



**T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BEN-İ AHMER DÖNEMİNDE TASAVVUF TEMALİ ARAP ŞİİRİ: EBÜ'L
HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ ÖRNEĞİ**

Nurhan YILMAZ

**Ağustos-2024
BATMAN**

T.C.
BATMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEN-İ AHMER DÖNEMİNDE TASAVVUF TEMALİ ARAP ŞİİRİ: EBÜ'L
HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ ÖRNEĞİ

Nurhan YILMAZ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ

Ağustos-2024
BATMAN

TEZ KABUL VE ONAYI

Nurhan YILMAZ tarafından hazırlanan “Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvuf Temalı Arap Şiiri: Ebü’l Hasan eş-Şüşterî Örneği” adlı tez çalışması .../.../... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

Başkan

.....

Üye

.....

Üye

.....

Üye

.....

Üye

.....

İmza

.....

.....

.....

.....

.....

Yukarıdaki sonucu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Murat ÖTER
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdür V.

TEZ BİLDİRİMİ

Bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildiririm.

DECLARATION PAGE

I hereby declare that all information in this document has been obtained and presented in accordance with academic rules and ethical conduct. I also declare that, as required by these rules and conduct, I have fully cited and referenced all material and results that are not original to this work.

Nurhan YILMAZ

Tarih: 06/07/2024

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEN-İ AHMER DÖNEMİNDE TASAVVUF TEMALİ ARAP ŞİİRİ: EBÜ'L HASAN EŞ-ŞÜŞTERÎ ÖRNEĞİ

Nurhan YILMAZ

Batman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ

2024, 86 Sayfa

Jüri

Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ

Dr. Öğr. Üyesi Halid HALİD

Dr. Öğr. Üyesi Veysel BAŞÇI

İslami fetihler ve batıya ilerleme sonucu kurulan Endülüs Emevî Devleti yaklaşık sekiz asır ayakta kalmış, birçok kültürün kaynaşmasına ve farklılıkların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu zengin etkileşim kültürel, sosyal ve sanatsal etkiler oluşturmıştır. Sanatsal etkilerden biri olan şiirin alanını genişletmiş ve yeni olgular meydana getirmiştir. Bunca zenginliğin keşfedilmesi gerektiği halde Ben-i Ahmer Dönemi ve şairlerden Ebü'l Hasan eş-Şüşterî ile ilgili yeterli çalışma bulunmamaktadır. Endülüs'ün Ben-i Ahmer Dönemindeki tasavvuf olgusuna vakıf olmamızı sağlayacak bilgilerin azlığı, yaşanmış bu döneme ışık tutmaya ve sûfî şair Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'yi araştırmamıza vesile olmuştur. Emevî Devleti'nin bilhassa son dönemi olan Ben-i Ahmer dönemindeki siyasi, ideolojik ve sosyal durumlarını araştırmak, tasavvuf olgusunu ve Arap edebiyatına katkılarını ele almayı hedefledik. Aynı zamanda sûfî şair Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'nin hayatını, eserlerini ve tasavvufa olan katkısını anlatmayı amaçladık. Nitekim o, toplumsal normların dışına çıkmış ve hayranlık uyandırdığı kadar sert eleştirilere de maruz kalmış bir şairdir. Çalışmamızın ana konusu Ben-i Ahmer Döneminde tasavvufun şiire olan etkileri ve örnek olarak değerlendirebileceğimiz şair Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'nin tasavvufi yaklaşımı ve şiirleridir. Ben-i Ahmer Dönemi genel hatları ve tarihsel süreciyle birlikte ele alınmış, sûfî şairler ile ilgili bilgi verilmiştir. Eş-Şüşterî'nin maruz kaldığı eleştirilerin ve hayranlığın sebepleri ele alınmış, şiirlerinin içeriği ve edebiyata tasavvufi zenginliğin kazandırdıkları değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ben-i Ahmer, Ebü'l Hasan eş-Şüşterî, Endülüs, Şiir, Tasavvuf

ABSTRACT

MS THESIS

THE INFLUENCE OF MYSTICISM ON ARABIC POETRY IN THE PERIOD OF BEN-I AHMAR AND THE EXAMPLE OF ABU'L HASAN AL-SHUSHTARI

Nurhan YILMAZ

**Batman University Graduate School of Education
Department Of Basic Islamic Sciences**

Advisor: Dr. Hasan AKREŞ

2024, 86 Pages

**Jury
Dr. Lecturer Hasan AKREŞ
Dr. Lecturer Halid HALİD
Dr. Lecturer Veysel BAŞÇI**

The Andalusian Umayyad State, which was established as a result of Islamic conquests and the advance to the west, survived for about eight centuries and was instrumental in the fusion of many cultures and the emergence of differences. This rich interaction created cultural, social and artistic effects. Poetry, one of the artistic influences, has expanded its field and created new phenomena. Although all this richness should be explored, there are not enough studies on the Ben-i Ahmer period and Hasan al-Shushtari, one of the poets. The scarcity of information that will enable us to understand the phenomenon of Sufism in the Ben-i Ahmer period of Andalusia has led us to shed light on this period and to research the precious poet Hasan al-Shushtari. We aimed to investigate the political, ideological and social conditions of this long state, especially in the last period of the Ben-i Ahmar period, and to discuss the phenomenon of Sufism and its contributions to Arabic literature. At the same time, we aimed to describe the life and works of the Sufi poet Hasan al-Shushtari and his contribution to Sufism. As a matter of fact, he was a poet who went beyond the social norms and was subjected to harsh criticism as well as admiration. The main subject of our study is the effects of Sufism on poetry during the Ben-i Ahmer period and the Sufi approach and poems of Hasan al-Shushtari, whom we can consider as an example. The Ben-i Ahmer period is discussed with its general outlines and historical process, and information about Sufi poets is given. The Ben-i Ahmer period is discussed with its general outlines and historical process, and information about Sufi poets is given. The reasons for the criticism and admiration to which Hasan al-Shushtari was subjected are discussed, and the content of his poems and what Sufi richness has brought to literature are evaluated.

Keywords: Abu'l Hasan al-Shushtari, Andalusia, Ben-i Ahmer, Poetry, Sufism.

ÖNSÖZ

Endülüs edebiyatı, birçok araştırma ve çalışmaya konu olmuş, bazı yönleri ve eğilimleri ortaya çıkarılmıştır. Ancak, bu çalışmaların çoğunluğunda, üretimin bolluğu ve zenginliği nedeniyle Endülüs edebiyatının ilk dönemlerine odaklanılmıştır. Bu nedenle, araştırmacı olarak, Endülüs edebiyatının son dönemine, yani Ben-i Ahmer Dönemi (635-898/ 1237-1492) üzerine yoğunlaşmayı tercih ettim. Bu döneme yönelik bazı şiir türleri ve şiirin sanatsal özellikleri üzerine birçok çalışma yapılmış olup, özellikle tabiat, 'ayş u tarab ve methiyeleri konu alan şiirler gibi belirgin şiir türlerine odaklanılmıştır. Bunlardan bazıları, Cemal Abdul Cabir Abdul Maati'nin "Ben-i Ahmer Döneminde Endülüs'te Cihat Şiiri" (Yüksek Lisans Tezi, 1985, Ürdün Üniversitesi) ve Serab Yazıcı'nın "Beni Ahmer Döneminde Endülüs Şiirinde Gazel" (Doktora Tezi, 1992, Şam Üniversitesi) çalışmalarıdır.

