haram yöntemlerden, hatta şüphelerden uzak durulması

⁷⁶ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 281-282; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 52.

⁷⁷ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 283.

⁷⁸ Dahlan, 1/179-180; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 122.

gerekir. Ahiretin erdemleriyle karşılaştırıldığında dünya aslında çok küçüktür. Sunan Kalijaga'nın kavramsallaştırdığı şekliyle züdh anlamı budur.⁷⁹ Sunan Kalijaga'nın türbesi halen muhafaza edilmektedir. Her gün çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Kudus (öl.1550) bir rivayete göre 1500 yılında Kudus'ta doğmuştur. Asıl adı Seyyid Ja'far Sadik'tır. Sunan Kudus'un Hz. Peygamber (S.A.V)'ın soyundan olduğu bilinmektedir. Soyun tamamı Cafer Sadık bin Raden Usman Hacı bin Raja Papaz bin İbrahim Es-Semerandi bin Mevlana Muhammed Cumadil-kubra bin Zaini el-Hüseyin bin Zaini el-Kubra bin Zainul Alim bin Zainul Abidin bin Hüseyin bin Ali. Wali Songo arasında Sunan Kudus, "wali el-'ilmi" olarak bilinir. Bu nedenle takımadaların çeşitli bölgelerinden birçok ilim talebeleri tarafından ziyaret edilmektedir. Aynı zamanda Demak Sultanlığı'nın Harp Komutanıydı. Ayrıca çeşitli dini hikayeler de yaratmıştır ve en ünlüleri Gending Maskumambang ve Mijil'dir.⁸⁰ Sunan Kudus'un türbesi halen muhafaza edilmekte ve çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Muria (öl.?) Sunan Kalijaga'nın oğludur. Doğum tarihi tam bilinmemekle beraber XV. yüzyılda doğduğu tahmin edilmektedir. Cava Adası köylerinde İslam'ın yayılmasına katkıda bulunmuştur. Gerçek adı Raden Umar Said'dir. Bu arada çocukluk adı Raden Prawoto'ydu. Vaaz faaliyetlerinin merkezini ve mezarını Muria Dağı'nda olması nedeniyle Sunan Muria lakabını almıştır. Kültür yoluyla vaaz vermek için Sinom ve Kinanti tebliğ şarkılarını bestelemiştir.⁸¹

Sunan Muria'nın günlük görevi, oğlu Raden Santri ile birlikte tasavvuf okumak isteyen öğrencilere bakmak ve onları eğitmektir. Sunan Muria da diğer veliler gibi Allah sevgisini (ilahi aşk) her şeyin üstünde tutmuştur. Hayatının tamamı Allah'a ibadet etmekle geçmiştir. Dünyayı görmek için gözlerini, hakikati görmek için ise kalbini kullanır. Bakışlarının ışığı aklın ulaşamayacağı alemlere kadar geçer. Allah'a sürekli şöyle dua ederdi: "Ya Rabbi, bana nur ver ve o nurunu arttır. Kalbime, kulaklarım, gözlerime, saçlarım, etime, kemiklerime, hatta kanımın ve sinir hücrelerimin her damlasına nur ver."⁸² Sunan Muria ellerini yukarı kaldırıp "Allah'ım, Senin sevgini ve seni sevenlerin sevgisini isterim" diye dua eden her insan gibi Allah'a O'nun sevgisine ulaşmak için dua ederek ibadetini gerçekleştirirdi.⁸³

Sunan Muria aynı zamanda zikir adabını da öğretmiştir. Sunan Muria'nın rehberliği altında insanlar kendilerini Allah'ın zikrine kaptırmışlar. Kalbi hep Allah'ı anıyor, hiç kurumayan dudakları "La ilahe illallah, Muhammedur Resulullah" demeye devam ediyordu. Elleri tesbih tanelerini

⁷⁹ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 323-324; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 122-123.

⁸⁰ Dahlan, 1/180-181; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 64-66.

⁸¹ Dahlan, 1/181-182; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 154-156.

⁸² Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 300-301; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 157.

⁸³ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 301.

saymayı bırakmaz, bazen alçak sesle zikrettiğinde vücudu da sağdan sola hafifçe sallanarak bu zikre eşlik etmekteydi. Bunlar Sunan Muria ve diğer velilerin öğrettiği davranışlardır.⁸⁴

Sunan Muria da diğer mutasavvıflar gibi her zaman kalbinin Allah'ın rızasını kazanma arzusunu hedeflemiştir. Sunan Muria ve öğrencileri de diğer mutasavvıflar gibi boş günlerini dünyanın gürültüsünden uzaklaşıp diğer ibadet şekillerini ve sosyal hayattaki insan haklarını ihmal etmeden sabahtan akşama kadar zikir ve dua ederek geçirirdi.⁸⁵ Sunan Muria'nın türbesi halen muhafaza edilmektedir. Her gün çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Sunan Gunung Jati (öl.?) 1448 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Cava adasında, özellikle de Batı Cava'da İslam'ın yayılmasına birçok katkı sağlamıştır. Asıl adı Syarif Hidayatullah'tır. Cirebon ve Banten krallarının hanedanının kurucusudur. Sunan Gunung Jati, Pajajaran kralı Prabu Siliwangi'nin torunudur. Kral Siliwangi'nin Nyai Subang Larang ile evliliğinden Raden Walalusang, Nyai Lara Santang ve Kral Sengara doğmuştur. Nyai Lara Santang'dan ise Syarif Hidayatullah doğmuştur. Sunan Gunung Jati, Cirebon'dan İslam'ı Batı Cava'nın Majalengka, Kuningan, Kawali, Sunda Kelapa ve Banten gibi diğer bölgelerine yaymıştır. 1525 veya 1526'da Banten'de İslam'ın ve Müslüman ticaretinin gelişmesinin temelini atmıştır. Cirebon'a döndüğünde Banten bölgesi oğlu Sultan Maulana Hasaneddin'e devredilmişti. Sonra oğlu Banten krallarını devirmiştir. Purwaka Caruban Nagari'ye göre Sunan Gunung Jati, Demak kralı ve Pajang kralı gibi Cava'daki diğer krallardan saygı görmüştür. Hem kral hem de din adamı olması nedeniyle kendisine Raja Pandita unvanı verilmiştir.⁸⁶ Diğer evliyalar gibi Sunan Gunung Jati'nin türbesi halen muhafaza edilmektedir. Her gün her saat çeşitli bölgelerden binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

Yukarıda adı geçen evliyalar diğer mutasavvıflar gibi yazılı eserler bırakmamışlardır. Sûfilerin bıraktığı izler, öğrencilerin Cava dilindeki yazılarında yer alan dini öğütler arşivinde görülebilir. Bu yazılar, Allah'a yaklaşmak için kalbi temizleme ve ruhu temizleme serisinde manevi uygulamaların çok gerekli olduğunu doğrulayan dindar insanların deneyimlerinin kayıtlarını içermektedir. Bu, ruhun ilahi bir nura ulaşana kadar Allah'ı özlemesiyle insanı manevi âleme götüren yakınlıktır. Maddi ve manevi dünyaya bağımlılık duygusuyla meşgul olan, dinden ve Allah'tan uzak, materyalist bakış açısına sahip bir ruhla Allah'la samimi bir ilişki kurulamaz.⁸⁷

Tasavvuf düşünce ve uygulamalarından evliyaların benimsediği tasavvuf tarzının sünni tasavvuf olduğu sonucuna varılabilir. Bu onların sünni tasavvuf önderlerine, örneğin Gazali'ye olan eğilimlerinde görülebilir. Veliler sıklıkla Gazali'nin eserlerini referans olarak kullanırlar. Drewes tarafında bulunan ve Hinduizm'den İslam'a geçiş döneminde Wali Songo'nun hayatta olduğu dönemde yazıldığı düşünülen bir el yazmasında bunun somut kanıtı bulunmaktadır. Tasavvufu

⁸⁴ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 302.

⁸⁵ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 306-307.

⁸⁶ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 182-184; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 186-188.

⁸⁷ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 38.

anlatan nüshada Gazzâlî'nin "Bidâyetü'l-Hidâye" adlı eserinden alınmış birçok paragraf bulunmaktadır. Bu da o dönemde sünni tasavvufun etkili olduğunu göstermektedir. Dahası, Wali Songo'nun öğretilerine ilişkin yazılı bilgiler panteist düşünceye son derece aykırıdır. Aynı şekilde, sonraki neslin yazıları da İbnü'l-Arabî'nin "Fütûhâtü'l-Mekkiyye" ve "Fusûsü'l-hikem" gibi yazılarından rivayet edilmiştir.⁸⁸

Wali Songo'nun panteizm gibi garip fikirlere katılmadığı, onun tasavvuf tarzının Gazali tarafından geliştirilen sünni tasavvuf olarak kategorize edildiği görülebilir.

Endonezya tasavvuf tarihinde Wali Songo ve Şeyh Siti Jenar ile diğer panteist okullar arasında çatışmalar yaşanmıştır. Şeyh Siti Jenar ve takipçileri, Wali Songo'nun Kur'an ve Sünnet anlayışına dayanan mücadelesini engellemeye, hatta yok etmeye çalışmıştır. Bu nedenle, Alwi Shihab'ın aktardığına göre 17. yüzyılda Seyyid el-İmam Abdullah ibn 'Alevi el-Haddad adlı bir vaiz, takımadalar ve Malay'daki Müslümanlara sapkın mezheplere karşı dikkatli olmaları gerektiğini hatırlatmıştır. Tasavvuf kılığına giren aşırı Şii gruplar ve panteizmin takipçileri gibi.⁸⁹

O dönemde Şeyh Siti Jenar ve takipçileri, geliştirdikleri tasavvufla insanları İslam'a davet etmişlerdir. İnsanlara panteizm veya hulul içeren öğretiler öğreterek insanları şeriattan kopmaya sevk etmişlerdir. Böylece Wali Songo gibi sûfilerin Kur'an ve Hadis ana öğretileriyle İslamlaşma sürecindeki rolü azalmıştır.

O dönemde Wali Songo, Siti Jenar ve takipçilerinin öğretilerine şiddetle karşı çıkmış ve bu durum Wali Songo'nun sözcüsü Sunan Giri yani 'Ainul Yaqin ile Siti Jenar arasında bir polemige yol açmıştır. Demak'ın ilk padişahı Raden Fatah'ın önünde doğrudan bir tartışma yapılmış ve bu tartışma, mahkemenin Siti Jenar ve onun ana destekçilerini idama mahkûm edilmesiyle sonuçlanmıştır. Siti Jenar'ın büyük günah saydığı asıl ihlal "Manunggaling Kawula Gusti" ifadesidir.⁹⁰ Bu olaya baktığımızda Siti Jenar'a verilen idam cezası, Hulul ideolojisine sahip Hallac'ın idam cezasıyla aynıdır. Siti Jenar'ın idam edilmesiyle ilgili haklı haksız olduğunu bilemeyiz. Bazı araştırmacılar ve tarihçiler onun öldürülmesinin haksız olduğunu ileri sürmektedirler.

Fakat sapkın sayılan kişilerin yargılanması ve idam cezaları, Wali Songo'nun sünni tasavvufi nasıl korumaya çalıştığının kanıtı olarak görmekteyiz. Demak Krallığı ile Pasai Krallığı ve takımadalara yayılmış İslam krallıkları arasındaki ilişkileri sadece ekonomik ilişkiler ve İslami vaaz konusunda değil, aynı zamanda ehli Sünnet'in yönünü güçlendirme konusunda da destekleyen Sunan Giri ve Sunan Bonang'dır. Bu ilişkiyle birlikte Pasai'de geçerli olan şeriat ve akidenin temeli olan Şâfiî Mezhebi Demak'ta da otomatik olarak uygulanmaktadır. Şâfiî Mezhebini geliştirme çabalarında önemli rol oynayan diğer sûfi şahsiyetler arasında Mevlâna Malik İbrahim, Mevlâna İshak, Sunan

⁸⁸ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 45.

⁸⁹ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 45-46.

⁹⁰ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 46.

Ampel, Sunan Bonang ve Sunan Giri yer alıyor ve bunların hepsi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ideolojisine bağlıdır. Hem itikad hem fıkıh alanında hem de özellikle Sünni Tasavvufun geliştirilmesi ve teşvik edilmesine gayret etmişlerdir.⁹¹

Bu veliler aynı zamanda ülke geneline yayılmış sayıları yaklaşık elli iki bin olan Pesantren ve medreseler yoluyla da katkıda bulunmayı başarmışlardır. Çoğu, temel materyallerden biri olarak Gazzâlî'nin "İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn" kitabını öğreterek sünni tasavvuf'u uygulamaktadır. Gazzâlî'nin eserlerine olan bağımlılık Pesantren faaliyetlerini etkilenmiş gibi görünmektedir. Ayrıca Wali Songo'dan sonra gelen, Endonezya ve Hindistan'daki manevi yaşam üzerinde geniş etkisi olan Seyyid Abdülkadir el-İdrus el-Huseyni (er-Ranîrî'nin hocası) 'nin makaleleri, tavsiyeleri ve telkinleri Endonezya'da çok popüler olan İmam Abdullah bin Alevi el-Haddad el-Hüseyni gibi pek çok alim de Gazzâlî'nin eserlerini çalışmayı ve derin bir şekilde incelemeyi tavsiye etmişlerdir.⁹²

2. 2. Endonezya'da Sünni Tasavvuf ve Figürleri

Yukarıda açıklandığı gibi tarihçiler, araştırmacılar, oryantalistler ve Endonezyalı alimler arasında İslam'ın Güneydoğu Asya'da yaygınlaşmasında en önemli faktörün tasavvuf olduğu konusunda fikir birliği vardır. Ancak kısa bir süre sonra tarikatın İslam'ın gelişiyiyle aynı zamana denk mi yoksa daha sonra mı geldiği konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıktı. Aynı farklılıklar, İslam'ın yayılmasında benimsenen tebliğ metodunun belirlenmesinde ilham kaynağı olduğu varsayılan felsefi tasavvufta da ortaya çıkmaktadır. Ancak önceki açıklamada Endonezya'daki İslamlaşma sürecine daha fazla katkı sağlayanın Sünni Tasavvuf olduğu sonucuna varılmıştır.

Bu yönelim açıkça gelenek ve Peygamber'in talimatlarına bağlıdır. Ve bu, Sumatra adında 13. yüzyıldan itibaren takımadalarda İslamlaşma sürecini yönlendiren ve Wali Songo'nun merkezi şahsiyetleri ile XV. ve XVI. yüzyıllarda Cava adasında hızlı bir ilerleme kaydeden Hz. Ali'nin soyundan gelen vaizlerin ortaya koyduğu Sünni Tasavvuf öğretim modelidir. Onların çabaları sayesinde İslam çoğunluğun dini haline gelmiş ve nüfusun yüzde yetmiş beşi tarafından kabul edilmiştir. Şu anda bile bu sayı yüzde sekse yediye kadar ulaşmaktadır.

Aradan bir asır geçtikten sonra Sumatra'da felsefi ağırlıklı tasavvuf yazıları ortaya çıkmıştır. Bu gelişme Endonezya'da sünni tasavvuf ile felsefi tasavvuf arasındaki düşünce ve ideolojik mücadeleyi yansıtmaktadır.⁹³

Her ne kadar bu vaizlerin kendilerini Allah yoluna davet etmek için mücadele eden, salih amellerde bulunan, kendilerini Müslüman olarak ilan eden kişiler olduklarını iddia etmenin yanı sıra, belirli bir mezhebe mensup olduklarını iddia ettikleri varsayımını güçlendirecek tek bir referansa bile rastlanmamıştır. Bu ülkede yaşarken, kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a mensup, Peygamber'in,

⁹¹ Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*, 286-287.

⁹² Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 171-176.

⁹³ H.M. Jamil, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: Referensi, 2013), 162.

ailesinin ve arkadaşlarının geleneklerine bağlı olarak ilan eden birçok öğrenciyle Pesantren kurmayı başarmışlardır. Belki de takip ettikleri tasavvuf türü hakkında net bir tanınma olmadığından, Pigeand gibi oryantalistler XV. ve XIX. yüzyıllar arasındaki dönemde Endonezyalı Müslümanları yalnızca iki gruba ayırmayı gerekli gördüler: Birincisi Suff grubu ikincisi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat grubu'dur.⁹⁴

Birinci grupta kastedilen, Sumatra'daki Hamza Fansûrî ve el-Sumatrâni ve Cava'daki Ronggowarsito gibi felsefi tasavvufun taraftarlarıdır ve hepsi vahdet-i vücûd görüşüne sahiptir. Bu arada ona göre ikinci grup, gerçek sûfî olmalarına rağmen vahdet-i vücûd görüşüne sahip olmadıkları için sûfî değildir. Nicholson'a göre, ironik bir şekilde Gazzâlî, vahdet-i vücûd görüşüne sahip olmadığı için bir sûfî değildi. Dolayısıyla eğer insanlar Nicholson'un mantığını takip etselerdi Sünni tasavvufun varlığını inkâr edeceklerdi ve sonuçta tasavvuf yalnızca Hallâc ve İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle sınırlı kalacaktı.⁹⁵

Wali Songo tek tanrıcılığı ilk olarak o dönemde hâlâ Hinduizm ve Budizm'e bağlı olan insanlara tanıtmışlardır. Toplumun İslam'ı kabul etmesinden sonra wali songo, maneviyatın ve din ahlakının dönüşüm sürecinde kendilerini gerçekleştirmenin en iyi yolunu göstermişlerdir. Wali Songo her ne kadar kendi tasavvuf mezhebinin ilan etmemiş olsalar da tebliğlerini yerine getirirken Sünni tasavvuf geleneklerini uygulamışlar ve Gazzâlî'ye kadar olan III. ve IV. yüzyıllarda tasavvufun eğiliminin temelinde din ahlakının oluşması olduğunu hatırlamışlardır.⁹⁶

Wali Songo'nun o zamanda bir sûfî olarak bilinmediğini belirtmekte fayda var çünkü bu terim son yıllar dışında Endonezyalılar arasında popüler değildi ve o zaman bile sadece entelektüel çevrelerle sınırlıydı. Halk arasında daha iyi bilinen terim, Endonezce anlamda Arapça'daki anlamından farklı olmayan "wali/veli" terimidir. Bu da onların aslında sûfî olduklarını kanıtlamaktadır. Yukarıda anlattığımız gibi her ne kadar İslam ve Ehli Sünnet ve'l-Cemaat anlayışından başka bir bayrak taşımasa da Wali Songo'nun kullandığı tebliğ metodu sünni sûfîlerin geliştirdiği metotların uygulanmasıdır. Bu da onların sünni tasavvuf ekolünden olduklarını kanıtlamaktadır.

Wali Songo'nun yanı sıra Sünni Tasavvuf'a bağlı birçok sûfî şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; Şeyh Nûreddin er-Rânîrî, Şeyh Abdürre'ûf es-Sinkîlî, Şeyh Abdüssamad el-Palembânî ve Şeyh Hasyîm Asy'arî'dir. Onlar birer birer tanıtılıp anlatılacaktır.

⁹⁴ Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 11; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 36.

⁹⁵ Jamil, *Ahlak Tasawuf*, 162; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 37.

⁹⁶ Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 10; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 37; Jamil, *Ahlak Tasawuf*, 166.

2. 2. 1. Şeyh Nûreddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658)

Arap asıllı, şâfî mezhebinden Seyyid Abdülkadir el-İdrûs'un öğrencilerinden olup Hindistan'ın Ranir şehrinde doğmuştur. Yedi yıl boyunca Sumatra'nın Açe şehrinde müftülük yapmıştır. Yazarlık alanında oldukça üretkendir. En az otuz kitabı bulunan yazar, felsefi tasavvuf ekolünden Hamzah Fansûrî ve Şemseddin es-Sumatrânî'nin düşüncelerini eleştirmesiyle tanınmaktadır. Onun eserleri ve eleştirileri, bir yandan Açe'de felsefi tasavvuf ve vahdet-i vücûd öğretilerin gelişme hızının azalmasında, diğer yandan geleneksel sünni tasavvufun ilerlemesinin önünün açılmasında büyük rol oynamıştır. Nûreddin er-Ranîrî, vahdet-i vücûd görüşünü sünni tasavvufun karşısında konmuştur. er-Ranîrî Rifâiyye tarikatına mensuptur.⁹⁷

Endonezya hükûmeti, hizmetlerine ve katkılarına bir takdir olarak, Açe'deki ilk İslami koleji IAIN Ar-Raniri'ye adını vermiştir. er-Ranîrî bu bölgedeki en etkili isimdi. Etkisi hem Açe'de hem de diğer bölgelerdeki İslam alimlerinin sonraki nesillerinde görülmüştür. Onun düşünceleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın nüfuzunu ve hakimiyetini güçlendirmeyi başarmıştır.⁹⁸

Sultan II. İskender tahta çıkınca padişahla iyi ilişkiler kuran Şeyh Nûreddin er-Ranîrî müftü olarak atanmıştır. Bu fırsatı kaçırmayarak hemen "Ateist" olarak adlandırdığı tasavvuf formunun kökünü kazımak için bir kampanya başlatmıştı. Kitap yazmanın yanı sıra Fansûrî ve es-Sumatrânî'nin takipçileriyle de aktif olarak tartışmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesi tartışmak için en az kırk din alimi ve uzmanı bir araya toplanmıştır. Daha sonra er-Ranîrî, vahdet-i vücûd düşüncesinin sapkın olduğunu ve takipçilerinin kanuna uyan mürtedler olduğunu, tövbe edip doğru yola dönmezlerse savaşıp öldürülmelerinin meşru olduğunu ilan etmiştir. Sonuç olarak Fansûrî ve es-Sumatrânî'nin kitapları ve eserleri yakılmış hatta bir rivayete göre aralarında padişahın kendi kardeşlerinin de bulunduğu sadık takipçileri kovulup öldürülmüştür. Fansûrî karşıtı kampanya o kadar çok kurban almış ki, yalnızca birkaç takipçisi hayatta kalabilmiştir.⁹⁹

Fansûrî ve er-Ranîrî üzerine bir çalışma yürüten Malezya Üniversitesi Profesörü Muhammad Naquib el-Attas da dahil olmak üzere hem oryantalist hem de Müslüman araştırmacıların bu bilim adamlarının rolüne ve eserlerine oldukça fazla ilgisi vardır. Onların yaptıkları çalışmaların sonuçları daha sonra modern çağın önemli referanslarından biri olarak değerlendirilmektedir.

2. 2. 2. Şeyh Abdürre'ûf es-Sinkîlî (öl. 1024/1615 [?])

Şeyh Abdürre'ûf es-Sinkîlî ise el-Ranîrî'nin aksine, Haremeyn ve Yemen'de 19 yıl yaşama deneyimi sayesinde kendisi el-Ranîrî'den daha uzlaşmacı ve ılımlı olduğu rivayet edilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁷ Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 210-220; Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 90.

⁹⁸ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 48-49.

⁹⁹ Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 221-224; Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 94-95.

¹⁰⁰ Ridwan Arif, *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri* (Jakarta: KOMPAS, 2020), 19.

Şeyh Abdurra'ûf es-Sinkîlî'nin tam adı Amir ed-Din Abdürre'ûf bin Ali el-Jawî el-Fansûrî es-Sinkîlî'dir. 17. yüzyılda (1606-1637) Açe Krallığı'nın önemli bir figürü ve büyük müftüsüydü. Doğum yılı kesin olarak bilinmemekle birlikte bazıları 1615 olduğunu söyler. Azyumardî Azra'nın aktardığına göre Hasyimi'ye göre es-Sinkîlî'nin babası İran'dan gelmiş, 13. yüzyılın sonlarında Samudra Pasai bölgesine gelerek Sumatra'nın Batı Kıyısı'ndaki eski bir liman kenti olan Barus'un Fansur kentine yerleşmiştir. Bu nedenle Şeyh Hamzah el-Fansûrî'nin yeğeni olarak bilinir.¹⁰¹

es-Sinkîlî, Şettâriyye ve Kâdiriyye tarikatından icazet almıştır. Fakat daha çok Şettâriyye tarikatına bağlı olduğu bilinmektedir.¹⁰² Kendisi, Açe'de yedi mertebe öğretisi olarak bilinen vahdet-i vücûd veya vücûdiyye ideolojisi ile Ehl-i Sünnet ideolojisini uzlaştırmaya çalışan Acelî bir din adamıdır. Bununla birlikte Şeyh Abdurra'ûf es-Sinkîlî, Allah ile kullar arasında bir birlik olduğunu varsayan vücûdiyye ideolojisini reddeder. Her ne kadar şettâriyye tarikatının liderliğini yapmış olsa da eserlerinde farklı düşüncelere sahip olsalar dahi diğer mezheplere saldırı yoktur. Muhalifleri olan felsefi mutasavvıflara karşı katı ve sert bir karaktere sahip olan er-Ranîrî ile çok daha ılımlı bir tavır sergileyen Abdurra'ûf es-Sinkîlî arasında oldukça zıtlık vardır.¹⁰³ Şu ana kadar es-Sinkîlî'nin eserlerinden en az 22 kitap başlığı keşfedilmiştir.¹⁰⁴

2. 2. 3. Şeyh Abdüssamad el-Palembânî (öl.1789)

Hamza Fansûrî'nin takipçilerine karşı düşünce mücadelesinde er-Ranîrî'nin yerine geçen geleneksel sünni tasavvuf figürüdür. El-Palembanî, Yemen kökenlidir. 1704 yılında Palembang şehrinde dünyaya geldiği tahmin ediliyor. Onunla ilgili elde ettiğimiz bilgilere göre tam adı Abdüssamad bin Abdullah el-Jawî el-Palembanî'dir. Diğer kaynaklara göre Seyyid Abdüssamad bin Abdürrahman el-Jawî'dir. Babası Şeyh Abdülvehhab el-Mahdanî, 17. yüzyılın sonlarında Palembang Şehrîne göç etmiştir. Babasının 1700 yılında Kedah bölgesinde müftü olarak görev yaptığı bilinir.¹⁰⁵

El-Palembanî neredeyse hayatının tamamını Mekke ve Medine'de okuyarak ve beste yaparak geçirmişti. Sammaniyye Halvatiyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed bin Abdülkerim es-Samman el-Medanî (öl.1775) de dahil olmak üzere pek çok alim onun hocasıydı. El-Palembanî, Palembang'da es-Sammaniyye tarikatını tanıtan ve öğreten bu şeyhten icazet almıştır. Eserlerinden günümüze yedi tanesi ulaşmıştır. Bazı kaynaklarda ise 8 kitap olduğu söylenmektedir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Arif, *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri*, 19; Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 239.

¹⁰² Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 50.

¹⁰³ Arif, *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri*, 117-119; Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 251-263.

¹⁰⁴ Arif, *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri*, 33; Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 254.

¹⁰⁵ Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 85-90; Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 319-320.

¹⁰⁶ Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 90-106; Azra, *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, 321-325.

2. 2. 4. Şeyh Hasyîm Asy'arî (öl.1946)

Diğer önemli sünnî tasavvuf alimlerinden ise Şeyh Hasyîm Asy'arî'dir. Tam adı Muhammed Hasyim Asy'arî bin Abdul Wahid bin Abdul Halim'dir. Kendisi Endonezya'nın önde gelen İslami şahsiyetlerinden biridir. 14 Ocak 1871 yılında doğmuştur. Babası Cava'da İslam'ı yayan Wali Songo üyelerinden biri olan ve Peygamber'in soyundan gelen Sunan Giri'nin soyundan gelmektedir. Bu arada annesi ise, Majapahit Krallığı'nın son üyesi Kral Brawijaya VI'nın (Lembu Peteng) soyundan gelmektedir.¹⁰⁷

Genel olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ve özel olarak Sünnî Tasavvufun güçlendirilmesine katkısı çok büyüktür. Bunun dışında takımadalardaki diğer mezheplere karşı tasavvufu daha olumlu bir imajla resmetmeyi başarmıştır. “Şeyhül Ekber” veya “Hadratus Syekh” unvanını taşır. Tasavvuf geleneğindeki rabıta sisteminin bir gelişmesi olan Pesantren, sunduğu hizmetler sayesinde toplumun kurumsal yapısında daha istikrarlı bir konum elde etmeyi başarmıştır. Ayrıca Hizbullah ve El-Mücahidün gibi Endonezya gençlik örgütlerini kurmuştur. Bunun dışında alimleri “Nahdatul Ulama” adlı tek örgütte toplamayı da başarmıştır. Aynı zamanda bağımsız Endonezya'nın kurucu isimlerinden biri olmuştur. Şeyh Hasyîm'in hem sünnî tasavvuf ekolu savunması hem de işgalcilere karşı mücadelesi daha çok 1926 yılında Nahdlatul Ulama (NU) örgütünü kurduğunda görülmüştür. Çünkü bu örgütünün amacı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın İslami öğretilerinin saflığını korumak, Müslüman toplumun birliğini güçlendirmek ve direnişi yükseltmektir. Hatta Şeyh Hasyîm 1948'de Hollanda'nın askeri saldırganlığına karşı bir cihad fetvası da çıkartmıştır.¹⁰⁸

Nahdlatul Ulama daha sonra hızla büyüyerek Endonezya'nın en büyük İslami örgütü haline gelmiştir. Bu örgütün Endonezya'nın çeşitli bölgelerinden milyonlarca üyesi ve yüzbinlerce yöneticisi bulunup Sünnî Tasavvufun temel direği konumundadır. Günümüze ulaşan yaklaşık beş yazılı eser bulunmaktadır.

Yukarıdaki ele aldığımız tüm Endonezyalı din adamlarının ister Wali Songo ister diğer alimler olsun genel olarak sadece birkaç eseri günümüze kadar ulaşmıştır. Bunun sebebi ise ilk dönem din adamlarının işgalcilerle savaşmayı öncelemeleridir.

2. 3. Endonezya'da Felsefi Tasavvuf ve Figürleri

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Endonezya'da felsefi Tasavvufun gelişimi sürdürülebilir bir başarı kaydetmemiştir. Bunun nedeni, önceki alimlerin vaazlarında Sünnî tasavvuf odaklı olmalarıdır. Ancak öğretileri Şeriat'ın zorunluluklarından ve hükümlerinden kopmayı amaçlayan sapmalar içeren efsanevi isim Şeyh Siti Jenar'ın öncülük ettiği karşıt bir akımın varlığına da gözlerimizi kapatamayız.

¹⁰⁷ Muhamad Rifai, K.H. Hasyim Asyari; *Biografi Singkat 1871-1947* (Yogyakarta: GARASI, 2009), 15-18.

¹⁰⁸ Rifai, K.H. Hasyim Asyari; *Biografi Singkat 1871-1947*, 26-33; Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 137-138.

Şeyh Siti Jenar, Wali Songo'nun tamamen karşı tarafındaydı. Bu dönem Endonezya'da felsefi tasavvufun gelişiminin başlangıç aşaması dediğimiz ilk aşaması olarak kabul edilir.

Wali Songo'nun ve ülke çapındaki öğrencilerinin katı ilkeleri, Endonezya'da felsefi tasavvufun gelişme hızının azaltılmasında etkili olmuştu. Ancak günümüzde felsefi tasavvufun ana fikirleri halk arasında özellikle Cava adasında hala canlılığını korumakta ve küçük çapta manevi faaliyetlerinin de devam ettiğini görmekteyiz.

Bu durum Şeyh Hamza Fansûrî'nin Endonezya'daki manevi yaşam alanında ortaya çıkışına kadar devam eder. Tasavvufun sönük ışığının parlak bir ışığa dönüşmesi ve bir ekol olarak gösterdiği felsefi tasavvufun İbnü'l-Arabî düşünce ekolünü temel alıp ona yön vermesi onun eliyle olmuştur. Hamza Fansûrî, Endonezya'da saf, sapmalardan arınmış felsefi tasavvufu ortaya çıkaran ilk kişiydi.¹⁰⁹ Fansûrî dönemi Endonezya'da felsefi tasavvuf tarihinin ikinci aşaması, yani gelişme aşaması olarak görülmektedir.

Ancak bu dönem Şeyh Nûruddîn er-Ranîrî ve takipçilerinin ortaya çıkmasıyla çok uzun sürmemiştir. Daha önce anlattığımız gibi Fansûrî'nin kitapları yakılmış ve takipçileri öldürülmüştür. Bunun dışında o dönemde Endonezya toplumunda kabul gören felsefi tasavvufla ilgili bütün yazıları da ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.

Ancak Hindistanlı mutasavvıf Şeyh Muhammed Feyzullâh el-Burhanfûrî'nin bazı yazılarının yorumlanması Endonezya'da felsefi tasavvufun yeniden gelişmesi için yeni bir temeldir. Çünkü o dönemde bu yazıların, Abdüşşemad el-Palembânî ve Abdurra'ûf es-Sinkîlî gibi bazı Sünni mutasavvıflar tarafından Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat öğretilerine aykırı olmadığı düşünülmüştür. Hatta bu yazılar Endonezce ve Cava dillerine bile çevrilmiştir. Ayrıca silme ve ekleme işlemleri nedeniyle yazının anlamının anlaşılmasında hatalar meydana gelmektedir. O işlemten sonra orijinal öğretilerden kademeli olarak bir sapma olmuştur.¹¹⁰

Daha sonra Endonezya'da, varlığını tehdit olarak gördüğü İslam'ı yok etmeyi amaçlayan oryantalizm hareketi ortaya çıkmıştı. Yani, İslam'ın dini değerleri hakkında şüphe uyandırarak ve belirli grupları İslam'ı eleştirmeye ve İslâm'a iftira etmeye teşvik ederek nihayetinde İslam'ın farklı mezhepleri arasındaki uçurumu genişletmeyi, çatışmayı ve sömürgeciliği destekleyecek gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bir yandan Hristiyanlaştırma misyonu yürütürken, diğer yandan da Kejawen adlı mezhebin mensuplarının İslam'da sapkınlıklarını teşvik etmişlerdir.¹¹¹

Bu dönem, tasavvufun sapkın felsefi öğretisinin üç unsurun buluşmasıyla ikinci kez yeniden canlandığı dönemdir. Yani; Şeyh Siti Jenar'ın öğretilerinin kökenlerine ait unsurlar, yerel toplumun

¹⁰⁹ Syafwan Rozi, "Wacana Sufistik : Tasawuf Falsafi Di Nusantara Abad XVII M: Analisis Historis Dan Filosofis", *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 3 (31 Aralık 2017), 175; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 123.

¹¹⁰ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 123.

¹¹¹ Sri Harini, *Tasawuf Jawa: Kesaalehan Spriritual Muslim Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2019); Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 124; Arif, *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri*, 72.

eski inanç kökenlerine ait unsurlar ve şüpheyi yaymayı ve Müslümanları dağıtmayı amaçlayan sömürgecilik unsurlarıdır. Felsefi tasavvuf üzerine pek çok sapkın kitap yazılmış ve hızla çoğalmıştır. Tasavvufun İslam felsefesine dair garip anlayışlar peyda olmuştur. Bununla birlikte eski kökler de şeriatı uygulama disiplini felce uğratacak şekilde meydana çıkmış ve bunların liderleri “Bapak Tasawuf Indonesia” olarak bilinen yani Endonezya’daki Tasavvufunun Babası Ronggo Warsito ortaya çıkmıştır. Kendi öğretileri hakkında yayın yapmış ve kitaplar yazmıştır. Daha sonra tasavvufun içine sızan, Allah ile bağlantı kurabileceğini, vahiy ve ilham alabileceğini iddia eden yeni düşünce akımları ortaya çıkmıştır. Halbuki onlar tasavvuftan hiçbir şey anlamamışlardır.¹¹²

Bu gelişmeyle birlikte Endonezya’daki tasavvuf tarihi, sünni tasavvuf ile felsefi tasavvuf arasında birkaç yüzyıl önce farklılaşan bir fikir çatışması kayda geçmiştir. Günümüzde Sünni Tasavvufun karşı karşıya olduğu muhalif mezhepler, Wali Songo ile Siti Jenar ve er-Ranîrî ile Hamza Fansûrî arasındaki mücadelenin devamından başka bir şey değildir.

Burada felsefi tasavvufa bağlı olanlardan Şeyh Siti Jenar’ın biyografisinden biraz bahsedeceğiz. Hamza Fansûrî’nin ve onun hayatta kalan en önemli öğrencisi Şemseddin es-Sumatrânî biyografisini ise bir sonraki açıklamada ele alacağız.

2. 3. 1. Şeyh Siti Jenar (öl.1506)

Syekh Siti Jenar, Şeyh Lemah Abang gibi birçok isimle tanınmış olup bazı Cava literatürü ona Şeyh Sitibrit adını da vermiştir. Hatta elbiseleri yırtık görünen bir hoca olduğu için bazı kişiler ona Şeyh Jabarantas derler. Şeyh Siti Jenar, Batı Cava’nın Cirebon bölgesinden gelmiştir. 1426 civarında, o zamanlar Caruban Larang Şehri’nin merkezinde (şimdi daha çok Cirebon şehrinin güneydoğusundaki Astana Japura olarak bilinmektedir) dünyaya gelmiştir. Asıl adı Ali Hasan Ensar’dır. Daha sonra Malakkalı bir din adamı Şeyh Datuk Saleh bin Şeyh ‘İsa ‘Alevî’nin oğlu olan Şeyh Siti Jenar veya Sunan Kajenar unvanıyla Şeyh Abdül Celil olarak tanınmıştır.¹¹³

Ancak Sulendraningrat’ın “Sejarah Cirebon” adlı kitabında Şeyh Lemahabang’ın Bağdat’tan geldiği ve Pengging, Orta Cava’ya yerleşen, yerel topluluğa din öğreten bir Şîî olduğu açıklanmaktadır. Şeyh Siti Jenar bazen paradoksal olan anlatıları dile getirir. Hatta kendini Allah ile bir olarak görmüştür. Onun düşünceleri Cava’daki Wali Songo tarafından sapkın kabul edildiğinden, Sunan Kudus tarafından 1506 yılında Cirebon Ulu Camii’nde Sunan Gunung Jati’nin Keris Kaki

¹¹² Harini, *Tasawuf Jawa: Kesaalehan Spriritual Muslim Jawa*, 64-74; Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 62-74; Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, 96-100.

¹¹³ Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 61; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 212-215.

Kantanaga'sı kullanılarak idam edilmiştir. Daha sonra Şeyh Siti Jenar'ın cenazesi Cirebon Anggaraksa'ya defnedilmiştir.¹¹⁴

2. 4. Endonezya'da Gelişmekte Olan Tarikatlar

Mekke'de veya başka bir Arap ülkesinde eğitim gördükten sonra dönen her Endonezyalı, Endonezya'da belirli bir tarkatı öğretmek için şeyhinden bir icazet alacağından emin olabilir. Örneğin Hamza Fansûrî Kâdiriyye tarikatının bir şeyhidir. Er-Ranîrî Rifâiyye tarikatının bir şeyhidir. Abdürre'ûf es-Sinkîlî şettâriyye tarikatının bir şeyhidir. El-Palembanî, Sammâniyye tarikatının bir şeyhi olup Sammâniyye'nin takipçileri için kuralları ve koşulları açıklayıp özel bir kitap yazıp Endonezya'da bu tarikatı ilk kez tanıtan kişi olmuştur.¹¹⁵

Endonezya'da pek çok tarikat bulunmakta ve bunlardan bazıları diğer ülkelerdeki popüler tarikatların hiçbirine bağlı olmayıp tamamen yereldir. Örneğin Doğu Cava'daki Vahîdiyye ve Siddikiyye tarikatları, Orta Cava'daki şehâdatain tarikatı ve daha pek çok tarikat sayılabilir. Kur'an ve Sünnete dayalı, şeriata uygun kabul edilenler de vardır, ancak dindar olduklarını ve İslam'a bağlı olduklarını iddia ettikleri halde İslam yolundan ayrılanlar da azımsanmayacak kadar çoktur. Burada şu hususu belirtmek gerekir şeyhin öğrettiği öğretiler, prensipler ve uygulamalar kısmen İslam'a aykırıdır. Çünkü onların öğretileri tasavvufun emirlerinden daha çok Şîî mezhebine yaklaşmaktadır.¹¹⁶

Zamakhshari Dhofeir'in yaptığı araştırmayla, Kejawen gibi mistik grubun tarikatı kullandığını ve daha sonra kökenleri bilinmeyen Siddikiyye tarikatı da dahil olmak üzere sünni tarikatın imajını kötülemek için İslami isimler kullanarak halkın tarikata olan sempatisini istismar ettiğini tespit etmiştir.¹¹⁷

Bu nedenle NU din adamları, konferansın 1957 ve 1976 yıllarında yaptığı gözlemler sonucunda, diğer İslam ülkelerinde tarikatla alakası olmayan yerel tarikatın “yeniden canlandırılması” gerektiğine dair gözlemler sonucunda “*Tarekat Mu'tabaroh*” teşkilatı kurmaya karar vermişlerdir. Bu teşkilatın kurulmasının iki temel amacı vardır. Birincisi, İslami uygulamaları Kur'an ve Hadislere uygun olarak öğretmediği düşünülen tarikat örgütlerine rehberlik etmek. İkincisi, tarikat örgütlerini denetleyerek, güçlerini İslam dininin öğretilerine aykırı şekilde

¹¹⁴ Saidun Derani, “Syekh Siti Jenar: Pemikiran Dan Ajarannya”, *Buletin Al-Turas* 20 (29 Ocak 2020), 327-330; P.S. Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978), 90; Jamaluddin, *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*, 213-215.

¹¹⁵ Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 1/5-20.

¹¹⁶ Martin Van Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: MIZAN, 1995), 203-205.

¹¹⁷ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 220-222; Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 203-205.

kullanmalarını önlemektir. 1979 yılında bu teşkilatın adı “*Jam’iyyah Thoriqoh Mu’tabarrah Nahdliyyin*” olarak değiştirilmiştir.¹¹⁸

Bu arada bazı modernist şahsiyetlerin “Tasavvuf ve Tarikat Karşısı” propagandası da tarikat ile kejawen arasındaki öğretilerin benzerliği veya İslami öğretilerin eski inançlarla karıştırılmasının bir sonucuydu. Bu durum Ehl-i Sünnet ulemasını, tarikatın geniş anlamda İslami eğitimin temel direği konumunu korumaya devam etmesi için sorunu açıklamaya yöneltmiştir.

Endonezya’da genel olarak sempati duyulan ve pek çok destekçisi olan birkaç tarikat bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

a. Halvetiyye Tarikatı

Bu tarikatın müritlerinin çoğu Güney Sulawesi adasındadır ve onu ilk tanıtan Şeyh Yûsuf Tâjûl Halwâtî el-Makasarî’dir. Ardından Halvetiyye’nin bir kolu olan Sammaniyye tarikatını Sumatra adasına ilk kez getiren Şeyh Abdüssamad el-Palembânî’dir.

b. Şettariyye Tarikatı

Bu tarikatın öğrencilerinin ve takipçilerinin çoğu Güney Sumatra adasındadır. Bu tarikatı ilk yayan kişi Şeyh Abdürre’ûf es-Sinkilî’dir. Daha sonra öğrencileri tarafından Cava adasına yayılmasıyla devam ettirilmiştir.

c. Kadiriyye Tarikatı

Bu tarikat, Endonezya’nın çeşitli bölgelerinde oldukça yaygın bir tarikattır. Endonezya’ya ilk getiren ve tanıtan kişi Şeyh Hamza el-Fansûrî olduğu bilinmektedir.

d. Nakşibendiyye Tarikatı

Nakşibendiyye Tarikatı’nın Endonezya’daki yayılması Şeyh Yusuf el-Makassarî ile bağlantılıdır. el-Makassarî çeyrek asırdan fazla bir süreyi Ortadoğu’da din araştırmaları yaparak geçirmiş ünlü bir alimdir. Bu tarikatın takipçilerinin çoğu Cava adasında bulunmaktadır.

e. Aleviyye Tarikatı

Bu tarikat, Endonezya’da Aleviyyin’in torunları ve talebeleri aracılığıyla yayılmıştır. Şeyh er-Ranîrî Rifaiyye tarikatına bağlı olduğu halde kendisi Aleviyye tarikatının eserlerinde ima edilen kişilerden biridir.

Bunun dışında Şazeliyye, Rifaiyye, İdrisiyye, Sanûsiyye, Ticaniyye, ve Aidrûsiyye tarikatları da bulunmaktadır. Nakşibendiyye ve onun iki şubesi ise Endonezya’daki en büyük tarikattır; yani Nakşibendiyye-Mazhariyye ve Kadireyye-Nakşibendiyye. Şeyh Ahmed Hatib Sambasî Kadireyye-Nakşibendiyye şubesini 1875 yılında Mekke’de birleştirdi. Şeyh Es-Sambasî daha sonra ölümüne kadar Endonezya ve Malay’da bu cemaatin kurulmasında etkili olmuştur. Mekke’deyken Endonezyalı alimlerin çoğunun hocası olmuştur. Onun talebeleri Endonezya’ya döndüklerinde cemaate önderlik etmişler ve cemaatin Endonezya’nın her yerine yayılmasını sağlamışlardır.

¹¹⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 222-223.

Öğrencileri arasında Şeyh Nevevi el-Bantanî (öl.1887), Şeyh Halil Bankalanî (öl.1918), Şeyh Mahfiz Termes (öl.1923) ve Endonezya'daki daha önce anlattığımız Nahdatul Ulama'nın kurucusu olan Şeyh Muhammed Hasyim Asy'arî de bulunmuştur.¹¹⁹

Gördüğümüz gibi Endonezya'da diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi tarikatın şekli Gazzâlî'nin Sünni tasavvufunun devamı niteliğindedir. Fakat altını çizmemiz lazım ki Endonezya'da kejawen ile tarikat arasındaki fark, Endonezya'da tarikat ile ilgili her ciddi çalışma ve araştırma yapmak isteyen için temel ve önemli bir kriterdir.

Bu farklılıkların dikkate alınmaması, genelde tasavvuf, özelde ise Sünni tarikatlara karşı olumsuz bir bakış açısına yol açacaktır. İşte bu nedenle kejawen ile tarikatın karıştırılmaması için Endonezya'daki Sünni tasavvufa bağlı olan İslam alimleri, Endonezya'daki tarikat şekillerini belirleyen ve denetleyen “*Jam'iyah Thoriqoh Mu'tabarah Nahdliyyin*” teşkilatını kurmuşlardır.

Daha önce de belirtildiği gibi Kadiriyye-Nakşibendiyye tarikatı hem takipçileri hem de Endonezya'daki toplum üzerindeki etkisi açısından en büyük tarikattır. Bu tarikatın gücü, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında Endonezya halkının Hollandalı sömürgecilere karşı direniş hareketlerini gerçekleştirebilme becerisini kanıtlamasıyla ortaya çıkmıştır. İlk başta Hollandalı sömürgecilerin varsayımı, Endonezya'daki cemaatin bir tehdit olmadığı yönündeydi. Çünkü Endonezya halkının gerçek anlamda Müslüman olmadığını düşünmüşlerdir. Onlara göre Endonezya halkının İslam dini anlayışı yalnızca ibadet etmek, oruç tutmak ve bayram kutlamalarıyla sınırlıdır. Sömürge hükümetinin dikkatini çeken asıl husus Hac ziyaretçileriydi.¹²⁰

Ancak o dönemde Endonezya'da bulunan bir Hıristiyan misyonerin haberine göre Beyaz elbise giyen, takke giyen, ibadetlerini sadakatle yapan, camide zikir yapan, şeriata bağlı insanlar, bunlar ön plana çıkması gereken sûfi insanlardır. Bu raporun etkisi, Hollandalıların Endonezya'daki Müslümanlara, özellikle de şeriata tam bağlı gruplara karşı sert politikalar kullanmasına neden olmuştur. Şeriata tam manasıyla uyanlar aşırı olmakla suçlanmış sonra da terörist listesine alınmışlardır. Hatta işgalcilerin bu rapora olan güvenini artıran şey, Batı Cava adasında Banten şehrinde kâfirlere, Hollandalı işgalcilere karşı “büyük cihat” olarak bilinen köylü devriminin patlak vermesiydi.¹²¹

Tarikatın liderleri, özellikle Kadiriyye-Nakşibendiyye, devrimde aktif rol oynamışlardır. Birkaç yıl süren bu devrimin ardından, bunu 1891 yılında Lombok'ta Müslümanlar tarafından yerel Hindu yöneticilere karşı başka bir devrim izlemişti. İsyan üç yıl sürüp diğer eyaletlerden Lombok'a ek güç gönderilmesiyle sona ermiştir. Dikkatli bir araştırmadan sonra nihayet bu devrimin liderinin Kadiriyye Nakşibendiye tarikatına bağlı bir şeyh olduğu ortaya çıkmıştır. Bir süre sonra 1903'te Doğu Cava adasının Sidoarjo şehrinde Şeyh Hasan Mukmin'in önderliğinde üçüncü devrim patlak

¹¹⁹ Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 196-197; Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 175.

¹²⁰ Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 198-200.

¹²¹ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 177.

vermiştir. Onlar Hollandalı sömürgecilere savaş ilan etmiştir. Devrimin liderinin Cava'daki tarikatın halifesi Şeyh Hasan et-Tefsir'in öğrencisi olması nedeniyle Kaderiyye-Nakşibendiyye Tarikatı'nın da bu olaya dahil olduğu ortaya çıkmıştır. Bu isyanlar, bir yandan Hollandalı sömürgecilerin tarikata karşı şüpheli ve ihtiyatlı bir tavır sergilemesine, hatta kötü muamele yapmasına, diğer yandan da Endonezya'da tarikata mensup olanların sayısının artmasına neden olmuştur.¹²² Kanaatimize göre Endonezya'da tarikatın yaygınlaşıp hızlı bir şekilde gelişmesinin ve ilerlemesinin bu olay meydana gelmeden çok önce olduğudur. Aynı şekilde Endonezya'daki tarikat tarihinin de toplumsal sorunlara gösterdiği ilgi herkesçe malumdur. Ülkedeki tarikat tahinin aynı zamanda işgalcilere karşı direniş ve mücadeleyle dolu olduğunu da tespit etmekteyiz. Ancak bu sömürgecilik nedeniyle Endonezyalı mutasavvıfların daha fazla tasavvuf eseri yazamamaları ve günümüze pek fazla eserlerinin gelmemesi büyük bir talihsizliktir.

¹²² Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 198-199; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 177.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HAMZA FANSÛRÎ'NİN BİYOGRAFİSİ

3. 1. Hayatı

Hamza Fansûrî, Endonezya'nın ilk mutasavvıf şairi ve Endonezya'da felsefi tasavvufun öncüsüdür. Hayatı hakkında kaynaklardan kayda değer bilgiye ulaşamadık. Hamza Fansûrî'nin biyografisini anlatan elimizdeki kaynaklardan hiçbirisi ailesi, doğum yeri, eğitimi, hocaları, talebeleri ve ölümü tarihi hakkında ayrıntılı ve kesin bir bilgi vermemektedir. Hatta eksiksiz olduğuna inanılan iki kitap olan ve Açe'in XVI. ve XVII. yüzyıllardaki tarihinin kayıtlarını içeren *Hikayat Açe* ve *Bustan el-Salatin* kitaplarında bile Hamza Fansûrî'nin ismi geçmemiştir.¹²³

Endonezyalı bir yazar, araştırmacı ve filozof olarak bilinen Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas* adlı kitabında, bu iki kitabın yazarlarının Hamza Fansûrî'nin Malay-Endonezya dünyasındaki hayatı ve rolü hakkında bilgi sahibi olmadıklarından şüphe duyduğunu söyler. Ayrıca Abdul Hadi, Bustan kitabının yazarı olarak bilinen Nureddin er-Rânîrî'nin Hamza Fansûrî'nin önemli bir şahsiyet olduğunu ve birçok öğrencisi olduğunu bildiğini de ortaya koymaktadır. Ancak er-Rânîrî, Açe'nin tarih sayfalarında Hamza Fansûrî'nin ismini yazmanın krallığın iyi adını lekelemekle eşdeğer olduğunu düşünmüştür. Hatta Abdul Hadi, diğer kitabında bu olayın siyasi bir olay olduğunu vurgulamıştır.¹²⁴

Girişte belirttiğimiz gibi er-Rânîrî, Hamza Fansûrî'yi zındık ve mürted olmakla suçlamıştır. Hatta onların bütün kitaplarının yakılmasına ve müritlerinin tövbe etmek istemezlerse öldürülmelerine dair fetvalar vermiştir.¹²⁵

Muhammed el-Attas'a göre, er-Rânîrî'nin olumsuz tutum ve görüşlerinin, anavatanı olan Hindistan'da yaşarken gözlem ve deneyimlerinden, özellikle sûfilerin İslam öğretilerini Hindu öğretileriyle karıştırma eğiliminden etkilenmiş olması muhtemeldir.¹²⁶ Ayrıca el-Attas, er-Rânîrî'nin Fansûrî'nin görüşünü benimsemediğini, daha derin bir anlayış kazanamadığını ve bu nedenle Fansûrî tarafından kullanılan terimleri tanıyamadığını söylemiştir. Hatta er-Rânîrî'nin yaptığı tenkitler sadece el-Muntehi kitabına dayanıp sanki Gazzâlî'nin diğer eserlerine bakmadan Mişkâtü'l Envar kitabına atıfta bulunarak onun görüşünü eleştirmek istiyor gibidir demişti. el-Attas'ın Alwi Shihab

¹²³ Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 190; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 129.

¹²⁴ er-Rânîrî, Hamza Fansûrî'nin ismini Açe'nin tarihi kitabında yazmamıştır. Bkz. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: MIZAN, 1995), 13; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: KOMPAS, 2020), 119.

¹²⁵ Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (London: University Of London, Doktora Tezi, 1996), 271.

¹²⁶ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 120.

tarafından aktarılan görüşünün ise er-Rânîrî'nin tutumunun kişisel bir tavır olduğu veya siyasi çıkar eğilimi barındırdığı yönündedir.¹²⁷

Bu sonuç, aynı ifadeyi *Hamzah Fansûrî Penyair Sûfî Açê* adlı kitabında dile getiren Abdul Hadi tarafından da desteklenmektedir. Ayrıca el-Attas, er-Rânîrî'nin Fansûrî'nin görüşünü benimsemediğini, daha derin bir anlayış kazanamadığını ve bu nedenle Fansûrî tarafından kullanılan terimleri tanıyamadığını söylemiştir.¹²⁸ Bu nedenle şimdiye kadar Fansûrî'nin biyografisi hakkında bilgi veren bir el yazması bulunamamıştır. Gerek yurt içinden gerekse yurt dışından araştırmacılar Fansûrî'nin hayatı konusunda sadece tahminde bulunabilmişlerdir.

Çeşitli kaynaklardan yaptığımız araştırmalar neticesinde Fansûrî'nin yaşam süresi hakkında iki farklı görüşü tespit ettik. İlk olarak, Snouck Hurgronje, Nieuwenhuyze, Voorhoeve ve G.W.J. Drewes, Fansûrî'nin XVI. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın sonuna kadar yani Sultan 'Alâeddin Riâyet Syah (salt.1596-1604) döneminde yaşadığını, Sultan İskender Muda (salt.1607-1636)'nın saltanatından önce öldüğünü ileri sürmektedir. Drewes, Hamza Fansûrî'nin büyük ihtimal 1590 yılından önce öldüğünü iddia etmiştir.¹²⁹ İkincisi, Kraemer, Doorenbos, Windstedt, Harun Hadiwijoyo, Ali Hasyimi, Syed Muhammed Naquib el-Attas ve Braginsky gibi araştırmacılar Fansûrî'nin on altıncı yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılın başlarında yaşadığını iddia etmektedirler. Hatta Kraemer Hamza'nın 1636 yılına, yani es-Sumatrânî'nin ölümünden altı yıl sonrasına kadar yaşadığını iddia etmişlerdir. Windstedt'e göre ise Fansûrî, Kraemer'in dediği gibi 1636 yılında değil, 1630 yılında vefat etmiştir.¹³⁰

Ancak diğer araştırmacılar Guillot ve Kallus, Fansûrî'ye ait olduğuna inanılan Mekke'de bir mezar taşı yazıtı şeklinde yeni kanıtlar göstererek diğerlerinden farklı bir görüş dile getirmişlerdir. Guillot, bu Malay-Endonezyalı sûfî'nin Mekke'de öldüğünü ve 11 Nisan 1527 tarihinde Cennetü'l-Muallâ mezarlığına defnedildiğini ileri sürmektedir. Kitabe şöyledir:

*“Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Allah, daima diri olandır. Unutmayın ki, Allah'ın velilerine korku yoktur ve onlar mahzun da olmazlar (Kur'an 10:62). Bu, Allah'ın huzuruna kavuşan fakirin kabridir. Seyyidina, Şeyh, abid, zahid, es-Şeyhü'l-Murabıt, es-Şeyh Hamzah b. Abdullah el-Fansûrî. Allah rahmet eylesin ve mekanı cennet olsun! Amin! Peygamber'in hicretinin 933 yılı (11 Nisan 1527) Receb ayının 9. günü mübarek bir perşembe günü şafak vaktinde Allah'a biat ederek geri gönderilmiştir”*¹³¹

¹²⁷ Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 132-138.

¹²⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 119; Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 190.

¹²⁹ A.H. Johns, “The Poems of Hamzah Fansuri”, *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 146/2 (01 Ocak 1990), 2-3.

¹³⁰ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 120-122; Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, (01 Nisan 2021), 273.

¹³¹ Claude Guillot - Ludvik Kalus, “Batu Nisan Hamzah Fansuri”, *Grafika Mardi Yuana*, (Mart 2007), 5.

Soyadından yola çıkarak Fansûrî'nin, Singkel ve Sibolga bölgeleri arasında, Kuzey Sumatra'nın batı kıyısında küçük bir kasaba olan yerel halkın Barus olarak adlandırdığı Fansur kasabasından geldiği tahmin edilebilir. Fansur adı, antik çağda Sumatra Adası'na gelen Arap tüccarlar tarafından Barus adının yerine geçmiştir. Abdul Hadi'nin araştırmalarına göre XVI. yüzyıla kadar bu şehir, Çin, Hindistan, Arabistan, İran, Türkiye ve Avrupa gibi dünyanın çeşitli yerlerinden birçok tüccar ve seyyah tarafından ziyaret edilen bir ticaret ve İslam'ın yayılma merkeziydi. Hatta MÖ II. yüzyıldaki Plotomeus'tan gelen Yunan tarihi kaynaklarında, MÖ son yüzyıllarda Atina gemilerinin bu şehirde konakladığı geçmektedir. Aynı şekilde, Firavun'un Mısır'dan gelen maiyeti de mumya yapımında vazgeçilmez bir malzeme olan Barus kafuru satın almak için birçok kez Barus'a demir atmıştır.¹³²

Ancak Sultan İskender Muda'nın Açe Darussalam topraklarını genişletmesinden sonra Barus da dahil olmak üzere Sumatra'nın batı kıyısındaki bölgeler fethedilip tüm ticaret merkezleri başkent olan Açe'ye taşınmıştır. Böylece Barus sakin bir şehir haline gelmiştir.¹³³

Fansûrî'nin şiirlerinde sıklıkla Barus veya Fansur adından söz edildiği için araştırmacıların Fansûrî'nin doğum yerini belirlemede materyal olarak kullandıkları şey budur. Özellikle aşağıdaki beyitte;

Hamzah nin asalnya Fansur

Mendapat wujud di tanah Syahr Nawi

(Tercümesi)

Hamza aslen Fansurlu'dur

Varlığını Şehr-i Nevi diyarında bulmuştur

Ancak yukarıdaki iki beyit, araştırmacıların arasında pek çok görüş ayrılığına neden olmuştur. Çünkü şiirin ikinci beyitinde Fansûrî, Şehr-i Nevi'yi zikretmiştir. Daha da kafa karıştıran bir başka şiirinde kendisinin iki şehrin oğlu olduğunu söylemektedir. el-Attas'a göre Fansûrî, Açe'de tam olarak şu anda Tayland'ın bir parçası olan Şehr-i Nevi'de dünya'ya gelmiştir. Şehr-i Nevi yeni bir şehir olup Açe Krallığı'nın başkentinden çok uzakta değildir. Şehir, Sultan İskender Muda döneminde Açe'yi ziyaret eden Siam Kralı'nın elçisinin anısına Şehr-i Nevi olarak adlandırılmıştır.¹³⁴

Bir başka görüşte ise Şehr-i Nevi adının 1350 yılında kurulan Ayutthaya şehrine İranlıların verdiği isim olduğunu söylenmektedir.¹³⁵ el-Attas'ın Şehr-i Nevi'yi Ayutthaya ile eşit tutmasının nedeni, bu şehrin XVI. ve XVII. yüzyıllarda Çin'e yolculuklarına devam etmek isteyen Arap ve İranlı

¹³² Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 9.

¹³³ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 141.

¹³⁴ Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 78.

¹³⁵ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 78.

tüccarlar için gerçekten bir buluşma yeri olmasıdır. Uzun bir süre Arap ve İranlı tüccarlar bu şehre “yeni şehir” anlamına gelen Şehr-i Nevî adını vermişlerdir.¹³⁶

Ancak Drewes ve Brakel, el-Attas’ın görüşüne katılmayıp onlara göre el-Attas’ın bahsettiği şiire tasavvufi bir yorum yapılmalıdır. Yukarıdaki ikinci beyitte’da geçen “Varlığını Şehr-i Nevî diyarında bulmuştur” ifadesi, “Şehr-i Nevî’de mekrifete ulaşmıştır” veyahut “Şeyhr Nevî’de ruhen yeniden doğmuştur” anlamlarına gelmektedir.¹³⁷ Drawes ve Brakel’in görüşü, şiirdeki ikinci beyitin Fansûrî’nin Abdülkâdir-i Geylânî tarafından kurulan Kâdiriyye tarikatında inzivaya çekildikten sonra Allah ile ilk defa manevi birliği yaşadığında yaşadığı manevi tecrübenin bir ifadesi olduğunu söyleyen Braginsky tarafından desteklenmektedir.¹³⁸ Bu nedenle yukarıdaki beyitten sonra Fansûrî, tarikatla ilgili beyitine şöyle devam etmiştir:

*Beroleh khilafat ilmu yang ‘ali
Dari pada Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani*

(Tercümesi)

*Yüksek ilminin hilafetini kazanmıştır
Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî’denidir*

Yukarıdaki açıklamaya binaen, zikrettiğimiz beyitteki Şeyhr Nevî’nin Fansûrî’nin doğduğu yer değil, onun manevi tecrübe yaşadığı yer ile ilişkilendirilmesinin daha uygun olacağı sonucuna varabiliriz. Bundan gayrı Barus’un Hamza Fansûrî’nin doğum yeri olduğu tespit edilebilir.

Barus’un Hamza’nın doğum yeri olduğu tartışmasına dönecek olursak, Abdul Hadi *Tasawuf yang Tertindas* adlı kitabında, Barus’u yurtdışından ziyaret eden ve şehir hakkında görüşlerini dile getiren birkaç araştırmacı ve tarihçiden bahseder. Bunların arasında XVI. yüzyılda Osmanlı Türklerinden bir tarihçi ve denizci olarak bilinen Seydi Ali Çelebi de bulunmaktadır. 1554 yılında Seydi Ali Çelebi ya da daha çok Seydi Ali Reis olarak bilinen Barus’u ziyaret edip onun yazdığı tarihi kayıtlarında Barus’un önemli ve hareketli bir ticaret şehri olduğunu söylemiştir. Daha sonra Süleyman ibn Ahmed el-Mehri adlı Arap yazarın kitabında XVI. yüzyılın başlarına kadar Barus’un Arap, Fars ve Hint denizcilerinin ana varış noktası olduğunu belirtir. Çünkü Barus, kafur, altın ve diğer ticari malları satın alabileceğiniz batı kıyısındaki en ünlü limandır.¹³⁹

¹³⁶ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 7.

¹³⁷ Johns, “The Poems of Hamzah Fansuri”, 5-6.

¹³⁸ V. I. Braginsky, “Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live ? Data From His Poems and Early European Accounts”, *Archipel* 57/2 (1999), 135-140.

¹³⁹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 139-140.

Hatta Abdul Hadi başka bir kitapta, XVI. yüzyılın sonunda bir Portekiz ticaret heyetinin Barus'u ziyaret ettiğini, Barus krallığında yüksek kalitede beyaz benzoinin büyük miktarlarda elde edildiğini belirten raporunda açıklamıştır. Aynı şekilde Müslümanlar için önemli olan kafur, sandal ağacı ve agar ağacı, demirhindi, zencefil, Çin tarçını, tarçın, kurşun, siyah kalem ve kükürt gibi Türk ve Arap tüccarlar tarafından Kahire'ye getirilmiştir. Onlardan ziyade altın da orada bulunup genellikle Minangkabau, Siak, Indragir, Jambi, Kampar, Pedir ve Lampung bölgelerinden gelen tüccarlar tarafından Mekke'ye götürülmüştür.¹⁴⁰

3. 2. Eğitimi

Araştırmacılar, yukarıdaki bilgilerle Fansûrî'nin eğitimini Fansur'da başlamış olma ihtimalinin yüksek olduğuna inanmaktadırlar. Abdul Hadi'nin aktardığı A. Hasyimi'nin belirttiği gibi, Fansur o dönemde bir ticaret merkezi olmanın yanı sıra bir eğitim merkezi olarak da biliniyordu. Bu alanda zaten eğitim kurumlarının, özellikle de dini okulların bulunduğu kesindir. Burada din eğitiminin yanı sıra XVI. yüzyılda iki önemli dil olan Arapça ve Farsça başta olmak üzere çeşitli yabancı dil eğitimleri de veriliyordu.¹⁴¹

Hatta o dönemde İslâm dini kitaplarının tamamının Arapça ve Farsça olduğu rivayet edilmektedir. Belki de bu yüzden Fansûrî her iki dile de hâkim olabilmıştır. Bu iki dil dışında bazı araştırmacılar Fansûrî'nin ana dili olan Malay-Endonezyaca'nın yanı sıra Urduca da konuştuğuna inanmaktadırlar. Fansûrî, yabancı dillere olan hakimiyeti sayesinde Tasavvuf bilgisini klasik Tasavvuf kitaplarından ve Arapça ve Farsça mistik şiirlerinden derinleştirebilmiştir. Hatta İbnül-Arabî, el-Hallâc, el-Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazzâlî, Ahmed Gazzâlî, el-Cîlî, Abdülkâdir-i Geylânî, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Şebüsterî, Attâr, Irâkî, Câmî ve Konevi gibi öncü sûfilerin tasavvuf düşüncelerini anlayıp yaşayabilmiştir.¹⁴²

Fansûrî'nin bir zamanlar tasavvufun özünü tanımak ve anlamak için Ortadoğu'ya giderek Mekke, Medine, Kudüs ve Bağdat gibi çeşitli İslam ilim merkezlerini ziyaret ettiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Fansûrî, Malay yarımadası, Cava Adası ve Hindistan topraklarına da seyahat etmiştir. Fansûrî'nin şiirlerinde ifade ettiği gibi kendisi Bağdat'a seyahat ettiğinde Kâdiriyye tarikatının hilafetini almıştır. Bununla birlikte Fansûrî'nin Endonezya Takımadaları'na Kâdiriyye tarikatını getiren ve yayan ilk sûfî olduğuna inanılmaktadır.¹⁴³

¹⁴⁰ Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 5.

¹⁴¹ Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 11.

¹⁴² Edwar Djamaris - Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996), 2; Syamsun Ni'am, "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara", *Epistémé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 12/1 (29 Haziran 2017), 270; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 125; Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 21.

¹⁴³ Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 36-37; Ni'am, "Hamzah Fansuri", 268.

Bunun yanı sıra Fansûrî, İbnül-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını özelde Endonezya'ya ve genelde Güneydoğu Asya'ya getiren, tanıtan ve geliştiren ilk sûfî olmuştur. Fansûrî'nin tasavvufî fikirlerini desteklemek için sık sık İbnül-Arabî ve Irâkî'nin ifadelerinden ve şiirlerinden alıntı yaptığı bilinmektedir. Hatta Abdul Hadi, Fansûrî'nin Irâkî'nin Lemaât'ından, Attâr'ın Mantıku't-ţayr'ından ve Câmî'nin Levâ'ih'inden çokça ilham aldığını söyler. Buna ek olarak Fansûrî, el-Bistâmî ve el-Hallâc figürlerini benimsemiştir.¹⁴⁴

Hasimi, Hamza Fansûrî'nin Ali Fansûrî adında bir erkek kardeşi olduğunu, onların Sultan 'Alâeddin Melikussalih (salt.1261-1289) döneminde Samudra Pasai İslâmi Krallığı döneminde Sumatra Adası'na gelen İranlı âlimlerden birinin torunları olduklarını iddia etmiştir. Bu zat Şeyh el-Fansûrî olarak bilinip kendisine hükûmet tarafından yerel dil olarak "*Dayah Blang Pria*" adlı bir eğitim merkezini yönetme görevi verilmiştir. Daha sonra, Sultan 'Alâeddin Riâyet Syah Saidil Mukemmil (salt.1589-1604) hükümdarlığı altındaki Açe Darusselam Krallığı döneminde, Şeyh Ali el-Fansûrî, Singkel bölgesinde, tam olarak Simpang Kanan'da "*Dayah Lipat Kajang*" adlı bir İslam Eğitim Merkezi kurmuştur. Küçük kardeşi Hamza Fansûrî ise Simpang Kiri Rundeng'de "*Dayah Oboh*" İslam Eğitim Merkezi kurmuştur. Fakat İlerleyen zamanlarda Ali Fansûrî'nin oğlu Şeyh Abdurrauf es-Sinkili el-Fansûrî sûfî olup hem amcası'nın hem de onun halifesinin tasavvuf düşüncelerine er-Rânîrî'den daha latif bir şekilde karşı çıkmıştır.¹⁴⁵

Yukarıdaki çeşitli görüş ve şiirlere bakıldığında Hamza Fansûrî'nin 16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında yaşadığı sonucuna varabiliriz. Buradan hareketle Hamza Fansûrî'nin Açe krallığı döneminde Sultan 'Alâeddin Riâyet Syah (salt.1589-1604) liderliğinde Sultan İskender Muda'nın (salt.1607-1636) liderliğinin ilk dönemine kadar yaşadığı söylenilebilir. Eğer Hamzah Fansûrî'nin 1630 veya 1636'da öldüğü doğruysa, bu, bazı bilim adamlarının şüphelendiği gibi, onun o dönemde Açe Krallığı'nın saltanatının en parlak dönemini yaşadığının da doğrulanabileceği anlamına gelir. Özellikle tasavvuf alanında dinî düşünce ve uygulamanın gelişmesine büyük katkılarda bulunmuştur.

Yukarıdaki sonucun dışında da şu sonuçlara varabiliriz; Hamza Fansûrî büyük bir alim olup Malay-Endonezya bölgesindeki ilk mutasavvıf şairi olmuştur.

Er-Rânîrî'nin fetvası ve es-Sinkili'nin tenkidi, felsefî tasavvuf öğretilerinin veya İbnül-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin özel olarak Endonezya Takımadalarında ve genel olarak Güneydoğu Asya'da sınırlı kalmasına neden olmuştur. Bu olaydan sonra sünî tasavvuf daha baskın hale gelip felsefî tasavvuf ise bir daha asla eskisi gibi gelişmemiştir. Son araştırmalara göre, Mekke'de Hamza Fansûrî'nin bir mezar taşı olmasına rağmen, araştırmacıların çoğu ve yerli halk, Hamza Fansûrî'nin Singkel bölgesinde öldüğüne ve Singkel nehrinin yukarısındaki Kampung Oboh Simpang Kiri Rundeng'e gömüldüğüne inanmaktadırlar. Hatta bugüne kadar türbeleri hala büyük bir ihtimamla korunup ziyaret edilmektedir.

¹⁴⁴ Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 21.

¹⁴⁵ Abdul Hadi W.M. - L.K. Ara, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh* (Jakarta: LOTKALA, 1984), 5.

3. 3. Talebeleri

Yukarıda açıklandığı gibi, Açe Sultanlığı'nda Sünni Tasavvuf ile Felsefi Tasavvuf arasında şiddetli bir mücadele meydana gelmiş ve bu, Hamza Fansûrî'nin kitaplarının yakılması ve Hamza Fansûrî'nin takipçilerinin er-Ranîrî ve takipçileri tarafından idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle Hamza Fansûrî'nin kitaplarından yalnızca çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Aynı şekilde talebelerinden de sadece birkaçı kurtulabilmiştir. Yaptığımız araştırmada Endonezya'daki tasavvuf tarihi kitaplarında adı sıklıkla geçen Hamza Fansûrî'nin öğrencilerinden sadece bir isme rastladık. O da Şeyh Şemseddin es-Sumatrânî'dir.

3. 3. 1. Şemseddin es-Sumatrânî (öl.1040/1630)

Açe'de ünlü bir sûfidir. Din alimlerinin soyundan gelip babasının adı Abdullah es-Sumatrânî'dir. Şeyh Hamza Fansûrî'den tasavvuf eğitimi alıp daha sonra vahdet-i vücud ideolojisini öğreten Hamza Fansûrî'nin mücadelesine devam etmiştir. Etkisi Hamza Fansûrî'den daha az değildir. 1575-1630 yılları arasında, Sultan İskandar Muda ya da diğer adıyla Mahkota Alam (1607-1636) yönetimindeki Açe Sultanlığı'nın en parlak döneminde yaşamıştır.¹⁴⁶

Kendisi Kadiriyye tarikatın şeyhidir ve Hamza Fansûrî gibi Şemseddin es-Sumatrânî de padişahın yanında önemli bir konuma sahipti. Bir kaynağa göre şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Başka bir kaynaktaki ise padişahın danışmanı olarak görev yapmıştır. Ancak büyük bir alim olmasına rağmen, Sultan İskender Tsani döneminde er-Ranîrî Açe'ye gelip Açe Sultanlığı'nın müftüsü olunca es-Sumatrânî'nin ismi Açe Sultanlığı tarih kitaplarında sadece iki kez zikredilmiştir. 1630 yılında vefat etmiştir. Hawash Abdullah, kitabında Şemseddin es-Sumatrânî'nin 19 eserinin bulunduğunu kaydetmiştir. Ancak Sultan İskender Tsani zamanındaki tahribattan dolayı şu anda eserleri pek fazla bulunamamaktadır.¹⁴⁷

3. 4. Eserleri

Çeşitli ülkelere seyahat ederek edindiği manevi deneyim Hamza Fansûrî'nin bilgi ve deneyimini birçok yazıda ifade etmesine imkân sağlamıştır. Hamza Fansûrî'nin eserleri nesir biçimindeki eserler ve şiir biçimindeki eserler olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak eserlerinden pek çoğu günümüze ulaşmamıştır. Abdul Hadi ve Alwi Shihab gibi araştırmacılara göre, günümüze kadar tasavvuf üzerine sadece üç risalesi ve orijinal olarak kabul edilen en az otuz iki şiir koleksiyonu bulunup her biri 13, 15 veya 19 beyitten oluşmaktadır. Bunun yanı sıra Abdul Hadi, Fansûrî'nin 1637

¹⁴⁶ Bruinessen, *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 191; Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 82.

¹⁴⁷ Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*, 40-41; Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 82-85.

yılında Beyturrahman Ulu Camii önünde vahdet-i vücud düşüncesiyle ilgili kitaplarının yakılmasından kurtulan başka eserlerin de olabileceğini söylemektedir.¹⁴⁸

3. 4. 1. Hamza Fansûrînin Nesir Beçimindeki Eserleri

Doorenbos ve el-Attas tarafından bulunan ve tercüme edilen Fansûrî'nin nesir eserleri şunlardır: *Şarâbu'l-Âşikîn* (Aşıkların İçecekleri), *Esrâru'l-Ârifîn* (Marifet Ehlinin Sırları) ve *el-Müntehî* (Akıllı veya Nitelikli İnsanlar).

3. 4. 1. 1. Şarâbu'l-Âşikîn

Abdul Hadi'ye göre bu kitabın başka bir adı daha vardır, yani *Zinatü'l-Vâhidîn* veya *Zinatü'l-Muvâhidîn* adındadır. Kitabın, Sumastra adasında, özellikle de Açe'de, ehl-i tasavvuf, ehl-i tevhid ve önde gelen fakihlerin arasında vahdet-i vücud düşüncesi hakkında şiddetli bir tartışmanın yaşandığı XVI. yüzyılın sonunda yazıldığına inanılmaktadır. Ancak bu kitap daha çok *Şarâbu'l-Âşikîn* olarak bilinip Fansûrî'nin diğer iki kitabından daha öz kısa olduğu kabul edilir. Bu kitap, Tasavvuf yolunu yeni takip etmeye başlayanlar için yazılmıştır. Konu açıklaması kısa, net ve basittir. Bu kitap, muhtevasına bakıldığında, İbnül-Arabî, Sadreddin Konevî ve Abdülkerîm Cîlî'nin vahdet-i vücud anlayışının bir özeti olup, aynı zamanda Kâdiriyye tarikatının uygulamaları ile ma'rifetin nasıl elde edileceğini de anlatmaktadır. Sistematik olarak bakıldığında yedi bölümden oluşan bu kitap, tasavvufun tasviri için oldukça özlüdür. 1, 2, 3 ve 4. bölümlerde, şeriat, tarikat, hakikat ve ma'rifet'ten oluşan tasavvufun aşamaları açıklanmaktadır. Beşinci bölümde, Allah'ın zatının tecellisini izah edilip vahdet-i vücud ontolojisinin ilkeleri de anlatılmaktadır. Altıncı bölümde, Allah'ın sıfatlarını açıklanmaktadır. Son bölümde ise aşk ve şekr hakkında bilgi verilmektedir.¹⁴⁹

Şarâbu'l-Âşikîn metninin birkaç el yazması da bulunur. Mevcut el yazması, XIX. yüzyılın sonunda Açe'de bulunup şu anda Bibliotheek der Rijksuniversiteit Leiden Kütüphane Müzesi'nde MS Cod. Or. 7291 koduyla saklanan Snouck Hurgronje'nin bir koleksiyonudur. Daha eksiksiz metin Banten'de bulunup farklı bir kodla, yani MS Cod. Or. 2016 ile aynı yerde saklanmaktadır. Banten'de bulunan metin, daha sonra Drewes ve Brakel tarafından kopyalanan, düzenlenen ve İngilizce'ye çevrilen Cava diline yapılan bir çevirinin sonucudur. Doorenbos ve el-Attas, doktora tezleri için her iki metni de tercüme etmişlerdir.¹⁵⁰ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* adlı kitabında da bir koleksiyon olarak orijinal versiyonu aktarmaktadır.

¹⁴⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 150; Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 13; Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, 126.

¹⁴⁹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 151; Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 17-18.

¹⁵⁰ Mardinal Tarigan, *Nilai-Nilai Sufistik Dalam Syair-Syair Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab Asraru'l 'Arifin)* (Medan: UIN Sumatera Utara, Doktora Tezi, 2016), 34.

3. 4. 1. 2. Esrâru'l-Ârifîn

Bu kitap, Hamza Fansûrî'nin en uzun ve en eşsiz eseridir, bu nedenle Malay edebiyatında eşsiz eseri olarak kabul edilir. Hatta en iyi klasik Tawasuf kitaplarından biri olarak kabul edilebilir. Tam adı *Esrâru'l-Ârifîn Fî Bayânî İlm-i Sülûk vet-tevhîd*'tir. Bu ikinci kitap, vahdet-i vücûd anlayışını içermektedir. Hamza Fansûrî, bu kitapta on beş şiirini yazmış ve daha sonra bunları satır satır yorumlamıştır. Bu yorum, metafizik doktrininin ve vahdet-i vücûd'un ontolojisinin uzun bir açıklamasıdır. Abdul Hadi'ye göre, bu kitabın yazarı, Ahmed Gazzâlî'nin Sevanih'u-l Uşşak'inden, İbnül-Arabî'nin Tercümanü'l Eşvak'ından, Irâkî'in Lemaât'ından ve Câmî'nin Leva'ih'inden esinlenmiştir. Bunların hepsi, betimlemeleri şiirle serpiştirilmiş veya yazarın kendi şiirinin yorumu olan tasavvuf üzerine risalelerdir. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn* kitabıyla Malay-Endonezya dünyasında te'vil geleneğine öncülük etmiştir.¹⁵¹ Bu kitap hem mensur hem de manzum bir özelliğe sahiptir.

3. 4. 1. 3. El-Müntehâ

Bu üçüncü kitap, Hamza Fansûrî'nin en özlü, yoğun ve derin eseridir. Bu kitap aynı zamanda vahdet-i vücûd anlayışında âlim kimseler için bir rehberdir. Abdul Hadi tarafından alıntılanan Drewes ve Brakel'e göre, el-Muntahi, Kuran'ın kutsal ayetlerine, Hadislere, Sûfî şairlerin şiirlerine ve onların şatahat sözlerine yapılan referansların bir koleksiyonudur. Bu referanslar, Peygamber'in "*Men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu*" yani "*kendini bilen, Rabbini bilir*" hadisinin manevi anlamını açıklamak amacıyla birleştirilmiştir. Fansûrî bu kitapta, Lemaât'taki Irâkî'nin şiirlerinden birçok referans almıştır. Bu kitap, Malay dili versiyonu ve Cava versiyonu olmak üzere iki versiyonu da bulunur. Ancak, metnin Malayca versiyonu eksik ve yazımı da net değildir. Bu metin şu anda Leiden Üniversitesi Kütüphane Müzesi'nde MS Cod. Or. 5176 1 ve 2. koduyla saklanmakta olup el-Attas tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Cava versiyonu ise Drewes ve Brakel tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.¹⁵² Abdul Hadi *Hamzah Fansuri; Penyair Sufi Aceh* adlı kitabında bir koleksiyon olarak Endonezya-Malay dilinde aktarmaktadır.

3. 4. 2. Hamza Fansûrî'nin Şiir Biçimindeki Eserleri

Abdul Hadi, *Tasavvuf yang Tertindas* adlı kitabında, Hamza Fansûrî'ye ait bulunabilecek orijinal kabul edilen en az otuz iki şiir koleksiyonu olduğunu ve hala bulunamayıp yanma olayından kurtulan şiirlerinin olmasının mümkün olduğunu söyler. Drawes ve Brakel de Fansûrî'nin otuz iki

¹⁵¹ Kiki Muhammad Hakiki, "Tasawuf Wujudiah: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansuri oleh Nur al-Din al-Raniri" 29/1 (Haziran 2018), 37; Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 156.

¹⁵² Tarigan, *Nilai-Nilai Sufistik Dalam Syair-Syair Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab Asrarul 'Arifin)*, 36-37; Hakiki, "Tasawuf Wujudiah: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansuri oleh Nur al-Din al-Raniri", 38; Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 160-162.