Tasavvuf, Ben-i Ahmer Döneminde Endülüs toplumunun hayatında özel bir yere sahip olmuştur. Bu durum, edebi bilimleri teşvik eden kralların desteğine bağlanabilir veya Endülüs'e asırlar boyu egemen olan eğlence ve sefahat hayatına bir tepki olabilir. Bu hareket, toplumun tüm kesimlerinde, prensler, vezirler ve edebiyatçılar dahil olmak üzere yaygınlaşmış ve şairlerin divanlarında belirgin bir yer tutmuştur. Bu çalışma, Endülüs'te Ben-i Ahmer Döneminde şiirde tasavvufun etkisini incelemektedir. Tasavvuf şiiri, Endülüs'te birçok zorlukla karşılaşmış ve yayılması sınırlı kalmıştır. Tasavvuf şiiri, zühhd (dünyevi zevklerden uzak durma) ve ilahi aşk ile ilişkilidir ve bu dini ve felsefi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma, tasavvufun şiir türlerindeki sanatsal özelliklerin etkisini ve Ben-i Ahmer Dönemindeki genel şiir hareketinin değerini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın amacı, Ben-i Ahmer Döneminde Endülüs şiirinde tasavvufun etkisini çeşitli şiir sanatlarını (gazel, methiye, tasvir vb.) ve şiirin dil, üslup gibi sanatsal özelliklerini incelemektir. Aynı zamanda bu dönemde yaşayıp tasavvufu benimseyen ve çağının önemli şairlerinden biri olan Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'nin hayatına ve eserlerine değinmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Emevi Döneminde Ben-i Ahmer hanedanlığının kuruluşu, melikleri ve genel hatları ile hakimiyeti ele alınmıştır. Emevi tabeasının kimlerden müteşekkil olduğuna ve toplulukların özelliklerine değinilmiştir. Dönemin kültürel ve sosyal yapısı değerlendirilip fikri, siyasi ve edebi kişiliği ile ön plana çıkmış isimler hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde, bu dönemde tasavvufun ortaya çıkma süreci, tanımı, kaynakları ve toplumun alt yapısı açıklanmıştır. Tasavvuf ile edebi kişiliği meczeden şairler ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ben-i Ahmer Döneminde tasavvufun şiire ve şiir türlerine etkisi değerlendirilmiş ve bu konu örnek şiirler ile desteklenmiştir. İkinci ve son bölümde mutasavvıf şair Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'nin hayatı, ailevi yaşantısı, öğrendiği ilimler, tasavvuf yolculuğu ve edebi kişiliği ele alınmıştır. Ayrıca değerli eserleri tanıtılmış ve şiirlerinden pasajlar sunulmuştur. Eş-Şüşterî'nin çeviri eksikliği nedeniyle hak ettiği üne kavuşmamış olması, bu konuda yaptığımız çalışmanın amacını oluşturmuş ve tanınması için gayretimizi celbetmiştir.

Çalışmamın bu hale gelmesinde kıymetli desteğini benden esirgemeyen, alicenap tavırlarıyla hayranlığımızı kazanmış, rehberliğine minnettâr olduğum değerli danışmanın Dr. Öğr. Üyesi Hasan Akreş hocama, kıymetli vaktini ayırıp tezi okuyan ve katkısını esirgemeyen değerli Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid hocama ve emekleri ile katkısından dolayı kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Veysel Başçı hocama sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca desteğini ve sevgisini daima hissettiğim eşim Orhan Yılmaz'a, kıymetli validelerim Bedia Tekin ve Aynur Yılmaz'a, çalışma hayatımın zorluklarına katlanan ailemizin incileri kızlarım Zümra ve Meva Yılmaz'a, ismini saymadığım daima yanımda olan kıymetli aile üyelerime, yardımlarını esirgemeyen Dr. Muhammed Adıyaman'a, dostluğuna minnet duyduğum sevgili arkadaşım Nuray Danış'a teşekkürü borç bilirim. Tezimi ve bu küçük başarıyı suya, gıdaya ve elektriğe erişimden yoksun bırakılarak öldürülen "Filistin'deki mazlum çocuklara" ithaf ediyorum. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Nurhan YILMAZ

BATMAN-2024

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	ix

1.GİRİŞ	1
1.1.Ben-i Ahmer Dönemi Endülüs Tarihi	1
1.2 Ben-i Ahmer Dönemi Siyasi Koşullar	4
1.3.Ben-i Ahmer Dönemi Sosyal ve Dini Yapı	8
1.3.1. Araplar	12
1.3.2.Berberîler	13
1.3.3. Yahudiler	14
1.3.4. Müvelledûn	15
1.3.5.Müsta'ribler	16
2.BİRİNCİ BÖLÜM	18
2.1.Tasavvuf ve Ben-i Ahmer Dönemi	18
2.2.Ben-i Ahmer Dönemi Tasavvuf Şairleri	25
2.2.1.Muhyiddîn İbnü'l-Arabî	3326
2.2.2.İbn Seb'in	3327
2.2.3.Ebü'l Hasan eş-Şüşterî	3327
2.2.4.İbnü'l-Murahhal	3328
2.2.5.İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî	3328
2.2.6.İbn Ömer el-Melîkeşî	3328
2.2.7.İbnü'l-Ceyyâb el-Ğırnatî	3329
2.2.8.Abdullah b. El-Hakîm	3329
2.2.9.Ebu Câfer el-Kaysî	3329
2.2.10.İbnü'l Hatimetü'l-Ensarî	3329
2.2.11.Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb	330
2.2.12.Ebu İshak en-Nemîri	330
2.2.13.Abdu'lkerîm el-Kaysî	330
2.3. Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvuf Şiiri	31
2.3.1.Tasavvuf şiiri ve hikmetü'l işrak	33
2.3.2.Tasavvuf şiiri ve vahdet'i vücud	35
2.3.3.Tasavvuf şiiri ve vahdet-i mutlak	37
2.3.4.Tasavvuf şiiri ve ilahi aşk	38
2.4. Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvufun Farklı Şiir Dallarına Etkisi	44
2.4.1. Tasavvufun gazel (aşk) şiirine etkisi	46
2.4.2.Tasavvufun methiye (övgü) şiirine etkisi	51
2.4.3.Tasavvufun tasvir (betimleme) şiirine etkisi	57
3. İKİNCİ BÖLÜM	61
3.1. Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin Hayatı	61
3.1.1. Nesebi ve ailesi	61
3.1.2. Seyahatleri	62
3.1.3. Vefatı	64

3.1.4. Hocaları ve talebeleri.....	65
3.1.5. İlmi hayatı.....	66
3.1.6. Eserleri.....	67
3.1.6.1. Dîvan ve tasavvuf şiirlerinin değ�erlendirilmesi	68
3.1.6.2. el-Mekalidü'l-vucudiyye f� esrari iş�arati's-s��fiyye.....	75
3.1.6.3. er-Risalet�'Ş��������	75
3.1.6.4. er-Risalet�'l Ba�dadiyye	76
4. SONU�	76
KAYNAKLAR	79
�ZGE����	87