şairini *The Poems of Hamzah Fansûrî* adlı kitabında toplamışlardır. Şu ana kadar 4 el yazması bulunmaktadır. Fakat Fansûrî'nin en çok şiirlerinin bulunduğu sadece iki el yazması eser tespit edilmiştir. İlki MS Jak. Mal. No.83 kodlu Cakarta Ulusal Kütüphanesindedir. İkincisi ise MS Cod. Or. Leiden 2016 kodlu Leiden Kütüphane Müzesindedir.¹⁵³ Bu iki el yazması, özellikle MS Jak. Mal. No. 83 çalışma materyali olarak yaygın olarak kullanılmaktadır.

Cakarta Ulusal Kütüphanesinde bulunan şiir başlıkları şunlardır:

1. Bismillah al-Hayy al-Bâqî
2. Subhanallah terlalu kâmil
3. Allah al-mawjud terlalu bâqî
4. Aho segala kita anak Adam
5. Aho segala kita yang bernama 'awâmm
6. Aho segala kita yang bernama Islam
7. Aho segala kita yang bernama insan
8. Aho segala kamu yang ghafilin
9. Aho segala kita yang berhati
10. Aho segala kamu anak 'alim
11. Aho segala kamu yang menjadi faqir
12. Aho segala kita ummat nabi
13. Aho segala kita ummat rasul
14. Thayr al-uryan unggas sulthani
15. Thayr al-uryan unggas ruhani
16. Unggas nuri asalnya cahaya
17. Unggas pingai tertalu asyiq
18. Sidang thalib di dalam hutan
19. Sidang faqir empunya kata
20. Dengarkan firman dari habib
21. Ada kekasih di padang ghaib
22. Bahr al-butün tiada bermula
23. Bahr al-ulya yang sedia lama
24. Bahr al-Haqq terlalu dalam
25. Ikan tongkol bernama fadhil
26. Ajab sekali akan gajahmina
27. Raja Haqq dengan adanya
28. Qul Huwallah bernama Khaliq

¹⁵³ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 198.

29. Syurbat mulia di tangan Khaliq

30. Aho segala kita yang menyembah nama¹⁵⁴

Hamza Fansûrî'nin şiir biçimindeki eserleri arasında şunlar yer almaktadır:¹⁵⁵ Syair Perahu, Syair Dagang, Syair Bahr an-Nisa ve Syair Burung Pingai'dir.

3. 4. 2. 1. Syair Perahu

Bu şiir insan hayatını çok geniş ve derin bir okyanusta seyreden bir tekneye benzetmektedir. Hamzah Fansûrî bu eserinde günümüz insan yaşamını okyanusta seyreden bir tekne gibi simgelemektedir. Bu yolculuk insan yaşamın farklı bir alana götürür. Bu nedenle oraya ulaşmak için dikkatli bir hazırlık yapılması gerekmektedir. Bu durumu onun şiirindeki şu beyitte görmek mümkündür:

*Wahai muda, kenali dirimu
Ialah perahu tamsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
Ke akhirat jua kekal diammu*

*Hai arif yang budiman
Hasilkan kemudi dengan pedoman
Alat perahumu jua kerjakan
Itulah jalan membetuli insan¹⁵⁶*

(Tercümesi)

*Ey genç adam, kendini bil
Vücudun temsili gemidir
Ne kadar yaşadığın önemli değil
Ahirette ikametgahın ebedidir*

*Ey bilge genç adam
Yönergelerle yönlendirme oluştur
Tekne ekipmanını da çalıştır
İnsanlığı düzeltmenin yolu budur*

¹⁵⁴ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 199.

¹⁵⁵ Djamaris - Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, 3.

¹⁵⁶ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 176.

Yukarıdaki şiir parçasından şu sonuca varılabilir: İstenilen varış noktasına, yani ebedi dönüş yerine ulaşmak için güvenliği sağlamak amacıyla yolculukta iyi bir hazırlığın elzem olduğudur. İlim ise insanın davranışlarını iyileştirmek ve mükemmelleştirmek için insan yaşamına kılavuzluk edecek bir direksiyon gibidir.

3. 4. 2. 2. Syair Dagang

Şyair Dagang, küçük bir tüccarın kaderinin hikayesini anlatıyor. Bu şiir yurtdışında yaşayan bir çocuğun çeşitli acılarını dile getirmektedir. Bu eser Hamzah Fansûrî'nin mistik nitelikte olup insanın Tanrı ile ilişkisini anlatan diğer eserlerinden biraz farklıdır. Ancak bazı ilim adamlarının ticari şiirin el-Attas dışında Hamzah Fansûrî'nin eseri olduğundan şüphe duymasına neden olan da budur.

Abdul Hadi'ye göre bu şüphe birkaç nedenden dolayı ortaya çıktı. Öncelikle Minang dilinden Hamzah Fansûrî'nin diğer yazılarında bulunmayan birkaç kelime bulunmaktadır. İkincisi, içerik Hamzah Fansûrî'nin diğer yazılarını yansıtmaz. Üçüncüsü, ticari şiirde şiir teselli olarak konumlandırılır. Hamzah Fansûrî'nin diğer eserlerinde ticari şiiri hiçbir zaman teselli olarak bulamayız. Çünkü Hamzah Fansûrî'ye göre şiir, aşkınlık ve kendini arındırmanın bir aracıdır Hakka giden yolda bir rehberdir. Şiir yalnızca tutkulu duyguların bir ifadesi değil, aynı zamanda bilgeliği ve gerçeği aktarmaya yönelik bir forumdur. Derin bilgi olmadan ve aydınlanma kazanmadan şair iyi ve kaliteli eserler veremez.¹⁵⁷

Jikalau berjalan, ingatlah handai

Dengan orang kaya jangan sebanyak

Rupanya elok seperti mempelai

*Rupanya kecil seperti sakai*¹⁵⁸

Bu beyitte Hamzah Fansûrî kendisini okumak için gittiği yerde acı çeken zorluklar yaşayan bir talebe olarak konumlandırıyor. Bu şiirdeki zayıflığın nedeni Hamzah Fansûrî'nin ilmi ve manevi derinliğe sahip olmadan önce yazılmış olması dolayısıyla tasavvuf düşüncelerinin tamamını ifade edememesi olabilir.

¹⁵⁷ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 180-181.

¹⁵⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 180-181.

3. 4. 2. 3. Syair Bahr an-Nisa

Bu şiir evlenecek kişinin bilge bir öğretmenin rehberliğine ihtiyacı olduğunu, evleneceği kadının da iman kuvvetli bir kadın olması gerektiğini anlatan bir şiirdir. Bahr an-Nisâ'nın şiirinden bazı mısralar:

*Bahr al-Nisa yang sempurna ni'mat
Dalamnya lengkap dengan sekalian alat
Airnya bernama zamzam yang amat ladzat
Membuat cita hati dan fu'ad*

*Ombaknya nyala tiada akan padam
Gelombangnya sangat timbul tenggelam
Riaknya syadid mengguncang alam
Banyaklah kapal di sana karam¹⁵⁹*

(Tercümesi)

*Kâmil olan Bahrü'n-Nisâ nimettir
İçerisi tüm aletlerle doludur
Suyun adı zezemdir çok lezzetlidir
Fuat arzularını yaratır*

*Dalgaları yanar asla sönmez
Dalgaları yukarı ve aşağı hareket edip durmaz
Şiddetli dalgalanması âlemi sallar
Orada birçok gemi batar*

Syed Muhammed Naguib Al-Attas, Bahr al-Nisa şiirinin Hamzah Fansûrî'nin eseri olduğunu söyler. Ona göre bu iki sebebe dayanmaktadır. Öncelikle bu şiirdeki deniz temsili kavramsal anlamı, deniz temsili kavramsal anlamı ile benzerlik göstermektedir. İkincisi, bu şiirin yazım tarzı Hamzah Fansûrî'nin diğer şiirleriyle aynıdır.¹⁶⁰

Abdülhadi'ye göre, kadın temsili kullanılımasının, mutasavvıf tarafından marifet yoluyla ele alınması gereken, Allah'ın güzelliğinin sırrını tanımlamayı amaçladığı anlamına gelir.¹⁶¹

¹⁵⁹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 178.

¹⁶⁰ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 17.

¹⁶¹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 177.

3. 4. 2. 4. Syair Burung Pingai

Bu şiir, insanlarla Tanrı arasındaki yakın ilişkinin simgesi olan Pingai kuşunun öyküsünü anlatır. Bu şiirde insanın varoluşunun Tanrı ile ilişkisi anlatılmaktadır. Felsefî tasavvuf yaklaşımıyla bu şiir, yaratılış biçiminin nasıl Tanrı ile birlik olduğunu anlatmaktadır. Bunu şu ayette görebiliriz:

Mazhar Allah akan rupanya

Asma Allah akan namanya

Malaikat akan tentaranya

Akulah wasil akan katanya

Sayapnya bernama furqan

Tubuhnya bersurat Quran

Kakinya Hannan dan mannan

Daim bertengger di tangan Rahman

Ruh Allah akan nyawanya

Sirr Allah akan angganya

Nur Allah akan matanya

*Nur Muhammad daim sertanya*¹⁶²

(Tercümesi)

Allah'ın mazharı onun suretidir

Esmâ-i hüsnâ onun adıdır

Melekler onun ordusudur

Dediği vüsûl benimdir

Kanadın adı Furkan'dır

Cesedinde Kuran yazılıdır

Bacakları Hannan ve Mennan'dır

Rahman'ın eline daim tüner

Allah'ın ruhu onun hayatıdır

Allah'ın sırrı onun dallarıdır

Allah'ın nuru onun gözleridir

¹⁶² Johns, "The Poems of Hamzah Fansuri", 120.

Nûr-ı Muhammedi daim onunla birliktedir

Hamzah Fansûrî'nin yukarıdaki şiirde dile getirdiği düşünceler İbnü'l-Arabî'nin vücûdiyet düşüncesinden etkilenmiş görünmektedir. Daha önce anlattığımız gibi Hamzah Fansûrî'nin eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine sıklıkla rastlandığı gibi, Ebu Yezîd el-Bustâmî, el-Hallâc ve diğer erken dönem sûfilerinin düşüncelerine de sıklıkla rastlanmaktadır.

3. 4. 3. Hamza Fansûrî'nin Şiirlerinin Özellikleri

Abdul Hadi'ye göre Hamza Fansûrî'nin, tasavvuf düşüncelerinin şiirlerindeki ayırt edici özellikleri aşağıdaki gibidir:¹⁶³

a. Dış yapıya bakıldığında, Fansûrî'nin şiirlerinin tümü, Malay-Endonezya edebiyatında “syair” adı verilen bir şiir biçimi olan aaaa'nın son şemasına sahip dört satırlık şiirlerdir.

b. İç yapıya bakıldığında, Fansûrî'nin şiirleri, fani duyguların, ilahi aşkın, manevi sarhoşluğun, şairin ruhani yolculukta edindiği içsel tecrübelerin veya şairin tasavvuf ilmine dair keşf ve ilham yoluyla edindiği manevi bilgilerinin ifadeleridir. Bu tür şiirlerde, özellikle şarap, aşklar, seyahat, okyanus vb. ile ilgili tipik benzetmeler kullanılır.

c. Dini ve estetik işlevlere sahip bu şiirlerde Kur'an-ı Kerim'in müteşabih ayetlerinden pek çok alıntı bulunmaktadır.

d. Mutasavvıfın çeşitli işaretleri vardır; gurbet/misafir/tüccarın oğlu (Anak Dagang), yolcu/yabancı/baharatçının oğlu (Anak Jamu), kralın oğlu, kraliçenin oğlu, uryani halkı, fakir, talib, aşık, kuş vb.

e. Şiirinde mistik veya tasavvufî edebiyatta yaygın olan paradoksal ifadeler ve imgeler bulunur.

f. Attâr'ın *Manţıku't-tayr*'ıyla bir ilgisi olmasının yanı sıra, Fansûrî'nin şiirinde Irâkî, Rûmî, Şebüsterî, Şâh Ni'metullâh ve Câmî gibi İranlı tasavvuf şairlerinin dizeleriyle benzerlikler taşıyan birkaç dize vardır.

g. Şiirlerinde Arapça'dan alınmış birçok kelime, Farsça ve Cava dilinden birtakım kelimeler de bulunmaktadır. Kur'an ve hadislerden alıntılarının yanı sıra Hz. Ali, el-Bistâmî ve el-Hallâc'ın şatahat ifadeleri de yer almaktadır. Bu durum Fansûrî'nin Malay diline olağanüstü bir reform getirdiğini gösterir. Estetik bir bakış açısıyla Fansûrî (licentia poiticaa) şairin özgürlüğünün taleplerini tam olarak yerine getirmiştir. İslâm'ın gelişimi açısından bakıldığında Fansûrî'nin şiiri XVI. yüzyılda Malay-Endonezya kültürünün İslamlaşma sürecinin önemini yansıtır. Malay-Endonezya dili açısından bakıldığında, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Fansûrî ve diğer Malay-

¹⁶³ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 214-215.

Endonezyalı yazarların ortaya çıkmasıyla birlikte bu reformların aslında Malaycanın diğer Endonezya Takımadalarının dilleri arasındaki konumunun yükselmesini sağlamıştır. Böylece Endonezya Takımadalarında hatta Güneydoğu Asya’da bile en önemli dil haline gelmiştir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. HAMZA FANSÛRÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

4. 1. Vücûd

Tasavvuf'ta vücûd/varlık anlayışı denildiğinde ilk akla gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl.638/1240)'dir. O tasavvuf ilminde sûfiler arasında gelişen “Vahdet-i Vücûd” öğretisinin zirvesine ulaşmıştır. İbnü'l-Arabî tasavvufta ve İslâm düşünce tarihinde en büyük mutasavvıf düşünürlerden biridir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufta otorite olması nedeniyle kendisine “Şeyhü'l Ekber”, dini ilimlerde müceddid olması nedeniyle de “Muhyiddin” lakabı verilmiştir.¹⁶⁴

İbnü'l-Arabî'nin görüşleri hem Doğu'da hem de Batı'daki sûfileri etkilemiştir. Onun tasavvuf anlayışı, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-Hikem* kitaplarında genişçe yer almıştır. Bu iki kitap, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf öğretilerini incelemek isteyenler için ana kaynaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı kitabı Allah'tan bir imladır, *Fusûsü'l-Hikem* ise Peygamber (S.a.v)'ın hediyesidir. Vücûd ya da Varlık anlayışı, *Vahdet-i Vücûd*¹⁶⁵ düşüncesini ortaya atan Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından desteklenmiştir. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı kitabında, Allah'ın mutlak varlık olduğunu yani herhangi bir sebepten kaynaklanmayan bağımsız bir zât olduğunu söylemektedir. Ona göre her şeyden önce bilinmelidir ki, Allah (c.c.) O'ndan önce hiçbir şey olmayan ilk zât'tır. O'nunla hiçbir şey var değildi, O kendi başına var olandır, O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O, evrene ait olmayan tek gerçek Tanrı'dır.¹⁶⁶

Endonezyalı araştırmacı Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer'e göre, İbnü'l-Arabî ve takipçileri Tanrı'yı modern anlamda “panteizm” veya “monizm” olarak adlandırılan âlem ile eşitleyen öğretilere bağlı kaldıkları için sık sık saldırıya uğramışlardır. İbn Teymiyye (öl.728/1328), İbnü'l-Arabî'yi varlığın sadece bir olduğuna, âlemin varlığı Allah'ın varlığı olduğuna, halkın varlığı Hâlikin varlığı olduğuna ve var olan her şeyin O'nun somutlaşmış hali olduğuna inanmakla suçlamıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'yi zındık, kâfir ve sapkın olmakla itham etmiştir.¹⁶⁷

Bazı Endonezyalı araştırmacılar; Hamka, Ahmad Daudy, Endang Saifuddin Anshari ve Yunasril Ali gibi *Vahdet-i Vücûd*'a atıfta bulunmak için panteizm terimini seçmektedirler. Fakat diğer

¹⁶⁴ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493.

¹⁶⁵ Tanrı'nın bölünemeyen ve parçalanamayan birlik oluşudur ya da başka bir ifadeyle varlığın birliği ve varlıkta birlik olup Tanrı, âlem, insan ilişkilerini izah eden düşünce sistemidir.

¹⁶⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, çev. Nihat Keklik (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 386; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/432-435.

¹⁶⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 2; Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20/512.

Endonezyalı araştırmacı Harun Nasution, panteizm teriminin İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesine atıfta bulunmanın uygun olmadığını belirtmektedir.¹⁶⁸

Hamza Fansûrî'nin varlık (vücûd) anlayışının incelenmesi, İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesiyle olan etkisinden ayrılamaz. Yukarıda anlatıldığı gibi İbnü'l-Arabî, mutlak varlık ile sınırlı (mümkün) varlık arasında ayrım yapar. Ama esasen, ikisi tek bir varlıktır. Mutlak Varlık, Yüce Varlık sıfatıyla mevcûd olan her şeyin özüdür; yani Mutlak Varlık olmasaydı var olan her şey mümkün olmazdı. Başlayan her şey O'ndandır ve O'na dönecektir. O'nun varlığı var olan her şeyi kaplar ve var olan her şey, O'nun isimleri (esmâ) ve fiilleri (ef'âl) aracılığıyla O'nun görünüşünün bir şeklidir.¹⁶⁹

Yukarıda açıklandığı gibi İbnü'l-Arabî'nin görüşüne göre Tanrı, sadece Tek Tanrı olarak değil, aynı zamanda var olan her şeyin özü ve istekli olan her şeyin kaynağı olarak görülür. Var olan her şey yenidir (hâdis), yok olur (fenâ) ve hepsi O'na dönecektir. O'nun bir olan zâtının özü dışında ebedi varlık yoktur. O, var olan her şeyin aynıdır. İbnü'l-Arabî bunu tek bir cümleyle ifade eder: “*Yüce Allah her şeyi yaratmıştır, oysa O özdür*”. *Fusûsü'l-Hikem*'de İbnü'l-Arabî, evrensel şeylerin gerçek varlığa (vücûd) sahip olmadığını ifade eder, ancak yine de evrensel şeylerin görünmez varlıkta mevcut olduğuna inanır.¹⁷⁰

Tasavvuf düşünürlerinin Hamza Fansûrî'nin üzerindeki etkisi inkâr edilemez. Bu, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (öl.234/848 [?]) *ittihâd*¹⁷¹ ‘ı, Hallâc-ı Mansûr'un (öl.309/922) *hulûl*¹⁷² anlayışı, İbnü'l-Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* teorisi ve diğer mutasavvıfların görüşleri gibi çeşitlendirilebilir. Hamza Fansûrî'nin *Şarâbu'l-Âşikîn* (Aşıkların İçecekleri), *Esrârü'l-Ârifîn* (Mârifet Ehlinin Sırları) ve *el-Müntehî* (Akıllı veya Nitelikli İnsanlar) gibi nesir eserlerinden çıkarılabilir. Özellikle şiirlerinde, Ferîdüddin Attâr'ın (öl.618/1221) *Manîku't-ṭayr*, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl.688/1289) *Lama'ât* ve Abdurrahman Câmî'nin (öl.898/1492) *Levâ'ih*'inden çok bilgi edinmiştir. Bununla birlikte, Abdul Hadi'ye göre, Hamza Fansûrî'nin Irâkî'nin *Lama'ât*'ından daha fazla alıntı yapması, onun görüşleri ile Irâkî'nin görüşleri arasında özel bir ilişki olduğunun göstergesidir.¹⁷³

Bir sûfî olarak Hamza Fansûrî, Tanrı'nın insana şah damarından daha yakın olduğunu öğretir. Allah'ın her yerde olduğu sıklıkla söylene de aynı zamanda mekânsızdır. Baraka suresinin 115.

¹⁶⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), 88.

¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, 387; Syed Muhammad Naguib Al-Attas, “New Light on the Life of Hamzah Fansuri”, *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 50; Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2014), 337.

¹⁷⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/5-8; Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 45-46; Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20/499-506.

¹⁷¹ Tanrı ile kulun birleşmesidir veya başka bir ifade ile Allah'ın bir kısmı kullara hulul ederek onlarla birleşmesidir.

¹⁷² Tanrı'nın insan vücûduna girmesi, dahil olması suretiyle insan Tanrılaşmasıdır veya başka bir deyişle Allah'ın zâtının veya sıfatlarının kullardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesidir.

¹⁷³ Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 34-35; Hadi W.M. - Ara, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, 21.

“Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır. Şüphesiz Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır; her şeyi bilmektedir” ayetini açıklarken, her yerde Allah’ın yüzüne (zât) bakma ihtimalinin Vahdet-i Vücûd olduğunu söyler.¹⁷⁴ Sûfiler, Allah’ın yüzünü/zâtını Rahmân, Rahîm, Celâl ve Cemâl gibi Allah’ın sıfatları olarak yorumlarlar.

Hamza Fansûrî’nin tasavvuf anlayışı, varlığın (vücûd) ve yaratılışın mahiyetiyle ilgilidir, ona göre varlık, çok gibi görünse de sadece bir tanedir. Bu varlığın bir kısmı zahirdir ve bir kısmı da batındır. Var olan her şey Hak Teâlâ’nın tezahürleridir. Fansûrî, Tanrı’nın varlığını hareket etmeyen derin bir okyanus olarak tanımlarken, evreni okyanusun dalgası olarak tanımlar. Bu mutlak zâtın akışı, daha sonra bir semptomlar dünyası haline gelen buhar ve bulutları meydana getiren dalgaların hareketine benzetilir. Buna lâ taayyün’den taayyün’e denir. Aynı zamanda tenezzül olarak da adlandırılır. Sonra her şey Tanrı’ya döner. Bunu, buhar ve bulutların yağmur oluşturmaları sonra suyun nehre düşmesi ve sonunda okyanusa geri dönmesi olarak tanımlar.¹⁷⁵

Hamza Fansûrî, Tanrı anlayışı ile ilgili olarak *Esrâru’l-Ârifîn*’de şeriat alimlerinin (ulemâ) ile ehl-i Sülûk’un Allah’ın varlığı hakkındaki görüşleri arasında ayrım yapar.

“Tuhan kita yang Empunya Zât. Yakni Semata, tiada dengan Sifat. Pada suatu ibarat Wajibu’l-Wujud dinamai Ulamâ, karena Ia qâ’im dengan SendiriNya, tiada dengan[lain]. Sebab ini maka dinamai Ulamâ “Wajibu’lWujud”. Kata Ahlu’l-Suluk sungguh pun Ia qa’im SendiriNya, tetapi Ia memberi wujud akan sekalian „alam. Dinamai Wajibu’l-Wujud karena Wujud dengan Zât esa hukumnya. Adapun kepada Ulama’ syari’at Zât Allah dengan Wujud Allah dua hukumnya; wujud Ilmu dengan Alim dua hukumnya; wujud alam dengan alamdua hukumnya; wujud alam lain, Wujud Allah lain. Adapun Wujud Allah dengan Zât Allah mitsal matahari dengan cahayanya; sungguh pun esa pada penglihat mata dan penglihat hati, [pada haqiqatnya] dua hukumnya; matahari lain, cahayanya lain. Adapun alam, maka dikatakan wujudnya lain karena alam seperti bulan beroleh cahaya daripada matahari. Sebab inilah maka dikatakan Ulamâ’ wujud alam lain daripada Wujud Allah, Wujud Allah dengan Zât Allah lain. Maka kata Ahlu’l-Suluk jika demikian Allah Ta’âlâ di luar alam atau dalam alam dapat dikata; atau hampir kepada alam atau jauh daripada alam dapat dikata. Pada kami Zât Allah dengan Wujud Allah esa hukumnya; Wujud Allah dengan wujud alam esa; wujud alam dengan alam esa hukumnya. Seperti cahayanya, namanya jua lain, pada haqiqatnya tiada lain. Pada penglihat mata esa, pada penglihat hati pun esa. Wujud alam pun demikian lagi dengan Wujud Allah-esa; kerana alam tiada berwujud sendirinya. Sungguh pun pada zâhirnya ada ia berwujud, tetapi wahmi juga, bukan wujud haqiqi; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada haqiqatnya tiada”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Amin, *Ilmu Tasawuf*, 337.

¹⁷⁵ Amin, *Ilmu Tasawuf*, 338.

¹⁷⁶ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 242.

(Tercümesi)

“Zâtın sahibi olan Rabbimiz. Yani, tektir, sıfatıyla değildir. Ulemâ (tarafından) buna “vâcibü-l-vücûd” denir, çünkü O kendi başına kâimdir, başkası ile değildir. Bu nedenle ulemâ (tarafından) “vâcibü-l-vücûd” olarak adlandırılır. Ehlû'l-Sülûk, Kendisi kâim olduğu halde bütün âlemlere vücûd verendir der. Zâtı ve Varlığı bir olduğu için “vâcibü-l-vücûd” olarak adlandırılmıştır. Şeriat alimlerine (ulemâ) gelince, Allah'ın zâtı ile Allah'ın varlığı iki hükümdür. İlmin varlığı ile Alim iki hükümdür. Âlemin varlığı ve âlem iki hükümdür. Âlemin varlığı başkadır, Allah'ın varlığı da başkadır. Allah'ın varlığı ile Allah'ın zâtı, güneş ile onun ışığına benzetilmektedir. Şüphesiz bu, gözü gören için de kalbi gören için de birdir. Ama gerçekte iki hükümdür: Güneş başkadır, ışık başkadır. Âleme gelince, âlemin da ay gibi güneşten ışık alması nedeniyle farklı bir varlığa sahip olduğu söylenir. Bu nedenle şeriat âlimler, âlemin varlığının Allah'ın varlığından farklı olduğunu, Allah'ın varlığı ile Allah'ın zâtının da farklı olduğunu söylerler. Ehlû'l-Sülûk dedi ki, eğer öyleyse Allah âlemin dışında veya âlemin içinde denilebilir veya neredeyse âleme yakın veya âleme uzak denilebilir. Bize göre Allah'ın zâtı ile Allah'ın varlığı birdir. Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı birdir. Âlemin varlığı ile âlem birdir. Işık gibi ismi de farklıdır, aslında farklı bir şey değildir. Görenin gözünde birdir, görenin gönlünde de birdir. Âlemin varlığı ve Allah'ın varlığı birdir; çünkü âlem tecelli etmez. Aslında zâhirinde varlık vardır ama aynı zamanda vehimdir, mutlak varlık değildir. Aynadaki yansıma gibi, varlığı vardır, hakikati yoktur.”

Yukarıdaki bağlamdan bakıldığında Hamza Fansûrî'nin şeriat âlimlerinin güneşe ve onun ışığına benzetilen Allah'ın zâtı ile Allah'ın varlığı arasında ayırım yapan görüşlerini reddettiği görülmektedir. Onlara göre güneş başka bir şeydir ve ışık başka bir şeydir. Hamza Fansûrî'ye göre; Tanrı'nın âlem ile aşkın veya içkin olduğunu gösterir. Onun için Allah'ın zâtı ve Allah'ın varlığı (vücûd) birdir.

İbnü'l-Arabî bunu tenzih ve teşbih kavramlarıyla açıklar. Tenzih, kusur ve ayıplardan uzaklaştırma, yabancılaşma, yüceltme, Tanrı'nın aşkın sıfatının tanınması anlamına gelir. Bu kelimenin zıttı teşbih'tir, yani benzetme, karşılaştırma, eşitleme, Tanrı'nın sembolizminin tanınması veya Tanrı'nın içkinliğinin tanınmasıdır.¹⁷⁷ Bu nedenle, âlemin varlığı ile Allah varlığı ayrılmaz bir şeydir, çünkü âlem Allah'ın varlığı olmadan gerçekleşemez.

Hamza Fansûrî'nin yukarıdaki düşünceleri, özellikle varlık (vücûd) birliği anlayışı konusunda İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin etkisini çok açık bir şekilde göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşü Moulvi S.A.Q. Husaini tarafından şöyle açıklanmaktadır:

O'nun özü tektir, O'nun ayetleri çoktur. Öz hepimizden ayrı ise adı Mutlak Bir'dir, eğer sıfatları ve isimleri tecelli ederse çeşitlilik içinde tek bir olur. Hepsi tek bir “Ahad” adı altında

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/290.

örtülüdür, bizim gerçekliğimiz O'na yansıyan gölgeler veya ışınlardır. Eğer gerçeklik olarak alınırsa, O bizim gerçekliğimizdir ve eğer bir sınırlama olarak kabul edilirse, O bizim gerçekliğimiz değildir.¹⁷⁸

Hamza Fansûrî'nin *Şarâbu'l-Âşikîn* eserinin bir başka bölümünde de varlığın (vücûd) birliği, ehl-i hakikat'ı iki türe ayırdığında anlatılır:

(Tercümesi)

“Birincisi, sıradan insanlar gibi yaşayan, çocukları, eşleri olan, evleri ve malları olan, fakat kalpleri sahip olduklarına bağlı olmayanlar. Sahip olduğu şey yok olursa üzülmeyip ve tam tersine artsa bile mutlu hissetmez çünkü onun için zengin ve fakir, mutluluk ve sefalet aynıdır. Gördüğü kendisi değil, Allah'tır. Âlemin varlığı Allah'ın varlığı olduğunu varsayıyorlar. Hepsi Allah'tan ve O'na dönecektir.¹⁷⁹ İkincisi, ehl-i hakikat'a gelince, bazıları daima Allah'ı çağırır ve Allah'a “berahi” (ışk/aşk) olur, Allah'ı tek bilir, kendini bilir, kendini inkar eder, kendini dahil eder, kendisiyle söyler, kendinde fenâ ve kendisiyle bekâ olur, zâhirinden nefret eder, bâtını sever, kendini kınar, kendini över uyursa kendisiyle uyur, uyanıksa kendisiyle kalır, yürürse kendisiyle yürür; kendini asla unutmaz, çünkü Resûlullah şöyle der: “men ‘arefe nafsehi fekad ‘arefe rabbehü”, yani kendini bilen Rabbinin bilir. Öte yandan, kendi dışına baktığında gördüğü şeylerde aynı zamanda kendisini de görür. Nesneleri ve kendisini bir olarak görür; iki ya da üç yoktur. Eğer âlem kendisiyle bir olmuşsa, elbette nesneyi gördüğünde kendini de görür. Peygamberin buyurduğu gibi: “Rabbimi Rabbimin gözüyle gördüm”.¹⁸⁰

Hamza Fansûrî'nin yukarıdaki ifadesi sağlam bir mantıktan bakıldığında insanı çeşitli yorumlara götürebilir ve panteizmin anlaşılmasına yol açabilir. Ancak Hamza Fansûrî'ye göre, tüm sorunlara mantık ve akıl açısından bakılmaz. Meselelere manevi bir bakış açısıyla bakıp anlamak gerekir. Bu bağlamda hem Endonezce hem de Malayca “berahi” kelimesi yani aşk, sevgiliye, yani Tanrı'ya duyulan derin sevgiyi gösteren sembolik kelimeler olarak yorumlanmalıdır. Bir sevgili olarak Tanrı bir sûfî'nin takıntısıdır, diğerleri var olmadığı kabul edilirken, kendisinde ve bütün alemde yalnızca Tanrı vardır.

Hamza Fansûrî'nin Syed Muhammed el-Attas tarafından “love of God”¹⁸¹ yani “Tanrı sevgisi” olarak tercüme edilen Allah'a duyulan aşk hakkındaki sözleri, sûfîlerin terminolojisinde dini deneyimin zirvesi olarak önemli bir role sahiptir, hatta Tanrı'nın Kendisi de aşktır.¹⁸²

¹⁷⁸ S.A.Q. Husaini, *Ibn Al-'Arabi: The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1996), 60.

¹⁷⁹ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 308.

¹⁸⁰ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 309.

¹⁸¹ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 428.

¹⁸² Bkz. Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11-17.

Hamka *Tasfîr Al-Azhar* adlı kitabında Irâkî'nin görüşünü aktarmaktadır. Irâkî'ye göre, özünde aşk olan Tanrı'nın sıfatları, bismillahirrahmânirrahîm ifadesinde yer almaktadır. Burada aynı kökten, yani rahîma (rahmet) gelen rahmân ve rahîm olmak üzere iki tür Tanrı Sevgisi vardır. Rahmân, Tanrı'nın temel rahmeti'dir ve rahîm ise Tanrı'nın zorunlu rahmeti'dir.¹⁸³

Yukarıdaki düşünce Hamza Fansûrî tarafından onun şiirinde şu şekilde ifade edilmiştir:

*Tuhan kita yang bernama qâdim
Pada sekalian makhluk terlalu karîm
Tandanya qâdir lagi hakîm
Menjadikan alam dari al-rahmân al-rahîm*

*Rahmân itulah yang bernama sifat
Tiada bercerai dengan kunhi Dzât
Di sana perhimpunan sekalian ibârat
Itulah hakikat yang bernama malumat*

*Rahmân itulah yang bernama Wujud
Keadaan Tuhan yang sedia ma'bud
Kenyataan Islâm, Nasrâni dan Yahud
Dari rahmân itulah sekalian mawjud¹⁸⁴*

(Tercümesi)

*Rabbimizin ismi kadimdir
Tüm yaratıklara karşı çok cömerttir
İşareti kâdir ve hakîm'dir
Âlemi rahmân ve rahîm'den yaratır*

*Rahmân sıfat denilen şeydir
Künhü zât'tan ayrılmazdır
Orada İbâretlerin toplantısıdır
Malumat denilen hakikat budur*

*Rahmân vücud denilen şeydir
Allah'ın hazır mabud halidir*

¹⁸³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Gema Insani, 2015), 80.

¹⁸⁴ G.W.J. Drewes - L.F. Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri* (Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volken Kunde, 1986), 70-74.

*İslam'ın, Hristiyan'ın ve Yahudi'nin gerçekleridir
Her şeyin mevcut olması Rahmân'dandır*

Yukarıdaki şiirden Hamza Fansûrî, Allah'ın kudret ve hikmetinin işaretini, bu evreni O'nun rahmân ve rahîm sıfatı aracılığıyla yaratması olduğunu açıklamaktadır. İkinci kıtada, "*Rahmân itulah yang bernama sifat-Tiada berceraai dengan kunhi Dzât*" yani "Rahmân'a sıfat denir- Künhü zât'tan ayrılmaz" der. Burada Hamza Fansûrî, sıfat ve zât arasındaki ayrım olmadığını açıklar. *Esrâru'l-Ârifin* kitabında bu durum şöyle açıklanmaktadır: Ehlû'l-Sulûk dediklerine gelince, sıfatın aslı zât'tır. Mesela İlminden dolayı bir adama "âlim" adı verilir; İradesinden dolayı mürid olarak adlandırılır, dediklerinden dolayı da mütekellim denir".¹⁸⁵ Ayrıca "Rahmân, tüm ibâretlerin toplantısıdır" denilmektedir. Bu, O'nun bütün yarattıklarını kapsayan, bilinen her şeyin özü demektir. O'nun rahmân'ı olmadan var olan her şeyin varlık (vücûd) olması imkansızdır, bu nedenle O'nun rahmân varlığının tüm yaratılışın özü olduğu söylenir.

Japon araştırmacı ve yazar Toshihito Izutsu kökleri rahima (rahmet) kelimesine dayanan rahmân kelimesini incelerken şöyle der: Rahmet'i anlamanın, bütünlük içinde sıradan anlayıştan farklı olan önemli bir kısmı vardır. Sıradan anlamda rahmet esasen duygusal bir tavidir, ancak İbnü'l-Arabî için rahmet ontolojik bir olgudur. Ona göre rahmet her şeyin varlığının başlangıcıdır.¹⁸⁶

Yukarıdaki düşünce, Hamza Fansûrî'nin Rahmân'ın İslâm, Hristiyan ve Yahudi dinlerine inananları tarafından tapılan Tanrı ile eşanlamlı olduğu iddiasıyla ilgilidir. Aynı zamanda mevcut olan her şeyin sebebidir, tıpkı onun şiirinde olduğu gibi:

*Rahmân itu yang bernama Wujūd
Keadaan Tuhan yang sedia ma"bud
Kenyataan Islām, Nasrāni dan Yahūd
Dari Rahmân itulah sekalian mawjūd*¹⁸⁷

(Tercümesi)

*Rahmân vücud denilen şeydir
Allah'ın hazır mabud halidir
İslam'ın, Hristiyan'ın ve Yahudi'nin gerçekleridir
Her şeyin mevcut olması Rahmân'dandır*

¹⁸⁵ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 241.

¹⁸⁶ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983), 116.

¹⁸⁷ Hadi W.M. - Ara, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, 66.

Yukarıdaki düşünce analiz edildiğinde, bir Ehl-i Hakikat'ın Allah'a aşk (Işk) sayesinde Tanrı ile birleşebileceği, böylece var olan her şeyi, özünde Tanrı olarak göreceği anlaşılabılır. Mevcut olan her şey gerçekte yoktur, sadece Tanrı vardır. Bu ifade, İbnü'l-Arabî'nin şu ifadesiyle uyumlu görünmektedir: Bu nedenle, Tevhid ilminin, Yüce Tanrı'dan başka var olan her şeyi yok saymaktan başka doğru bir tanımı yoktur. Bunun üzerine Allah: "O'nun benzeri yoktur" ve "Onların sahip olduklarının kudretine sahip olan Rabbinize ne mutlu" buyurur.¹⁸⁸

Yukarıdaki açıklamadan İbnü'l-Arabî ve Hamza Fansûrî'nin Tanrı, âlem ve insanla ilgili olarak varlık meselesine ilişkin anlayışının nasıl olduğu görülmektedir. Varlığın özü Allah'tır, âlem ve insan değildir. Gerçekte görünen O'nun zâtı değil, O'nun isimleri (esmâ) ve sıfatıdır. Ancak bu, ismin ve sıfatın O'nun zâtı olduğu anlamına gelmez, çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, zât'taki Tanrı, panteizmde olduğu gibi, kendi yarattıklarıyla karşılaştırılmaz ve eşitlenemez.¹⁸⁹ Tanrı, âlem ve insan gerçekliğinin tek yaratıcısıdır, ona göre âlem ve insan gerçekliği, O'nun birliğinin varsayımdır. O gerçekten birdir, her şeyi yapmakta O'nun için bir müttefik yoktur.¹⁹⁰

Hamza Fansûrî'nin yukarıda gördüğü gibi, insan ve Tanrı arasındaki birlik, Tanrı'yı sevgilisi olarak gören Hallâc-ı Mansûr'un görüşleriyle birçok benzerlik gösterir: "*Ben sevdiğim O'yum ve sevdiğim O benim. Biz bir bedende iki canız. Eğer sen beni görürsen O'nu görmüş olursun ve eğer sen O'nu görürsen ikimizi birlikte görmüş olursun*".¹⁹¹ Hallâc'a göre insan, Tanrı'nın bir tezahürüdür, tıpkı ilk insanın da Tanrı'nın bir sureti olması gibidir. Bununla birlikte, insan âlemi, bireysel bireyler olarak aynı değildir ve birbirinin yerine geçemez.¹⁹² Bu nedenle, buradaki birlik kavramına daha derin bir zihinsel veya ruhsal açıdan bakılmalıdır.

Hamza Fansûrî'nin Varlığın hakikati anlayışı incelendiğinde, onun şiir ve nesrinde, varlığın birliğini vurgulayan vahdet-i vücûd öğretisini içerdiği görülmektedir. Bu düşüncenin kökeninin doğrudan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Hamza Fansûrî'nin ifadesine göre âlemin varlığı aynı zamanda Allah'ın varlığı ile aynıdır, birdir. Çünkü âlem kendi başına mevcut değildir. Görünüşte gerçekten bir varlık olur, ama aynı zamanda vehimdir, mutlak varlık değildir. Aynadaki gölge gibi, varlığı vardır, hakikati yoktur.¹⁹³

Hamza Fansûrî'nin Allah'ın varlığı ile zâtı özdeş, gerçek varlık olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Oysa O'nun dışındaki her şey, âlem gibi, kendiliğinden var değildir. Âlem, Allah'ın gerçek varlığının bir yansıması veya tecellisi olarak bir vehim (gölge) şeklindedir. Başka bir deyişle, bu sûfî, Tanrı'dan başka her şeyi belirtmek için varlık (vücûd) kelimesini de kullanır. Ancak bunu gölgeler anlamında (vehim) veya İbnü'l-Arabî bağlamında mecazi olarak kullanarak, varlığın

¹⁸⁸ Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 120.

¹⁸⁹ H.M. Rasjidi, *Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 444.

¹⁹⁰ Rasjidi, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, 445.

¹⁹¹ R.A. Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism* (Cambridge: The University Press, 1921), 80.

¹⁹² Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*, 80.

¹⁹³ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 242.

yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, oysa âlemdeki var olan varlığın esasen Tanrı'nın kendisine ödünç verdiği varlık olduğunu iddia etmektedir.

Kanaatimize göre, Hamza Fansûrî'nin ortaya koyduğu varlık (vücûd) anlayışı, Allah'ın birliğini (tevhîd) ifade etmekte ve O'nun isim ve sıfatlarının kâinattaki görünümüne ilişkin görüşle çelişmemektedir. Allah, birliği içinde Mutlak Zât'tır, O'nun hiçbir ortağı veya benzeri yoktur ve bu nedenle Hamza Fansûrî'nin öğrettiği varlık anlayışı hâlâ Allah'ın aşkını (tenzih) vurgulamaktadır. Allah, isim ve sıfatlarının yanı sıra evrendeki çeşitli ilmini bildirdiği için, aşkın olmanın yanı sıra içkindir. Bu kavram Hamza Fansûrî'nin şiirinde şöyle anlatılmıştır;

*Tuhan kita itu seperti bahr al-amîq
Ombaknya penuh pada sekalian tarîq
Laut dan ombak keduanya rafîq
Âkhir ke dalamnya jua ombaknya gharîq¹⁹⁴*

(Tercümesi)

*Tanrımız derin deniz gibidir
Dalgaları tüm yollarda doludur
Deniz ve dalgalar eştir
Sonunda dalgalar onun içine batar*

“*Bahr el-amîk*” (derin deniz) teriminin sembolik bir sistem olarak kullanımının Fars şiirinin yazım şekline benzediğini görebiliriz.¹⁹⁵ Bu şiir gerçek anlamıyla anlaşılamaz. Dolayısıyla bu şiirin olabildiğince eleştirel ve objektif bir şekilde sorgulanması gerekiyor çünkü sembol sisteminin arkasında gizli bir anlam bulunur. Burada Hamza Fansûrî'nin Allah'ın zâtını sonsuz olan “derin deniz” olarak tanımlamaktadır. Bu, Allah'ı âlem ile özdeşleştirmek anlamına gelmez. Ancak bu benzetme, Allah'ın, derin denizin sonsuzluğu gibi zaman ve mekânla sınırlı olmadığını, birliğinde Mutlak olduğunu ifade etmektir. Burada, Allah zâtı itibarıyla aşkındır (tenzih), kıyaslanamaz, ulaşılamaz, tarif edilemez (lâ taayyün) ve âlem bilginin nesnesi değildir şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu sûfi, Allah'ın zâtına, sürekli dalgalar meydana getiren derin deniz gibi bir benzetme yaparsa, bu demektir ki, Allah, zâtında bir olmasına rağmen, âlemdeki isimlerini ve sıfatlarını ortaya koymaktadır. Yani aşkın (tenzih) olmanın yanı sıra, Tanrı aynı zamanda kâinata içkindir (teşbih). Başka bir ifadeyle âlem, Allah'ın varlığının bir yansımasıdır (tecelli).

Bu kavram Hamza Fansûrî tarafından *Esrâru'l-Ârifîn* kitabında şöyle açıklanmaktadır:

¹⁹⁴ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 52.

¹⁹⁵ V. I. Braginsky, *Tasawuf dan sastra Melayu : kajian dan teks-teks* (Jakarta: RUL, 1993), 79.

(Tercümesi)

*Zahir veya batın, gördüğümüz şeylerin hepsi kaybolur; dalgalar da. Yani deniz dalgalarından ayrılmamış, dalgalar denizden ayrılmamış. Aynı şekilde Allah da âlemden ayrı değildir; fakat âlemde değildir ve âlem dışında değildir, âlemden üstün değildir ve âlemin solunda değildir, âlemin önünde değildir ve âlemin arkasında değildir, âlemden ayrılmış değildir, âlemle buluşmuş değildir, âleme yakın değildir, âlemden uzak da değildir.*¹⁹⁶

Bu sembolik cümlede Hamza Fansûrî, yaratıcı olarak Tanrı'nın zâtı ile yaratılış olarak "âlem" arasındaki ontolojik ilişkiye dair bir benzetme yapar; tıpkı derin bir denizin sınırsız dalgalarla ilişkisi gibidir. Bu teoride Tanrı'nın zâtı itibarıyla kıyaslanamaz, ulaşamaz olduğunu anlamamız gerekir. Hamza Fansûrî'nin ifadesiyle buna lâ taayyün (tarif edilemez) denir ve bu nedenle o, âlem bilginin bir nesnesi değildir. Bu teoriyi güçlendirmek için Peygamber'in hadislerinden "*Şübhāneke mā 'arafnāke hakkā mârifetike*"¹⁹⁷ yani "Ey bilinmeye en layık olan, seni hakkıyla bilemedik" alıntısını yapmıştır.

Ancak Hamza Fansûrî, âlemin Allah'ın görünüşü veya yansıması (tecelli) olduğu görüşünde âlemi derin denizden çıkan dalgalara benzetmektedir. Demek ki bu sûfî için bu âlemdeki her şey ve her olay, Hakk'ın bir taayyünüdür. Dolayısıyla âlemde görünen her şeye istisnasız iki taraftan bakmak gerekir. Birincisi, mutlak varlığın kendisi olarak ilahi (Hak) tarafından görülmelidir. İkincisi ise Mutlak varlığın dışında göreceli olan her şey olarak yaratık (Halk) tarafından görülmelidir.

4. 2. Yaratılış Metafiziği

Daha önce de belirtildiği gibi İbnü'l-Arabî evrenin, evrensel bir ruha sahip olduğunu düşünmüştür. Her şeyin Tanrı olduğunu söylediğinde, bunu sonsuz varlık (vücûd) olarak da bilinen âlemin "ruhu" açısından görmek gerekir. Bu varlık, âlemi aydınlattığı gibi, aynı zamanda bu âlemin varlık sebebidir. Buradan yaratılış sorunu ortaya çıkar.

Yaratılış konusu, âleme tecelli eden Varlığın (vücûd) hakikati tartışmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü âlem, Tanrı'nın görünüşü ve aynı zamanda içkin-aşkın olan varlığıdır. Başka bir ifadeyle, evrenin varlığı ya Tanrı'nın tecellisinin sonucudur ya da yaratılış süreci boyunca kendi dışındaki bir şey tarafından, yani Tanrı tarafından yaratılmıştır. İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: "*âlem kendi zâtında Tanrı'nın vücuduyla bağımlı bir vücûddur yani mevcûddur. Âlemin vücûdu ancak Tanrı'nın vücûduyla doğru olur*".¹⁹⁸ Allah Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır:

O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir? Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. İşte bu Allah sizin rabbinizdir. O'ndan başka tanrı

¹⁹⁶ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 271.

¹⁹⁷ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 270.

¹⁹⁸ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/501.

yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin, O her şeye vekildir (Güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur).

İbnü'l-Arabî'nin teorisinde bu mahiyetin ortaya çıkışı, onun Hâkikat-i Muhammediyye veya Nûr-ı Muhammedî hakkındaki öğretilerinden ayrılamaz. Nûr-ı Muhammedî, Nûr-ı İlâhî'nin ilk tecellisi olan ve çeşitli varoluş şekillerinde Allah'ın tenezzül aşamalarının ilk aşaması olan bir şeydir.¹⁹⁹ Demek ki Nûr-ı Muhammedî, Allah'ın zatının tecelli veya tenezzül merhalelerinden önce vardı.

İbnü'l-Arabî, Nûr-ı Muhammedî'nin ilk olarak Allah'tan gelen bir şey olduğu görüşünün yanı sıra, bu dünyanın da O'ndan ortaya çıktığını söylemiştir. Ayrıca Hâkikat-i Muhammediyye'den cennet ve cehennem, nimet ve azabın yapıldığı rivayet edilmektedir.²⁰⁰ Doğrusunu söylemek gerekirse, Hâkikat-i Muhammediyye'den başka hiçbir şey yoktur, yani Hâkikat-i Muhammediyye denildiği zaman o, var olan her şeyin aslıdır.

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış sürecine ilişkin görüşü, Tanrının zâtının isimleri (esmâ) ve sıfatları yoluyla ortaya çıkması olan âlem görüşünden ayrılamaz. Bu nedenle, yaratılış süreci sorunu, varlığın onu bir yokluk durumundan (adem) ampirik biçimde bir varoluş durumuna (varlık) götürdüğü, “İlahi değerlerin varlık (vücûd) taşması” olarak kabul edilir. İbnü'l-Arabî şöyle vurgu yapmıştır: “*Her şeyi ademden ve ademin ademinden yaratan Allah’a Hamd olsun*”.²⁰¹

Yukarıdaki ifadedeki yokluk (adem), ampirik açıdan bakıldığında boşluk anlamına gelmemekte, aslında metafizik bir anlam içermektedir. Adem'in yaratılış süreciyle ilgili anlayışı, varlığın kendi dışında bulunmamasıdır. Çünkü var olan her şey O'ndan gelir, bu yüzden “adem” ampirik varlığının yokluğu anlamına gelir, ancak özünde gerçek ve Tanrı'nın ilminde ebedidir.

Böylece İbnü'l-Arabî'nin âlemin “yokluktan varlığa çıkışı” şeklindeki öğretiyi reddettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, var olan her şeyin (âlem) kökeni, Tanrı'nın sürekli sudûr veya feyzidir. Bu nedenle, yaratılış süreci, bir şeyin yoktan yaratıldığı anlamına gelmez, daha ziyade var olan bir şeyden gelir, bu da var olan her şeyin özü olan potansiyel bir varlıktır. İşte Tasavvuf felsefesinde buna a'yân-ı sâbite denir.²⁰²

Yukarıdaki bağlamdan, bu âlemde Tanrı'nın varlığı olan tek bir varlık olduğu sonucuna varılabilir. Bu arada, bu çeşitli varlıklar, gerçek varlığın bir çoğulluğunu göstermez.

Bu a'yân-ı sâbite kavramı, Hamza Fansûrî tarafından yeniden daha detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Lâ taayyün'den, yani hiçbir işareti, ismi ve sıfatı olmayan hakikat durumu olarak

¹⁹⁹ Noer Iskandar Al Barsany, *Tasawuf, Tarekat Dan Para Sufi* (Jakarta: Raja GraFindo Perseda, 2001), 1/165-166; bkz. Mehmet Demirci, “HAKİKAT-i MUHAMMEDİYYE”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180.

²⁰⁰ Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 15/179-180.

²⁰¹ Zahit Enes Çakar, “İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Vücûd ve Adem”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2021), 338-339.

²⁰² Bkz. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali CV, 1983), 118.

denilen Allah'ın zâtından yaratılış hakkında bir tartışma başlatmıştır. Hamza Fansûrî'ye göre, lâ taayyûnün anlamı gerçek değildir, çünkü aklımız ve bilgimiz O'na ulaşamaz. Hatta peygamberler ve evliyalar bile hayretler içinde kalırlar.²⁰³ Bu hakikatten yola çıkarak, Hamza Fansûrî'nin Şarâbu'l-Âşikîn kitabında ifade ettiği gibi taayyûn adı verilen hükümler oluşmaya başlar:

(Tercümesi)

Birinci kısım, taayyûn dört bölümden oluşur: İlim ve Vücûd ve Şuhûd ve Nûr. Bu dördüne taayyûn-i evvel denir, çünkü ilim'den dolayı alim ve malum ortaya çıkar; Vücûd'tan dolayı yaratan ve yaratılan meydana çıkar; Şuhûd'tan dolayı gören ve görülen gerçek olur; Nûr'dan dolayı aydınlatan ve aydınlatılan var olur. Hepsi de taayyûn-i evvel'dendir; İlim ve Malum, Evvel ve Âhir, Zâhir ve Batın'ın isimleri verilmiştir. Malum'a gelince, ona Ehl-i Sülûk: a'yân-ı sâbite denir. Yarıısı ona suver-i ilmiyye, yarıısı ona hakikatü'l eşya, yarıısı da ruh-ı izaîfî adını verir. Bütün bunlara taayyûn-i sani denir. İnsan ruhu, hayvan ruhu ve nebati ruhuna gelince: bunlara taayyûn-i salis denir. Taayyûn-i rabi ve taayyûn-i hamis'e gelince, yani bütün kâinata maddi taayyûn olan "sonsuzluğa uzanan yaratıklar" taayyûn da onun adıdır. Artık bundan böyle bir taayyûn yoktur, ancak İlim ve Vücûd ve Şuhûd ve Nûr tüm taayyûn'den ayrılmaz; çünkü dördünden hiçbirisi olmasaydı, taayyûn olan taayyûn olamazdı. Bu nedenle Ehl-i Sülûk, âlemin varlığı (vücûd) ve Allah'ın varlığı (vücûd) der.

Âlemin varlığına gelince, biz varlığı görsek de bir varlık yoktur, çünkü onun varlığı taayyûn eden Varlık'tandır. Biz de gafletimizden âlemin varlık olduğunu sanıyoruz. Taayyûn-i evvel ise "ahad" ve "vâhid" isimleriyle de anılır. Tek olarak Zatını ayırdığımızda, O'nun İsmi'nin ahad, sıfatlarını ve benzeyişini de kattığımızda O'nun İsmi vâhid'dir, çünkü o ahad'a vâhid denir, bütün âlemi "baştan sona" tutar.

Taayyûn-i evvel'e gelince, Ehlü'l-Sülûk'un deniz gibi olduğu söylenmektedir. Deniz yükseldiğinde adı dalgadır. Yani Alim Kendine baktığında O'ndan Malum gelir. Deniz canından vazgeçtiğinde adı dumandır. Dumanın havada toplanmasına bulut denir. Yani dışarı çıkmak için a'yân-ı sâbite toplanması geleneği vardır. Bulut havadan düştüğünde adı yağmurdur. Yani a'yân-ı sâbite ile izaîfî ruh, "Kün fe yekün" sözleriyle ortaya çıkar. Yağmur yeryüzüne düştüğünde adı sudur. Su yeryüzünden aşağı aktığında adı nehirdir. Yani, orijinal istidat ile izaîfî ruhtan sonra, a'yân-ı sâbite ile aşağı akışta "Kün fe yekün" kelimesiyle nehre isim verilir. Nehir denize döndüğünde adı deniz olur. Ama deniz kutsaldır. Ne daha fazlası ne daha azı. Tamamı çıksa azalmaz; hepsi içeri girse bile aşırılık olmaz çünkü O, kutsal olan her şeyden daha kutsaldır.²⁰⁴

²⁰³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 315.

²⁰⁴ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 315-317.

Yukarıdaki bağlam, Hamza Fansûrî'nin İbnü'l-Arabî'nin önerdiğinden daha fazla ayrıntıya girmeye çalıştığını göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış kavramı, potansiyel bir varlık (vücûd) olarak a'yân-ı sâbite'den yola çıkmıştı, daha sonra Hamza Fansûrî daha derine, tarif edilemez bir varlıktan (vücûd), yani lâ taayyünden yola çıkıp daha sonra taayyün denilen varlık (vücûd) için hükümler meydana gelir. İşte yaratılış sürecinin başladığı yer burasıdır.

Ayrıca Hamza Fansûrî, temsiller kullanarak açıklamasını netleştirmiştir. O, işareti ve sıfatı taşımayan Mutlak zâtı, denizin sakin, durgun ve hareketsiz sularına benzetmiştir. Bu benzetme sayesinde insan aklı, aydın bilgiyle bile denizin mahiyetini tahmin edemez. Ayrıca Mutlak zât, kendisini (taayyün), beş mertebeden geçerek dışarıya veya aşağıya doğru akarak (tenezzül) tanımlar. Birinci mertebe şu sıfatlardan oluşur: İlim, Vücûd (varlık), Şühûd ve Nûr. Bu sıfatlar, Mutlak zâtın zâhiri (dışsal) yönüdür. İlmin sıfatından dolayı Mutlak zât, âlim olur. Âlimin mertebesinde, a'yân-ı sâbite (potansiyel varlık) adı verilen ve bazen rûh-i izâfî olarak da adlandırılan Malum vardır. Bu ikinci mertebedir. Üçüncü mertebede rûh-i izâfî, “*Kün Fe Yekün*” sözleriyle birlikte buharlaşıp havaya karışan bir deniz dalgası gibi görünür.²⁰⁵

Daha sonra buharlar bulutları oluşturur ve bunlar daha sonra dağılarak yağmur suyuna dönüşür. Bunlar insanların, hayvanların ve bitkilerin ruhlarının bir temsilidir. Bu sadece, a'yân-ı sâbite mertebesinde olan ve çeşitli şekillerde realiteler veya nesneler halinde ortaya çıkan bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olduğuna dair bir yanılsamadır. Ortaya çıkan bu hakikatlere a'yân-ı hârici denir.

İnsanların, hayvanların ve bitkilerin ruhu haline gelen rûh-ı izâfî, Allah'ın bütün taayyünlerinden ayıramayan nurudur. Tanrı'nın taayyünü aslında sonsuzdur, ancak Hamza Fansûrî'nin burada bahsettiği şey sadece beş mertebedir, dördüncü ve beşinci mertebeler ise evrenin olmasıdır. Daha fazla ayrıntı için yukarıdaki açıklama aşağıdaki konfigürasyon şemasında görülebilir:

²⁰⁵ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 317.

Dolayısıyla yaratılış düşüncesi Tanrının içinde var olan bir düşüncedir. Yaratılış düşüncesi Kendi dışında olduğundan değil, Kendisi tarafındandır. Demek ki Allah, dünyayı var etmek istediğinde, kendi düşüncelerinin düşüncesine kendi mükemmellik görüşüyle bakar.²⁰⁶

Hamza Fansûrî yukarıda yaratılış sürecini anlatırken onu beş mertebeye ayırmışken, Hamza Fansûrî'nin düşüncelerinin uzantısı ve müridi olarak da bilinen Şemseddin es-Sumatrânî aslında onu yedi mertebeye ayırmıştır. Abdul Aziz Dahlan'ın *Tasawuf Samsuddîn Sumatrani* adlı eserinde aktardığı gibi:

Bilin ki, aslında Allah'ın Zâtının mertebesi yedi derecedir; birinci ahadiyyet, ikinci vahdet, üçüncü vahidiyyet, dördüncü âlem-i ervâh, beşinci âlem-i misâl, altıncı âlem-i ecsâm ve yedinci âlem-i insan. İşte ahadiyyet, buna Allah'ın Hakikati denir. Vahdet'e Hakikat-i Muhammediyye denir (Allah'ın sıfatı denir). Vahidiyyet'e, insanın, Âdem aleyhisselamın ve hepimizin özü denir (Allah'ın isimleri denir). Âlem-i ervâh tüm canların özüdür. Âlem-i misâl, tüm biçimlerin veya suretlerin özüdür. Âlem-i ecsâm, bütün cisimlerin özüdür. Âlem-i insan tüm insanların özüdür. Ahadiyyet mertebesi, ezel-i ezel'in mertebesidir, vahdet mertebesi, Allah'ın ezelinin mertebesidir, vahidiyyet ise Allah'ın sonsuz hayatının (ebed) mertebesidir. Âlem-i ervâh ve âlem-i misâl ebed mertebesine sahiptir, sonra âlem-i ecsâm ve âlem-i insan ebed-i ebedin mertebesine sahiptir. Ahadiyyet (ve) vahdet (ve) vahidiyyetin mertebelerine gelince, onlar, Allah'ın inayetidir; sonra âlem-i ervâh ve âlem-i misâl ve âlem-i ecsâm ise mahlukun inayetinin mertebesidir.²⁰⁷

Şemseddin es-Sumatrânî'ye göre Mutlak Zât'ın dışı doğru akışının (tenezzül) mertebeleri, bir sonraki tarifte soyut birliğin mertebesi olan lâ taayyünün (bilinmeyen) mertebesi olarak tarif edilen ahadiyyet'tir. Bundan sonra ilk tarif edilen mertebe (taayyün-i evvel) olan vahdet, birlik mertebesidir. Sonra taayyün-i sâni olarak vahidiyyet, burada birlik çeşitliliğinden oluşur. Sonra ruhlar âlemi, bütün canların mertebesidir. Ondan sonra misal âlemi, bütün şekillerin mertebesi gelmektedir. Ondan sonra ecsâm âlemi, bütün cisimlerin mertebesi veya sebepler âlemi ve son olarak insan âlemi, insanın mertebesi veya kâmil insanın mertebesi (insân-ı-kâmil) denir.²⁰⁸ Karşılaştırmalı olarak, Hamza Fansûrî ve Şemseddin es-Sumatrânî'den çok önce Abdülkerîm el-Cîlî (öl.832/1428) Allah'ın tenezzül kavramını üç biçimde sunmuştur: Ahadiyet, Hüviyet ve İnniyet. Ahadiyet, karanlığın sislerinden, isimsiz ve sıfatsız olarak ortaya çıkan mutlaklığıyla Tanrı'dır. Hüviyet seviyesinde Allah'ın ismi ve sıfatları görünür, fakat potansiyel bir formda. Allah, İnniyet mertebesinde isim ve sıfatlarıyla yaratıklarına görünür.²⁰⁹

Dikkat edilirse Şemseddin es-Sumatrânî'nin geliştirdiği anlayış, kullanılan terimler birçok benzerlik taşısa da hocasınınkinden daha sistematik görünmektedir. es-Sumatrânî, Ahadiyyet ile

²⁰⁶ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*, 122.

²⁰⁷ Abdul Aziz Dahlan, *Tasawuf Syamsuddîn Sumatrani* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Doktora Tezi, 1992), 69.

²⁰⁸ Harun Hadiwijono, *Man in the present Javanese mysticism* (Baarn: Bosch & Keuning, 1967), 72.

²⁰⁹ Harun Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 76.

Vahdet'in mertebelerini birbirinden ayırırken hocası Hamza Fansûrî aslında şiirinde belirttiği gibi ayırım yapmamıştır:

*Wahdat itulah Kunhi Sifat
Tiada berceraai dengan ithlaq Ahadiyyat
Tanzih dan Tasybîh di sana ma'iyat
Demikianlah sekarang zâhir pada ta'ayyunât²¹⁰*

(Tercümesi)

*Vahdet, sıfatın özüdür
Ahadiyyetle ayrılmazdır
Tenzih ve Teşbih orada birliktir
Artık şimdi taayyünât'ta görünmektedir*

Hamza Fansûrî tarafından Ahadiyyet veya lâ taayyünün mertebesi, denizin durgun suyu, tüm olasılıkların O'na bağlı olduğu Mutlak Zâtın sembolü olarak tasvir edilmiştir. Şiirinde şöyle bahsedilir:

*Laut itulah yang bernama ahad
Terlalu lengkap pada asyyâ'samad
Olehnya itulah lam yalid wa lam yulad
Wa lam yakun lahu kufuan ahad²¹¹*

(Tercümesi)

*O denizin adı Ahad'dır
Samed'in eşyalarına kamildir
Bu yüzden O doğurmamıştır ve doğurulmamıştır
Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir*

Bu seviyede Mutlak Zâtın henüz hiçbir şeyle ilişkisi yoktur, dolayısıyla henüz bir isim olmadığı için Hamza Fansûrî ona Endonezce yazılışı olarak “Huwa” yani Türkçe olarak “Hüve” adını verir. Hamza Fansûrî şöyle der: “İlk ve tek zât, kendi başına vardır, sıfatlarıyla yoktur, isimleriyle de yoktur. İlki budur. Zât'ın adı ise Hüve'dir Hüve'nin manası, sıfatsız Zât'a işaret eden isimdir.”²¹²

²¹⁰ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 54.

²¹¹ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 54.

²¹² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 239-240.

Hamza Fansûrî'ye göre Allah ismi, Hüve isminden bir derece aşağıdadır ve Allah ismi bütün isimlerin toplamıdır. “Bütün bu isimler de Allah'ın ismi altındadır. Çünkü Allah'ın ismi bütün isimleri toplamaktadır. Fakat Hüve, Allah'ın isimlerinin en üstünüdür. Zât ise Hüve İsminden üstündür.”²¹³

Hamza Fansûrî'nin açıklaması, Mutlak zâtın bağımsız olarak en yüksek konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bu arada Hüve, Mutlak zâtı ifade eden üçüncü zamirdir, fakat O'nun sıfatıyla değildir. Yani, Zât düzeyinde hâlâ Kendisidir. Allah ismi ise vahdetin gerçekleşmesini sağlayan somut bir isimdir.

Hamza Fansûrî tarafından Vahdet'in mertebesi, taayyün-i evvel adı verilen dalgalar olarak anlatılmaktadır. Bu mertebede Bilen (âlim), Kendine bakar ve bilineni (malum) doğurur. Buna göre ilim (ilm), varlık (vücûd), müşahade (şühûd) ve nur (nûr) olmak üzere dört çeşit farklılık bulunmaktadır.

Bu taayyün-i evvelde Allah'ın Zâtı kendi varlığından haberdardır ve Kendisinde saklı olan bütün potansiyellerin yani ilim, vücûd, şühûd ve nur şeklinde bilgi sahibidir. Bu durum Hamza Fansûrî tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

Buna gelince, denilir ki ilim, bütün tecellilerin ilk tecellisidir, çünkü Allah İlmiyle Zâtına baktığında üç olur, adı Âlim, ilim, Malum. Bakana Âlim, bakılana Malum, birbirine bakmak işine İlîm denir. Üçü de aynıdır, birliktir, isimleri farklı; ama ilim sayesinde Âlim ve Malum da bir isim alırlar ve bir gerçeklik kazanırlar. Allah da kulu ile zâhirdir, kulu da Rabbi ile zâhirdir.²¹⁴

Yukarıdaki bağlam, taayyün-i evvel'de Zât'ın kendi bilgisinin “hazine deposuna” indiğini, böylece içinde ne olduğunu bildiğini açıklamaktadır. Bakan Zât'ın kendisidir, bakılan da Zât'ın kendisidir. Onun için denir ki, Bakana Âlim denir, bakılana malum denir, birbirine bakmak işine İlîm denir ama üçü de birdir. Ama soru şu: Tanrı neden “Kendisine bakar”?

İbnü'l-Arabî'nin ana fikri olan Hak (yaratan) ile Halk (yaratılanlar) arasındaki ontolojik ilişkiyi açıklamak için ayna sembolü kullanılmıştır. Halk, Hakk'ın aynasıdır, Hak da Halkın aynasıdır. Halkın Hakk'ın aynası olduğu kıssasının ikili bir işlevi vardır. Öncelikle yaratılış sebeplerini açıklamak. İkincisi, Bir'den çokluğun nasıl ortaya çıktığını ve ikisi arasındaki ontolojik ilişkiyi açıklamak. Birinci işlevi yani âlemin yaratılışının sebeplerini açıklama işlevine gelince, Hakk'ın “Kendisini görmekle” mutlu olma özelliğine sahip olduğu söylenebilir. “Kendisini görmek” için âlemi (halk) bir “ayna” olarak yaratmıştır.²¹⁵ Ancak Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki amacı sadece Kendisini görmek değil, aynı zamanda Kendisini göstermektir. Kendini tanımak istemenin yanı sıra, âlem aracılığıyla da kendisini tanıtmak isterdi. O, âlem dışında bilinemeyecek gizli bir hazinedir. Bu fikir Hz. Peygamber'in hadisleriyle uyumludur. Allah'ın bilinmeyen gizli bir hazine olduğunu ifade

²¹³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 240.

²¹⁴ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 244.

²¹⁵ Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 54.

eder. O, tanınmak istediği için yaratıkları yaratır ve onlara Kendini tanıtır, sonra onlar da O'nu tanırırlar.²¹⁶ Hamza Fansûrî'nin "ilimden dolayı âlim ve malum meydana çıkar" derken kastettiği budur.

Bir sonraki taayyün vücûddur (varoluş). "Varlık olduğundan dolayı, yaratan ve yaratılan ortaya çıkar" denilir. Bu, var olanın var olduğu anlamına gelir, çünkü var olmayanın var olması mümkün değildir. Veya İbnü'l-Arabî'nin deyiimiyle bu çeşitliliğin varlığı Bir'den (Mutlak Varlık) gelmektedir.

Üçüncü taayyün ise şühûd'dur (görmek, şahit olmak, idrak etmek), yani Mutlak Varlık Kendisine baktığında, sıfatlara sahip olduğunu bilir. Dolayısıyla gözleyen ve gözlenen olur. Dördüncüsü Nûr da aynı şekildedir. Aydınlatan ve aydınlanan aynıdır, yani Mutlak Varlıktır.²¹⁷ Yani Allah Nur'dur, yani diğer nurlardan önceki ilk nurdur. Gazzâlî, "Allah'ın en yüce ve son nur olduğunu", O'nun mutlak nur olduğunu ve O'nun ortağı olmadığını vurgulamıştır. Birinci Nur yalnızca bir mecazdır. Çünkü O'ndan başka her şey, kendi Zât'ından bakıldığında, kesinlikle nurdan yoksundur."²¹⁸

Yukarıdaki taayyünün dört unsuru: ilim, vücûd, şühûd ve nûr birbirinden ayrılamayan bir birliktir. Çünkü bu dördü olmadan taayyüne sahip olan, taayyünü gerçekleştiremez. Bu nedenle O'nun hediyesi olan âlemin varlığı aynı zamanda Tanrı'nın varlığı olduğu söylenir, çünkü âlemin varlığı O'nun Varlığının bir görünümüdür. Âlemin varlığı, her ne kadar somut görünseler de aslında soyut (göreceli) varlıktır. Çünkü âlemin varlığı, Mutlak Zât'tandır, yani her şeyin şeklini Belirleyen Zât'tan kaynaklanır.

Taayyün-i evvel, O'nun lâ taayyün olan zâtından ayrılırsa, ahad yani bir denir. Ancak, O'nun sureti ve sıfatları eşlik ederse, O'na vâhid, yani İlk denir. Bunu Hamza Fansûrî şöyle ifade ediyor:

Taayyün-i evvel'e gelince, buna ahad da denir, aynı zamanda vahiddir; O'nun tek olarak Zât'ını ayırdığımızda ismi ahad olur; Sıfatlarını ve suretlerini de kattığımızda İsmi Vahid olur, çünkü o ahad aynı zamanda Vahid denir, bütün âlemi "baştan sona" tutar.²¹⁹

Yukarıdaki bağlamı incelerken buradan taayyünün dört bileşenini içeren bir inceleme süreci gelir. Yani âlimin malum ortaya çıkana kadar Kendisine bakması anlamındadır. Hamza Fansûrî tarafından, maluma a'yân-ı sâbite (potansiyel varlık, gizli gerçeklik) denir: "Malum, Ehl-i Sulûk buna: a'yân-ı sâbite" der.²²⁰

Felsefî tasavvufun taraftarlarının yaratılış anlayışının araştırılması, Nûr-ı Muhammedî veya Hâkikat-i Muhammediyye teorisiyle olan bağlantısından ayrılamaz. Çünkü tasavvuf geleneğinde Nûr-ı Muhammedî, evrendeki olayların ana kaynağı olarak görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde daha önce belirttiğimiz gibi Nûr-ı Muhammedî veya Hâkikat-i

²¹⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20/500.

²¹⁷ Hadiwijono, *Man in the present Javanese mysticism*, 72.

²¹⁸ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/500.

²¹⁹ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 316.

²²⁰ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 316.

Muhammediyye, Allah'ın tecellîsinin gerçekleşmesidir. Hâkikat-i Muhammediyye var olan gerçek her şeyin başlangıcıdır.²²¹

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış nazariyesinde Hâkikat-i Muhammediyye'den kastedilen, Hz. Peygamber'in şahsı değil, onun özü veya ilk önce İlâhî Nûr'den bir nûr alan ve daha sonra yayılmaya devam eden nûrudur. Sonra uluhiyetteki ilk ifade olmuştur. Ayrıca, ceberut âlemi, melekût âlemi, misal âlemi, ecsâm âlemi ve ruhlar âlemi gibi her mertebedeki kâinatlar da ondandır.²²²

İbnü'l-Arabî'den farklı olmayan Hamza Fansûrî de taayyün-i evvel'i anlatırken benzer konuları ele almıştır. Taayyün-i evvel'in yaratılışla ilgili tüm fikirlerin toplandığı evrensel bir gerçeklik olduğu söylenir. Buradan, daha sonraki yaratılışın temeli haline gelen izaî ruh ortaya çıkar. Sonuncusu Hamza Fansûrî tarafından Nûr-ı Muhammedî veya Hâkikat-i Muhammediyye olarak anılmıştır. Şiirinde ifade edildiği gibi:

*Ta'ayyün awwal wujud yang jamâ'î
Pertama di sana nyata Ruh Idhâfî
Semesta alam sana lagi ijmâlî
Itulah bernama Haqîqat Muhammad al-Nabî*

*Wahdat itulah bernama Kunhi Zâtî
Menyatakan sana Ruh Muhammad al-Nabî
Tatkala itu bernama Ruh Idhâfî
Itulah mahkota Quraîsyi dan Arabî²²³*

(Tercümesi)

*Taayyün-i evvel toplu olan vücuttur
İlk önce orada izaî ruh var olur
Evren daha icmalîdir
Buna Hâkikat-i Muhammediyye denir*

*Bu vahdet'e Künhü Zât denir
Orada Ruh-u Muhammedî ilan edilir
O zamanlar buna izaî ruh denir
Bu Kureyş ve Arapların tacıdır*

²²¹ Bkz. Fevzi Yiğit, "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XL (2016), 215-217.

²²² Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), 147; bkz. Demirci, "HAKİKAT-i MUHAMMEDİYYE", 15/179-180; Kılıç, "İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin", 20/502.

²²³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 492.

Esrâru 'l-Ârifin'de de şöyle anlatılır:

Yakni ilmu yang melihat ma'lumat itu Haqîqat Muhammad (salla'llahu alayhi wa sallam). Antara Âlim dan Ma'lum itulah asal Cahaya Muhammad (salla'llâhu alayhi wa sallam) pertama bercerai daripada Zât. Adapun pada suatu ibarat itulah bernama Ruh Idhafî; yakni Nyawa Bercampur; dan pada suatu ibarat Aql al-Kulli namanya, yakni perhimpunan segala Buddi; dan pada suatu ibarat Nur namanya, yakni Cahaya; dan pada suatu ibarat Qalam al-A'lâ namanya, yakni Qalam yang Mahatinggi; dan pada suatu ibarat Lawh namanya, yakni Papan tempat Menyurat. Karena itulah maka sabda Rasulullâh (salla'llâhu alayhi wa sallam):

Awwal mâ khalaqa'llâhu Ta'âlâ'l-ruh

Awwal mâ khalaqa'llâhu Ta'âlâ'l-nur

Awwal mâ khalaqa'llâhu Ta'âlâ'l-aql

*Awwal mâ khalaqa'llâhu Ta'âlâ'l-qalam*²²⁴

(Tercümesi)

Yani bilgiyi gören ilim, Hâkikat-i Muhammediyye'dir (sallallahu aleyhi ve sellem). Zât'tan ilk ayrılan Nûr-ı Muhammedî'nin (sallallahu aleyhi ve sellem) kaynağı âlim ile malum arasındadır. Bir ibarete göre buna izaî ruh denir; yani canlar karışır. Bir ibarete göre buna Külli Akıl denir; yani tüm akılların toplanmasıdır. Bir ibarete göre buna Nur denir. Bir ibarete göre buna Kalem-i a'lâ denir; yani en yüce kalemdir. Bir ibarete göre buna Levh denir; yani yazı tahtasıdır. Bundan dolayı Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur:

Allah'ın ilk yarattığı şey ruhtur

Allah'ın ilk yarattığı şey nurdur

Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır

Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir

Hâkikat-i Muhammediyye'nin ortaya çıkışı İlm'in (bilginin) Malumât'ı (bilinen şeyleri) gördüğü zamandı, Nûr-ı Muhammedî'nin menşe yeri ise Âlim (bilen) ile Malum (bilinen) arasındaydı. Yani Nûr-ı Muhammedî, Mutlak Varlık ile “dünya” arasında bir aracıdır.

Bunun dışında Hamza Fansûrî bir sonraki bölümde “Allah'ın ilk yarattığı şeyler Ruh, Nur, Akıl ve Kâlemdir” şeklindeki peygamberin hadisini aktararak malumâtın (bilinen şeyler, fikirler) ortaya çıktığını ifade etmektedir. Aynı şekilde “Nûr-ı Muhammedî olmasaydı kâinat da olmazdı” deniliyor. Yani Nûr-ı Muhammedî, Allah'ın Zât'ından yaratılmıştır ve Nûr-ı Muhammedî olmasaydı evren olmazdı.²²⁵

²²⁴ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 256.

²²⁵ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 257.

Yani Hamza Fansûrî'nin izafî ruh, Külli Akıl, Kalem-i A'lâ ve diğerleri olarak da adlandırdığı Nûr-ı Muhammedî veya Hâkikat-i Muhammediyye'nin a'yân sabite olduğu söylenebilir. Bu, evrenin ortaya çıktığı deneysel dünyanın, gizli gerçekliğin ilk modeliydi.

Ayrıca üçüncü derece olan vahidiyye ile ilgili olarak Şemseddin es-Sumatrânî tarafından buna taayyün-i sâni denilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Hamza Fansûrî şiirinde şöyle demiştir:

*Ta'ayyun sani wujud yang tamyizî
Di sana terperi sekalian Ruhî
Semesta alam sana tafshîli yang mujmâlî
Itulah bernama haqîqat insânî²²⁶*

(Tercümesi)

*Taayyün-i sâni temyiz bir varlıktır
Tüm Ruhlar burada listelenmiştir
Burada evren soyut bir detaydır
Buna insanın hakikati denir*

Hamza Fansûrî, bu yaratılış sürecini açıklarken deniz benzetmesini kullanmıştır. Havaya yükselen duman/su buharına benzetilen vahidiyye'nin mertebesi, “*dirinya nyawa dengan Ruh Idhafl kepada a'yân sabitah sekalian*”²²⁷ olarak tanımlanır. Yani, izâfî ruh, a'yân-ı sâbite'nin bir parçası olarak, bir madde oluşturmak üzere kendini serbest bırakır ve hemen a'yân-ı haricîyye (ortaya çıkan gerçeklik) olarak ortaya çıkmak ister.

Su buharı havaya yükselerek bulutları oluştururken yağmur damlalarına dönüşür. Hamza Fansûrî'ye göre bu, “*Ruh Idhafl dengan a'yân sabitah keluar dengan qawl (Kun fa yakun) berbagai-bagai*”²²⁸nın bir sembolüdür. Yani, Allah'ın Kün²²⁹ (ol) sözü olmadan, a'yân-ı sâbite veya potansiyel bir varlık asla gerçek bir varlık haline gelmeyecektir. Başka bir ifade ile, Kün sözü gizli gerçekliğin ampirik gerçekliğe dönüşmesinin anahtarı haline gelir. Dolayısıyla var olan, varlığı Allah tarafından “İlahi emir” ile istenmedikçe var olmayacaktır.²³⁰

Hamza Fansûrî, Hâkikat-i Muhammediyye, izâfî ruh ve diğerlerini içeren a'yân-ı sâbite yaratılışın başlangıcı olarak belirtiyorsa, İbnü'l-Arabî'nin anlayışında buna Hebâ²³¹ denir. Ona göre,

²²⁶ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 492.

²²⁷ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 316.

²²⁸ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 317.

²²⁹ Allah'ın yaratma gücünü ve süratini anlatan sözdür.

²³⁰ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20/503; İskender Pala, “Kün”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

²³¹ Allah'ın, içinde alemin suretlerini döktüğü şekilsiz maddedir.

“Yaratılışın başlangıcı Hebâ idi ve onun içerdiği ilk şekil Hâkikat-i Muhammediyye Rahmâniyye’dir”.²³²

Hebâ, Arapça’da toz anlamına gelir, Kur’an-ı Kerim’de de belirtildiği gibi “*Fekânet hebâen mumbessâ*” (Dağılıp toz duman haline geldiği). Ancak Hebâ’nın buradaki manası, oluşan her şeyin özü demektir. Bölünmez, hiçbir kabilesi yoktur, hiçbir kusuru yoktur, tıpkı bütünü beyaz olduğu beyaz bir vücut gibidir. Hem madde hem de öz hepsi beyaz olarak düşünülebilir.²³³

Filozoflar, İbnü’l-Arabî’ye göre Hebâ’yı, Yunanca kökenli, her şekli kabul eden ilk malzeme anlamına gelen heyulâ terimiyle tanımlarlar. Daha sonra bu temel materyalden “Kün!” kelimesi aracılığıyla yaratılış süreci gerçekleşir ve devam eder.²³⁴ Fansûrî, taayyün sâlis ile ilgili olarak şiiriyle şunları ifade eder:

*Ta’ayyün salis wujud yang mufashshali
Itulah anugerah daripada karunia Ilâhi
Semesta alam sana tafshil fi’li
Itulah bernama a’yân khâriji*²³⁵

(Tercümesi)

*Taayyün-i sâlis ayrıntılı bir varlıktır
Bu Allah’ın lütfundan bir lütuftur
Burada kâinat gerçek bir detaydır
Buna a’yân-ı haricîyye denir*

Bu aşamada soyut bir gerçeklik, Allah’ın “Kün!” sözünden geçerek somut bir gerçekliğe dönüşür ve bir sonraki tecelli mutlak varlığın dışında, yani bu somut gerçeklik dünyasında gerçekleşir. Bu nedenle soyut bir halden somut bir şekle bürünen hakikate a’yân-ı haricîyye denir.²³⁶ A’yân-ı sâbite veya potansiyel varlık, gizli gerçeklik ile a’yân-ı haricîyye veya giden gerçeklik arasındaki sınır, Allah’ın “Kün!” sözündedir.²³⁷

Hamza Fansûrî tarafından gizli gerçeklik veya a’yân-ı sâbite, kenz-i mahfi (gizli hazine) olarak da adlandırılır. Bu bağlamı açıklamak için onu tohumundaki bir ağaca benzetir.

²³² Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, 20/502; Demirci, “Hâkikat-I Muhammediyye”, 15/180.

²³³ Bkz. Süleyman Uludağ, “Hebâ” (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/147-148.

²³⁴ Bkz. Osman Karadeniz, “Heyulâ”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/295-296.

²³⁵ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 492.

²³⁶ Bkz. Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, 20/503.

²³⁷ Tıpkı Allah’ın Yasin süresinin 82. ayetinde buyurduğu gibi “Bir şeyi istediğinde, O’nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen oluverir”.