KISALTMALAR

A.s	Aleyhissalâtü vesselâm
B.	Bin, İbn
By.	Basım yeri yok
Bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
H.z.	Hazreti
H.	Hicrî
M.	Miladî
Mlf.	Müellif, yazar
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölümü
Ts.	Tarihsiz
Thk.	Tahkik eden
Trc.	Tercüme eden
Vd.	Ve diğerleri
Vd.	Ve devamı
Y.y.	Yayıncı yok
Yy.	Yüzyıl
S.a.v.	Sallallahu Aleyhi Vesellem

1. GİRİŞ

1.1. Ben-i Ahmer Dönemi Endülüs Tarihi

Gırnata Emirliği ya da Ben-i Ahmer Devleti diyebileceğimiz Nasrîler Dönemi, maruz kaldığı son derece çetin koşullara rağmen ilimle meşguliyeti sebebiyle “Fakih” diye anılan ve torunu III. Muhammed tarafından tamamlanan el-Hamra Sarayı’nın yapımını başlatan, İspanya’ya hâkim Müslüman Yöneticilerin en başarılılarından biri sayılan İbnü’l-Ahmer Muhammed b. Yusuf’un, başkent Gırnata/Granada’da “Emîrû’l-Müslimîn” unvanı ve “Gâlib-Billâh” lakabıyla biat alıp Nasrîler Hanedanını kurmasıyla başlar (635-671/1238-1273). Ben-i Ahmer Devleti Avrupa’nın güneybatısındaki İber Yarımadasında 250 yıldan uzun bir süre siyasi varlığını sürdürmüş ve İspanyolların Gırnata’ya girmesiyle birlikte sona ermiştir. Ben-i Ahmer döneminin sona ermesiyle birlikte İspanya’da yaklaşık sekiz asır devam eden İslam hakimiyeti de sona ermiş olur. Bu tükenişin ardından İspanyollarla yapılan antlaşma gereği halkın bir kısmı Kuzey Afrika’ya göç ederken büyük bir kısmı teslim şartlarına uyulacağına inanıp vatanlarında kalır. Fakat 1947’den itibaren vadedilen antlaşmalardan dönülür ve 1499’da Müslümanları zoraki Hristiyanlaştırma çalışmaları başlatılır. Bu dönem, kurucusu İbnü’l-Ahmer’e nispetle Ben-i Ahmer/Nasrîler, başkentine nispetle Gırnata Sultanlığı/Emirliği olarak da isimlendirilir. Beni Ahmer Dönemi tarihsel açıdan bakıldığında ne yazık ki iç çekişmelerin hiç bitmediği ve yönetimin “Muhhammed”ler arasında elden ele geçtiği bir dönem olarak görülmektedir.

Endülüs’ün büyük bir bölümünün Müslümanların elinden çıkıp Hristiyanların hâkimiyeti altına girmesi üzerine Ebü’l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285) tarafından “Risâu’l-Endelus: Endülüs’e Ağıt” adıyla dokunaklı bir mersiye/ağıt şiiri nazmedilir ama ne yazık ki Endülüs için nazmedilen ağıt şiirleri er-Rundî ile son bulmaz, takip eden yıllar içerisindeki kayıplar karşısında şairler hüznelerini hep ağıt şiirleriyle dile getirirler. XX. Yüzyılda Osmanlı’nın Balkanlarda toprak kaybetmesi ve Edirne’nin Bulgarlar tarafından işgal edilmesi üzerine Mısırlı Türk şair Ahmed Şevkî (ö. 1350/1932)’nin “Risau Edirne/el-Endelus Cedîde: Edirne Ağıtı/Yeni Endülüs” adıyla uzun bir ağıt şiiri

nazmetmesi kaybedilen Endülüs'ün ateşinin Müslüman şairlerin iç dünyasında hala sönmediğini göstermektedir.

İç çekişmeler ve istikrarsızlıklar bir yana bırakılırsa; aralarında II. Muhammed el-Fakîh gibi bilhassa ilimle uğraşanların da bulunduğu Ben-i Ahmer emirleri, Muvahhidler'in yıkılış döneminde âlimlerin Endülüs'ten ayrılması sebebiyle önemini yitiren ilmi ve edebiyatı ayakta tutmaya çalışmışlar, meşhur âlim ve edipleri vezirlik ve kâtiplik görevlerine getirmişlerdir. Sultan III. Muhammed'in veziri olup İbnü'l-Hakîm adıyla tanınan Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahman er-Rundî (ö. 708/1308); V. Muhammed döneminde vezirlik, Dîvân-ı İnşâ reisliği ve sır katipliği görevlerini üstlenen tarihçi ve edip İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374) ve onun öğrencisi olup yine V. Muhammed döneminde vezirlik yapan kâtip ve şair İbn Zümrek (ö. 798/1395) ve Kâdî'l-Kudat Ebu Bekr İbn Âsım (ö. 809/1426) gibi âlim, şair ve edipler vezirlik yapmışlardır.¹

Ben-i Ahmer Devleti yüzyıllar boyunca önemli bir rol oynamaya devam etmesine rağmen, zamanla başka hanedanlar tarafından zayıflatılmıştır. İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi tarihçilere göre Ben-i Ahmer istikrarsızlık içinde bulunduğu bölgeye olumlu bir değişim getirmiştir. Bu olumlu gelişmeler ile beraber bölgedeki kültürel zenginliğin yaygınlaşması söz konusudur. Sosyo kültürel anlamda ilerledikleri ve edebiyatın zirveye taşındığı bu dönem toplumun manevi refahına etki etmiştir. Endülüs Müslümanlarının Muvahhidler devrinin sonlarından itibaren başlayıp Ben-i Ahmer Emirliğinin düştüğü yıla kadar geçen süre içinde sürekli olarak düşman saldırılarına ve tehditlerine maruz kalmaları, edebiyata yansiyarak şiirde yeni konuların işlenmesine yol açmıştır. Bu konular arasında yardım isteme (istiğâse, istincâd veya istinsâr) vardır. Endülüslüler genellikle kendilerine en yakın olan Mağrib Müslümanlarına seslenerek yardım istemişler ve onları cihada teşvik etmişlerdir. Endülüs'te Müslümanların zor günler yaşamaları ve yavaş yavaş gerileyip toprak kaybetmeleri üzerine gelişmeye başlayan bir başka şiir türü de şehirlere ve daha sonra ülkenin tamamına söylenen mersiyelerdir.²

Nihai dönemlerde Hristiyan örf ve âdetlerinin çokça yayılması, musikiye rağbetin, sefahat ve zevkusefaya olan düşkünlüğün artması, şarap kullanımının yaygınlaşması gibi olumsuz gelişmelerle birlikte dinî ilimlerde Muhammed b. Muhammed en-Numeyrî ed-

¹ Mahmut Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 12.

² M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 67.

Darîr, İbnu'l Ezrak el-Gırnatî; tasavvufta el Mâlekî, er-Rundî, eş-Şüşterî; Arap Dili ve Edebiyatında İbnu'l Ceyyab, İbnü'l Hatîb, İbn Zümrek; tarihte yine İbnü'l Hatîb, Nubâhî, Ebu Yahya İbn Âsım; felsefe alanında Yahya b. Ahmed et-Tucîbî, Ebü'l Hasan İbn Huzeyl; aritmetikte Kalesâdî gibi isimler ben-i Ahmer döneminin ilim ve edebiyat alanında boş bir dönem olmadığını gösteren önemli şahsiyetler olup başta mimarlık ve süsleme sanatları olmak üzere tüm sanat dallarında ün kazanmışlardır.