*Adapun tamsil perbendaharaan itu seperti pohon kayu; sepohon dalam bijinya. Biji itu perbendaharaan. Pohon kayu yang dalamnya itu isi perbendaharaan terbunyi dengan lengkapnya; akarnya, dengan batangnya, dengan dahannya, dengan rantingnya, dengan daunnya, dengan bunganya, dengan buahnya, sekalian lengkap di dalam biji sebiji itu. Maka biji itu hendak mengeluarkan tumbuh pohon kayu itu daripada dirinya di tengah padang yang maha luas.*²³⁸

(Tercümesi)

Hazinenin misali ise bir ağaca benzer; tohumunda bir ağaç. Tohum hazinedir. Hazinenin içindekilerin tamamen mühürlendiği ağaç; kök, gövde, dal, yaprak, çiçek, meyve, hepsi tek bir tohumda tamamlanıyor. Böylece tohum, ağacı geniş bir tarlanın ortasında büyütme ister.

Tohumdan ağaç tomurcuğuna dönüşmenin asıl anahtarı Kelâm-ı İlâhî: Kün!'da'dır.²³⁹ Ancak Hamza Fansûrî'ye göre burada ki kelâm veya söz, dille ve sesle söylenen şey değildir, çünkü eğer öyleyse bu, kâlemin bir mahluk olduğu anlamına gelir. Hamza Fansûrî şöyle der:

*Sebab inilah maka pada hukum syari'at Kalâm Allah tiada makhluk. Kalâm Allah peri Zât; Adapun Kalâm Allah yang dibawa Jibril kepada Nabî Muhammad Rasulullâh (shallâl 'llâhu alayhi wa sallam), yang tersurat pada mashhaf, (itu) dapat dikatakan makhluk, karena hukumnya sudah bercerai dengan Zât pada ibarat...Ini pun kata Qadîm dengan isyarat juga, bukan dengan lidah dan suara. Jikalau dengan lidah dan suara, dapat dikatakan makhluk. Karena Allah Subhanahu wa Ta'âlâ Mahasuci, Kalâm-Nya pun Mahasuci daripada lidah dan suara.*²⁴⁰

(Tercümesi)

Bu nedenle Şariat hukukuna göre Allah'ın kelâmı bir mahlûk değildir. Allah'ın kelâmı Zât'ın ruhudur; Cebrail'in Hz. Peygamber (s.a.v)'e getirdiği Mushaf'ta yazılı olan Allah Kelâmına gelince, kanun da aynı şekilde Zât'tan ayrı olduğundan mahlûk denilebilir. Kadîm'in diliyle, sesiyle değil, işaretiyle de söylediği budur. Dil ve sesle olursa mahlûktur denilebilir. Allah Sübhanehu ve Teâlâ mukaddes olduğu için, sözü de dilden ve sestense mukaddestir.

Yukarıdaki bağlamdan bakıldığında Hamza Fansûrî'nin, bir yaratılış başlatmak için söylenen Allah'ın Kelâmının Kelâm-ı Nefsî, yani Allah'ın sıfatlarından olan kelâm olduğu yönündeki görüş ve varsayımları görülmektedir. Dolayısıyla o, tıpkı Tanrı'nın Zât'ının sonsuzluğu gibi, kadîmdir. Halbuki Cebrail aracılığıyla vahyedilen ve Hz. Peygamber'e ulaşan ses şeklindeki Allah'ın Kelâmı

²³⁸ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 246-247.

²³⁹ Aynı şekilde Allah'ın Nahl süresinin 40. ayetinde buyurduğu gibi "Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz "ol!" demekden ibarettir, o da hemen olur.

²⁴⁰ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 147-148.

Kelâm-ı Lafzî'dir ve bu bir hâdistir (yeni).²⁴¹ Bundan sonraki yaratılış, bu kelâm-ı İlâhî'den yola çıkarak, zâten insan ruhu, hayvan ruhu ve nebâtî ruhundan oluşan somut bir hakikat halindedir. Hamza Fansûrî bu üç gerçekliği, nehirde suya dönüşen yağmur olarak temsil etmektedir.

*Apabila hujan itu hilir di bumi, air namanya; apabila air itu hilir di bumi, sungai namanya; yakni setelah rūḥ idhāfî dengan isti'dād aṣhlî dengan a'yân sabitah hilir di bawah qawl "Kun!" (fayakūn) sungai namanya.*²⁴²

(Tercümesi)

"Yeryüzüne yağmur yağdığı zaman onun adı sudur; su yeryüzünden aşağı aktığında adı nehir olur; yani, asıl istidat ile izâfî ruhundan sonra a'yân-ı sâbite ile Kün fe yekûn kelimesinin altında aktığında nehr isim verilir."

Kün sözüyle dışa dönük bir gerçeklik (a'yân haricîyye) haline gelen gizli gerçeklik (a'yân-ı sâbite), yaratılışta bir çeşitlilik oluşturur, ancak özünde tek bir birlik olarak kalır. Pek çok su damlacığından oluşan yağmur görüntüsünde de bu durum gerçekliğin çeşitliliğinin bir tezahürü olarak görülmektedir. Ancak yağmur damlalarına hâlâ yağmur deniyor. Ayrıca yağmur suları yeryüzüne düştüğünde dereler halinde toplanır, daha sonra çeşitli özellik ve kapasitelerde büyük nehirler haline gelir.

*Adapun ta'ayyûn rabî'dan ta'ayyûn khamis, yakni ta'ayyûn jasmani kepada semesta sekalian makhlukât, ilā mā lā nihayatalahu, ta'ayyûn juga namanya.*²⁴³

(Tercümesi)

Yani, Taayyûn-i râbî ve taayyûn-i hâmis, yani evrene ve yaratıklara fiziksel taayyûna gelince, adı da taayyûndür. Bu taayyûn-i râbî ve hâmis'te, maddi olmayan gerçeklik, sonu olmayan bir şekilde devam eden tüm yaratılış (mahkûkât) için fiziksel bir beden oluşturma potansiyeline sahiptir.

Yukarıdaki beş mertebe aracılığıyla Mutlak Varlık'tan dışarı akma sürecinin tamamına tenezzül adı verilir ve İbnü'l-Arabî'ye göre bu, ilahi zât'ın (tecelli) idrak edilmesidir.

Yukarıdaki bağlam analiz edilirse, Hamza Fansûrî'nin algısının, insanın ve âlemin manevi yönlerinin her şeyin kaynağı olarak Allah ile bağlantılı olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî ile benzerliğini açıkça göstermektedir. Bu bağlantı yönünden Allah'ın varlığı ile yaratıkların varlığının bir olduğu söylenmektedir.

²⁴¹ Kelâm-ı Nefsî ve Kelâm-ı Lafzî'nin manaları için bkz. Khan Sahib Khaja, *Studies In Tasawwuf* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1923), 232.

²⁴² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 317.

²⁴³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 316.

Bir sonraki yaratılış kavramı, Hamza Fansûrî'nin “nehir suyunun denize geri dönmesi” olarak tasvir ettiği, yaratıkların Yaradan'a dönüş sürecidir. “Nehir denize döndüğünde deniz olur ama deniz kutsaldır, fazlalığı ve eksigi yoktur. Bunların hepsi çıkarsa, azalmaz; eğer hepsi girerse, çoğalmaz. Çünkü O, kutsal olan her şeyin üstünde kutsaldır.”²⁴⁴

Îlâhi Zât'tan gelen her türlü madde, dışarı akma, yayılma (tenezzül) sürecinden geçtikten sonra, eninde sonunda aslına, yani En Kutsal Öz'e geri dönecektir. Yaratıkları Yaradan'a geri döndürme sürecine, etimolojik olarak yukarıya çıkmak ya da yükselme anlamına gelen terakkî adı verilir. Bu görüş İbnü'l-Arabî'nin şu ifadesiyle örtüşmektedir: “Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka varlık yoktur. Demek ki her şey O'dur, her şey O'nunla birliktedir, her şey O'ndandır ve her şey O'na dönecektir.”²⁴⁵

Hamza Fansûrî, düşüncelerini aktarırken, denizin genişliği ve derinliği tahmin edilemediği için Yüce Allah'ı tanımlamak için sıklıkla deniz sembolünü öğretici bir şekilde kullanır. Bu arada evren, çarpışan dalgalara benzetilir. Dalgalar denizin bir görünüş şeklidir (tecelli) ve ikisi birbirinden ayrılamaz. Ancak dalgalar başlı başına bir gerçektir, deniz de öyle. Şiirinde olduğu gibi:

*Tuhan itu mitsil bahr al-amîq
Ombaknya penuh pada sekalian tharîq
Laut dan ombak keduanya rafîq
Akhîr ke dalamnya ombaknya gharîq*²⁴⁶

*Bahr al-Haqq terlalu dalam
Ombaknya menjadi alam
Asalnya tiada bersiang malam
Di laut itu alam nin karam*²⁴⁷

(Tercümesi)

*Tanrımız derin deniz gibidir
Dalgaları tüm yollarda doludur
Deniz ve dalgalar eştir
Sonunda dalgalar onun içine batar*

*Hakkın denizi çok derindir
Dalgaları âlem olur*

²⁴⁴ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 317.

²⁴⁵ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20/499.

²⁴⁶ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 52.

²⁴⁷ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 134.

*Başlangıçta gece ve gündüz yoktur
O denizde âlem keremdir*

Yaratılışın Yaratan’a dönüşü Hamza Fansûrî tarafından daha da vurgulanıyor: “Evren böyle olacak; Allah’tan kaynaklanır, Allah’a döner, yoktan yokluğa dönmez.”²⁴⁸

4. 3. İnsan-ı Kâmil

Felsefe tarihi boyunca filozoflar “insan kimdir?” sorusuna yanıt bulmaya çalışmışlardır. Bu soru daha çok, insana bizzat insan deneyimi perspektifinden yaklaşma çabasına yöneliktir. Öte yandan “İnsan nedir?” sorusu, görünüşe göre, insanlar hakkında temel yanıtlar arayan düşünürler için spekülasyonlara yol açmıştır.

Yunan felsefe tarihinde insan, Platon’dan bu yana tüm ilgiyi üzerine çekmiş ve dikkatini etik alanına yönelten Aristoteles tarafından daha da geliştirilmeye başlanmıştır. Bir sonraki aşama etik ve dini düşünceye doğru gelişir, böylece felsefe bir öğreti haline gelir. Plotinus’un belirttiği gibi insan yaşamının amacı Tanrı ile eşitliğe ulaşmaktır.²⁴⁹ Modern düşünürler için bile insanla ilgili sorular hâlâ sorulmaktadır. Sadece felsefi öncülleri kullanmakla kalmıyorlar, aynı zamanda geçerliliği daha kesin olan kaynaklardan, yani Kuran’dan da faydalanmaktadırlar. Ancak elde edilen cevaplar hiçbir zaman tatmin edici olmamış, bu nedenle Louis Leahy kitabının başlığında “İnsanlar bir gizemdir” der.²⁵⁰

Filozoflar gibi mutasavvıflar da benzer cevapları, batın (bâtın, ruh, nefis) yönünden yaklaşıp bulmaya çalışmışlardır. Aynen Gazzâlî’nin yaptığı gibidir.²⁵¹ Hatta İbnü’l-Arabî da insanı ontolojik tasavvufi bir yaklaşımla incelemiş, dolayısıyla teorisi insan-ı kâmil (Kâmil İnsan) adıyla anılmıştır.²⁵²

İnsanın sadece fizyolojik yönlerini vurgulayan modern bilimin aksine İslâm felsefesi ve Tasavvuf, insanı iki boyutlu, yani fiziksel ve fiziksel olmayan unsurlara sahip yaratıklar olarak görür. Sonuç olarak insanlara modern bilimde olduğundan çok daha kapsamlı bir şekilde bakılmaktadır. İnsan hem âlem karşısında hem de âlemi yaratan Allah karşısında çok yüksek bir konuma sahiptir. Dolayısıyla insanı yaratılışın nihai amacı, Allah’ın temsilcisi (halife) ve Allah’ın aynası (teomorfik) olarak görenlerin olması şaşırtıcı değildir. Bu teomorfik görüşün mantıksal bir sonucu olarak insanlar, gerçekliğin aynası olarak görülmektedir. Aslında âlemin tamamı Tanrı’nın aynası olarak görülmektedir. Ancak diğerleri Tanrı’nın sonsuz niteliklerinden yalnızca bazılarını yansıtabilirken, insanlar Tanrı’nın tüm niteliklerini yansıtmaya potansiyeline sahiptir. Ve bu potansiyel ancak insanın kemal mertebesine yani İnsan Kâmil mertebesine ulaşmasıyla hayata geçecektir. İnsan kâmil,

²⁴⁸ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 318.

²⁴⁹ K. Bartens, *Filsuf-filsuf besar tentang manusia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2018), 12.

²⁵⁰ Louis Leahy, *Manusia : sebuah misteri : sintesa filosofis tentang makhluk paradoks* (Jakarta: Gramedia, 1989).

²⁵¹ Bkz. Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut Al - ghazali* (Jakarta: Rajawali Press, 2002).

²⁵² Bkz. Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

Allah'ın aynası olarak anılır, çünkü o, Allah'ın sıfatlarının, fiillerinin, isimlerinin, hatta zâtının tecelli yeri haline gelmiştir. Öyle ki, ne yaparsa yapsın, her şey Allah'ın iradesini ve fiillerini yansıtır.²⁵³

Khaja Khan'a göre insan kelimesinin birçok kelimeden türediği görülmektedir; örneğin yanlış anlamına gelen "uns". Kimileri de unutkanlık anlamına gelen "nas"tan geldiğini düşünür. Çünkü insan dünyada unutkanlıktan başlayıp unutmayla son bulur. Bir diğer görüş ise "ain san" yani "göz gibi" sözcüğünden gelmektedir. İnsan, Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini sınırlı olarak bildirdiği gözlerdir; Dolayısıyla İnsan Kâmil, Allah'ın zâtının ve isimlerin (esmâ) aynadaki yansımasıdır.²⁵⁴

Nicholson'a göre İnsan Kâmil tabirini teknik bir terim olarak ilk kullanan kişi İbnü'l-Arabî'dir.²⁵⁵ İbnü'l-Arabî âlemin Allah'ın aynası olduğunu söylemiştir. Âlemin sonsuz sayıda şekli vardır. Dolayısıyla Allah'ın sonsuz sayıda aynası olduğu söylenebilir. Sanki etrafındaki birçok aynanın önünde duran biri gibidir. Allah birdir ama O'nun sureti, o sureti yansıtan aynalar kadar çoktur. Aynadaki görüntünün netliği, aynanın netliğinin kalitesine bağlıdır. Bir ayna ne kadar net ve temiz olursa, yansıttığı görüntü de o kadar net ve kusursuz olur. Allah'a en mükemmel ayna olan Kâmil İnsan, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını yansıtırken, diğer mahlûklar isim ve sıfatlarından sadece bir kısmını yansıtır.²⁵⁶

S.A.Q. Husaini, İbnü'l-Arabî'nin insanı dört kategoriye ayırdığını belirtmiştir. Birincisi, İnsan-ı Kebîr (makrokozmos), yani bu evren, Allah'ın suretinde (adı) yaratılmıştır. Bu, insanların içinde Tanrı'nın tüm isim ve sıfatlarının yanı sıra tüm âlemi gerçekliklerin de bulunduğu anlamına gelir. Genel olarak, onlar Tanrı'nın formuyla özdeşleştirilen büyük insanlardır. İkincisi, İnsan-ı Sağır, yani küçük insan, çünkü insan âleminin bütünlüğüdür, dolayısıyla âleminin minyatürleri veya mikrokozmos oldukları söylenir. Üçüncüsü, İnsan-ı Kâmil (Kâmil İnsan), yani hayvani arzuları bırakıp, Allah'ın kendi içinde olduğunu ilan edebilen insandır. Bunun gibi insanlar, Tanrı'nın tüm niteliklerinin mükemmel bir yansımasıdır. Dördüncüsü, İnsan-ı Hayvan (hayvan-insan), yani arzularının peşinden gittiği için insan imajı bozulan insanlar. Onlar insan formundaki hayvanlardır.²⁵⁷

Toshihiko Izutsu, geniş anlamda, İnsan-ı Kâmil'i iki büyük gruba ayırır: kozmos veya kâinat olarak Kâmil İnsanlar ve bireyler olarak Kâmil İnsanlardır. Birinci tasnifte Allah'ın kendisini en mükemmel şekilde insanda ortaya koyması nedeniyle kozmos denmesinin nedeni budur. Başka bir deyişle, insanlar Mutlaktır, çünkü onların özü Tanrı'nın tüm niteliklerini içerir veya Tanrı Adem'de tecelli etmiştir.²⁵⁸

²⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/65-70; Mulyadi Kartanegara, *Gerbang kearifan : sebuah pengantar filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 119-120.

²⁵⁴ Khaja, *Studies In Tasawwuf*, 78.

²⁵⁵ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*, 77.

²⁵⁶ Demirli, "Vahdet-i Vücûd", 42/434; Yiğit, "İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan", 216; S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", 22/331.

²⁵⁷ S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Al'Arabi* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), 99.

²⁵⁸ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, 247.

Bu evren hem isimleri hem sıfatları hem de fiilleriyle Allah'ın varlığının tecellisidir. Aslında ontolojik olarak tüm yaratılış O'nun sudûrundan kaynaklandığı için, bu evrenin varlığı da O'nun Varlığıdır. Hakiki bir varlık olmasa da nisbi bir varlıktır. Aynı şekilde insanlar da ilk yaratılış sürecinden itibaren teomorfik yaratıklar olarak özgün bir sığata sahip olmuşlardır. Bu sıfat, Allah'ın bütün isimlerinin tecelli etme potansiyeline sahiptir. Hadis-i şerifte, “*Allah, adem'i Rahmân şeklinde yarattı; Allah, adem'i kendi suretinde yarattı.*”²⁵⁹ Burada bahsedilen adem insanlığın atası olan Hz. Âdem değil, evrensel anlamda insan ya da insanın hakikatidir.

İnsan, Allah'ın suretinde yaratılmıştır, yani insan O'nun bütün isimlerinin sekinde yaratılmıştır. Yani Allah'ın her ismi ve sıfatı insanlarda ortaya çıkabilir. İnsanın tüm ilahi isimleri kapsayan ve âlemde bir bütün olarak kendini gösteren teomorfik sıfatının ontolojik sonucu, tüm âlem gerçekliğe nüfuz etmesidir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre insana minyatür âlem veya küçük âlem veya mikrokozmos (âlem-i sağır) adı verilir. Bu arada evrene büyük âlem veya makrokozmos (âlem-i kebîr) adı verilir.²⁶⁰

Buna paralel olarak Hamza Fansûrî'ye göre insan küçük âlem olsa da hakikatte büyük âlemi kapsıyor.

*“Âlam insâni sungguhpun saghîr, hakikatnya muhîf akan alam kabîr, ialah barzakh akan sekalian ibarat, sebab inilah fahim akan sekalian isyarat, seperti air barzah ombak dan laut.”*²⁶¹

(Tercümesi)

“İnsan âlemi küçük olsa bile, gerçek şu ki âlem-i kebîr'i kapsamaktadır, her şeyle arasındaki bağlantıdır (berzah), çünkü bu, dalgaları ve denizi birbirine bağlayan (berzah olarak) su gibidir tüm işaretlerin anlaşılmasıdır”.

Yukarıdaki alıntıda geçen berzah kelimesi, etimolojik olarak “kıstak” anlamına gelir ve bir ara durumun sembolüdür veya bir ara prensiptir.²⁶² S.A.Q. Husaini'ye göre insanın iki yönü vardır; ilahlık (lahut) ve dünyevilik (nasut), tıpkı ışıkla karanlık arasındaki sınır gibi, Allah ile dünya arasında bir sınır, bir aracıdır.²⁶³ A.E. Affifi, Kâmil İnsan'ı, Allah ile âlem, Allah ile insan arasında bir varlık anlamında değil, fakat kendi durumunu mükemmel bir şekilde birleştiren ve tezahür ettiren tek yaratık olması anlamında bir ara aşama (berzah) olarak görür.²⁶⁴

²⁵⁹ S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 22/330; Yiğit, “İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan”, 221.

²⁶⁰ Noer, *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 129; S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 22/330-331.

²⁶¹ Hadiwijono, *Man in the present Javanese mysticism*, 79.

²⁶² Bkz. Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/525.

²⁶³ Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Al'Arabi*, 100.

²⁶⁴ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-ibnul Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), 119.

İnsanın mükemmelliği, kombinasyon veya kapsam denilen şeyde kalmaktadır. Yani insan, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını, bütün âlemin realitelerini kendi bünyesinde toplar veya kuşatır. Ancak buradaki insandaki birleşim, aynı zamanda kendisinde ve âlemde tezahür eden Allah'ın birbirine zıt niteliklerinin de birleşmesi anlamına gelir.²⁶⁵ Kautsar Noer'un aktardığına göre, İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* kitabında şöyle demiştir: “O, insandır, yenidir, ebedidir. Ebedi biçimdir, ebedi olandır ve aynı zamanda ayıran ve birleştiren sözdür”.²⁶⁶ İnsan fiziken yenidir (hâdis), teomorfik veya ilahi yönüyle ise ezeldir. Bu arada buradaki “ayıran sözün anlamı, insanın, Tanrı ile âlem arasında bölücü veya farklılaştırıcı bir sınır olarak durmasıdır. Bu nedenle insanlara Allah ile âlem arasında aracı anlamına gelen berzah da denir.

Kâmil insan, ayırıcı olmanın yanı sıra, Allah'ın bütün isimlerini, Allah'ın sıfatlarını ve yaratıkların özelliklerini birleştirme işlevi de görmektedir. İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: Allah, Adem'i yaratmak için ellerini bir araya getirmiş, sırf ona şeref olsun diye. Bu nedenle Allah şeytana şöyle buyurdu: “İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?” Bunu engelleyen şey Adem'in bu ikisini birleştirmesidir; âlem sureti ve Hak sureti ve her ikisi de Hakk'ın iki elidir.²⁶⁷

Hamza Fansûrî *Esrâru'l-Ârifîn*'de şöyle yazmıştır:

*Lagi firman Allah: Khalaqtu bi yadayya, Kujadikan dengan kedua tangan-Ku. Kedua tangan itu yakni Qudrat dan Iradat juga, tiada seperti tangan makhluk. Pada suatu ibarat, kedua tangan itu yakni Jamâl dan Jalâl; Jamâl misal tangan kanan, Jalâl misal tangan kiri. Sekalian yang baik menjadi daripada yang kanan, sekalian yang jahat menjadi daripada yang kiri.*²⁶⁸

(Tercümesi)

Yine Allah'ın kelâmı: “Halaktu biyedey(ye)” iki elimle yarattım. O iki el yani Kudret ve İrâdet de mahlukatın ellerine hiç benzemez. Bir benzetmeyle iki el Cemâl ve Celâl'dir; Cemâl mesela sağ el, Celâl mesela sol el. Bütün iyilikler sağdan, bütün kötülükler soldan gelir.

Kâmil bir insan, Allah'ın tüm sıfatlarını ve isimlerini, insan kendi vasfı de dahil olmak üzere, bu sıfatlar birbirini dışlasa bile birleştirme veya kapsama kapasitesine sahiptir. Hamza Fansûrî, “Şüphesiz ki Allah, Adem'i Rahmân şekline göre yaratmıştır” hadis-i şerifiyle ilgili olarak şöyle açıklamıştır:

²⁶⁵ Bkz. Yiğit, “İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan”, 228-229.

²⁶⁶ Noer, *Ibn Al-'Arabi: wahdat al-wujud dalam perdebatan*, 132.

²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/181-185.

²⁶⁸ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 264.

*“Maka ditakhshishkan Allah Subhânahu wa Ta’âlâ atas rupa Rahmân itu, yaitu tiada bercerai dengan nama Allah Ta’âlâ (yakni Rahmân itulah wujud semesta sekalian alam). Adapun suatu ibarat, Âdam pun suatu alam lagi; pada Syari’at alam shaghîr; pada Haqîqat alam kabîr”.*²⁶⁹

(Tercümesi)

Yani “Bunun için Allah Sübhânehu ve Teâlâ Rahmân şeklini seçmiştir, yani Allah’ın isminde hiçbir ayrılık yoktur. Yani Rahmân, bütün âlemlerin varlığıdır. Bir benzetmeye gelince; adem bir âlemdir; Şeriate göre âlem-i sağîr; Hakikate göre âlem-i kabîr’dir.

Yukarıdaki açıklamadan, Hamza Fansûrî’nin görüşünün, âlem-i sağîr (mikrokozmos) olarak insanların, âlem-i kebîr’in (makrokozmos) bir temsili olabileceği ve bu nedenle o bir berzah, yani Tanrı ile O’nun tüm görünüşleri arasında araçlar veya irtibatlar haline geldikleri yönünde olduğu açıktır. Tıpkı suyun dalgalarla deniz arasındaki bağlantı olması gibidir.

Hamza Fansûrî’nin anlayışının İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde ileri sürdüğü görüşün devamı olduğu görülmektedir: Böylece açıktır ki, O’nun bütün isimlerini kapsayan bir mikrokozmos olarak insanın konumu, Allah ile âlem arasında, Hak ile Halk arasında, Bir ile çeşitlilik arasında bir berzah haline gelir. Nasıl ki insan da makrokozmosun tamamını kapsayan bir temsil ise, bu makrokozmos’ta var olan her şey mutlaka insanlarda da bulunmaktadır. Nicholson’un söylediği gibi, “Kâmil İnsan, Tanrı’nın görünen tüm niteliklerini içerir”.²⁷⁰ Hamza Fansûrî *Şarâbu’l-Âşikîn*’in üçüncü bölümünde de şöyle açıklamıştır:²⁷¹

*Seperkara lagi, tatkala ia memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga; barang dipandangnya dirinya juga dipandangnya, karena kepada Ahl al-haqiqah alam dengan dirinya esa juga, tiada dua tiga. Apabila alam sekalian dengan dirinya esa, niscaya barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya. Seperti sabda Rasulullâh (salla ’llâhu alayhi wa sallam); Ra’aitu rabbî bi ainî r,abbî, yakni kulihat Tuhanku dengan mata rahmat Tuhanku.*²⁷²

(Tercümesi)

Başka bir şey, kendi dışına baktığında kendini de görür; Kendine baktığı şeye de bakılır, çünkü Ehl-i Hakikat’a göre âlem da kendisi de birdir, iki üç yoktur. Bütün âlem kendisiyle bir olunca, mutlaka kendisini de görür. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)’in dediği gibi; Ra’aitu rabbî bi ainî rabbî, yani Rabbimin gözüyle Rabbimi gördüm.

²⁶⁹ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 263-269.

²⁷⁰ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*, 83.

²⁷¹ Abdul Hadi bir kitabında koleksiyon olarak *Şarâbu’l-Âşikîn* yerine *Zinatü’l-Vâhidîn* olarak aktarmış bkz. Hadi W. M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 76.

²⁷² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 309.

İnsan varlığının kendisinden başkasıyla birliği, evrene yayılan tecelli, Zât Mutlak'ın tecellisi bağlamında anlaşılmalıdır. Bunların hepsi aslında insanın bünyesine dahildir. Dolayısıyla denilebilir ki, insanlar Mutlak Hakikat'ın gölgeleridir. Hamza Fansûrî şöyle ifade etmiştir:

*Adapun rupamu itu rupa bayang-bayang jua, dan namamu itu gelar gelaran jua. Daripada gaflatmu kau sangka engkau bernama dan berupa. Kata Ahlu'l-Suluk yang bernama itu bukan namamu, dan yang berupa bukan rupamu. Seyogya dipandang Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama supaya terbang rupamu dan namamu.*²⁷³

(Tercümesi)

“Suretiniz bir gölge suretidir, isminiz ise bir unvandır. İhmalinden dolayı bir isminiz ve bir suretiniz olduğunu sanmaktasınız. Ehl-i Sulûk, isminiz sizin isminiz olmadığını, suretiniz de suretiniz olmadığını söyler. İsminizin ve suretinizin boşa gitmesi için suret sahibine ve isim sahibine bakmak uygundur”.

Yukarıdaki bağlam, Hamza Fansûrî'nin insanlardan gerçek varlığı olmayan gölgeler olarak bahsettiğini göstermektedir; çünkü varlığın tek gerçek sahibi, suretin sahibi ve ismin sahibi olan Tanrı'dır. Hamza Fansûrî, *el-Müntehî* kitabında bir kez daha vurgulamıştır:

*Adapun dirinya itu, sungguh pun beroleh nama dan rupa jua, haqiqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam cermin; rupanya dan namanya ada haqiqatnya tiada, seperti sabda Nabî (sallâ'llâhu alayhi wa sallam): al-mu'minu mir'at al-mu'min, yakni: Yang mu'min itu cermin samanya mu'min. Artinya yakni Nama Allah Mu'min. Maka hamba-Nya yang khas pun namanya mu'min.*²⁷⁴

(Tercümesi)

“Ona gelince, onun aslında bir ismi ve bir sureti vardır, fakat hakikatte onun bir sureti ve ismi yoktur. Aynadaki gölge gibi; zahir olarak ismi ve sureti vardır, fakat hakikat olarak yoktur, Hz. (salla'llâhu aleyhi ve sellem) 'in buyurduğu gibi: el-mü'minu miratül mü'min, yani: Mümin müminin aynasıdır. Allah'ın ismi Mümin'dir. O halde O'nun özel kuluna da mümin denir.”

Hamza Fansûrî'ye göre var olan her şey ya da âlem Allah'ın aynasıdır, oysa âlemin sayıca sınırlı olmayan pek çok biçimi vardır. Dolayısıyla Allah için sayıları sınırlı olmayan pek çok aynanın olduğu söylenebilir. Çevresindeki pek çok aynanın karşısında duran bir insan gibi, Allah da birdir,

²⁷³ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 282.

²⁷⁴ Hadi W.M. - Ara, *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, 89.

fakat suretleri çoktur. Aynadaki görüntünün netliği aynanın netliğinin kalitesine bağlıdır. Bir ayna ne kadar net veya temizse, yansıttığı görüntü de o kadar net veya mükemmeldir. Allah’a en mükemmel ayna, İnsân-ı Kâmil’dır. Çünkü o, Allah’ın bütün isim ve sıfatlarını yansıtırken, diğer mahlûklar bu isim ve sıfatların ancak bir kısmını yansıtır.

Kâmil İnsan (İnsân-ı Kâmil), kâinattaki veya evrensel düzeydeki Kâmil İnsandır. Bir başka düzeyde, insan olarak İnsân-ı Kâmil’de, her insanın bu sıfatı taşımaya muktedir olmadığı ortaya çıkar. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, insân-ı kâmil ile hayvan insan (İnsân-ı hayevân) arasındaki farkı gösterir. Bu tür bir ayrılıktan herkesin Kâmil İnsan olamayacağını, bunu ancak belli kişilerin, yani Allah’ın peygamberlerinin ve evliyalarının başarabildiğini vurgulamak ister.

İbnü’l-Arabî, Kâmil İnsan’ın “Tanrı’nın kulu” ile özdeşleştirildiği görüşündedir. Yani ruhları ve kalpleri temiz, şehvet ve beden bağlarından uzak, her şeyin hakikatlerine cevap veren insanlardır. Buna “ârifin” grubu denir. Bu tip insan, dıştan bakıldığında “dünyevi formasyon” bir durumda gibi görünse de “uhrevi formasyon” halindedir. Allah’ı akli muhakemesi itibarıyla değil, kendisine olan tecellisi itibarıyla bilecektir. Allah’ı bilmek bile akılla değil, keşf ve zevk ile olur. Ancak bu, İbnü’l-Arabî’nin aklın rolünü göz ardı ettiği anlamına gelmez. Daha doğrusu onu kendi bölgesine yerleştirmek.²⁷⁵

Ârif insanlar Allah’ı keşf, müşâhede ve zevkle tanıyacaktır. O, Allah’ı zahirinin mahallinde görür ve O’nu tüm formlarıyla kabul eder; öyle ki, baktığı her şey tamamen Allah’tır. Bu, Allah’ın Kuran’daki “Nereye dönerseniz, Allah’ın yüzü (zâtı) oradadır” şeklindeki beyanına uygundur. Bu kimse, kalbi Hakk’ın tecellisini kabul eden ve Hakk’ın kendisine tecellisinin değişen şekline göre her an değişikliklere uğrayan kâmil bir insandır.

Hamza Fansûrî de kendisine göre tamâm (kâmil) olarak adlandırılan mükemmellik seviyesine gerçekten ulaşabilenlerin bu ârifin grubu olduğunu söylemiştir.

*Jika dipalu orang atau diperbaiki orang af’âl Allah juga dilihatnya, tiada af’âl orang yang lain dilihatnya; niscaya dirinya, barang dijabatnya dirinya juga dijabatnya, karena firman Allah Ta’âlâ: Fa aynamâ tuwallu fasamma wajh Allah, yakni: Barang kemana kamu hadapkan muka kamu di sana ada Allah. Karena ini maka kata Ahlu’l-Haqîqat sekalian makhlukât diri kita juga...sekalian sama padanya, karena makna aynamâ tuwallu fasamma wajh Allah terlalu nyata padanya. Barangsiapa mendapat ma’na aynama tuwallu fasamma wajh Allah tamâm. Niscaya barang dipandangnya wajh Allah juga dilihatnya.*²⁷⁶

²⁷⁵ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*, 255-261.

²⁷⁶ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 310.

(Tercümesi)

Bir kimse başkası tarafından dövülse, dokunulsa, Allah'ın filleri de görür; başkasının fiili görmez; Elbette bir şeyi dokunduğunda kendisi de dokunur, çünkü Allah'ın kelamı: fe eynemâ tuvellû fe semme vechullâh, yani: Yüzünü nereye çevirerseniz Allah oradadır. Bu nedenle Ehli'l-Hakikat der ki, her mahlukat kendimiz de dahil... hepimiz ona eşitiz, çünkü eynemâ tuvellû fe semme vechullâh'ın anlamı onun için çok açıktır. Kim eynemâ tuvellû fe semme vechullâh'ın manasını anlarsa, o tamâmdır. Muhakkak bir şeye baktığında Tanrı'nın yüzünü (zâtını) görür.

İbnü'l-Arabî'nin "Tanrı'nın kulu" (Abd-ı Rabb) dediği ârifin, Hamza Fansûrî tarafından "Allah'ın kulu" (Abd-ı Allah) olduğu bir kez daha doğrulanmıştır. Şiirinde Allah'ın gerçek kulunun, yalnızca Allah'a ibadet eden, yaratan ile bütünleşmeden ve Allah'ın kendi içindeki varlığının farkına varmayan kimseler olmadığı belirtilmektedir.

*Ayat ini dibawa Rasul Allah
Yakni, fa aynamâ tuwallu fasamma wajh Allah
Jika engkau sampai bernama abd Allah
Jangan ditakhshishkan manzil menyembah Allah²⁷⁷*

(Tercümesi)

*Bu ayeti aktaran Resulullah
Yani fe eynemâ tuvellû fe semme vechullâh
Eğer Allah'ın kulu denirse sana
Kendini Allah'a ibadet etmekle sınırlama*

Kâmil İnsanın karşıtı, İbnü'l-Arabî'nin "aklın kölesi" ile özdeşleştirdiği hayvan insandır (insân-ı hayevân). Bundan kastedilen bedenine ve arzularına bağlı olan, her şeyin hakikatini bilmeyen, kulu ile Rabbi arasındaki kalın örtüyü bilmeyen insandır. Bu insan kategorisi "dünyevileşmiş" haldedir. Allah'ı akılla bilir. Böylece Tanrı'yı tamamen rasyonel bir şeye indirgemıştır. Bu nedenle Hamza bu tür kişilerin takip edilmesini yasaklamıştır.

Karena ini maka kata Ahlu'l-Suluk, bahwa mengenal Allah itu fardhu dan menyembah Allah itu pun fardhu seqadar kuasa kita. Jangan taqzir dan jangan mencari kebesaran dunya dan arta banyak-lebih daripada quwwat pagi dan petang dan jangan masyghulkan anak-isteri dan jangan makan tidur seperti binatang, karena manusia terlalu mulia pada Allah Ta'âlâ. Yogya kita ketahui

²⁷⁷ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 62.

*kemuliaan diri kita. Yakni barangsiapa berma'rifat dan berbuat ibadat banyak, orang itulah mulia pada Allah Ta'âlâ; barangsiapa tiada berma'rifat dan ber'ibadat, orang itulah naqish hukumnya.*²⁷⁸

(Tercümesi)

Bundan dolayı Ehl-i Sulûk, Allah'ı bilmenin farz olduğunu, Allah'a ibadet etmenin de gücümüz ölçüsünde farz olduğunu söylemektedir. Zorlamayın, dünyanın büyüklüğünü ve çok parayı, sabah ve akşam gücünden daha fazlasını aramayın, eşinize ve çocuklarınıza yük olmayın, hayvanlar gibi yemek yemeyin ve uyumayın, çünkü insanlar Allah katında çok asildir. Kendimizin asilliğini bilmeliyiz. Yani, kim irfan sahibi olup, çok ibadet yaparsa, o kimse Allah katında asildir; Kimin ilmi ve ibadeti yoksa o kimse eksiktir.

Hamza Fansûrî şiirinde şunları ifade etmiştir:

*Aho segala kita yang menyembah hawa
Kerjamu terlalu ghawa
Tempat qab qawsayn aw adnâ
Tiada antara kening tempatmu raya*

*Qab qawsayn itu terlalu ujab
Akan tamtsil jua kepada ulu al-bâb
Barangsiapa fanâ daripada sekalian hisab
Beroleh Tuhan tiada dengan hijab*²⁷⁹

(Tercümesi)

*Ah, hevâ'ya tapan hepimiz
Çok yanlış iş yaptınız
İki yay kadar hatta daha yakın olan yer
Kaşlarınızın arasında yoktur büyük bir yer*

*İki yay kadar çok şaşırtıcıdır
Ülû'l-elbâb'a bir temsildir
Kim fenâ olursa tüm hesaplarda
Perdesiz olarak kavuşur Tanrı'ya*

²⁷⁸ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 298-299.

²⁷⁹ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 62.

Hamza Fansûrî bu didaktik şiirinde, arzularına aşırı düşkün olan insanlara bu tür eylemlerin çok yanlış (gavâ) olduğunu hatırlatır. Allah'ın her zaman onların hareketlerini izlediğinin farkında değiller, çünkü Allah'ın yakınlığı "iki yay kadar hatta daha yakın" (kâbe kavseyni ev ednâ), yani insanın kendi içindedir. Allah'ın insanlara yakınlığı bir sırdır, akılla izah edilemeyecek kadar şaşırtıcı (ujab) bir şeydir. Bu, Allah'ı ancak akıl yoluyla bilen düşünce uzmanları (ülû'l-elbâb) için bir meydan okuma ve örnektir. Dolayısıyla her kim, daima artıları ve eksileri hesaplayan dünyevi bağlardan kurtulabilirse, insanı Allah'tan ayıran perdeyi de mutlaka açacaktır. Böylece insan, Allah'la bütünleşebildiğinden, Kâmil İnsan (İnsân-ı Kâmil) mertebesini elde etmiş olur. Hamza şiirinde şunları söyler:

*Dengarlah olehmu hai orang kâmil
Jangan menuntut ilmu yang bâthil
Tiada bermanfaat kata yang jahil
Anâ al-Haqq, Mansur inilah Washîl*

*Mahbubmu itu tiada berhâ'il
Pada aynamâ tuwallu jangan kau ghâfil
Fasamma wajah Allah sempurna washîl
Inilah jalan orang yang kâmil²⁸⁰*

(Tercümesi)

*Ey siz kâmil insanlar dinleyin
Batıl ilimleri aramayın
Cahilce sözler yaramaz işe
Ene'l-Hak, Mansur'un vüsûludur işte*

*Engel değildir sevgilin
Eynemâ tuvellû'yu ihmâl etmeyin
Fe semme vechullâh tam bir vüsûldur
Bu kâmil'in yoludur*

Temelde her insan İnsân-ı Kâmil olma potansiyeline sahiptir. Ancak bu hedefe ulaşmak için Kautsar'ın aktardığı İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği "Allah'ın ahlakıyla ahlak sahibi olmak" denilen bir yöntemden geçmek gerekir. Bu tabirle kastedilen kendi özelliklerimizi inkâr edip, Allah'ın potansiyel

²⁸⁰ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 84.

olarak da olsa içimizde var olan özelliklerini tasdik etmektir. Vahdet-i Vücûd bağlamında ahlâk sahibi olmak aynı zamanda varlığımızı inkâr etmek ve Allah'ın varlığını tasdik etmek anlamına da gelir. Çünkü bizim ve Allah'tan başka her şeyin mecaz dışında hiçbir varlığı yoktur ve gerçek varlık yalnızca Allah'tır.²⁸¹ Bildiğimiz gibi ahlâkların en mükemmeli, Hz. Peygamber'in örnek ahlakıdır. Öyle ki, Allah kalem süresinin 4. ayetinde şöyle buyurmuştur: “*Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin*” Yine bir hadis-i şerifte şöyle buyrulur: “*Ben ancak insan ahlakını mükemmelleştirmek için gönderildim.*” Dolayısıyla İnsan-ı Kâmil anlayışa göre Hz. Peygamber, Kâmil İnsanın en mükemmel tecessümüdür.