Ben-i Ahmer Devletinin bulunduğu, Avrupa kıtasının güney batısında yer alan ve bugünkü İspanya ve Portekiz ülkelerini de kapsayan İber yarımadası, sahip olduğu ehemmiyetli konum gereği tarih boyunca pek çok ulusa vatan olmuştur. Doğudan Akdeniz, Batıdan Atlas Okyanusu ile çevrili olan yarımada, Afrika'nın kuzey doğusundan batıya doğru uzanan Cebelî Târik boğazı ile Akdeniz havzasının bir kısmıyla ortak sınıra sahiptir.³ Endülüs ülkesi, diğer bir adıyla İber yarımadası bulunduğu coğrafi konum gereği çok çeşitli bir iklim yapısına sahiptir. Bazı bölgeleri sıcak ve kurak, bazı bölgeleri ise bol yağışlı ve ılımandır. Endülüs'lü büyük tarihçi ve coğrafyacı Ahmed b. Muhammed er- Râzî (ö. 344/955) "Endülüs, bereketli toprakları, geniş ovaları, bol ve bereketle akan tatlı suları, zararlı haşaratı çok olmayan, iklimi ılıman, havası meltemli, mevsimleri kişiyi rahatsız etmeyecek şekilde mutedil olan ve çoğu vakit meyveleri bulunan bir ülkedir" demiştir.⁴ Coğrafyacıların övgülerini ve hayranlığını kazanan Endülüs, şairlere de ilham olmuş ve onların şiirlerinde bahsedilen geniş bir alan oluşturmuştur. İlk zamanlarda kendilerini Endülüs bölgesine ait hissetmeyen Araplar, şiirlerinde vatanlarına hasret konusunu işlemiş olsalar da zamanla kıtaya alışmış ve bu durumdan şiirlerinde de bahsetmişlerdir. Endülüs'te alışılmışın dışında bir dünya ile karşılaşan Araplar, Asya kıtasında şahit olmadıkları iklimi, sürekli yağan yağmurları, kuvvetle akan nehirleri, envaî çeşit bitkileri, bereketli ovaları ve dağları Avrupa kıtasında görmüşlerdir.⁵

Şimdi bu dönemin siyasi, dini, sosyal tüm koşullarını ve içerisinde bulunduğu durumu ele alacağız. Konumuz olan tasavvuf hareketine ne tür etkileri olduğuna ve edebi durumuna değineceğiz.

³ Mustafa Çınar, Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi (392-424/1031-1090), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2002, 2.

⁴ Abdulkadir Bubâye, *Târîhu'l Endelus* (Beyrut: Dâru'l Kutubu'l İlmiyye, 1971), 42.

⁵ M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış*, DTCF Dergisi, 32(1-2), 1988, 157.

1.2. Ben-i Ahmer Dönemi Siyasi Koşullar

İber yarımadasının ilk sakinlerinin kim olduğu bilinmemekle beraber, Fenikeliler, Kartacalılar, Keltler, Romalılar, Franklar, Süevler, Vandallar, Alanlar ve Vizigotlar belirli dönemlerde Endülüs'ün belirli kesimlerine hâkim olmuşlardır. Müslümanların bu diyara rağbeti ise Hz. Osman döneminde Kuzey Afrika seferleriyle başlamıştır.⁶ Endülüs'ün fethinden yaklaşık yetmiş yıl önce (22/644) azamisi yerli halk olan Berberîlerin oluşturduğu Kuzey Afrika'ya sefer düzenleyen Müslümanlar, bu bölgede belirli bir zaman geçirip hakimiyeti ellerine aldıktan sonra Endülüs'ü fethetmek istemişlerdir. Endülüs'ün fethedilmek istenmesinin sebeplerini; sahip olduğu stratejik konum, yer altı kaynakları, iklim faktörü, iç karışıklıklar, Kral Witiza'nın oğullarından Musa b. Numeyr'e gelen davetler ve İslam şiarını herkese ulaştırmak şeklinde sıralamak mümkündür.⁷

Ben-i Ahmer Emirliği, Endülüs'te H. 7. yüzyılın ortalarına doğru (M. 13. yy) ortaya çıktı ve Granada şehrini başkent olarak belirledi.⁸ Granada Ben-i Ahmer Devletinin ortasında yer almakta olup, güneyde Akdeniz'e kadar uzanmaktadır. Diğer bölgelere olan üstünlüğü, geniş toprakları (Granada Ovası) ve bu bölgenin buğday, arpa, keten, ipek, üzüm, zeytin ve çeşitli meyvelere sahip olması ayrıca bol su kaynakları ve nehirleri ile birçok iktidarın dikkatini celbetmiştir. Ben-i Ahmer'in soyu, Ensar'ın lideri ve Allah'ın Resülü Muhammed'in (s.a.v.) ashabından olan Sa'd bin Ubade'ye dayanır.⁹ Ben-i Ahmer Devleti, iki yüz elli yılı aşkın bir süre (635-897/1238-1492) hüküm sürmüştür.¹⁰ Granada sultanlarının "Ben-i Ahmer" olarak adlandırılması, ataları olan Ebu Abdullah Muhammed bin Yusuf bin Nasr el-Hazreci'nin sahip olduğu kızılıktan kaynaklanmaktadır.¹¹ Bu lakap, onun kızıl saçları nedeniyle verilmiş ve bu özellik, Ben-i Ahmer ailesinin bazı üyelerinde de devam etmiştir. Örneğin, bazı İspanyol kaynakları

⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 52-53.

⁷ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 25.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî İbn el-Hatib, *Künâsetü'd-Dükân Ba'de İntikâl es-Sukkân Havle'l Alâkât el-Siyâsiyye Beyne Memleketi Ğrînâta ve'l-Mağrib fi'l-Karnî's-Samin el-Hicrî*, thk. Dr. Muhammed Kemal Şebâne (Kahire: Dâr el-Kâtib el-Arabî li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1966), 16.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî İbn'ül-Hatib, *El-Lemhetü'l-Bedriyye fî'd-Devleti'n-Nasriyye*, thk. Muhibbiddin el-Hatib (Kahire: el-Maṭba'a es-Selefiyye ve Mektebetuhâ, 1928), 21.

¹⁰ İbn'ül-Hatib, *Künâsetü'd-Dükân*, 49.

¹¹ İbn İzari el-Merakeşî, *El-Beyân el-Megrib Fî İhtisâri Ahbâri Mulûki'l-Endülüsi ve'l-Megrib*, nşr. Muhammed İbn Tavvîr ve Muhammed İbrahim el-Kettânî, (Tatvan: Dâru Karîmâdis li'tTebâa, 1960), 3/279.

VI. Muhammed'i (761-763/1362-1364) "Bermejo" (Turuncu renk anlamında) olarak adlandırmıştır.¹²

Muvahhidler, H. 626 yılında Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Hûd el-Cuzami'nin karşısında güçlerini kaybetmesinden (609/1212) ve İbn Hûd'un Doğu ile Güney Endülüs'te hakimiyetini sağlamlaştırmasından sonra gücünü kaybetmiştir. Muvahhidler'in İkâb yenilgisinden sonra Endülüs'teki birçok şehir kaybedilmiş ve Müslümanların elinde bulunanlarda otorite boşluğu oluşmuştur. Bu süre zarfında bazı önderler bulundukları merkezlerde bağımsız hareket etmeye başlamışlardı. Onlardan İbnü'l-Ahmer diye tanınan Muhammed b. Yûsuf, bir süre İbn Hûd'a tâbi olduktan sonra onun H.635'te (M.1238) öldürülmesini fırsat bilerek hâkim olduğu Gırnata'da (Granada) "Emîrü'l-Müslimîn" unvanı ve Galib-Billâh lakabıyla biat alıp Nasrîler Hânedanını kurdu.¹³ İbnü'l Ahmer, stratejik açıdan elini güçlendirecek Beyasa ve Vadi Aş şehirleri de dahil çevre iller ve kaleler onun yönetimine girdi. Daha sonra, İspanya'nın Kuzey bölgelerinden uzaklaşarak, Güney limanlarına doğru ilerledi ve böylece Fas ile kolayca bağlantı kurabildi.¹⁴ Başlangıçta İbnü'l Ahmer, Fas ve Afrika krallarına sadakat gösterdi ve kısa bir süre için onların işini kolaylaştırdı. Bu sayede, onlardan maddi yardım ve destek elde etti.¹⁵ Böylece Karmona, Kurtuba ve İşbiliyye ona itaat etti. Ancak, bu durum kısa bir süre devam etti ve H. 629/M. 1231 yılı ortalarında İşbiliyye ve Kurtuba, İbn Hûd'a itaat etmeye başladı. İşbiliyye'de bir isyan çıkana kadar, İbn Hûd'un valisi bu şehirde kontrolü elinde tutuyordu. Bu isyanı Ebu Mervan el-Baci yönetiyordu ve isyanın neticesinde İbn Hûd'un valisini şehirden kovdu. İbnü'l Ahmer, bu fırsatı değerlendirerek, bu isyancı ile İbn Hûd'a karşı ittifak kurdu ve onu yenmeyi başardılar. Ancak, İbnü'l Ahmer, müttefikine ihanet etti ve onu öldürterek Ceyyan, Malaga, Şerîş ve çevresindeki diğer şehirler ve kaleler üzerinde kontrol sağladı (630/1232). Böylece İbnü'l Ahmer, piyadelere ve süvarilere oluşan, donanımlı ve savaş sanatlarında eğitilmiş büyük bir ordu kurmayı başardı.¹⁶ Granada halkı, İbn Ahmer'i yönetici olarak göreve çağırdı ve ona itaatlerini ilan ettiler. Bu, İbn Hûd'un onlara vali olarak atadığı Utbe bin Yahya el-Muğili'nin zulmü nedeniyle halkın verdiği olağan bir tepkiydi. İbn Ahmer, Ramazan ayının sonlarında (635/1238), tevazu ve zühd görüntüsü sergileyerek Granada'ya girdi.¹⁷

¹² Ahmed Muhtar el-Abadi, *Tarihu Endelüs ve'l-Abbasi*, (Beyrut: Daru'n Nahda,1971),227.

¹³ İbnü'l-Hatib, *El-İhâta*, 1/99-100.

¹⁴ İbnü'l-Hatib, *Künâsetü'd-Dükkân*, 18.

¹⁵ İbnü'l-Hatib, *El-Lemhetü'l-Bedriyye*, 31.

¹⁶ İbnü'l-Hatib, *Künâsetü'd-Dükkân*, 19.

¹⁷ Abdurrahman Ali Hacci, *İslamî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Ebdülüs Tarihi*, 671.

Başkent Granada, o andan itibaren krallığının merkezi haline geldi. Kısa sürede Almeria'yı ele geçirdi ve Endülüs'ün güney kıyıları üzerinde nüfuzunu genişletti.¹⁸ Ölmeden önce el-Fatih lakaplı en büyük oğlu Muhammed b. Muhammed'e (671-701/1273-1301) H. 655 yılında biat etti ve böylece ailesine krallık ilkesini miras olarak bıraktı.¹⁹ Muhammed b. Muhammed babasından sonra tahta geçti ve H. 701 yılına kadar tahtta kaldı. Ölümünün ardında yerine III. Muhammed'i (701-708/1302-1309) bıraktı. O'nu kardeşi Nasr Ebu'l-Cuyuş tahttan indirip yerine (708-714/1309-1314) geçti. Ben-i Ahmer Hanedanlığı, yönetimi amcasının oğlu Sultan Ebü'l-Velid İsmail bin Ferrac bin İsmail'in (714-726/1314-1325) tahtı ele geçirmesiyle sona erdi.²⁰ İsmail, akrabalarından bir grup tarafından sarayının kapısında öldürüldü. Yerine geçen oğlu IV. Muhammed (726-734/1325/1333) Kastilya Kralı XI. Alfonso'nun düzenlediği bir Haçlı seferiyle karşılaştı ve 1329 yılında bazı kalelerini kaybetti; aynı zamanda bu durumdan istifade ederek isyan eden amcasına da Kâdis'i bırakmak zorunda kaldı. Sonrasında bir suikast sonucu katledildi. On altı yaşında kardeşinin yerine geçen Ebü'l-Haccâc I. Yûsuf el-Müeyyed-Billâh (734-755/1333-1354) yirmi bir yıl süren hükümdarlığını Hristiyanlarla çekişme ve mücadele ile geçirdi. Ebü'l Haccac I. Yusuf, öldürülünce en büyük oğlu V. Muhammed (755-761/1354-1359) 5 yıl kadar tahtta kaldı. Ancak, kardeşi VI. Muhammed (762-764/1360-1362) ve kuzeni İsmail bin Muhammed bin Ferrac (ö. 761-762/1359-1360) yani II. İsmail'in iş birliği ile devrildi.²¹ İspanyolların "Bermejo" olarak isimlendirdiği VI. Muhammed, tahta geçmesi için yardım ettiği kuzeni II. İsmail'in 760 H. yılına kadar süren hükümdarlığı sırasında onu öldürdü ve tahta geçti. İki yıl sonra V. Muhammed, ortalığın bu denli karıştığını fark edince tahtı ele geçirmek için Endülüs'e döndü ve sahip olduğu orduyla Granada'ya baskın düzenleyip tahtı VI. Muhammed'in elinden aldı. V. Muhammed (764-793/1362-1391) yaklaşık yirmi dokuz yıl boyunca devam eden ikinci hakimiyetinde ülkenin refahını sağladı. Kastilya ve Aragon Krallarıyla dostane bir ilişki kurdu.²² V. Muhammed'in ölümünden sonra, Granada siyasi bir çözülme dönemine girdi. Oğlu II. Yusuf (794-795/1391-1392) bir yıl kadar tahtta kaldı sonra yerine oğlu VII. Muhammed (795-810/1392-1408) geçti. Onun ardından, III. Yusuf (810-820/1408-1417) tahta geçti ve bazı bölgeleri ele geçiren Kastilya Kralı ile anlaşma yaptı

¹⁸ İbnü'l-İzarî, *El-Beyân el-Muğrib*, 3/319-337.

¹⁹ İbnü'l-İzarî, *El-Beyân el-Muğrib*, 3/415.

²⁰ İbnü'l-Hatîb, *El-Lemhetü'l-Bedriyye*, 22-23.

²¹ İbnü'l-Hatîb, *Künâsetü'd-Dükkân*, 19.