Hamza Fansûrî'ye göre Hz. Peygamber'in fiillerini taklit etmek, özellikle hayatta kâmil makamına ulaşmak isteyen insanlar için göz ardı edilmemesi gereken bir haslettir. Hamza, *Şarâbu'l-Âşikîn*'de şöyle der:

*Barangsiapa i'tiqadnya sabda Rasulullâh (sallâ'llâhu alayhi wa sallam) tiada sungguh atau perbuatannya tidak benar, kafir “na'uzu billâhi minhâ” karena Nabî (sallâ'llâhu alayhi wa sallam) dijadiakan Allah lebih daripada makhluk sekalian. Apabila ia lebih daripada makhluk sekalian, niscaya barang perbuatannya benar, barang katanya sungguh. Barangsiapa rindu akan Allah, Yogya kau tuntutan perbuatan Nabî (sallâ'llâhu alayhi wa sallam) maka sempurna rindu dan sempurna berma'rifat karena ia sempurna dan sempurna memakai ilmu suluk. Barangsiapa tiada menurut fi'linya, ia itu nâqish (kekurangan) dan sesat hukumnya, karena syarî'at dan îharîqat dan haqîqat itu pakaian Nabî.*²⁸²

(Tercümesi)

Kim inancında Hz. Peygamber (S.a.v.)'in sözlerini ve amellerini ciddiye almazsa veya bunlara doğru değil derse kâfir olur, “ondan Allah'a sınırsız”. Çünkü Hz. Peygamber Allah tarafından tüm yaratıklardan daha üstün kılınmıştır. Eğer o, bütün yaratıklardan üstünse, elbette onun ameli doğrudur, sözü doğrudur. Kim Allah'ı özliyorsa, Mutlaka, Hz. Peygamber'in amelini talep etsin, o zaman o, hasrette kâmilidir, irfanda kâmilidir, çünkü o kâmilidir ve suluk ilmini kullanmakta kâmilidir. Hz. Peygamber'in ameline uymayan kimse nakıstır ve şeriatında sapıktır. Çünkü şeriat, tarikat ve hakikat, Peygamberin elbisesidir.

İdeal insan, Hamza Fansûrî'nin “*Sayir Burung Pingai*” adlı eserinde anlattığı kâmil insan'dır. Burada kâmil insan, güzel bir Pingai Kuşu olarak anlatılır.

²⁸¹ Noer, Ibn Al-'Arabi : *wahdat al-wujud* dalam perdebatan, 139.

²⁸² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 302.

*Unggas pingai terlalu âsyiq
Dâ'im bermain di kursi Khâliq
Bangsanya Rahmân yang fâ'iq
Menjadi sultan terlalu lâ'iq*

(Tercümesi)

*Pingai kuşu de çok aşktır
Dâim Hâlik'in sandalyesinde oynar
Onun kavmi üstün Rahmândır
Sultan olmak çok layıktır*

*Unggas itu tahu berkata
Sarangnya di padang rata
Akan wujudnya sekalian mata
Mengenal Allah terlalu nyata*

(Tercümesi)

*O kuş ne söyleyeceğini bilir
Yuvası düz bir alandadır
Her gözler varlığı olur
Allah'ı fazlasıyla bilir*

*Ma zhar Allah akan rupanya
Asmâ' Allah akan namanya
Malâ'ikat akan tentaranya
Akulah washîl akan katanya*

(Tercümesi)

*Allah'in mazharı onun suretidir
Esmâ-i hüsnâ onun adıdır
Melekler onun ordusudur
Dediği vüsûl benimdir*

*Sayapnya bernama Furqân
Tubuhnya bersurat Qurân
Kakinya Hannân dan Mannân*

Dâ'im bertengger di tangan Rahmân

(Tercümesi)

Kanadın adı Furkan'dır

Cesedinde Kuran yazılıdır

Bacakları Hannan ve Mennan'dır

Rahman'ın eline daim tüner

Ruh Allah akan nyawanya

Sirr Allah akan angganya

Nur Allah akan matanya

Nur Mu hammad dâ'im sertanya

(Tercümesi)

Allah'ın ruhu onun hayatıdır

Allah'ın sırı onun dallarıdır

Allah'ın nuru onun gözleridir

Nûr-ı Muhammedî daim onunla birlikte

Liqâ' Allah nama isyqinya

Shawt Allah akan bunyinya

Rahmân dan Râhîm akan hatinya

Menyembah Tuhan dengan sucinya

(Tercümesi)

Likaullah onun aşkıdır

Allah'ın sesi onun sesidir

Rahmân ve Rahîm onun kalbidir

Allah'a safıyla ibadet eder

Bumi langit akan sangkarnya

Mekah Medinah akan pangkalnya

Bayt Allah nama badannya

Di sana bertemu dengan Tuhannya

(Tercümesi)

*Yer ve gök onun kafesidir
Mekke Medine onun barınağıdır
Beytullah onun vücudunun adıdır
Orada Tanrısıyla buluşur*

*Rupanya akan mahbubnya
Lakunya akan marghubnya
Bangsanya akan mathlubnya
Buraq al-mi'raj akan markubnya*

(Tercümesi)

*Sureti onun sevgilisidir
Hareketleri onun istenilendir
Milleti onun dileğidir
Burak onun bineğidir*

*Ilmu al-yaqîn nama ilmunya
'Ayn al-yaqîn hasil tahunya
Haqq al-yaqîn akan lakunya
Muhammad Nabî asal gurunya*

(Tercümesi)

*Îlme 'l-yakîn onun ilminin adıdır
Ayne 'l-yakîn araştırmasının sonucudur
Hakka 'l-yakîn onun yaptıklarının sonucudur
Hz. Peygamber onun asıl hocasıdır*

*Syarî'at akan tirainya
Ṭharîqat akan bidainya
Haqîqat akan ripainya
Ma 'rifat yang washîl akan isainya²⁸³*

²⁸³ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 121-122.

(Tercümesi)

Şeriat onun perdesidir

Tarikat onun yelkenidir

Hakikat onun dışıdır

Mârifet onun içidir

4. 4. Fenâ

Sözlükte fenâ kelimesi “ölü, helâk, yok olmak” gibi manalara gelir. Bekâ ise var olmak, sürekli olmak, ebediyen yaşamak gibi anlamlara gelmektedir.²⁸⁴ Mustafa Zuhri’nin aktardığı Kuşeyrî (öl.465/1072) er-Risâle’sinde fenanın manasının duyuların yok olması olduğu söylenmektedir. A). Yani kim Allah’ın Zâtı ile kaplanmışsa, artık yeni dünyadan, görünüş dünyasından ve varlık dünyasından göremez hale gelmişse, o kimsenin yaratılış dünyasından öldüğü ve hulul olmadan Tanrı’nın sonsuzluğunda ebedi kaldığı söylenir. B). Fenâ, kötü niteliklerin ortadan kalkması ve övgüye değer niteliklerin kalıcı olması demektir. O fenâ, her şeyin yok olması, fiilin yok olması, sıfatın yok olması, nefsin yok olmasıdır. Bütün bunların ortadan kalkmasıyla geriye Allah’ın sonsuzluğu kalır.²⁸⁵ Sûfiler arasında bu terim genellikle her şeyden boş olmak, bir şeyi unutmak veya farkına varmamak anlamına gelen “fenâ ‘an” edatıyla kullanılır. “bekâ bi” ise bir şeyle dolu anlamına gelir.²⁸⁶

Nicholson, fenâ’ teriminin çeşitli düzey, yön ve anlamlara sahip olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, tutku ve arzuların kontrol edilmesi yoluyla elde edilen ahlaki ve zihinsel bir dönüşüm. İkincisi, zihinsel bir soyutlama veya zihnin tüm algı nesnelerinden, düşüncelerden, eylemlerden ve duygulardan arınması ve daha sonra zihnin Tanrı’ya odaklanmasıdır. Allah hakkında düşünmekten kastedilen şey, O’nun sıfatları üzerinde düşünmek ve tefekkür etmektir. Üçüncüsü, farkındalığa dayalı düşünmeyi bırakmaktır. Fenâ’nın farkındalığının da kaybolmasıyla, fenâ’nın en üst derecesine ulaşılır.²⁸⁷ Sûfilerin fenânın fenâsı (fenâü’l-fenâ) dediği şey budur.

Bâyezîd-i Bistâmî’ye göre fenâ’ya bekâ eşlik etmelidir ki bu ikisi ikizdir. Hucvirî de *Keşfu’l-mahcûb* adlı kitabında aynı görüştedir, yani fenâ ve bekâ her ikisi de talibin sıfatı olup birbirinden ayrılamaz.²⁸⁸ Ancak onun fenalarına hâkim olan özellik, bir sûfinin artık Bir’in, yani Allah’ın zâtından başkasına şahit olmadığı, Allah’tan başka her şeyin nazarında kaybolmasıdır. Kendini bile göremiyor çünkü bir olana dalmış durumdadır. Bu Sûfî ile Allah arasında bir “birlik” sürecidir. Bu

²⁸⁴ Bkz. Mustafa Kara, “Fenâ”, *DÎÂ* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

²⁸⁵ Mustafa Zahri, *Kunci memahami ilmu tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), 232.

²⁸⁶ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 366-367.

²⁸⁷ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*, 60-61.

²⁸⁸ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 367.

“birlik” Bâyezîd-i Bistâmî’nin şöyle ifade edilmektedir: “*Kim eriyip var olan her şeyin hakikatini Allah bilirse, onun için her şey Allah’tır*”.²⁸⁹

Ebû Saîd Ahmed b. Îsâ el-Harrâz (ö. 277/890 [?])’a göre fenâ “Kalpten dünya ve ahiret zevklerinin gitmesi ve ona yalnızca Allah’ın rızasının yerleşmesidir”.²⁹⁰

Abdülkâdir-i Geylânî (öl.561/1166), hiçliğe doğru kaybolmak demiştir. Eğer insana saf vasıflar girerse, sahte benlik yok olacak ve kaybolacaktır. Sonra çok olan vasıfların yerini tek bir birlik vasfı alır. Gerçekte öz olan her zaman mevcuttur. Ne kaybolur ne de azalır. Olan şu ki, mümin kendisini yaratanın farkına varır ve onunla bir olur. Müminler O’nunla birlikte olma atmosferinde O’nun nimetlerine kavuşurlar. İnsanlar ebedi sırların farkına vararak gerçek varoluşla karşılaşırlar.²⁹¹ Bu özü idrak etmenin yolu O’nun lütfundan, O’nun iradesinden geçer. Sırf O’nun sayesinde ve O’nun iradesine göre iyilik yaparsa, O’nun Zât’ına yakın olur. O zaman bir olandan başka her şey yok olacaktır. Allah ondan razı olur, o da Allah’tan razı olup O’nunla birleşecektir. Bu ise Kasas suresinin 88. Ayeti “*Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O’ndan başka tanrı yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz*” ile desteklenmektedir.

Hamza Fansûrî’ye göre fenâ, kişinin kendisini dünyevi yönelimden uzaklaştırması, böylece maddi şeylere sahip olma duygusunun ortadan kalkması anlamına gelir ki buna fakir denir. Bu görüşünü desteklemek için şu sözleri aktarmaktadır:

*Apabila fanâ maka beroleh perbuatan yang sedia. Seperti kata Uwais Al-Qurani: mereka yang lenyap daripada permainan faqir. Tiada kasyf dan tiada yaqin dan tiada ma’rifat dan tiada agama akan dia. Lenyap ia di tengah-tengah hanya Allah jua tinggal. Apabila sempurna faqir, sudahlah ma’rifatnya, maka ia itu Allah. Inilah lagi sabda Nabî (sallâ’llâhu alayhi wa sallam): “Al-faqrû fakhri wa bihi aftakhiru”. Yakni, fakir itu kemuliaanku dan dengannya kumuliakan. Adapun kepada syari’at yang faqir itu tiada milik dinamai. Adapun kepada Ahlu’l-Suluk yang dinamai faqir itu Ahlu’l- Ma’rifah. Apabila sempurna ma’rifahnya, tiada melihat dirinya lagi, faqirlah hukumnya.*²⁹²

(Tercümesi)

Fenâ olduğunuzda, hazır bir eyleme sahip olursunuz. Veysel Karanî (öl.37/657) ’nin dediği gibi: Fakir oyunundan kaybolanlar. Onun için keşf, yakîn, mârifet ve din yoktur. Ortadan kaybolur, geriye yalnızca Tanrı kalır. Fakir kâmil olduğunda irâdesi tamam olur, o zaman o Allah olur. Yine

²⁸⁹ Anas Mahyuddin, *Fariduddin al-Atthar* (Bandung: Pustaka Salman, 1983), 157; Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/239.

²⁹⁰ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2017), 216.

²⁹¹ Muchlisin Nawawi, *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Sufistik* (Yogyakarta: Fatiha Media, 2014), 25.

²⁹² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 284.

Hz.Peygamber şöyle buyurmuştur: Fakirlik benim övünç vesilemdir. Şeriata gelince fakir, malı olmayandır. Ehl-i Sulûk'e gelince fakir, Ehl-i Mârifet'tir. Mârifeti tam olunca artık kendini daha göremez, fakr olur.

Artık bir şeye sahiplik duygusunun kalmaması, hatta kendini bile görememek insanda Allah'tan başka hiçbir şeyin kalmaması anlamına gelir. O, Tanrı'nın içinde erimiştir. Hamza Fansûrî'ye göre bu seviyeye ulaşan kişiler, bir sûfinin erişebileceği en yüksek makam olan ehl-i mârifet olarak sınıflandırılır.

Hamza Fansûrî, şiirinde makâmâtın (makamlar) fenâya vesile olduğunu ifade eder. Tasavvuf hayatına yeni başlayan bir mutasavvıfın mârifet mertebesine ulaşması için makâmât veya Harun Nasution'un istasyonlar dediği makamlar arasında uzun bir yolculuk yapması gerekir.

Makâmât ve ahvâl, tasavvufun Allah yoluna yansıyan ahlâkî psikoloji yönlerinin ifadeleridir. Makam örnekleri; tövbe, sabır, rıza, zühd, vera', yakîn, hubb, tevekkül ve diğerleridir. Bu arada ahvâl örnekleri arasında fenâ, bekâ, havf vb. yer alır. Bütün bunlar, sûfinin, makamın son noktası olan Allah'ı bilerek mârifet mertebesine ulaşması için gittiği yolun yönlendirdiği ruh terbiyesinin sonucunda ortaya çıkan erdemler ve ahlâkî psikoloji gerçeklikleridir.

Ulaşılması ve geçilmesi gereken makam düzeyinin belirlenmesinde de sûfiler arasında bir birlik yoktur. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (öl.378/988), *el-Lüma'* kitabında yedi mertebeden bahseder: Tövbe, vera', zühd, fakir, sabır, tevekkül ve rızâ.²⁹³ Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî (öl.380/990), Abuddin Nata'nın aktardığı *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı kitabın da şunları içermektedir: tövbe, zühd, sabır, fakir, tevazu, takvâ, tevekkül, rızâ, muhabbet ve mârifet.²⁹⁴ İmâm-ı Gazzâlî (öl.505/1111), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* kitabında yedi makâmât olduğunu bildirmektedir: Tövbe, sabır, zühd, tevekkül, muhabbet, mârifet ve rızâ.²⁹⁵ Cüneyd-I Bağdâdî (öl.297/909), Muhammad Fauqi Hajjaj'ın *Tasawuf Islam & Akhlâk* adlı kitabında bildirdiğine göre, makâmât şunlardan ibarettir: tövbe, vera', zühd, fakir, sabır, rızâ ve tevekkül.²⁹⁶

Hz. Peygamber'in "fenâ"dan veya yok olmaktan en çok söz eden sahabesi Hz. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî r.a. (öl.40/661)'dir. Sûfiler, Allah'a kavuşmak için gerçekten güçlü bir arzu ve imana sahip olan insanlar için "fenâ"nın Allah'ı bulmanın girişi olduğunu söylerler. "Likaulлах" makamına ulaşmak için yerine getirilmesi gereken iki farz vardır. Birincisi, bütün mekruh/kötü nitelikleri ortadan kaldırıp, övülmeye değer/iyi nitelikleri yerleştirerek salih amellerde bulunmaktır.

²⁹³ Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, 62.

²⁹⁴ Abuddin Nata, *Akhlaq tasawuf dan karakter mulia* (Jakarta: Rajawali Press, 2017), 167.

²⁹⁵ Imam Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya Ulumuddin*, çev. Zeid Husein Al-Hamid (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 345-407.

²⁹⁶ Muhammad Fauqi Hajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak* (Jakarta: Amzah, 2013), 79-85.

İkincisi, ibadette yalnızca Allah olması için kendisi dahil her şeyi inkâr etmektir.²⁹⁷ Fenâ'nın, yani kendini yok etmenin anlamı budur.

Hamza Fansûrî “*Syair Perahu*” şiirinde şöyle der:

*Lâ ilâha illâ 'Llâh itu kesudahan kata
Tauhid ma'rifah semata-mata
Hapuskan hendak sekalian perkara
Hamba dan Tuhan tiada berbeda*²⁹⁸

(Tercümesi)

*Lâ ilâhe illallah sözlerin sonudur
Tevhid mârifet tek birdir
Her şeyi ortadan kaldır
Kul ve Tanrı farklı değildir*

Yukarıdaki şiirden kul ile Allah'ın farklı olmadığı, ibadet eden ile ibadet edilen arasında hiçbir fark olmadığı, kul ile Allah'ın bir olduğu anlamında anlaşılmaktadır. Hamza Fansûrî'nin şu ifadesine uygundur:

*Fa'lam... Nafikan rasamu daripada makhdum dan khadim, yakni fanâ'kan dirimu daripada yang menyembah dan yang disembah. Apabila ada lagi yang menyembah dan yang disembah, maka masih menjadi dua, belum menjadi esa hukumnya. Seperti kata Ahl al-Suluk: Man abad al-isma duna al-ma'nâ faqad kafara...yakni, barangsiapa menyembah nama tiada dengan artinya, maka bahwasanya telah kafirlah ia...Wa man abad al-ma'nâ dun al-isma fahuwa musyrik...yakni, barangsiapa menyembah arti tiada dengan nama, maka ia itu menduakan; Wa man abad al-isma wa al-ma'nâ fahuwa munâfiq...yakni, barangsiapa menyembah nama dan arti (nama), maka ia itu munafiq...Wa man taraka al-isma wa ma'nâ fahuwa mu'minun haqqân, yakni barangsiapa meninggalkan nama dan arti nama, maka ia itu mu'min yang sebenar-benarnya.*²⁹⁹

(Tercümesi)

Bilin... Patrona ve hizmetçiye olan hislerinizi yok edin, yani kendinizi ibadet edene ve ibadet edilene yok sayın. Eğer ibadet eden ve ibadet edilen ortada hala varsa, o zaman bunlar henüz bir değil, hala ikidir. Ehl-i Sulûk'un dediği gibi: Kim manası olmadan “isme” taparsa o kâfirdir... Kim

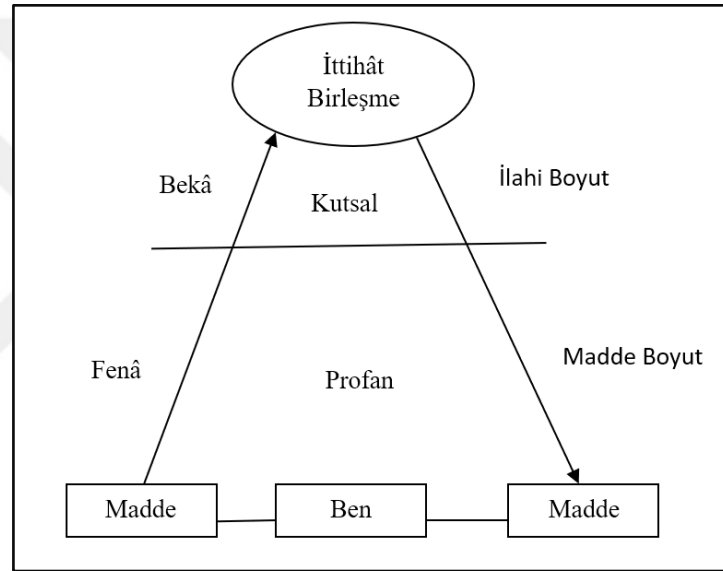
²⁹⁷ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 137140.

²⁹⁸ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 87.

²⁹⁹ Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 283.

de ismi olmadan “anlam” a taparsa o müşriktir... Kim ismine ve manasına taparsa o münaфіktır... Kim ismini ve ismin manasını terk ederse o gerçek mü’mindir.

İbadet eden ile ibadet edilen arasında hiçbir fark kalmadığı duruma fenâ denir. Hamza Fansûrî’nin fenâ terimi, silinme, yani dikkatin maddi dünyaya, hatta kişisel farkındalığa yönelmesi ve sonra Tanrı’nın Zât’ında “birleşmesi” (bekâ) olarak yorumlanır. Yani, düşünce ve duygularını sadece Allah üzerinde yoğunlaştırmak, sanki Allah ile bir olmuş gibi sahip olduğu tek şey Allah olması. Fiziksel birlik maddi birlik anlamına gelmez, manevi olarak yorumlanır. Yani maddi boyutun farkındalığının kaybı, dolayısıyla ilahi boyutta olma hissi ortaya çıkar. Daha net anlaşılması için şema halinde şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 2. Fenâ makamının şematik konfigürasyonu

Bu dünyevi maddi boyut, kulun mârifet makamını elde etmesini engelleyen ve örten bir perdedir. Bu yüzden fenâ yoluyla o perde ancak açılır, yani kişi bu seviyeye ulaşabildiğinde hiçbir duygu yaşamaz, hatta ayırt etme yeteneğini kaybeder; her şeyden silinmiş olur, tamamen kendine dalmıştır.

Hamza Fansûrî’ye göre Endonezya-Malayca dilinde “*hapus*” manasına gelen silinme, çürüme, yok olma (fenâ), Allah’a tam bir teslimiyet nedeniyle, benlik bilincinin ve maddi boyutta var olan her şeyi ayırt etme yeteneğinin kaybıyla sonuçlanır.

Adapun makna hapus: makan sama, tiada makan sama; uryân sama, berkain sama; surga sama, neraka sama. Sungguhpun ia berbuat ibadat, tetapi tiada ia ingin akan surga dan tiada ia takut akan neraka, yakni taslim, seperti firman Allah Ta’âlâ: inna al-dîna inda Allah al-Islâm, yakni,

*bahwa yang agama itu pada Allah agama Islâm (yakni) menyerahkan dirinya karena dirinya itu bukan diri-nya; Yogyalah diserahkan kepada yang empunya diri, maka dapat hapus daripada dirinya.*³⁰⁰

(Tercümesi)

Silmenin manasına gelince: yemek ve yememek aynıdır. Çıplak ve giyinik aynıdır. Cennet ve cehennem aynıdır. İbadet yaptığı halde cenneti istemez ve cehennemden korkmaz, yani Allah'ın buyurduğu gibi teslimdir: Allah'ın dini Islâm dinidir. Yani kendisi olmadığı için teslim olmaktır. Eğer sahibine teslim edilirse, o zaman kendisinden uzaklaştırılabilir.

Hamza Fansûrî burada insan kendisini Allah'a tamamen teslim ederse fenâ makamına ulaşacağını söyler. Hatta daha önce bahsedildiği gibi en yüksek fenâ, fenâ farkındalığının da ortadan kalkmasıdır. Sûfilerde bu tür yeteneğe fenâü'l-fenâ denir.

Hamza Fansûrî şöyle bir açıklama yapmıştır:

*Adapun fanâ'itu, pada ibârat (ialah): melenyapkan segala ghayr Allah. Jika orang fanâ' lagi tahu akan fanâ'nya, belum ia fanâ' karena fanâ'itu, pada ibârat, (hapus daripada) ghayr Allah. Apabila belum hapus daripada ghayr Allah, belum fanâ' hukumnya; apabila hapus daripada ghayr Allah niscaya yang menyembah pun lenyap, yang disembah pun lenyap daripada rasanya-yakni menjadi esa, (yaitu) tiada; lenyap sekali-kali.*³⁰¹

(Tercümesi)

Fenâ'ise şöyledir: Allah'ın bütün gayrını ortadan kaldırmaktır. Bir kimse fenâ olursa, fenâsını hâlâ biliyorsa, henüz fenâ değildir. Çünkü fenâ, bir ibarete, Allah'ın gayrından silinmiştir. Kendisi Allah'ın gayrından henüz silinmedikçe, fenâ olmamış demektir; Allah gayrından silindiyse, elbette ibadet edene ve ibadet edilene karşı hislerinden kaybolur, yani hiç olur; bir kez ve tamamen yok olup yani bir olur.

Yukarıdaki alıntı ilk bakışta sanki kul ile Allah arasındaki eşitlik yani ibadet eden ile ibadet edilenin (mabud) birleştiği, fenânın zirvesindeki durumu öğretiyormuş gibi bir izlenim vermektedir. Başka bir deyişle insan Tanrı'dır. Bu izlenim sûfiler arasında polemiğe yol açmış ve bu polemik başta Şeyh Nûreddin er-Rânîrî olmak üzere Hamza Fansûrî'nin tüm öğretileri ve düşüncelerinin reddedilmesi ve takipçilerinin kafir olduklarının ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Ayrıca Hamza Fansûrî şiirlerinde şunları yazmıştır:

³⁰⁰ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 290.

³⁰¹ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 283-284.

*Qalâ Allahu Ta'âlâ di dalam kitab
Fa'tabiru yâ ulî al-bâb
Barangsiapa fanâ' daripada sekalian hisab
Ialah washîl dengan hijab*

*Kata Bayazid terlalu alî
Pada subhâni ma a'zama sya'nî
Itulah asyîq sempurna fâni
Jadi senama dengan Hayyu al-Bâqî³⁰²*

(Tercümesi)

*Kitapta buyurdu Allahü teâlâ
İbret alın ey akıl sahipleri
Kim her hesaptan fenâ olursa
Bu hicab ile vüsûl olur*

*Bâyezîd'in sözü çok yüksektir
Subhânî ma azame şenî üzerindedir
Bu aşk tam fenâdır
Hayyül bâkî ile aynı isim olmuştur*

Bu beyitleri şöyle özetleyebiliriz; Kendini her zaman hesaplı olan dünya bağlarından kurtarmayı başaran kişi, kendisini engelleyen hiçbir perde olmadan Allah'a ulaşacaktır. Hamza Fansûrî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin fenâü'l-fenâ yaşadığı bir örnek verdi: “*Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir.*” Böylece Tanrı ile bir olmuştur bu ise tam “fenâ” mertebesine kavuşmak demektir.

Hamza Fansûrî şiirinde şunları da ifade etmiştir:

*Di Laut Ulyâ yogya berhanyut
Dengan hidup shuwari jangan berkalut
Katakan Anâ al-Haqq jangan kau takut
Itulah ombak menjadi laut³⁰³*

(Tercümesi)

*Yüce denizin üstünde sürükte
Hayatla uğraşma o sahte*

³⁰² Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 82.

³⁰³ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 128.

Enel-Hakk'tan korkma söyle

O dalga deniz olur işte

Yukarıdaki şiirden hareketle Hamza Fansûrî, dalgalarla sembolize edilen insanın, Allah'ın sembolü olarak Denize dalıp (fenâ) O'nun içinde eriyebileceği (dalgalar Deniz olur) görüşündedir. Hallâc-ı Mansûr'un dediği gibi: "Ene'l-Hakk". Ancak Hamza Fansûrî, onların anlayışına uymak niyetinde değil, fakat onlar da haksız değildir. Hamza Fansûrî, sûfinin mistik sarhoşluğun zirvesindeyken, "şatahat" sözlerinin onun farkındalığının dışında kendiliğinden ortaya çıktığını açıklamaya çalışmıştır.

Hamza Fansûrî şunları söylemiştir:

*Adapun akan orang berahi yang tiada dapat menaruh rahasianya, seperti kata Maulana Rum: Man khuda am! Man khuda am! Man khuda am!, yakni: Aku Allah! Aku Allah! Aku Allah! katanya itu kata mabok, bukan hawa nafsunya. Dan seperti Syaikh Mansur al-Hallaj mengatakan: Anâ al-Haqq! Itu pun demikian. Jangan kita menurut katanya, karena kita tiada maghlub al-hâl. Tetapi jika berahi dan mabok-tiada tertaruh rahasia kita lagi-barang kata dikatakan, tiada berdosa. Fa ifham!*³⁰⁴

(Tercümesi)

Sırrını saklayamayan aşığa gelince, Mevlâna Rûmî'nin dediği gibi: Ben Tanrıyım! Ben tanrıyım! Ben Tanrıyım! Bunun şehvet değil, sarhoşlukla söylenen bir söz olduğunu söyler. Ve Şeyh Hallâc-ı Mansûr'un dediği gibi: Enel-Hak! Öyledir. Onun dediğine uymayalım, çünkü hallerinden haberimiz yoktur. Ama aşk ve sarhoş olursak artık sırlarımız saklanmaz, çıkan sözlerin günahı yoktur. O halde Anlayın!

"Enel-Hak" sözü, Allah'ın insan bedeninde ikamet etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa "hulûl" veya "hulûliyye" adı verilmekte olup kelime anlamı olarak bir yere intikal etmek, ikamet etmek, yer kaplamak anlamına gelmektedir. Yani Allah, belli bir insan bedenini, o beden in insani özellikleri ortadan kaldırıldıktan sonra onun yerine seçmiştir.

Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr'un yukarıdaki sözleri gerçekten de tartışmalara yol açmıştır. İttihâd ve hulûl anlayışına katılmayanlar bunun Müslümanların savunduğu "yaratılış" ve "tektanrıcılık" teorilerine taban tabana zıt olduğunu iddia edeceklerdir. Üstelik bu öğreti Doğu Hristiyan mistisizmi, Agnostisizm ve Neo-Platonizm ya da yeni platonculuk'tan ödünç alınmıştır. Ancak Hamza Fansûrî gibi anlayanlar için ittihâd ve hulûl, mistik tecrübenin zirvesinin mantıksal

³⁰⁴ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 327.

sonuçlarıdır. Bu durumda olan insan, psikolojik olarak kendisine ve çevresine dair farkındalığını kaybeder, çünkü ruhu ve zihni Allah’a karşı derin bir sevgi (ışık) ile doludur. Böylece Hamza Fansûrî, Bâyezîd-i Bistâmî’yi ve Hallâc-ı Mansûr’u ittihâd ve hulûl konusunda desteklediği görülmektedir.

4. 5. Tövbe

Etimolojik açıdan tövbe, Arapça geri dönmek anlamına gelen tevbe veya tevb sözcüğünden gelir.³⁰⁵ Tövbe, tasavvuf çevrelerinde iyi işler yapmanın yanı sıra günahın bir daha tekrarlanmayacağına dair ciddi bir söz verilmesiyle birlikte tüm günahlar ve hatalar için bağışlanma dilemek anlamına gelir. Sûfî’nin kastettiği tövbe gerçek tövbedir. Daha fazla günaha yol açmayacak tövbedir. Yani hatanın tüm kalbiyle farkına varmak ve bir daha tekrarlamayacağına söz vermektir. Tövbe mertebesine ulaşıldığında, kişinin varlığının farkına varır. Tövbenin manası geri dönmek, yani İslâm’ın tenkit ettiği bir şeyden övdüğü bir şeye dönmek demektir.

Şeyh Abdüssamad el-Palembânî, *Hidâyetü’s-Sâlikîn* kitabında tövbenin sâlik için yolun başlangıcı ve bütün müritlerin zaferinin anahtarı olduğunu bildirmiştir.³⁰⁶

Bu tövbenin bağlamını Hamza Fansûrî şiirinde şöyle ifade etmiştir:

*Ma’rifat itu Yogya kau cari
Pada jamî’ al-alamîn tiada ia khâlî
Jika belum engkau peroleh ma’rifat yang âlî
Daripada taubat nasuhân jangan kau ghâwî*

*Taubat syari’at dari pada dosa mâdhî
Akan taubat haqîqat tiada ia kâfî
Jika belum daripada adamu kau lari
Manakan washîl dengan Tuhan Yang Bâqî³⁰⁷*

*Qalâ’llâhu Ta’âlâ pada sekaian muslimin
Yogya kau taubat daripada dosamu ajma’in
Hafazkan innAllah yuhibbu al-tawwâbîn
Supaya masuk ke dalam ma’na al-mutaṭṭahhirîn*

Taubat kamu daripada sekaian sayyi’ât

³⁰⁵ Bkz. Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

³⁰⁶ Hardika Saputra, “Kajian Kitab Hidayatus Salikin dan Siarus Salikin Karya Syaikh Abdus Samad”, *PGMI IAI Agus Salim Metro Lampung*, (11 Ocak 2019), 15.

³⁰⁷ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 78.

*Supaya di akhirat beroleh najât
Karena Allah ghafîr al-dzanb wa al-khathi'ât
Terlalu kasih akan sekalian hasanât³⁰⁸*

(Tercümesi)

*O mârifeti aramalıdır
Bütün alemde hali değildir
Eğer ulaşmadıysan âli olan mârifete
Sapık olma nasuh tövbesinin yerine*

*Mazi günahlarından tövbe şeriattır
Gerçek tövbede kâfi değildir
Kendinden vazgeçmezse eğer
Bâkî olan Tanrı'ya nasıl ulaşır*

*Allah buyurdu bütün Müslümanlara
Bütün günahlarından tövbe etmek lazım olur sana
İnnallahe yuhibbut tevvâbîne ve yuhibbul mutetahhirîn ayetini hatırla
Girebilmek için temiz olanların anlamına*

*Senin tövben bütün kötülüklerdendir
Ahirette kurtuluşa kavuşmak içindir
Çünkü Allah, günahları ve hataları affedicidir
Bütün iyiliğe karşı çok fazla merhametlidir*

Gazzâlî'ye göre tövbenin tahakkuku için insan hata ve günahlarını kendisiyle Allah arasında bir perde olarak görmelidir.³⁰⁹ Yûsuf El-Hemedânî (öl.535/1140)'ye bir defasında tövbenin ne olduğu sorulmuş o da şu cevabı vermiştir: “Tövbe, ilmin (şeriat) kınadığı her şeyden geri dönüp ilmin övdiği şeye yönelmektir”. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (öl.283/896)'ye tövbenin ne olduğu sorulduğunda, “Tövbe, günahları unutmamaktır” cevabını vermiştir. Cüneyd-ı Bağdâdî “Tövbe, günahları unutmaktır” nihai hakikate ulaşabilenler için tövbenin böyle tanımlar. Artık günahlarını hatırlamıyorlar çünkü kalpleri Allah'ın azametinin ve O'nu anmanın sürekliliğinin hakimiyetindedir. Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî ise “Düşman yani şehvet yok olup seni terk etmedikçe kalbinde ilahi aşk yaşamaz” demiştir. Ebü'l-Hüseyin En-Nûrî (öl.295/908) tövbenin Allah'tan başka her şeye tövbe

³⁰⁸ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 76.

³⁰⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 160.

etmek olduğunu söyler. Zünnûn el-Mısırî (öl.245/859 [?]) Allah’a en yakın olanların günahlarının çok iyilik yapanların (ebrar) sevabı olduğunu belirtmiştir.³¹⁰

Bu nedenle kul, Allah’ın razı olduğu işleri yapabilmek için nefisini kontrol altına almalı, Allah’ın hoşlanmadığı her davranıştan pişmanlık duymalı, O’nun bağışlamasını ummalı ve kendisini Allah’ın sevdiği bir kul haline getirmelidir. Çünkü Allah’ın onu sevmesi, o kimsenin mübarek sayılması anlamına gelir. Hamza Fansûrî de Bakara Suresi 222. ayetten alıntı yapmıştır: “*Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever*”.

4. 6. Vera’

Sözlükte, Vera’ uzak durmak, sakınmak demektir. Kelime anlamı olarak vera’, takva sahibi olmak, günahlardan kaçınmak demektir.³¹¹ Bu, iyi olmayan şeylerden uzak durmak anlamına gelir. Tasavvuf anlayışında vera’, helâl ile haram arasında şüphe bulunan her şeyin terk edilmesidir. Açıkça haramdan, helal olmayan şeylerden kaçınan veya vazgeçen, onurunu koruyan insandır. Bu, yiyecek, içecek, giyim, konuşma, seyahat vb. insan yaşamına ilişkin her fiil için geçerlidir. Vera’, zahir vera’ ve batın vera’ olmak üzere ikiye ayrılır. Zahir Vera’, Allah’a ibadet etmek dışında hareket etmemeniz gerektiği anlamına gelir. Batın vera’ ise kalbine Allah’tan başka hiçbir şeyin girmemesi demektir.

Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)’ye göre Vera’ şüpheli şeyleri terk etmektir.³¹² Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî şöyle demişti: “*Vera’nın manevi makamı, asil ve âli bir manevi makamdır*”. Cüneyd-ı Bağdâdî’nin yorumuna göre vera’ sadece şübühattan kaçınarak helal rızık aramakla sınırlı olmayıp, aynı zamanda Allah’ın razı olmadığı şeyleri söylemekten sakınmayı da içermektedir. Hatta şöyle buyurmuştur: “*Konuşmada vera’ tavrını sürdürmek, geçimini sağlamak için çalışmadaki vera’ tavrından daha zordur*”.³¹³

Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî, vera’ sahibi olmak gerektiğini söyler. Aksi takdirde yıkım içinize yapışan yakanızda olur ve bundan sonsuza kadar kurtulamazsınız.³¹⁴ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), bir şeye dokunduğun zaman, o şey helal mı haram mı, şüpheli bir durumu olursa hemen elinin o şeyden uzaklaştırması gerekir demiştir. Ebû Nasr Bîşr b. Hâris el-Hâfî (ö. 227/841), ellerini şüpheli yiyecek ve içeceklerin ikram edildiği davetlerde sofraya uzatmazdı.³¹⁵ Bazı mutasavvıflar gönüllerine şüphe düşen şeylerden sakınırlar ve bu davranışı vera’ olarak görürlerdi.

Hamza Fansûrî’ye göre ise insanın Güney Çin Denizinde boğulmamasını uyarmıştır. Yani halkının o zamandaki en meşhur ve hareketli olan Güney Çin Denizi bölgesinde helal ve haram olup

³¹⁰ Abu Nashr as-Sarraj, *Al-Luma*, çev. Wasmukan vd. (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), 90-91; bkz. Süleyman Uludağ, “TÖVBE”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/284-285.

³¹¹ Bkz. Süleyman Uludağ, “Vera’”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³¹² Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 247.

³¹³ Hajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, 80.

³¹⁴ Syaikh Abdul Qâdir Al-Jailânî, *Futûhul Ghaib; Kitab Para Pencari Tuhan*, çev. Imron Rosidi (Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014), 111.

³¹⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 158.

olmadığını bilinmeyen yani şüpheli olan şeylerden kaçınmasını gerekir ki Allah'ın sevgisini her zaman elde edebilsin. Allah'ı sevmek için aklın yönünü Allah'tan gayrısına çevirmemek ve her nefes alışverişinde daima Allah'ı anmalı. Tüm bu fiilleri Hz. Peygamberin rehberliğiyle yapmalıdır. Böylece kalp temizlenecek, zihin berraklaşacak, böylece Allah ile birleştiğinizde Allah'ın sinyalleri yakalanabilecektir. Hamza Fansûrî şiirinde bunu şöyle vurgulamıştır:

*Aho segala kita anak Âdam
Jangan lupa akan Syahi Âlam
Pada bahr al-dzunub jangan terkaram
Supaya asyiq siang dan malam*

*Asyiqmu itu jangan bercawang
Meninggalkan dunyâ jangan kepalang
Suluh Muhammad Yogya kau pasang
Pada rabb al-alamîn supaya kau datang³¹⁶*

(Tercümesi)

*Ey âdemoğulları
Unutmayın âlemin padişahı
Boğulmayın Güney Çin denizi
Aşk olur gündüz gecesi*

*Çıkmayın aşkınız dışına
Dünyayı terk edin, gönülsüz olma
Yakmalısın meşale-i Muhammed Mustafa
Ulaşman için âlemlerin Rabbına*

Hamza Fansûrî başka bir şiirinde şöyle demiştir:

*Jika belum fanâ' daripada ribu dan ratus
Tiada kan dapat adamu kau hapus
Nafikan rasamu daripada kasar dan halus
Supaya dapat barang katamu harus³¹⁷*

³¹⁶ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 43.

³¹⁷ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 54.

(Tercümesi)

Bin ve yüzlerden henüz fenâ olmazsa

Varlığını silmen mümkün olmaz hayatta

Hislerini inkâr et inceden ve kaba

İstedigini elde etmek için mecbur yapmaya

Yukarıdaki bağlamdan bakıldığında, Hamza Fansûrî'ye göre yüz ve binlerin anlamının, Allah'ın sayısız ve sınırsız yaratıkları (maklûkât) olduğu anlaşılmaktadır. Yani şiirdeki "yüz ve binlerden fenâ", kişinin dikkatini Allah'tan başkasından ayırması anlamına gelir. Mesela; çocuklar, eş, servet, arkadaşlar, mevki vb. Kendini Tanrı'yla yüzleşmeye hazırlamak için benliğini tüm bunlardan kurtarmak. Demek ki bir kimse dünyevi bağlantılardan kurtulamamışsa, fenâ'ya ulaşamamış demektir.

Hamza Fansûrî'ye göre silmenin anlamı yemek yese aynı, yemese de aynı; çıplak olsa aynı, giyinse aynı; cennete girse aynı, cehenneme girse aynı; ibadet eder ama cenneti istemez ve cehennemden korkmaz, yani tam teslimiyet hali. Oysa "kasar dan halus"un anlamı, dünyevi olan, fiziksel ve ruhsal, beden ve ruhtan oluşan insan varoluşunun cisimleşmesidir. Tanrı kutsal olduğu için, insanlar dünyevi iken, insanların bireyselliği veya egosu inkâr edilmedikçe, dünyevi olanın kutsal olan ile birleşmesi imkansızdır.

Ebû Nasr es-Serrâc, vera' sahibi olan insanları üç seviyede sınıflandırır: Birincisi, neyin gerçekten helal ve neyin gerçekten haram olduğu belirsiz ise şübühattan uzaklaşmaktır. Ayrıca kesinlikle yasaklanamayan ve izin verilemeyen şeylerden de uzaklaşmaya çalışır. Bu iki şeye çözüm bulmak için kendisini her ikisinden de koruyacak adımlar atar. İkincisi, tüketirken veya elde ederken kalbinizde şüphe uyandıran bir şeyden uzaklaşır. Elbette bunu, kalbi temiz olan ve hakikati hayata geçirebilenler dışında kimse bilemez. Üçüncüsü, ârif insanlar ve vicdanlarıyla yaşayabilirler.³¹⁸

Dolayısıyla vera' halkının tasnifi, sıradan insanlar, özel insanlar ve daha özel insanlar düzeyindedir. Vera' da zühdün davranışı gerektirir. Yani Vera', yemekten, içmekten, hareketlerden, haram değer içeren sözlerden, şüphelerden daima uzak duran bir tutumdur.

4. 7. Zühd

Sözlükte bir şeye karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek gibi manalara gelmektedir. Zühd anlamı itibariyle dünyevi her şeye hayır demektir. Kuşeyrî, risâlesinde zühdün yorumlanmasında ulemâ ve mutasavvıflar arasında farklı görüşler bulunup ihtilafa düştüklerini söyler. Bazıları haram olan konularda zühd yapan kimse olduğunu söylerler. Bazıları da haram olanda

³¹⁸ as-Sarraj, *Al-Luma*, 92-93; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 159.

zühhd farzdır, helal olanda ise faziletlidir derler. Helal zenginlik olarak kendisine nimet verilen bir kimsenin şükrederek, vicdanıyla o dünyadan ayrılması gibidir.³¹⁹

Zühhd, insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeyden uzaklaşmayı amaçlayan bir istasyondur. Bu nedenle bir mutasavvıfın öncelikle maddi ve manevi tüm faaliyetlerini maddi ve dünyevi şeylerden uzaklaştırması gerekir.

Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî, söz ve fiilleriyle zühhd iddiasında bulunanların şunu anlaması gerektiğini anlatmıştır: Zühhd elbisesini giymişsiniz ama mideniz dünya hasreti ve pişmanlıklarla doludur. Keşke o elbiseleri çıkarıp içindeki hasreti gösterseydin, bu daha makbul olurdu ve ikiyüzlülükten (münafık) uzak olurdun. Zühhdünde doğru olan kimse zühhdün meyvesini alır. Kalbi zühhd ile doludur. Bu nedenle Hz. Peygamber Hz. İsa'dan ve diğer Peygamberlerden daha zâhid idi. O şöyle buyurdu; *“Bana bu dünyadan üç şey sevdirdi. Güzel koku, kadın ve gözümün nuru namaz.”* Bütün bunları zühhd ile sevmiştir.³²⁰

Yukarıdaki görüş tıpkı Allah'ın Kasas suresinin 77. ayetinde buyurduğu gibi: *“Allah'ın sana verdiğinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışma! Şüphesiz Allah bozguncuları sevmez”*. O halde kim bu vasıfla üzerine düşeni yaparsa, bütün dünyanın elbisesini giyse bile itaat içinde olmuş demektir.

İbn Atâullah El-İskenderî (öl.709/1309) şöyle anlatır: Eğer övgü alıyorsanız ve buna layık değilseniz, ona layık olan Allah'a hamd edin. Zahid olanlar övülürse, övgünün Allah'tan değil, yaratıklardan geldiğini hissettiği için kaygılanırlar. Övgüye aldanıp Allah katındaki makamlarının kaybolmasından korktukları için kaygılıdırlar. Öte yandan, ârif insanlar övüldüklerinde, övgünün Yüce Allah'tan olduğunu hissettikleri için sevineceklerdir. Onlar daima Rablerinin yanındadırlar ve O'nun zâtından başka hiçbir şeye tanık olmazlar. Övüldüklerinde, övgüyü Allah'tan zannederler, dolayısıyla sevinirler. Makamlarını yüksek yapan da budur, çünkü artık kendilerinin farkında değildirler. Bu sayede artık kendilerini şaşkın (ucb) ve aldatılmış hissetmezler.³²¹

Cüneyd-ı Bağdâdî'ye zühhd hakkında sorulduğunda *“Zühhd, ellerin maldan, kalbin ise hırstan arındırılmasıdır”* şeklindeki cevap vermişti. Başka bir rivayete göre *“elde bulunmayanın gönülde de bulunmaması”* şeklinde cevap vermişti.³²² Ebû Abdillâh Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) *“Dünyaya karşı zahid olmak azla yetinmektir, kuru ekmek yemek ve aba giymek zühhd değildir”* der.³²³ Ebû İshâk

³¹⁹ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 253; bkz. Semih Ceyhan, “Zühhd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

³²⁰ Al-Jailânî, *Futûhül Ghaib ; Kitab Para Pencari Tuhan*, 153.

³²¹ Syeikh Abdullâh Asy-Syarqâwî, *Al-Hikâm Ibnu Aṭha "illâh Al-Iskandarî* (Jakarta: Turos Pustaka, 2012), 203.

³²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 254; Ceyhan, “Zühhd”, 44/531.

³²³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 254.

İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?])’e göre zühd, “*Haramlardan kaçınma konusunda farzdır, helallerde ve şüphelilerde ise fazilettir*”.³²⁴

Hamza Fansûrî şiirinde zühd konusunu üstü kapalı olarak şöyle ifade etmiştir:

*Hadîş nin masyhur terlalu bayyînât
Mengatakan dunya kesudahan sayyî’ât
Hubb al-dunyâ ra’s kulli khaṭhi’ât
Tark al-dunyâ ra’s kulli ibâdât*

*Hadîş ini daripada Nabî al-habîb
Qâla: kun fî al-dunyâ kaannaka gharîb
Barangsiapa dâ’im kepada dunyâ qarîb
Manakan dapat menjadi habib*³²⁵

(Tercümesi)

*Bu hadis meşhurdur beyyine
Der ki dünyanın sonu seyyie
Hubbud-dünya re’sü külli hatiet
Terku’d-dünya re’sü külli ibâdât*

*Bu hadis, sevgili Peygamberden geldi
Kün fid-dünya keenneke garîbün dedi
Dünyaya daima yakın insanlar kime
Nasıl olur ona sevgili*

Yukarıdaki şiir bağlamında Hamza Fansûrî, bütün hataların kaynağının dünya sevgisi olduğunu bildiren meşhur bir hadisi aktarmaktadır. Öte yandan dünyayı terk etmek, bütün ibadetlerin kaynağıdır. Sûfilere göre Allah’a bağlanmayı engelleyen her şeyden, özellikle dünyevilikle ilgili olanlardan kaçınılmalı, hatta inkâr edilmelidir. Hamza Fansûrî’ye göre dünyaya bağlılığın sonucu kötülük, çirkinlik, alçaklık olacaktır. Bu konuda Hamza Fansûrî şu hadisi aktarmıştır; “*Dünyada sanki bir yabancı gibi veya bir yolcu gibi ol.*” Çünkü kim sürekli dünyevi olana yakın olursa ondan etkilenecek, ona bağlanacak ve bunun sonucunda da gerçek anlamda Allah’ı seven bir insan olamayacaktır.

³²⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 180.

³²⁵ Drewes - Brakel, *The poems of Hamzah Fansuri*, 68.

İşte bu zühdün özü, dünyevi olana bağımlılıktan kurtulmaya yönelik, kişinin her zaman fakirliği (yoksulluğu) benimseyip bunu kendi tercihi haline getirmesini gerektiren bir tutumdur. Aslında zühd gaflettir, yani bu dünyanın hiçbir değeri yoktur, dolayısıyla değeri olmayan bir şeyden zühd gaflettir ki, Allah’a giden yol sonuna kadar açık olur.

Hamza Fansûrî, zühdün anlamını, dünyadaki tüm ibadet ve işlerinde kalbini dünyevi arzulardan arındıran bir insanla ilişkilendirmektedir. “*Sülûk veya tarikat ilmi dünyayı terk etmektir (terk-i dünya), yani kişinin kendi menfaati için yiyecek ve giyecekten fazlasını biriktirmemesidir*” der. Bir hadis-i şeriften alıntı yaparak, dünyayı sevmenin kötülüğün kökü olduğunu ifade etmiştir.³²⁶ Bu onun şiirlerinde çokça dile getirilmiştir.

4. 8. Fakir/Fakr

Fakir, maddi konusunda ihtiyaçlı olan kimse demektir. Tasavvuf ilimde ise fakr insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkanlardan yoksun olması ya da daima Allah’a muhtaç hissetmesidir.³²⁷ Hucvirî, Allah yolunda fakrın çok büyük bir derecesi olduğunu söylemektedir. Bunu kanıtlamak için *Keşfu’l-mahcûb* kitabında fakir/fakr/miskin ile ilgili ayetler, hadisler ve mutasavvıfların görüşlerini aktarmıştır.³²⁸

Makâmâtla ilgili tasavvufun anahtar kavramlarından biri olan fakr ya da fakir tanımına ve özellikle sembolik temsiline Hamza Fansûrî’nin pek çok şiirinde rastlanır. Hatta fakir kelimesi tasavvufun veya yazarlığın bir göstergesi olarak bile kullanılır ve sıklıkla *anak dagang* (gurbet insanlar/misafir) veya *anak jamu* (yola çıkan insanlar/yolcu) olarak temsil edilir. Bu benzetme Kur’an ve Hadis’ten alınmıştır ve tarihi bir bağlama, özellikle de Endonezya takımadalarında İslâm’ın yayılma tarihine sahiptir.

Tezin birinci bölümünde anlatıldığı gibi, 13. yüzyıldan itibaren Arap, Türk, Hintli ve İranlı Müslüman tüccarların yürüttüğü hızlı uluslararası ticaret faaliyetleriyle birlikte, Güneydoğu Asya’da İslâm hızla yayılmış ve gelişmiştir. O tarihten bu yana Endonezya-Malay takımadalarındaki Samudra Pasai (1270-1514), Malacca (1400-1511) ve Aceh Sultanlığı (1516-1700) gibi liman kentlerinde birer birer İslâm krallıkları kuruldu. Java adasında Demak, Cirebon, Gresik, Banten, Tuban ve diğerleri gibi kıyılarda da İslâm krallıkları ortaya çıkmıştır. Başlangıçta uluslararası ticari faaliyetler yalnızca Arap, Türk, Hintli ve İranlı tüccarları kapsıyordu. Ama daha sonra bunlara Müslüman olan Endonezyalı tüccarlar da dahil olmuştur. O yüzden onlar her yeri gezip ticaret yaparken vaaz verip yerli halka İslâm dinini tanıtırlar, hatta sûfi kardeşlikler kurmuşlardı. Bununla birlikte gün gittikçe İslâm toplumlarının merkezlerinde İslami eğitim kurumları kurulmuş ve entelektüel sahalar

³²⁶ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 70.

³²⁷ Bkz. Süleyman Uludağ, “Fakr”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

³²⁸ Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 99-108.

gelişmeye başlamıştır. Binaenaleyh Hamza Fansûrî, misafir, yabancı, gurbet ve yolcu anlamlara gelen *Anak Dagang* veya *Anak Jamu* tabirlerini şiirlerinde sembolik olarak kullanmıştır.

Malay dilinde “*dagang*” kelimesinin anlamı başlangıçta başka bir yere göç etmek ve yeni ikamet edilen yerde yabancılaşmaktır. Bu sözler Arapçada garib (yabancı) kelimesinden çevrilmiştir ve Hadislerde şöyle zikredilir: “*Bu dünyada sanki bir garip veya bir yolcu gibi ol ve kendini kabirde bulunacaklardan olmaya hazırla.*”

Hamza Fansûrî bir şiirinde şöyle yazmıştır:

*Hadis ini daripada Nabî al-Habib
Qawl kun fî al-dunyâ ka'annaka gharîb
Barang siapa dâ'im kepada dunia qarîb
Manakan dapat menjadi habib*³²⁹

(Tercümesi)

*Bu hadis, sevgili Peygamberden geldi
Kün fid-dünya keenneke garîbün dedi
Dünyaya daima yakın insanlar kimi
Nasıl olur ona sevgili*

Allah'ı sevenin zıddı, dünyayı sevendir. “*Dagang*” veya Fakir, Allah'ına yakın olan ve artık dünyaya bağlı olmayan kişidir. “*Dagang*” anlamına gelen garib kelimesi, “Dünyada misafir veya yabancı insanlar” olarak yorumlanır. Bu dünyada kişi, daha sonra memleketine getirilecek malzemeleri toplamak için başkalarının topraklarında dolaşan veya geçici olarak duran bir yabancı olduğunu fark eden Ehl-i Sulûk gibidir. İnsanın memleketi bu dünyada değil, ahirettedir.

Bunu, İmâm-ı Gazzâlî'nin söylediği şu sözlerle anmak mümkündür: “*Bu dünya, seyyahların başka diyarlara giderken uğradıkları bir sahne veya pazardır. Burada yolculuğun amacına ulaşabilmesi için çeşitli malzemelerle donatılırlar.*”³³⁰

Hamza Fansûrî şiirinde şunları yazmıştır:

*Pada dunia nin jangan kau amin
Lenyap pergi seperti angin
Kuntu kanzan tempat yang bâtin
Di sana dâ'im Yogya kau sakin*

³²⁹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 392.

³³⁰ Al-Ghazali, *Ringkasan Ihya Ulumuddin*, 375.

*Lemak manis terlalu nyaman
Oleh nafsumu engkau tertawan
Sakarât al-mawt sukarnya jalan
Lenyap di sana berkawan-kawan*

*Hidup dalam dunia upama dagang
Datang musim kita kan pulang
La tasta 'khiruna sâ'atan lagi kan datang
Mencari ma`rifat Allah jangan alang-alang*

(Tercümesi)

*Bu dünyadan emin olma
Rûzgâr gibi gelip gider
Küntü Kenzen manevi bir yer
Orada daima sakin olursun mutlaka*

*Tatlı yağ çok rahattır
Şehvetin yüzünden tutsaksındır
Sekerât-ı mevt meşakkatli bir yoldur
Orada arkadaşlık ortadan kaybolur*

*Dünya hayatı benzer misafire
Mevsim gelince döneceğiz eve
Mutlaka gelir Lâ testehirûne 'anhu sâ'ate
Allah'ın ilmini aramayın gönülsüzce*

Sebe süresinin 30. Ayetinde olduğu gibi “lâ testehirûne ‘anhu sâ’aten”, yani vaktin ertelenemeyeceği anlamına gelir. Burada “anak dagang” az çok hayatın özünün ve gerçek mutluluğun kulun Rabbiyle birleşmesinde bulunduğunu gerçekten anlayan biri olarak anlamlandırılmaktadır. Gerçek bir “anak dagang”ın alameti, Allah’a olan tam sevgisi ve teslimiyeti, inandığı dinin hakikatini yüceltmek için gösterdiği samimi çabadır.

Bu arada sûfilerin fakr manası hususunda literatürde çeşitli görüşleri bulunmaktadır. Fakat genel olarak onların görüşüne göre fakr ya da fakir, elimizde olandan fazlasını istememektir. Yükümlülüklerini yerine getirebilmek dışında rızık istememektir. Elimizde olmayan hiçbir şeyi istemeyiz, verilirse reddedilmez, kabul edilir. Fakir, insanın dünya hayatında ihtiyaç duyduğu eksiklik demektir. Çünkü zenginlik insanı kötülüğe yakınlaştırır ve Allah’ı unutturur. Fakirler,

kendilerini Allah'tan uzaklaştıracak, yani kalplerini Allah'tan uzaklaştıracak her türlü düşünce ve ümidi geri çevirmiş bir gruptur.³³¹

Cüneyd-ı Bağdâdî'in yorumuna göre fakir, Allah'a inzivada daha çok ibadetle Allah'a yaklaşanların prensibidir. Bazen bazı insanları diğerlerinden ayırabilecek dışsal göstergelere sahiptir. Çünkü onlar, içten ve dıştan Allah'a muhtaç insanlardır. Kısaca her fakirin iddialardan/tanımadan arınmış olması gerekir. Şöyle der: *“Ey fakirler, siz Allah'ı tanıyorsunuz ve Allah'ı yüceltiyorsunuz; öyleyse Allah'la baş başa olduğunuzda nasıl olduğunuza dikkat edin”*.³³² Diğer kaynaklarda ise Cüneyd, *“Allah'a muhtaç olma hali sağlam olmayanın Allah ile müstağni olma hali de sağlam olmaz”* der.³³³ Yani burada Cüneyd, fakr ve istiğna arasında fazla fark olmadığını söyler.

Tasavvufta fakir, artık dünyaya bağlı olmayan kişi olarak tanımlanır. Onun bağıllığı yalnızca Allah'adır. Referans olarak kullanılan Kur'an-ı Kerim'den iki ayet, Bakara Suresi 268. ayet ve Fatır Suresi 15. ayettir. Bakara Suresi 268. ayette Allah şöyle buyurmuştur: *“Şeytan içinize yoksulluk (fakirlik) korkusu düşürür ve çirkin şeyler yapmanızı emreder. Allah ise kendinden bir bağışlama ve lütuf sözü vermektedir. Allah her şeyi kuşatmakta ve her şeyi bilmektedir.”* Fatır Suresi 15. ayette *“Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan (fukara) sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve mutlak kemaliyle hep övgüye lâyık olan O'dur”*.

Bu anlayışın ardından Hamza Fansûrî, gerçek fakirin Hz. Peygamber Aleyhisselam olduğunu belirtmiştir. Hayatının her alanında aslında yalnızca Allah'a bağlıydı. Bu onun imanının sağlamlığında açıkça görülmektedir. Fansûrî, şiirde şöyle der:

*Rasul Allah itulah yang tiada berlawan
Meninggalkan tha`âm (tamak) sungguh pun makan
Uzlat dan tunggal di dalam kawan
Olehnya duduk waktu berjalan*³³⁴

(Tercümesi)

*Hiz. Peygamber emsalsiz olandır
Yemek yemeyi dahi, açgözlülüğü terk eder
Uzlete çekilir arkadaşlarla yaşar
Öyleyse yürürken de oturur*

“Uzlat dan tunggal di dalam kawan” ifadesi, Hz. Peygamber'in zâhid ve vera' olmasına rağmen halkın lideri olarak yükümlülüklerinden vazgeçmediği şeklinde yorumlanabilir. “Olehnya

³³¹ Bkz. Uludağ, “Fakr”, 12/132-134.

³³² Hajjaj, *Tasawuf Islam dan Akhlak*, 82.

³³³ Uludağ, “Fakr”, 12/133.

³³⁴ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 385.

duduk waktu berjalan” sözü, kalbinin sadece Allah’a bağlı olmasına rağmen dünya işlerinde tam bir ciddiyet ve bağlılıkla faaliyet gösterdiği şeklinde yorumlanabilir. “*Duduk*” kelimesi kelime anlamı olarak hareket etmemek ve yürümek anlamına gelir, yani Allah’a olan inancı çok kuvvetlidir.

Bir başka şiirinde ise fakir, alevlere atlamaya cesaret eden bir “*laron*”³³⁵a benzetilir. Laron fedakarlığın sembolüdür. Bu fedakârlık, aydınlanmanın, bilgeliğin ve Tanrı’nın rehberliğinin sembolü olan ışığa olan derin sevgisi ve inancı nedeniyle yapılır. Fakirin asil idealler uğruna kişisel çıkarlarını feda etmeye cesaret eden kişi olduğu açıktır.

*Dunia nin jangan kau taruh-taruh
Supaya dekat mahbub yang jauh
Indah sekali akan galuh-galuh
Ke dalam api pergi berlabuh*

*Hamza miskin hina dan karam
Bermain mata dengan Rabb al-Âlam
Selamnya sangat terlalu dalam
Seperti mayat sudah tertanam*³³⁶

(Tercümesi)

*Bu dünyada bahse girme
Uzaktaki sevgili yakın olsun diye
Laronlar güzeldir ne kadar
Ateşin içine demir atar*

*Hamza fakir, darılıp batar
Âlemlerin Rabbiyle flört eder
Dalışı çok ama çok derindir
Sanki bir ceset gömülmüş gibidir*

“*Anak dagang*” aynı zamanda yolu bilen, geniş bilgi ve içgörüye sahip bir “*anak mu’alim*” olarak da tanımlanır. Hamza Fansûrî şöyle yazmıştır:

*Kenali dirimu hai anak dagang
Jadikan markab (kapal) tempat berpulang*

³³⁵ Endonezya’da en çok bilinen hatta bir kısım halkı tarafından sevilen böcek türlerinden biridir.

³³⁶ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 380.

*Kemudi tinggal jangan kau goyang
Supaya dapat dekat kau pulang*

*Fawq al-markab Yogya kau jalis
Sauhmu dâ'im baikkkan habis
Rubing syari`at Yogya kau labis
Supaya jangan markabmu palis*

*Jika hendak engkau menjeling sawang
Ingat-ingat akan ujung karang
Jabat kemudi jangan kau mamang
Supaya betul ke bandar kau datang*

*Anak mu`allim tahu akan jalan
Dâ'im berjalan di laut nyaman
Markabmu tiada berpapan
Olehnya itu tiada berlawan³³⁷*

(Tercümesi)

*Ey anak dagang bil kendinizi
Eve çevirin gemiyi
Dümeni üzerinde kalın sallamayın
Eve gelebilmeniz için*

*Geminin üzerinde oturmalısınız
Daima çapanı düzeltin
Şeriat duvarını kaplamalısınız
Geminin alabora olmaması için*

*Gözlerini kısmak istiyorsan
Mercanın ucunu hatırlamalısın
Direksiyonu tut, kafan karışmasın
Böylece şehre doğru ulaşırısın*

³³⁷ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 415.

*Anak muallim yolu bilir
Daim denizde rahatça yürür
Geminin bordası yoktur
Bu nedenle dengeli değildir*

Başka bir şiirde ise “anak dagang” temsiliinin yerini “anak jamu” almıştır:

*Dengarkan hai anak jamu
Unggas itu sekalian kamu
Ilmunya yogya kau ramu
Supaya jadi mulia adamu³³⁸*

(Tercümesi)

*Ey anak jamu (yolcu) dinlemelisin
O kuş tamamen sensin
İlmini öğrenip birleştirmelisin
Böylece varlığın asil hale gelsin*

“Anak jamu” da şariat kafesinde yaşayan ve çeşitli manevi donanımlara sahip olan kuşa benzetilmektedir:

*`Ilm al-yaqîn nama `ilmunya
`Ayn al-yaqîn hasil tahunya
Haqq al-yaqîn akan lakunya
Muhammad nabî asal gurunya*

*Syarî`at akan tirainya
Ṭarîqat akan bidainya
Haqîqat akan ripainya (ripinya)
Ma`rifat akan isainya (isinya)³³⁹*

(Tercümesi)

*İlme`l-yakîn onun ilminin adıdır
Ayne`l-yakîn araştırmasının sonucudur*

³³⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 413.

³³⁹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 413.

Hakka 'l-yakīn onun yaptıkların sonucudur

Hz. Peygamber onun asıl hocasıdır

Şeriat onun perdesidir

Tarikat onun yelkenidir

Hakikat onun dışıdır

Mârifet onun içidir

Fakirden kastedilenin gerçek anlamda miskin ya da yoksullar olmadığı açıktır. Ebü'l-Hüseyn En-Nûrî, “*fakir maddi bir şey olmadığında sükûn ve huzur içinde olur, maddi bir şey olduğunda da başkalarına verir*” der.³⁴⁰ Bu görüş, Allah’ın haşr suresinin 9. ayetiyle uyumludur: “*Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarır ise işte kurtuluşa erecekler onlardır*”.

Hamza Fansûrî, fakiri güzel bir insan olarak tanımlar. Çünkü o, dünya hayatından fenâ (silinmiş) olmuş ve Allah’ın bir olduğuna şهادet etmiştir. Şiirinde der ki:

Sidang fakir empunya kata

Tuhanmu zâhir terlalu nyata

Jika sungguh engkau bermata

Lihatlah dirimu rata-rata

Kekasihmu zâhir terlalu terang

Pada kedua alam nyata terbentang

Ahl al-Ma`rifâ terlalu menang

Washilnya dâ`im tiada berselang

Hamza miskin orang ‘uryani

Seperti Ismâ`il jadi qurbani

Bukannya Ajami lagi Arabi

Nentiasa washil dengan Yang Bâqî³⁴¹

³⁴⁰ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 107; bkz. Uludağ, “Fakr”, 12/133.

³⁴¹ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 416-417.

(Tercümesi)

*Fakir efendi sözün sahibi
Tanrınız zâhir çok hakiki
Eğer gerçekten gözleriniz var ise
Hepiniz bakın kendinize*

*Sevgilin zâhir çok parlaktır
Her iki alemde uzanır
Ehl-i Mârifet çok kazanır
Vuslatı daimdir aralıksızdır*

*Hamza zavallı çıplak adamdır
Kurban olur İsmail gibidir
Acemi ya da Arabi değildir
Daima Bâkî olana vuslattır*

Uryan'ın gerçek anlamı çıplak, manevi anlamı ise samimidir. Büyük fakirlerin örneği, Allah'ın emri nedeniyle babası Hz. İbrahim tarafından kurban edilmeye razı olan Hz. İsmail'dir. Fansûrî'ye göre fakir, artık ten rengine, ırkına veya milliyetine bağlı olmayan evrensel bir kişidir. Allah'la barışmış biri için Türk, Kürt, Arap, Fars, Endonezyalı, Malay, Cava veya Çinli olarak anılmak ne anlama gelir? Onun hakikat için ayakta tutma mücadelesi sadece kendi milleti veya halkı için değil, tüm insanoğlu içindir.

4. 9. Tevekkül

Kelime anlamı olarak tevekkül teslim olmak, Allah'a güvenmek, birine işini havale etmek demektir. Sûfîler tevekkülün birçok türü ve mertebesinden bahsetmişlerdir. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'ye göre tevekkülün başlangıcı, “Allah'ın huzurunda kulun, kendisini yıkayan kimsenin önündeki ceset gibi olmasıdır”. Ceset, yıkayan kişi kendisine ne yaparsa itiraz etmeden onu takip eder. Hamdûn El-Kassâr en-Nîsâbü'rî (öl.271/884), tevekkülün Allah'a sınıksız sarılmak olduğunu söyler.³⁴²

Endonezyalı alim, araştırmacı ve aynı zamanda filozof olarak bilinen Harun Nasution'a göre tevekkül, “Allah'ın irade ve kararına teslim olmaktır.” Sonsuza dek huzur içinde, bir hediye alırsa şükreder, bir musibet yaşarsa sabreder ve Allah'ın kaza ve kaderine teslim olur. Yarını düşünmez,

³⁴² Nata, *Akhlaq tasawuf dan karakter mulia*, 174-175.

bugün için var olan yeter. Yemeği kendisinden daha çok isteyen biri varsa yemek istemez. Allah'ın vaadine inanır. Allah'a, Allah'la birlikte ve Allah'ın sayesinde teslim olur.³⁴³

Gazzâlî tevekkülün Bilgi, hal ve fiil olarak üç kapsamda ele alır. Tevekkülün bilgi kapsamı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar, hal kapsamı teslimiyet ve tevekkül, fiil ise tabii şartların gerektirdiği eylemdir.³⁴⁴

Şeyh Ebû Nasr es-Serrâc şunları söylemiştir: *“Tevekkül asil bir manevi makamdır. Allah bize her zaman Allah'a tevekkül etmemizi emretmiş ve bunu her zaman imanla birlikte kılmıştır”*.³⁴⁵ Allah, Peygamberler de dahil olmak üzere tüm kullarına daima tevekkülün muhafaza edilmesini emretmektedir. Zünnûn el-Mısırî'ye göre tevekkül, *“nefsin aldığı tedbiri inkâr etmek, güç ve kuvvetten soyutlanmaktır”* der. Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, tevekkül, *“Allah'ın ritmine O'nun istediği gibi uymak için kendini bırakmaktır”* der. Başka kaynaklarda tevekkül insanın Allah'ın iradesiyle Allah'la bulunması hali olarak tanımlanır.³⁴⁶

Ebû Ya'kûb İshâk b. Muhammed en-Nehrecûrî (öl.330/941), tevekkülün, şehvetin zevkinin bir kısmının dünya ve ahiretin çeşitli sebeplerinden (nedenlerinden) kaybolduğu zaman şehvetin ölümü olduğunu söyler. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî (öl.320/932'den sonra), tevekkülün temeli, gerekli olduğunun hissedilmesi, hayallerde ve emellerde tevekkülden asla vazgeçilmemesi olduğunu söylemiştir. Hayatı boyunca bir an bile olsa kalbinin sırlarına sırtını dönmez. Ebû Bekr eş-Şiblî, tevekkül hakkında soru sorulduğunda şöyle demiş: *“Sen Allah'a aitsin, sanki yokmuşsun gibi olmalısın. Tanrı asla kaybolmadığı sürece sizinle birlikte dir”*. Ahmed B. Muhammed B. Mesrûk (öl.298/910-11) şöyle demişti: *“Tevekkül, kişinin kaderin akışına ve Allah'ın hükümlerine teslim olmasıdır”*. Ebû Abdillâh Ahmed b. Yahyâ el-Cellâ (ö. 306/918), tevekkül hakkında soru sorulduğunda, *“Her durumda yalnızca Allah'a sığınan Allah civarında olurum”* cevabını vermiştir.³⁴⁷

Hamza Fansûrî şiirinde şöyle ifade etmiştir:

*Rasul Allah itu daripada Rabb al-alamîn
Membawa ayat InnAllaha yuhibbu al-mutawakkilîn
Yogya diketahui oleh sekalian sâlikîn
Supaya masuk ke dalam kandang âsyiqîn*

*Rejekimu maujud di dalam Malumât
Lagi belum zâhir aradin wa al-samâwât
Jika lagi engkau muhtaj ke rumah makhluqât*

³⁴³ Nasution, *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*, 68.

³⁴⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 173.

³⁴⁵ as-Sarraj, *Al-Luma*, 105.

³⁴⁶ Süleyman Uludağ, “Tevekkül”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/3.

³⁴⁷ as-Sarraj, *Al-Luma*, 106-107; bkz. Uludağ, “TEVEKKÜL”, 41/3-4.

*Manakan dapat beroleh 'âlî al-darajât*³⁴⁸

(Tercümesi)

Hz. Peygamber âlemlerin Rabbindendir

Fe-inna(A)llâhe yuhibbu-lmutevekkilîn ayetini getirir

Bütün sâliklerin bilmesi gerekir

Aşk olanların kafesine girmek içindir

Rızkın malumatta vardır

Henüz gökler ve yeryüzü zâhir olmadandır

Eğer hâlâ mahlûkât evine ihtiyacın var ise

Nasıl ulaşırsın Âlî derecesine

Yukarıdaki şiirin bağlamından hareketle tevekkülün “mistik sarhoşluğa” (ışık/aşk) yani Allah sevgisinden zevk almaya giriş olduğu ileri sürülmektedir. Teslimiyet tavrı, henüz gözle görülme de dünyada rızkın sağlandığı inancıyla gösterilmektedir. Hatta Hamza Fansûrî’ye göre tevekkül eden kimse hiçbir şeye ihtiyaç duymayıp sadece ve sadece Allah’a güvenip Allah’tan başkasına ümit bağlamaz. Tıpkı İbnü’l-Arabî’nin dediğine göre tevekkül, bâtinî bir iş olup Allah’a güvenmektir.³⁴⁹ Bu tür bir yeteneğe yalnızca yüksek derecelere sahip kişiler sahip olabilir, bu da herhangi bir kişinin değil, seçilmiş kişilerin sahip olduğu bir yetenektir. Onlar fenâ makamına ulaşan kimsedir.

Şeyh Abdüssamad el-Palembânî, Allah’ın sözüne dayanarak tevekkülün şariat tarafından övülen ve övgüye değer bir vasıf olduğunu açıklar. Ona göre sadece Allah’a tutunmak, yani sadece Allah’a inanmak ve rızkı getiren sebeplerin hiçbiri yokken, kalbini değiştirmemek halinden tevekkül hakikati başlar.³⁵⁰

Demek ki tevekkül, Allah’a kayıtsız şartsız tam bir teslimiyettir. Allah’ın verdiği rızık ise gönül rahatlığıyla ve tatminle kabul edilmelidir. Aslında tevekkül pasif çalışmanın değil, aktif çalışmanın sonucudur. Başka bir ifadeyle Allah’ın kulu ya da bir mutasavvıf, tevekkül makamını elde etmek için, mümkün olduğu kadar çalışarak, çok zikir ya da ibadet yaparak bunu elde etmeye çalışır. Çalıştıktan veya ibadet yaptıktan sonra Allah’a teslim olur, Allah’ın verdiği her şeye daima itaat edip razı olur. İşte tevekkül budur.

³⁴⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 398.

³⁴⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-I Mekkiyye* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 264.

³⁵⁰ M. Chatib Quzwani, *Mengenal Allah: suatu studi mengenai ajaran tasawuf, Syaikh 'Abdus Samad al-Palimbani, Ulama Palembang abad ke-18 masehi* (Bulan Bintang, 1985), 97.

4. 10. Murâkabe

Sözlük anlamı itibarıyla denetlemek, gözetlemek, kontrol etmek anlamlara gelir. Ayrıca tasavvuf nazariyesinde murâkabe, yani içgözlem ve kendine yönelik hesap kavramları olarak bilinip manevi bir hali ifade etmek üzere kullanılmış ve çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Kuşeyrî'ye göre bu terminoloji Hz. Peygamber'in hadislerinden kaynaklanmaktadır. İhsan hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Allah’a, sanki O’nu görüyormuşsun gibi ibadet etmelisin, çünkü sen O’nu görmüyorsan da O seni görüyor”*.³⁵¹

Bu hadis içebakış yeteneğine işaret etmektedir. Çünkü içebakış, kulun, Allah'ın kendisini her zaman gördüğünün bilincinde olmasıdır. Bu tür yetenek, Allah'a karşı bir çeşit murâkabadır. Nisa suresinin birinci ayetinde Allah şöyle buyurdu; *“inna(A)llâhe kâne ‘aleykum rakibe”* yani *“Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir”*. Bu tutumun anlamı, kişinin geçmişte olup bitenlerle ilgili tam anlamıyla muhâsebe (kendisine yönelik hesap) yapıp, şimdiki durumu iyileştirip yine de Allah ile ilişkisini sürdürmesidir. Muhâsebe ile ilgi ayetler bulunmaktadır. Allah Harş suresinin 18. Ayetinde şöyle buyurmuştur; *“Ey iman edenler! Allah’a itaatsizlikten sakının. Herkes yarın için ne hazırladığına baksın! (Evet) Allah’a itaatsizlikten sakının; şüphesiz Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır”*.

Ebû Nasr es-Serrâc, murâkabe konusundan bahsederken murâkabenin değerli bir hâl olduğunu söyledikten sonra hemen Ahzab suresinin 52. *“Allah her şeyi murakabe etmekte; yani gözetmektedir”* ayetini aktarmıştır.³⁵² Bahâeddin Nakşibend (öl.791/1389)'ye göre murâkabe, *“sürekli olarak yaratıcıya nazar halinde bulunan salikin yaratılanı görmeyi unutmamasıdır”* der. Cüneyd-i Bağdâdî, murâkabenin hakikatine varan kişinin her an Allah'ı düşünmesi lazım der.³⁵³ Kâmil Yılmaz hocanın aktardığına göre Ebu'l-Abbâs Câfer, murâkabeyi *“Allah'ın sana nazar etmekte olduğunu tefekkür ederek kalbine gelen her çeşit düşünceden korunmaktır”* der.³⁵⁴

Murâkabe kavramlarının Hamza Fansûrî'nin öğretilerinin bir parçası olduğunu, bunun *“Syâir Perahu”* şiirinde kanıtlandığını görmekteyiz:

Wahai muda, kenali dirimu
Ialah perahu tamtsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
*Ke akhirat jua kekal diammu*³⁵⁵

³⁵¹ Bkz. Süleyman Uludağ, “Murakabe”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020).

³⁵² et-Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, 53.

³⁵³ Uludağ, “Murakabe”, 31/204.

³⁵⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 165.

³⁵⁵ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 180.

(Tercümesi)

*Ey genç adam, kendini bil
Vücudun temsili gemidir
Ne kadar yaşadığın önemli değil
Ahirette ikametgahın ebedidir*

Şiirlerinde dile getirdiği uyarılar hep şöyle dile getirilir:

*Sidang fakir empunya kata
Tuhanmu zhâhir terlalu nyata
Jika sungguh engkau bermata
Lihatlah dirimu rata-rata*

*Kenal dirimu hai anak jamu
Janganlah lupa akan diri kamu
Ilmu haqiqat Yogya kau ramu
Supaya kenal âlî adamu*

*Jika kau kenal dirimu bapai
Elokmu tiada berbagai
Hamba dan Tuhan dâ'im berdamai
Memandang diri jangan kau lalai³⁵⁶*

(Tercümesi)

*Fakir efendi sözün sahibi
Tanrınız zâhir çok hakiki
Eğer gerçekten gözleriniz var ise
Hepiniz bakın kendinize*

*Ey anak jamu (yolcu) bil kendini
Sakin unutma kendini
Hakikat ilmini öğrenip birleştirmelisin
Varlığın alî olduğunu öğrenirsin*

³⁵⁶ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 416.

*Eğer iyi biliyorsan kendini
Yoktur senin güzelliğin çeşidi
Kul ve Tanrı barış içindedir daima
Kendinize bakarken gaflet olma*

Hamza Fansûrî'nin şiirlerinde ifade ettiği gibi murâkabenin asıl amacı kendini bilmektir, bu da Allah'ı bilmeye (ma'rife) yol açar. Ona göre bir kimse murâkabe makamına ulaşmak isterse önce muhâsabe makamından geçmesi gerekmektedir. Yani önce kendisine yönelik hesap yapıp kendini bilecektir. Bu noktada Hamza Fansûrî "*Kendini bilen, Allah'ını bilir*" hadisini aktarmıştır. *Esrârû'l-Ârifîn*'de şöyle deniyor:

Supaya dapat ke dalam Diri Qu'ud. Yakni qu'ud (itu yaitu) duduk (ke dalam diri), yakni jangan jauh mencari daripada diri, karena firman Allah Ta'âlâ: wa fî anfusikum afala tubsirun, yakni bermula di dalam diri kamu, tiadakah kamu lihat? Dan lagi sabda Nabî (shallâ'llâhu alayhi wa sallam): man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu, barangsiapa mengenai Dirinya, makasanya mengenai Tuhannya.³⁵⁷

(Tercümesi)

Oturma makamına girmek için. Yani kendi içine oturmak, yani kendinden uzağa bakma, çünkü Allah'ın: "Ve fî anfusikum efelâ tubsirûn", yani içinizden başlar, görmüyor musun? Ve yine Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)'in şu sözü: "men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû", kim kendini bilirse Rabbini bilir.

Hamza Fansûrî, şiirinde şöyle bahseder:

*Man arafa nafsahu hâdis daripada Nabî
Faqad arafa rabbahu pada sekalian peri
Setelah sampai mengenai diri qâwi
Mangkanya dapat menjadi wâlî³⁵⁸*

(Tercümesi)

*Men arefe nefsehû Peygamberin hadisidir
Fekad arefe rabbehû her durumdadır
Kendini tanıdıktan sonra güçlüdür
O zaman evliya olur*

³⁵⁷ Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 279-280.

³⁵⁸ Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, 388.

4. 11. Aşk

Aşk kelimesi, Arapça’da ışk olup sarmak demektir. şiddetli ve aşırı sevgi anlamına da gelir. Fakat aşk kelimesi Kur’an ve Hadis’te bulunmaz. Kur’an ve hadislerde aynı manaya gelen hub ve muhabbet kelimesi geçer. Mutasavvıflar aşkın temelini muhabbet olarak görürler. Aşk konusunda sûfîlerin ve alimlerin arasında çeşitli ve farklı farklı görüşler ortaya çıkmıştır.³⁵⁹ Hz. Mevlâna aşk nedir? diye sorulduğunda “*Ben ol da bil*” diye cevap verir.³⁶⁰ Ebü’l-Hasen Serî es-Sakatî (ö. 251/865)’ye göre “*biri ey ben olan sen diyecek kadar benliğini sevdiğinde silinmedikçe muhabbeti tam ve mükemmel olamaz*”. Ebü’l-Hüseyn En-Nûrî “*ben Allah’a aşığım, O da bana aşıktır*” dediğinden dolayı kafir olarak hükmedilip idam edilecekti.³⁶¹ Aynı şekilde Hallâc “*enel-Hak*” sözünden dolayı idam edilmişti. Endonezya’da Şeyh Sîti Jenar idam olayı vb. gibi aslında onlar hakiki aşk makamına ulaşanlardandır zındık veya kafir değillerdir.