²² Ebü Yahyâ Muhammed ibn Asım, *Cennetu'r Redâ Fî't-Teslîm Limâ Kadderallah ve Kadâ*, thk. Salah Cerâr (Umman: Dâr el-Beşîr. 1989), 1/11-14.

ve saltanatının son zamanlarında düzeni sağlamayı başardı. Fakat vefatından sonra isyanlar çoğaldı.²³ Yerine geçen oğlu VIII. Muhammed (820-822/1417-1419) saltanatının ikinci yılında tahtı yeğeni IX. Muhammed'e (822-831/1419-1427) bırakmak zorunda kaldı. IX. Muhammed, Granada'yı beş kez yönetti ve her seferinde bir isyan sonucu tahttan indirildi, ancak tekrar tahta dönmeyi başardı. En sonunda IX. Muhammed'i hânedân üyelerinden Sa'd b. Ali el-Müstâîn-Billâh (866-868/1462-1464) tahtından indirdi. Ancak ülkesini savunacak durumda olmayan Sa'd b. Ali, Kastilya kralının egemenliğini kabul etmeyi ve ona yıllık vergi ödemeyi kabul etti. Ben-i Ahmer ailesinin fertleri arasındaki anlaşmazlık devam etti ve sonunda oğlu Ebü'l-Hasan Ali (868-886/1464-1482) babasına isyan etti onu tahttan indirdi. Sa'd b. Ali'ye karşı da oğlu Ebu Abdullah es-Sağir (886-897/1482-1492) isyan etti ve onun döneminde İspanyollar Granada'yı ele geçirdiler. Neticede İspanya'daki İslâm egemenliği yaklaşık sekiz asır sonra son bulmuş oldu (897/1492).²⁴

Ebû Abdullah ve Endülüs'ün tanınan isimleri Mağrib'e göç etmiş lakin geride pek çok Müslüman kalmıştır. Granada teslim edilince kararlaştırılan mütarekeye göre Endülüs'te bulunan ve kayıtlara Müdeccenler/Moriskolar diye yazılan Müslüman kimselere birtakım hakların tanınacağı söylenmiştir. Lakin ayrı bölgelerde yaşayan Müdeccenlerin birbiriyle olan bağı kopmuş, İslami kurallara göre yaşamamaları için boyunduruk altına alınmış, kadınların örtülerini çıkarmaları istenmiş, Arap adlarının ve lakaplarının kullanılmasına müsaade edilmemiş ve Müdeccenlerin baskıyla Hristiyanlığı tercih etmeleri istenmiştir. İleriki zamanlarda ise Engizisyon mahkemelerinde yargılanan Müdeccenler, 1568-1570 zaman aralığında isyan etmişler fakat muvaffak olamamışlardır. 1600'lü yılların ilk dönemlerinde ise büyük bir sürgüne zorlanan Müdeccenlerin ekserisin Mağrib'e ve Fransa'ya göç etmek zorunda kalmıştır.²⁵

²³ Abdurrahman Ali Hacci, *İslamî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Ebdülüs Tarihi*, 672.

²⁴ İbn el-Hatib, *Künâsetü'd-Dükkân*, 21.

²⁵ Mehmet Özdemir, Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, (36), 233.

1.3. Ben-i Ahmer Dönemi Sosyal ve Dini Yapı

Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce de pek çok değişik etnik kimliği bünyesinde bulunduran Endülüs, fetihle birlikte tam bir mozaik halini almıştır. Endülüs'te fetihten sonra ortaya çıkan siyasal ve kültürel varyasyona paralel olarak Orta Çağın son döneminde millî dinî öğeleri baz alan bir ulus sistemi oluşmuştur. Ben-i Ahmer dönemine ulaşıncaya kadar var olan birlikte yaşama durumu ve evlilik ile ortaya çıkan akrabalıklar, farklı etnik kimliklerin neredeyse tamamen mecz olmasına ve birbirinden ayrılmaz hale gelmesine neden olmuştur. Farklı sınıflandırmalar olmasına rağmen toplumun göze çarpan etnik unsurları Araplar, Berberîler, Müvelledler, Musta'ribler ve Yahudiler olmuştur.²⁶

Endülüs'te geçmiş devirlerde devlet reisi için kullanılan “Halife” ünvânı Murâbıtlar devrinden itibaren yerini Emir ünvânına bırakmıştır. Endülüs bölgesinin hakimiyetini ele geçirenler 1492 yılında Ben-i Ahmer devletinin yıkılışına kadar olan süreçte farklı unvan ve mahlaslar ile isimlendirilmişlerdir. Ben-i Ahmer Devleti Emirleri de “Emîru'l Müslimin, Emîrü'l Mü'minin, Melîkü Gırnata, el-Mansur Fazlullah, en-Nasr lidinillah, el-Musta'in Billah, el-Ğanî Billah” gibi sıfatlar kullanmışlardır.²⁷

Sultanlar veraset ile yönetimi devralmışlardır. Bu sistem ile hedeflenen taht kavgalarına manî olmak olsa da taht kavgaları yine de yaşanmıştır. Mutlak otoriteyi temsil eden sultan ya da emir, pek çok ehemmiyetli neticelendirmeyi bizzat kendisi yapmış ve tüm kurumların umumi denetimini bizzat yapmıştır.²⁸ Vezirlik mevkisinde bulunan kişinin vazifesi ise emirin tahtta olmadığı veya hastalandığı zamanlarda emir adına devleti idare etmiş ve doğrudan emir karşısında yönetim işlerinden mesul olmuştur. Ben-i Ahmer Döneminde saray teşkilatını oluşturan kurumlardan biri olan Hâciplik kurumunun başındaki kişiye Hâcip denilmiştir. İlk zamanlarda halifenin veya emirin huzuruna gelen kişileri takdim eden hâcibin Mağrib'te bilhassa Endülüs'te salahiyeti genişletilmiş ve siyasî ortamlarda söz sahibi olmuştur.²⁹ Saray teşkilatının dikkate değer diğer bir kolunu ise Kâtiplik kurumu oluşturmuştur. Endülüs'te hilafetin kurulmasıyla birlikte sayıları artan kâtipler, Ben-i Ahmer devrinde takriben vezir düzeyinde bir memur olmuştur.

²⁶ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 49.

²⁷ İbnü'l Hatib, *el-Lemhatü'l Bedriyye*, 36.

²⁸ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 59.

²⁹ İbnü'l Hatib, *el-İhata*, 1/510.