Binaenaleyh Hamza Fansûrî’ye göre aşk, tasavvuf biliminde yüksek bir seviyedir, çünkü o, Tanrı’nın bir armağanıdır ve bir sûfî’nin Tanrı’ya mümkün olduğu kadar yakın olmak, hatta ölümlülüğe gömülmek için ulaşmak istediğı nihai hedeftir. Aşk olanların özelliğı ve alametlerinden biri de ölümden korkmamaktır. Hamza Fansûrî’nin dediğı gibi:

*Ketahui bahwa pangkat berahi terlalu tinggi daripada segala pangkat, karena birahi tidak dapat diperbuat melainkan anugerah Allah Ta’ala. Adapun orang birahi tidak takut dengan mati. Apabila ia takut mati, tidak birahi hukumnya.*³⁶²

(Tercümesi)

Bilin ki aşkın derecesi bütün derecelerden daha yüksektir, çünkü aşk Allah’ın lütfu dışında gerçekleşemez. Aşk olan insanlar ise ölümden korkmazlar. Ölümden korkarsa aşık değildir.

Buradaki ölmek, silahla, zehirle ölmek değil, tecrîd ve tefrîd ile Allah’a teslim olmaktır. Tecdîd, maddi şeylere bağlanma duygusundan kurtulmak, yani nefsi (şehveti) terk etmektir. Tefrîd, karışmamış demektir. Allah’la tek olmak, yani kendini inkâr edip Allah’a teslim olmaktır. Kendisinde Tanrı dışında hiç kimse ve hiçbir şey yoktur, dolayısıyla ağzından çıkan sözler bilişsel farkındalığın dışındadır. Fenâ bilincinin de ortadan kaybolduğı ve Allah’tan başka hiçbir şeyin kalmadığı bu tür mistik tecrübeye fenâü’l-fenâ denir. Fenâü’l-fenâ, İslâm’da amaç olan Allah ile sonsuzluğun kapısıdır. Bu da ancak aşkla gerçekleşir.

³⁵⁹ Bkz. Uludağ, “Aşk”.

³⁶⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 208.

³⁶¹ Uludağ, “Aşk”, 4/12.

³⁶² Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 325.

Biraz daha incelendiğinde yukarıda ifade edilen makam kavramı, her ne kadar formülasyonu aşağıdan yukarıya doğru bir sıralama olmasa da temelde kul ile Allah arasında “birliğin” sağlanmasına odaklanmıştır. Makamât, ancak hedefe ulaşmaya vesiledir. Aslında “*men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû*” yani “*Kendini bilen Rabbini bilir*” hadisinde de belirtildiği gibi, birlik potansiyeli her insanda zâten mevcuttur, burada Tanrı zâten insanlarda mevcuttur, ancak murâkabe, muhâsebe ve İşk olmadan Tanrı bulunamaz ve insan Tanrı ile birleşemez. Yani “kendini bilme veya tanıma” ile perde (hicab) açılacak, böylece insanlar Tanrı’yı kendi içlerinde bulabilecekler.



SONUÇLAR

Endonezya tasavvuf hareketlerini incelemek aynı zamanda Endonezya'daki sosyal ve dini hayatı anlamak demektir. Endonezya toplam on yedi bin beş yüzden fazla adaya sahip ve dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi olması açısından da bunları bilmek önemlidir. Endonezya halkının savaşımadan gönüllü bir şekilde eski Hinduizm ve Budizm inançlarını bırakıp Müslüman olmaları dünya çarpında ilgi çekmiştir. Bu durum kaynaklarda gördüğümüz üzere sûfiler sayesinde gerçekleşmiştir.

Hamza Fansûrî, Endonezya Takımadalarındaki kabilelerden birinden, XVI. yüzyılda Açe'deki Malay kabilesinde doğan Endonezya'nın ilk mutasavvıf şairidir. Fansûrî hakkında yurt içinde ve yurt dışında sınırlı olarak çalışma yapılmıştır. Ancak yapılan çalışmaların hiçbirisi yaşam öyküsü hakkında ayrıntılı ve kesin bilgi vermemiştir. Fansûrî'nin XVI. yüzyılın ortalarından XVII. yüzyılın başlarına kadar yaşadığı düşünülmektedir. O sadece Endonezya'nın ilk mutasavvıf şairi olmakla kalmayıp aynı zamanda bölgedeki en iyi mutasavvıf olmuştur. Çünkü o bölgede ölümünden sonra yetenekleriyle yarışabilecek tek bir mutasavvıf figürü olmamıştır. Fansûrî'nin halifesi olan Şemseddin es-Sumatrânî bile mürşidi gibi mistik şiirler yazmamıştır. Bu nedenle Endonezyalı mutasavvıfların tarihinde, Fansûrî'nin Malay-Endonezya dilini kullanarak rubâî formatında şiir ve İslâm tasavvufu üzerine kitaplar yazan ilk Endonezyalı mutasavvıf şairi olarak bilinmektedir. Ayrıca, özel olarak Endonezya'ya ve genel olarak Güneydoğu Asya'ya İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını getiren, tanıtan ve geliştiren ilk mutasavvıftır. Hatta kendisine "Endonezya takımadalarının Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'si ve Malay dili ve edebiyatının babası gibi unvanlar verilmiştir.

Fansûrî, Malay yarımadası, Java Adası, Hindistan, Mekke, Medine, Kudüs ve Bağdat topraklarına seyahat etmiştir. Arapça, Farsça ve Urduca konuştuğu söylenir. Bu yabancı dil hakimiyeti sayesinde Fansûrî, tasavvuf ilmini klasik Arapça ve Farsça tasavvuf kitap ve şiirlerden derinleştirmiştir. Hatta kendisinden önceki İbnü'l-Arabî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, İmam Gazzâlî, Ahmed Gazzâlî, Şâh Ni'metullâh, Abdülkerîm Cîlî, Abdülkâdir-i Geylânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Şems-i Tebrîzî, Mahmûd Şebüsterî, Feriduddin Attâr, Fahreddin Irâkî, Abdurrahman Câmî ve Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfların tasavvufi düşüncelerini anlayıp yaşayabilmiştir; Hamza Fansûrî'nin tasavvufi düşüncelerini desteklemek için sık sık İbnü'l-Arabî ve Irâkî'nin ifadelerinden ve şiirlerinden alıntı yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Fansûrî, el-Bistâmî ve el-Hallâc figürlerini benimsemiştir, hatta onların yaşadıkları ittihâd ve hulûl durumlarını şiirlerinde savunduğunu görmektedir.

Hindistan'ın Gujarat kentinden gelen er-Rânîrî, Fansûrî ve halifesi Şemseddin es-Sumatrânî'nin vahdet-i vücûd düşüncelerine karşı çıkıp onları zındık ve mürted olmakla suçlamıştır.

Hatta fetvalar çıkarıp ardından Fansûrî ve es-Sumatrânî'nin tüm eserlerinin yakılmasını ve takipçilerinin tövbe etmezlerse öldürülmesini emretmiştir. Fakat literatürde yaptığımız çalışmaların sonucu olarak er-Rânîrî'nin Hamza Fansûrî ve takipçilerine yaptığı tenkitler doğru olmadığı ve haksız olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun yazdığı şiirlerde ve kitaplarda hem Sünni Tasavvufu hem de Felsefi Tasavvufu desteklediğini gördük.

Hamza Fansûrî'ye ait orijinal olduğu kabul edilen sadece üç tasavvuf risalesi ve en az otuz iki şiir koleksiyonu bulunmakta ve her biri 13, 15 veya 19 beyitten oluşmaktadır. Bu eserler Cakarta Ulusal Kütüphanesi (Endonezya) ve Leiden Kütüphane Müzesinde (Hollanda) arşiv olarak kayıtlı bulunmaktadır. Bu eserlerin kopyasının birkaç kitapta bulunduğunu gördük. Bunun dışında Endonezyalı araştırmacı, yazar ve aynı zamanda filozof olarak bilinen Abdul Hadi Wiji Muhthari'nin Hamza Fansûrî ile ilgili kitaplarında koleksiyon olarak Hamza Fansûrî'nin şiir ve kitaplarını aktardığını gördük. Hatta *Hamza Fansuri; Penyair Sufi Aceh* adlı kitabında ek bölümünde Şarâbu'l-Âşikîn kitabının orijinal metni tespit ettik. Bizim çalışmamızda elde ettiğimiz konularla ilgili şiirlerini ve kitabında düşüncelerini orijinal dili ile beraber Türkçeye çevirip ortaya koyduk. Fansûrî'nin şiirleri, fani duyguların, ilahi aşkın, manevi sarhoşluğun, şairin manevi bir yolculuk sırasında kazandığı içsel deneyimlerin veya şairin keşf ve ilham yoluyla elde ettiği tasavvuf ilmine dair manevi bilgilerinin ifadeleridir. Bu tür şiirlerde, özellikle şarap, aşk, seyahat, deniz, okyanus, kuş vb. ile ilgili olanlar olmak üzere tipik imgeler ve semboller kullanır.

Yaptığımız incelemelere göre Hamza Fansûrî'nin şiirlerde ve kitaplarda Endonezce, Malayca, Cavaca, Arapça ve az da olsa Farsça kullandığını ve konuları izah ederken sık sık konuyla ilgili ayet ve hadisler ile ya da ilk sûfilerden yaptığı alıntılarla anlatımını güçlendirdiğini görmekteyiz.

Hamza Fansûrî'nin tasavvuf anlayışının İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde ileri sürdüğü görüşün devamı olduğu görülmektedir. Vücûd veya varlık, yaratılış metafiziği, insan-ı kâmil, fenâ, tevekkül, zühd, fakr, vera', aşk, hakikat, marifet, murakabe vb. pek çok tasavvuf terimi eserlerinde izah etmiştir. Fakat onun düşüncelerinden daha çok vahdet- i vücûd anlayışına ağırlık verdiğini görmekteyiz.

Fansûrî'nin 1637 yılında Baiturrahman Ulu Camii önünde vahdet- i vücûd kitaplarının yakılmaktan kurtulan başka eserlerinin olması mümkündür. Bu nedenle Hamza Fansûrî hakkındaki çalışmalar yetersizdir ve onun eserleri hakkındaki araştırmalar günümüzde de devam etmektedir. Endonezya halkı ve araştırmacıların çoğu, yeni araştırmalara göre Fansûrî'nin Mekke'de bir mezar taşı olmasına rağmen, Fansûrî'nin Singkel bölgesinde öldüğüne ve Singkel nehrinin yukarısındaki Kampung Oboh Simpang Kiri Rundeng'e gömüldüğüne inanmaktadırlar. Hatta bugüne kadar türbeleri hala büyük bir ihtimamla korunup ziyaret edilmektedir.

Bu çalışmamızla Endonezya'nın hatta Malay dünyasının ilk mutasavvıf şairi olan Hamza Fansûrî'nin Türkler tarafından bilinmesine ve tanınmasına katkı sağlamak istemekteyiz. Hatta

Çalışmamızın özelde Trabzon'daki Trabzon Üniversitesi kurumundaki araştırmacıların, genel olarak ise Türkiye'deki araştırmacıların fikirlerine katkı sağlayabileceğini umuyoruz.



KAYNAKLAR

- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf & Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlās, 1980.
- Abdurakhman-Setiawan, Agus. *Atlas Sejarah Indonesia Berita Proklamasi Kemerdekaan*. Jakarta: Direktorat Sejarah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 1. Basim, 2018.
- Affifi, Abul Ela. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-ibnul Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Afyoncu, Erhan. "Sokullu Mehmed Paşa". *DİA*. 37/354-357. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Al Barsany, Noer Iskandar. *Tasawuf, Tarekat Dan Para Sufi*. Jakarta: Raja GraFindo Perseda, 1. Basim, 2001.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. "New Light on the Life of Hamzah Fansuri". *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 42-51.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2. Basim, 2018.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. London: University Of London, Doktora Tezi, 1996.
- Al-Ghazali, Imam. *Ringkasan Ihya Ulumuddin*. Jakarta: Pustaka Amani, 2. Basim, 2007.
- Al-Jailānū, Syaikh Abdul Qādir. *Futūhūl Ghaib; Kitab Para Pencari Tuhan*. Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014.
- Aman, Dr. *Sejarah Indonesia Masa Kemerdekaan 1945-1998*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 1. Basim, 2015.
- Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Media, 1. Basim, 2015.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2. Basim, 2014.
- Amrozi, Shoni Rahmatullah. "Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia". *KUTTAB* 04/01 (2020), 445-455.
- Arif, Ridwan. *Syekh Abd Al-Ra'uf Al-Fansuri*. Jakarta: KOMPAS, 1. Basim, 2020.
- Asari, Hasan. *Sejarah Pendidikan Islam*. Medan: Perdana Publishing, 1. Basim, 2018.
- Asy-Syarqāwī, Syeikh Abdullāh. *Al-Ḥikām Ibnu Aṭha"illāh Al-Iskandarī*. Jakarta: Turos Pustaka, 2012.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Depok: Kencana, Perennial., 2018.
- Bartens, K. *Filsuf-filsuf besar tentang manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2018.

- Braginsky, Viadimir. *Tasawuf dan sastra Melayu : kajian dan teks-teks*. Jakarta: RUL, 1993.
- Braginsky, Vladimir. "Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live ? Data From His Poems and Early European Accounts". *Archipel* 57/2 (1999), 135-175. <https://doi.org/10.3406/arch.1999.3521>
- Bruinessen, Martin Van. *Kitap Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1. Basım, 1995.
- Burhanudin, Jajat. "Pasang Surut Hubungan Aceh dan Turki Usmani: Perspektif Sejarah". *Studia Islamika* 23 (18 Eylül 2016). <https://doi.org/10.15408/sdi.v23i2.3259>
- Ceyhan, Semih. "Züh'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *DİA*. 13/485-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çakar, Zahit Enes. "İbnü'l-Arabi Düşüncesinde Vücûd ve Adem". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2021), 328-345.
- Çolakoglu, Selçuk-Güler, Arzu. "Türkiye-Endonezya İlişkileri". *USAK* 11/3 (2011), 27.
- Dahlan, Abd. Aziz. *Ensiklopedi İslam*. C. 1. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, Doktora Tezi, 1992.
- Darme, Made-Andyfani, Wahyu Rizky. "Masuk Dan Berkembang Agama Hindu Dalam Pengaruhnya Terhadap Sistem Kepercayaan Masyarakat Nusantara". *Danadyaksa Historica* 3/1 (2023), 1-12.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali CV, 1983.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-I Muhammediyye". *DİA*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *DİA*. 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Derani, Saidun. "Syekh Siti Jenar: Pemikiran Dan Ajarannya". *Buletin Al-Turas* 20 (29 Ocak 2020), 325-348. <https://doi.org/10.15408/bat.v20i2.3764>
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Study Pandangan hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 10. Basım, 2019.
- Djamaris, Edwar-Prijanto, Saksono. *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996.
- Doni. "Pemerintah Cetak Puluhan Ribu Santri Wirausaha". Berita Pemerintahan. *KOMINFO*. 01 Aralık 2023. <https://www.kominfo.go.id/content/detail/53326/pemerintah-cetak-puluhan-ribu-santri-wirausaha/0/berita#:~:text=Direktur%20Jenderal%20IKMA%20Kemenperin%20Reni,seban yak%204%2C85%20juta%20orang>.

- Drewes, Gerardus, Willebrordus, Joannes. "New light on the coming of Islam to Indonesia". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124/4 (01 Ekim 1968), 433-459. <https://doi.org/10.1163/22134379-90002862>
- Drewes, G.W.J.-Brakel, L.F. *The poems of Hamzah Fansuri*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volken Kunde, 1986.
- Fatah, Rohad Abdul vd. *Rekonstruksi Pesantren Masa Depan*. Jakarta: Listafariska Putra, 2005.
- Fitri, Riskal-Ondeng, Syarifuddin. "Pesantren Di Indonesia: Lembaga Pembentukan Karakter". *Al Urwatu Wutsqa: Kajian Pendidikan Islam* 2/1 (2022), 42-54.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends In Islam*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1947.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *DİA*. 5/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Endonezya'da Tasavvufi Hareketler ve Bazı Özellikleri", 76-114.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Ottoman-Aceh Relation According to the Turkish Sources". *Asia Research Institute*, 1-25.
- Guillot, Claude-Kalus, Ludvik. "Batu Nisan Hamzah Fansuri". *Grafika Mardi Yuana*, 1-30.
- Hadi W.M., Abdul. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1. Basım, 1995.
- Hadi W.M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: KOMPAS, 2020.
- Hadi W.M., Abdul-Ara, L.K. *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkalla, 1984.
- Hadiwijono, Harun. *Man in the Present Javanese Mysticism*. Baarn: Bosch & Keuning, 1967.
- Haedari, Amin-Saha, Ishom el. *Panorama Pesantren dalam Cakrawala Modern*. Jakarta: Diva Pustaka, 2004.
- Hajjaj, Muhammad Fauqi. *Tasawuf Islam dan Akhlak*. Jakarta: Amzah, 2013.
- Hakiki, Kiki Muhammad. "Tasawuf Wujudiyah: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansuri oleh Nur al-Din al-Raniri" 29/1 (Haziran 2018), 25-58.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani, 1. Basım, 2015.
- Hamka. *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 19. Basım, 1994.
- Hamzah, Amir. K.H. *Imam Zarkasyi Dari Gontor: Merintis Pesantren Modern*. Ponorogo: Gontor Press, 1996.
- Hamzah, Syeh Hawib. "Pemikiran Mahmud Yunus Dalam Pembaruan Pendidikan Islam Di Indonesia". *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 123-147.
- Harini, Sri. *Tasawuf Jawa: Kesaalehan Spriritual Muslim Jawa*. Yogyakarta: Araska, 1. Basım, 2019.

- Hasanah, Fajri Tsaniati. "Karakteristik wilayah daratan dan perairan di Indonesia". *Jurnal Geografi* xx/13 (2020), 1-6.
- Hasimy, A. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*. Jakarta: Beuna, 1983.
- Hasimy, A. *Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Islam Di Indonesia*. Jakarta: Al-Maarif, 1993.
- Hasymy, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Jakarta: Al-Maarif, 2. Basım, 1989.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım., 1982.
- Husaini, S.A.Q. *Ibn Al-'Arabi: The Great Muslim Mystic and Thinker*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1996.
- Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monism of Ibn Al'Arabi*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Fütuhât-I Mekkiyye*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnu'l-Arabi, Muhyiddin. *el-Fütühât el-Mekkiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Imron, Muchamad. *Sejarah Islam Di Indonesia Dalam Buku Api Sejarah Karya Ahmad Mansur Surya Negara*. Ponorogo: IAIN Ponorogo, Lisans Tezi, 2020.
- Isa, H. Ahmad. *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*. Bandung: Srigunting, 2001.
- Ishak, Muhammad. "Sistem Penjajahan Jepang Di Indonesia". *Junal Inovasi* 9/1 (2012), 1-12.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1983.
- Jamaluddin, Muhammad. *Wali Nusantara: Perjalanan Hidup dan Teladan Para Kekasih Allah*. Yogyakarta: Cemerlang Publishing, 1. Basım, 2020.
- Jamil, H.M. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: Referensi, 1. Basım, 2013.
- Jannah, Miftakhul-Nur Hadi, Muhammad. "Islamisasi Nusantara Dan Proses Pembentukan Masyarakat Muslim". *Multicultural Of Islamic Education* 2/1 (2018), 27-38.
- Johns, A.H. "The Poems of Hamzah Fansuri". *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 146/2 (01 Ocak 1990), 325-331. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003221>
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *DİA*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karadeniz, Osman. "Heyûlâ". *DİA*. 17/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang kearifan: sebuah pengantar filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Khaja, Khan Sahib. *Studies In Tasawwuf*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1923.

- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *DİA*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurtulmuş, Numan. "Açe". *İslam Ansiklopedisi*. 1/329-332. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1981.
- Leahy, Louis. *Manusia: sebuah misteri : sintesa filosofis tentang makhluk paradoksal*. Jakarta: Gramedia, 2. Basım, 1989.
- Lestari, Febriyanti vd. "Sejarah Hindu dan Buddha di Indonesia". *UIN Sumatera Utara*, 16.
- Mahmud, Abdul Halim. *Abhas Fi At-Tashawwuf*. Kahire: Dar Al-Maarif, 1985.
- Mahyuddin, Anas. *Fariduddin al-Attar*. Bandung: Pustaka Salman, 1983.
- Masyhudi, Fauza. "Pemikiran Mahmud Yunus Tentang Konsep Pendidikan Islam". *Jurnal Tarbiyah* 21/1 (2014), 96-118.
- Misionaris, Sang. "Sejarah Masuknya Agama Kristen Ke Indonesia Dan Perseteruannya", 9.
- Mopolio, Siti Marma. "Masa Penjajahan dan Masa Kemerdekaan". *IAIN Manado*.
- Mulyati, Sri. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 3. Basım, 2006.
- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2. Basım, 2017.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. 2 Cilt. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 5. Basım, 1985.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia menurut Al - ghazali*. Jakarta: Rajawali Press, 4. Basım, 2002.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq tasawuf dan karakter mulia*. Jakarta: Rajawali Press, 2017.
- Nawawi, Muchlisin. *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Sufistik*. Yogyakarta: Fatiha Media, 2014.
- Ni'am, Syamsun. "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara". *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 12/1 (29 Haziran 2017), 261-286. <https://doi.org/10.21274/epis.2017.12.1.261-286>
- Nicholson, R.A. *Studies In Islamic Mysticism*. Cambridge: The University Press, 1921.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi : wahdat al-wujud dalam perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1. Basım, 1995.
- Nurhuda, Zamzam. "Pengaruh Hamzah Fansuri Terhadap Bahasa dan Sastra Melayu". *Jurnal Susindo UNPAM* 4/1 (2016), 105-127.

- Nurwardani, Paristiyanti vd. *Pendidikan Pancasila*. Jakarta: RISTEKDIKTI Republik Indonesia, 2016.
- Pala, İskender. “Kün”. *DİA*. 26/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Pulungan, J. Suyuthi. *Sejarah Peradaban Islam Di Indonesia*. Jakarta: Amzah, 1. Basim, 2019.
- Putri, Siti Komala vd. “Analisis Konsep Sejarah Masa Penjajahan Bangsa Eropa pada Siswa Sekolah Dasar”. *Journal on Education* 5/1 (16 Aralık 2022), 407-416. <https://doi.org/10.31004/joe.v5i1.621>
- Quzwani, M. Chatib. *Mengenal Allah: suatu studi mengenai ajaran tasawuf, Syaikh 'Abdus Samad al-Palimbani, Ulama Palembang abad ke-18 masehi*. Bulan Bintang, 1985.
- Rasjidi, H.M. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1. Basim, 1984.
- Rifai, Muhamad. K.H. Hasyim Asyari; *Biografi Singkat 1871-1947*. Yogyakarta: GARASI, 1. Basim, 2009.
- Rozali, Ermy Azziaty. “Aceh-Ottoman Relation in Bustan al-Salatin”. *Mediterranean Journal of Sosial Sciences MCSER* 5/29 (2014), 93-100.
- Rozali, Ermy Azziaty. “Hubungan Aceh-Turki Usmani Dalam Bustan al-Salatin”. *Al-Turas* xvi/1 (2010), 23-44.
- Rozi, Syafwan. “WAcana sufistik : Tasawuf falsafi di nusantara abad xvii m: analisis historis dan filosofis”. *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 3 (31 Aralık 2017), 169. https://doi.org/10.30983/islam_realitas.v3i2.405
- S. Aydın, Mehmet. “İnsân-ı Kâmil”. *DİA*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Saputra, Hardika. “Kajian Kitab Hidayatus Salikin dan Siarus Salikin Karya Syaikh Abdus Samad”. *PGMI IAI Agus Salim Metro Lampung*, 26.
- Sarraaj, Abu Nashr as-. *Al-Luma*. Surabaya: Risalah Gusti, 2002.
- Satibi, Ahmad vd. “Perjuangan Bangsa Indonesia Dalam Memperoleh Kemerdekaan”. *Universitas Muhammadiyah*, 20.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: MIZAN, 1. Basim, 2001.
- Solihin, M. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Sulaiman, Taisirun. *Wisdom of Gontor*. Bandung: Mizan Publika, 2009.
- Sulendraningrat, P.S. *Sejarah Cirebon*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1978.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Raja GraFindo Perseda, 4. Basim, 2012.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 4. Basim, 1998.
- Sutrisno, Budiono Hadi. *Sejarah Walisongo*. Yogyakarta: GRHA Pustaka, 2007.

- Syafei, Imam. "Pondok Pesantren: Lembaga Pendidikan Pembentukan Karakter". *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8 (2017), 85-103.
- Tarigan, Mardinal. *Nilai-Nilai Sufistik Dalam Syair-Syair Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab Asrarul 'Arifin)*. Medan: UIN Sumatera Utara, Doktora Tezi, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. "Tövbe". *DİA*. 41/279-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". *İslam Tetkikleri Dergisi*, 267-290. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.853369>
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc et-. *el-Lüma' İslam Tasavvufu*. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *DİA*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Bâyezîd-i Bistâmî". *DİA*. 5/238-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *DİA*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Hebâ". 17/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Murakabe". *DİA*. 31/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *DİA*. 41/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Tövbe". *DİA*. 41/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *İslam Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *DİA*. 43/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Umami, Lilik vd. "Kepercayaan Animisme Dan Dinamisme Dalam Masyarakat Nusa Tenggara Timur". *Jurnal Masyarakat Dan Budaya* 24/1 (2022), 15-35.
- Wahyu, Rekka. "Konsep Ketuhanan Animisme Dan Dinamisme". *JPM* 1/2 (2022), 97-102.
- Wiharyanto, Kardiyat. "Masa Kolonial Belanda 1800-1825", 10.
- YAPPI, MU. *Manajemen Pengembangan Pondok Pesantren*. Jakarta: Media Nusantara, 2008.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja GraFindo Persada, 20. Basım, 2008.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatları ile Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 23. Basım., 2017.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi XL* (2016), 207-234.
- Zahri, Mustafa. *Kunci memahami ilmu tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Zuhri, Saifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam Dan Perkembangannya Di Indonesia*. Bandung: Al-Maarif, 3. Basım, 1979.

Wikipedia. “Agama Asli Nusantara”. Ensiklopedia Bebas. Erişim 29 Mart 2024.
https://id.wikipedia.org/wiki/Agama_asli_Nusantara

Wikipedia. “Indonesia”. Ensiklopedia Bebas. Erişim 27 Nisan 2024.
<https://id.wikipedia.org/wiki/Indonesia>

Wikipedia. “Pancasila”. Ensiklopedia Bebas. Erişim 31 Mart 2024.
<https://id.wikipedia.org/wiki/Pancasila>

Program Studi Sistem Informasi Universitas Dharma Andalas. “Proses Masuk Dan Perkembangan Penjajahan Bangsa Barat Di Indonesia”. 19 Kasım 2023. <https://si.unidha.ac.id/artikel/proses-masuk-dan-perkembangan-penjajahan-bangsa-barat-di-indonesia/>

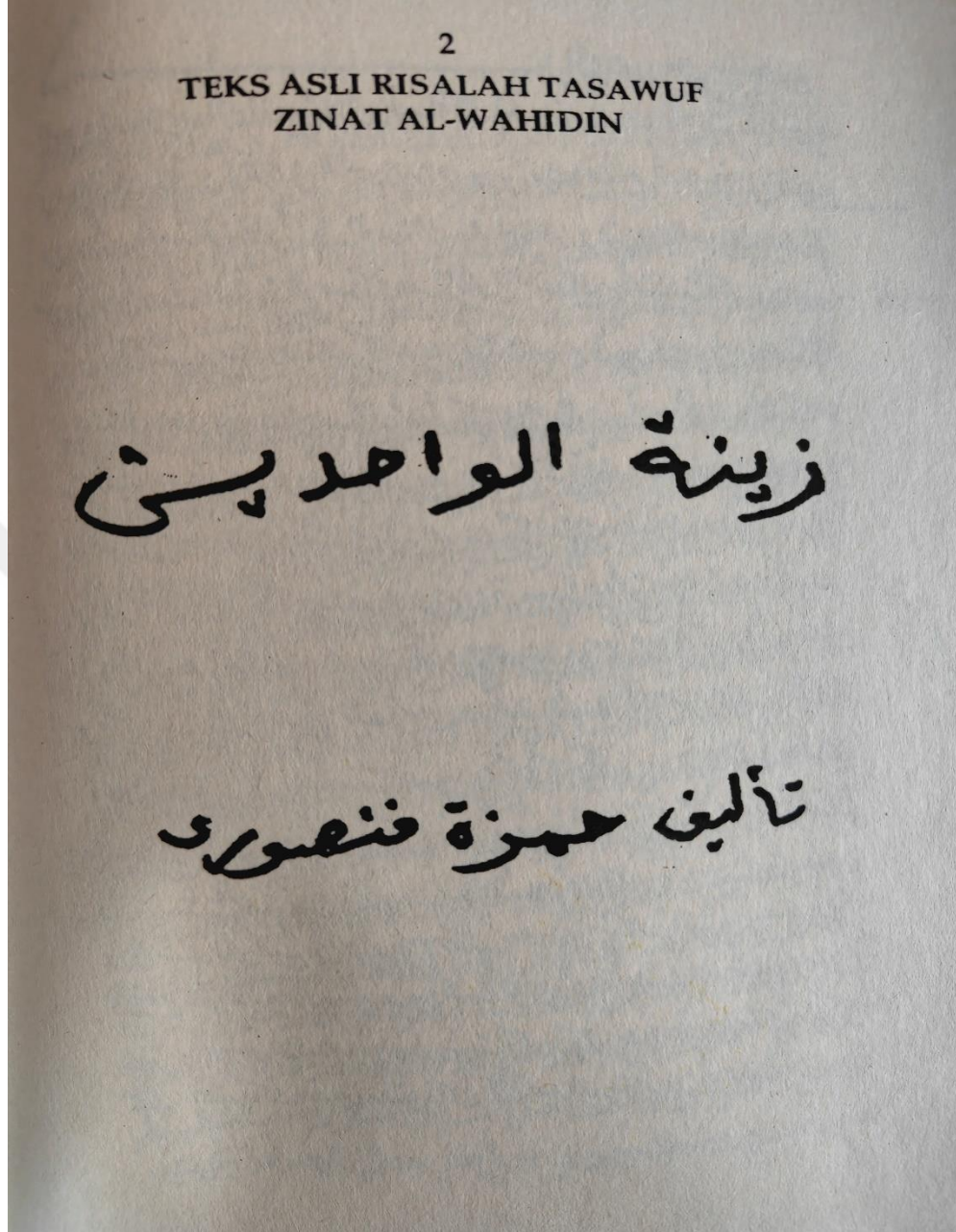
Wikipedia. “Wali”. Ensiklopedia Bebas. Erişim 16 Kasım 2023. <https://id.wikipedia.org/wiki/Wali>





EKLER

EK-1: Şarâbu 'l-Âşikîn veya Zinatü 'l-Vâhidîn Eserinin Kapağı

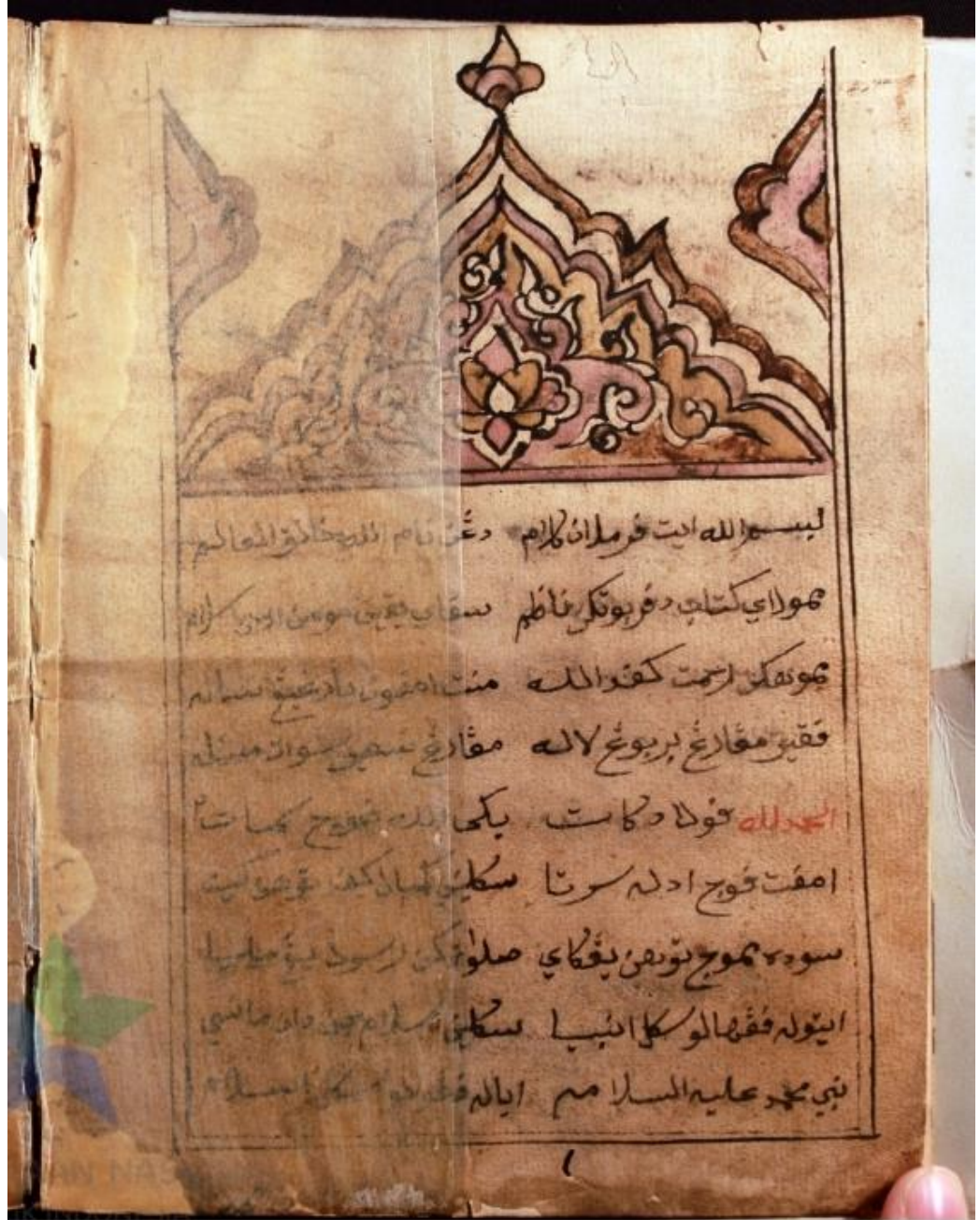


الحمد لله رب العالمين والعاقلين والصلوة والسلام على
رسول الله محمد وآله وصحبه أجمعين بهو فقير ضيف من قلم
رب همد ومبنا كن جالي كقد البدر دان معرفه الله در عين بهاس جاوي دلم
كتاب ابن ابشاه الله تعالى سفياني سلفي همد الله تعالى بع شادناه كن بهاس - فارسي
دان بهاس عرب درفت بهاس كندني دلم كتاب ادقون كتاب ابن همدان
رئيسه الواحد بن يعني سلفي بع مشكان الله تعالى برعشا وهند ومينم مو
منومين اورغ برهي ادلم كتاب ابني دافند و فرولطن لارن فركتان اورغ
برهي دلم كتاب ابن ادبشاي تحفه جوك لينا بطول ادقون مفرقه
تولال شطلي جل بيدك و رغبایدك دان مريد بع ترغ هان هان بيد
بربح كن معرفه الله رهي بي صلى الله عليه وآله من طبع باع كواس
سكيني ترغت سفر بيد رسول الله صلى الله عليه وآله من طلب شهادت
وجد يعني برعشا ومنت سوان وكفلكه فكلمه و فرولطن دان
كندني صلى الله عليه وآله طلب العلم فرقة علي عليه السلام ومناجيه
يعني منت علم آية فرض الله على الاسلام لظاكر دان اسلام فرقون
دان شبل نبی صلى الله عليه وآله طلب العلم وكونان بالشئ يعني فرقت
تنت علم خط وادب و توجين سلطان فرقون دان شبل الله تعالى وما خلف
الجن والانس لا يعبدون يعني بيدك كند كن دان مانشي ميلكن
ملك بهمد دان يعني مثل دان لا كند الله تعالى دلم حديث قدسي

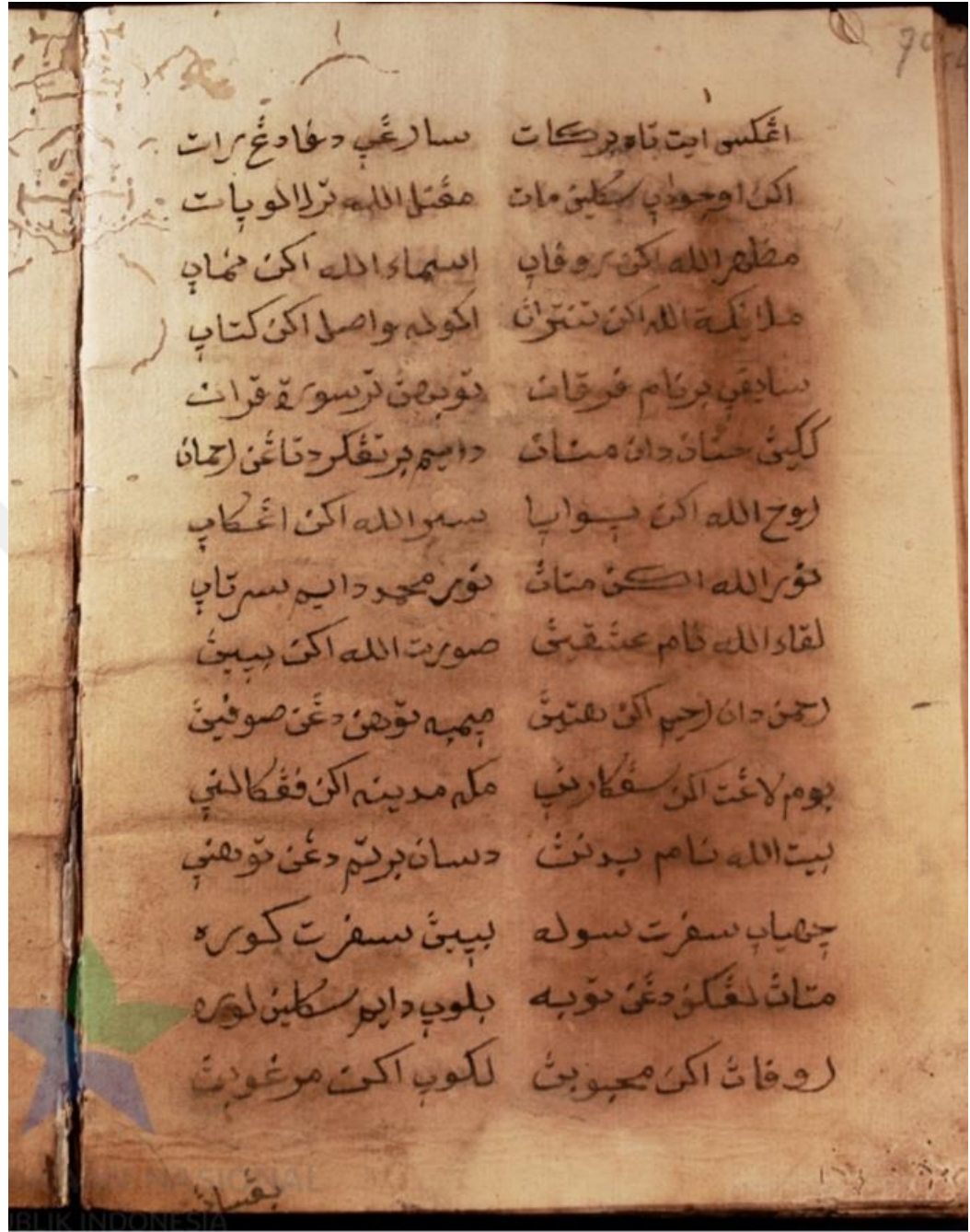
کے



EK-4: Hamza Fansûrî'nin Şiirlerinin Orijinal Metni



EK-5: Hamza Fansûrî'nin Şiirlerinin Orijinal Metni



EK-6: Hamza Fansûrî'nin Fotoğrafi



EK-7: Hamza Fansûrî'nin Türbesi



EK-8: Hamza Fansûrî'nin Türbesinin Binası



EK-9: Hamza Fansûrî'nin Türbesinin Çevresi



EK-10: Hamza Fansûrî'nin Türbesindeki Yazılan Syair Perahu Şiiri



ÖZ GEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ

[REDACTED] Sırasıyla SDN Cemplang 04 İlkokulu, SMPN Cibungbulang Ortaokulu ve Pesantren Modern Ummul Quro Al-Islami Lisesinde okudu. 2015 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yerleşti. 2017-2018 yılında Karadeniz'deki Endonezyalı Öğrenciler Birliğinin Başkanlığını yaptı. 2017-2019 yılında otellerde Arapça-İngilizce-Türkçe dillerinde tercümanlık yaptı. 2018-2020 yılında ise Karadeniz'deki Endonezyalı Öğrenciler Birliğinin Danışmanı oldu. 2020 yılında Trabzon Çarşı Camiinin emekli baş imamı Yusuf Ziya Hacıahmetoğlu hocada hafızlık eğitimi başladı ve aynı sene mezun olduktan sonra Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. Evli olup Sundaca, Endonezce, Malayca, Arapça, İngilizce ve Türkçe dillerini bilmektedir.

İLETİŞİM BİLGİLERİ

Adres : [REDACTED]
E-Posta : [REDACTED]