Nitekim bazı vezirlere kitâbet işi de verilmiştir. Devlet erkanına seçilen bu kâtipler ilim ehli, güzel yazı yazan, zeki, ferasetli ve özellikle yabancı dil bilen kişilerden seçilmiştir. Saray teşkilatının diğer üyeleri ise fukaha, kadılar, muhafaza alayı, kütüphane yetkilileri ve doktorlardan oluşmaktadır.³⁰

Ben-i Ahmer Devletinin ekonomisi, diğer Orta Çağ devletlerinin ekonomik sistemiyle pek çok açıdan benzerdir. Bu dönemdeki diğer bütün devletlerde olduğu gibi ekonominin temelini ziraî faaliyetler ve hayvancılık, imalat sanayi, ticaret ve savaşlardan elde edilen ganimetler oluşturmuştur. Endülüs'ün fethinden itibaren ekonomiyi tesis eden unsurlar aynı olmakla beraber, mevcut İslam ülkesinin bölgedeki pozisyonuna göre temin edilen ürünler ve hâsılat dönem dönem farklılık göstermiştir. Endülüs'ün kimi bölgelerinin sıcak ve çorak olması ve kimi bölgelerinin ise bol yağışlı ve nemli olması hasebiyle iklim çeşitliliği, tarımsal alandaki farklılığı ve zenginliği de beraberinde getirmiştir. Ben-i Ahmer Döneminde tarıma en müsait olan şehirler listesinde Mâleka, Şerîş, Granada ve Beste gibi şehirler vardır.³¹

Granada halkının ana besin kaynağı genelde buğday olmuştur ancak kış mevsiminde çeşitli baklagiller kullanılmıştır. Meyve ve çeşitli kuruyemişlere sahip bereketli bir tarıma sahip olmaları yiyecek konusundaki zenginliğini göstermiştir. Bunlar arasında; üzüm, incir, nar, kestane, meşe palamudu, ceviz ve badem sayılabilir. Granada halkının, çocukları ve aileleri ile meyveler olgunlaşınca bağlara gitmek aile geleneği haline gelmiştir.³²

Endülüs ekonomisini canlandıran başka bir menşe ise imâlat sanayi olmuştur. Ham madde ve sermaye yönünden zengin olan Endülüs'te Ben-i Ahmer Döneminde dokuma, çanak-çömlek, deri, kâğıt, mermer, maden, ahşap, zeytin ve şeker üretimi öne çıkmış hatta bu ürünlerin bir kısmının ihracatı yapılmıştır. İlerleyen zamanlarda ise halihazırdaki zanaatlar, Moriskolar'ın bölgeden sürgün edilmesiyle beraber farklı ülkelere taşınmıştır. Dokuma faaliyetlerinde Mâleka şehri ön plana çıkmıştır. Özellikle ipek, pamuk, yün ve ketenden üretilen elbise, kemer, halı gibi ürünler Endülüslülerin mâhir olduğu alanlardan biri olmuştur. Bu durum Granada halkının giyim tarzına da yansımış ve kışın boyanmış yünlü elbiseler, ipek, pamuk gibi kumaşlardan yapılmış

³⁰ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 60.

³¹ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 64.

³² İbnu'l-Hatib, *El İhata*, 1/138-139.

kıyafetler, yazın ise Tunus'tan getirilen yazlık, keten ve ince kumaşlardan yapılmış kıyafetler kullanılmıştır. Bir diğer üretim maddesi deri olmuştur. Üretilen deriler kalkanlarda ve gemilerde kullanılmıştır. Mermer istihsalinde ise Granada öne çıkmıştır. Sarı, kırmızı ve beyaz mermer yataklarına sahip olan Granada'da üretilen mermerler cami, okul, saray ve kabirlerde kullanılmıştır.³³

Granada'da paralar saf gümüşten ve altından yapılmıştır. Aynı zamanda bakırdan da para basılmıştır. Paralar, "dobla" adı verilen altın paralar gibi basılır ve altın paranın değeriyle el değiştirirdi. Granada'da, ticari işlemlerde üç tür dinar kullanılmıştır: Altın dinar, gümüş dinar ve nakdi dinar. Paralar, sultanların isimleriyle basılmıştır. Örneğin: "Dinar Ayni Saadi" (Sultan Saad tarafından basılan dinar) ve "Dinar Ayni Cedit" (Sultan IX. Muhammed tarafından basılan dinar) ve "Denaniru Galibiyye" (Sultan Galib Billah tarafından basılan dinar) bunlardan bazılarıdır. XV. yüzyılda Kastilya reali Granada'da yaygın olarak kullanılıyordu; bazı Granada belgelerinde, üzerinde anlaşmaya varılan fiyatın Kastilya reali cinsinden ödeneceği belirtilmiştir.³⁴

Granada, Meriyye ve Vadî Âş'ta bulunan pelit ve çam ormanlarının çokluğu da Ben-i Ahmer Döneminde ahşap üretimi ve süslemeciliğinin ilerlemesi ve gelişmesine imkân tanımıştır. Gemi yapımında istifade edilen ve el-Hamra sarayında bulunan süslü ahşap örnekleri, dönemin mühendislik konusunda ne denli gelişmiş olduklarını yansıtmıştır.³⁵

Ben-i Ahmer, Hazreç Araplarından türemiş olup, devletlerinin tüm işlerinde kırmızı rengi sembol olarak kullanmışlardır. Belki de kırmızı rengi seçmeleri veya kendilerine bu rengin atfedilmesi, ten renklerindeki kızılık veya şifreli bir anlam taşıyan tasavvufi bir sembol olduğu içindir.³⁶ Ben-i Ahmer sultanlarının kubbe ve sarayları için de seçtikleri bu renk, tasavvufun temellerini attıklarının bir işareti sayılabilir. Nitekim dönemin şairleri de sessiz doğayı, sarayları, kubbeleri, burçları ve havuzları bu şekilde tasvir etmiştir. Kırmızı renk, Ben-i Ahmer döneminde doğa ile ilişkilendirilmiş ve Granada'yı başkentleri yapmışlardır. "Granada" İspanyolca'da nar anlamına gelir ve bu,

³³ El-Makkârî, *Nefhu't-Tib*, 1/138.

³⁴ *On Beşinci Yüzyıl Hicri Dokuzuncu Yüzyıl Gırnata Arap Belgeleri*, thk. Luis Seco de Lucena, (Madrid: İslam Araştırmaları Enstitüsü Basımevi, 1961), 130.

³⁵ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 65.

³⁶ Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali ibnû'l-Arabi, *Dîvânu Tercumânü'l-Eşvâk*, (Beyrut: Dâru Sâdir, Dâru Beyrut, 1961), 22.

hala şehrin kapısında görülebilen tarihi bir semboldür.³⁷ Bu sembol Granada ile bağdaşmış ve Ebü'l-Bekâ er-Rundî tasvir şiirinde nar meyvesini Granada'ya atfederek şöyle demiştir: (Basît)³⁸

منعوت الحسن ببديع فمثلا منظرها راق قد رمانة
ياقوت والحب قطن والشحم داخله ضم قد لها حق القشر

“Dışı parlayan nar ne müthiştir, onun gibisi güzelliğin zirvesi olarak bilinmiştir. Kabuk münasiptir nitekim içini muhafaza eder, bir arada tutar. İç kabuk pamuk, taneler ise yakuttur.”

Endülüs bölgesini sair bölgelerden ayırt eden özelliklerden birisi de din olgusudur. Diğer dinlere mensup olan halk Müslümanları belirli dönemler hariç, bölge halkına sergiledikleri hoşgörü ve güzel ahlak neticesinde ibadetleri ve ibadethaneleriyle ilgili herhangi bir sorunla karşılaşmamışlardır. Endülüs'ün fethinde bulunan Şamlı askerler vesilesiyle Evzaî mezhebine mensup olan Müslüman halk, Endülüs Emevileri döneminde Doğuya yolculuk yapıp dönen öğrenciler aracılığıyla Medine okuluna mensup olan Enes b. Malik'e nispet edilen Malikî mezhebiyle tanışmıştır. Yine Davut b. Ali ez-Zahiri tarafından kurulan Zahirîlik mezhebinin İbn Hazm vesilesiyle Endülüs'e ulaşması da bu dönemde olmuştur. Ben-i Ahmer döneminde ise her ne kadar zahiri mezhebinin de müntesipleri olsa da halkın büyük bir kısmı Malikî mezhebine tabi olmuştur. İbnü'l-Hatîb ülkedeki dini durumu, “Ülke halkı din ve inanç konusunda sünîdir, onların içerisinde ehli heva ve farklı mezhepler yoktur, İmam Malik'in mezhebine mensupturlar” diyerek özetlemiştir. Netice olarak Endülüs'te İslam egemenliği var oldukça hâkim olan mezhep Malikî mezhebi olmuştur. El-Mescidü'l Câmi, Mescidü İbnu'l Âs, Mescidü Rabdi'l Beyâzîn, Mescidü Kaysâriyye, Mescidu Hamza, Mescidü'l Cevze, Mescidü'l Mansûra, Mescidü'l Murâbitûn dönemin meşhur ibadethanelerindendir.³⁹

Meşhur tarihçi, edip ve Ben-i Ahmer devletinin veziri olan Lisânüddin İbn el-Hatîb (ö. 776/1374) farklı etnik unsurun bir arada yaşadığı Granada halkının bazı özelliklerini şu şekilde aktarmıştır: "Ahlakı hasene ile tanınmış, idarecilerine karşı

³⁷ Abdülkerîm İbn Muhammed İbn Abdülkerîm el-Kaysî, *Divân Abdülkerîm el-Kaysî el-Endelûsî*, thk. Cümâ Şeyha ve Muhammed et-Tarâbulûsî (Tunus: el-Mu'essese'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirâsât, 1988), 500.

³⁸ İbnü'l-Hatîb, *el-İhatâ*, 3/370.

³⁹ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 54.

itaâtkar, güzel yüzlü, tenleri ak, saçları kara, düzgün ve güzel fizikli, orta boylu, zeki, medenî ve maharetlidirler. Nesepleri Arap olmakla beraber içlerinde birçok Berberî ve Muhâcir bulunmaktadır. Dilleri fasih ve ahlakları yücedir."⁴⁰

Granada toplumundaki etnik unsurları değerlendirildiğinde Araplar, Berberiler, Mevali, Müsta'ribler ve Yahudiler olarak sınıflandırılabilir.

1.3.1. Araplar

Endülüs'ün fethedilmesiyle birlikte bölgede gitgide çoğalan Araplar Ben-i Ahmer Devleti'nin çöküşüne dek hem idarî hem de sosyal ve ekonomik alanlarda önemli vazifeler üstlenmiş ve daima göz önünde olmuşlardır. İlk dönemlerde mahdut olan Arap nüfusu tam olarak bilinmemekle birlikte, Endülüs'e yapılan göç ve ticaret için gelen Müslümanlar sebebiyle en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Endülüs'e yapılan göçlerin en belirgin olanı, Endülüs'ün fethine destek amacıyla valiler ve halifeler tarafından başlatılmış, Şam ehlinin takviyesiyle hızlanmış, Yemenliler ve Adnaniler'in arka çıkmasıyla farklı boyutlara ulaşmış ve bunun neticesinde de Endülüs, Araplar tarafından mesken edinilmiştir.⁴¹ Araplar, Endülüs'te nereye yerleşirlerse yerleşsinler Kaysî ve Yemenî olarak ikiye ayrılmışlar ve tek bir bölgede ikamet etmekle yetinmemişler, aksine tüm ülke geneline yayılmışlardır. Onlara bu yayılda daha önce yaşadıkları Arap Yarımadası ile Endülüs arasındaki benzerlik yardımcı olmuştur.⁴² Bu yayılma ile birlikte kültür ve bilgi alışverişi sağlanmıştır. Şarktan gelen Arapların, çeşitli bilim dallarını Endülüs'e tanıtmada ve halkı etkilemede büyük rolleri vardır. Örneğin, İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Sina'nın (ö. 429/1037) öğrencisi olup onun fikirlerinden etkilenmiş ve onun metodunu takip ederek derin bir felsefe ve yüksek edebi eserler ortaya koymuştur. Bu, öncü bir hikâye olan ve "Hay bin Yakzan" olarak adlandırdığı eserde kendini gösterir. Bu eser, "Esraru'l Hikmeti'l İşrakîyye" olarak da bilinir ve Allah'ı bilmeyi ve O'na iman etmeyi kolaylaştırmayı hedefler. Bu minvalde yazılan bir diğer eser Filozof Şihabeddin Yahya bin Habeş es-Sühreverdi (ö. 587/1191) tarafından yazılan "Kissatu'l Gurbetu'l

⁴⁰ İbnü'l-Hatib, *El-İhâta*, 1/135-139.

⁴¹ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 50.

⁴² Cemal Hamdani, *Beyne Avruba ve Asya*, (Kahire: Alemlü'l Kutub, 1970), 80.

Garbiyye"dir.⁴³ Ayrıca, Doğudan "İhvan-ı Safa Risaleleri" de Endülüs'e taşınmıştır. Bu risaleleri Endülüs'e getiren kişi, Mesleme el-Macriti (ö. 398/1007) olmuştur. Bu risalelerle birlikte, yeni Eflatunculuk da girmiştir.⁴⁴

Araplar Ben-i Ahmer'in nihai zamanlarında bile Endülüs topraklarında hem yerli halklara hem de onlar gibi fetihle beraber gelen Berberîlere nazaran kalabalık olmamalarına rağmen, daima baskın güruh olarak kalmayı başarmışlardır.⁴⁵

1.3.2. Berberîler

Endülüs'te Ben-i Ahmer Döneminde toplumun ikinci önemli ögesini ise Endülüs'ün fethinde çok mühim bir görev üstlenen ve o bölgede İslam'ın yayılması için harp faaliyetlerinde bulunan Berberîler oluşturmuştur. Araplarla bedevilik, milli duygular ve ırki asabiyet gibi pek çok açıdan ortak yönü olan Berberîler, Endülüs'ün Mağrib'e yakın oluşunun da etkisiyle bu topraklara hızlıca ayak uydurmuşlar ve Endülüs'te İslam dini var olduğu zaman diliminde daha çok askerî sahada görevlendirilmişlerdir. Bazı vakitlerde Arapların milli duygular ile hareket etmesi, Berberîlerde de milli duyguların hareketlenmesine bağlı olarak pek çok Berberî ayaklanmalarına sebep olsa da Berberîlerin Endülüs için yaptıkları yok sayılmayacak derecede belirgindir. Geçmiş dönemlerde Endülüs'te faal olan Berberîlerin, Murabıtlardan sonra etkileri azalmış, Ben-i Ahmer Döneminde ise geleneksel yaşamlarına devam eden topluluklar gibi yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Aragon Krallığı, 1311 yılında Roma'da düzenlenen ekümenik konsilde Gırnata şehrinin nüfusunun 200.000 dolaylarında olduğunu ve nüfusun çoğunluğunun ise Berberîlerden oluşan Müslümanlar olduğu bilinmektedir.⁴⁶ Berberîler, eskiden beri hayal gücü kuvvetli, gizemli olaylara kolayca inanan insanlar olarak bilinmişlerdir. Günümüzde bile Berberîler, kitap açma, hazine bulma, el falı bakma ve gizemli olayları iddia etme konularında güçlü bir üne sahiptirler.⁴⁷

⁴³ Mustafa eş-Şak'a, *el Edebu'l Endulusi Mevdu'atuhu ve Fununehu* (Beyrut: Daru'l İlmu'l il Melayin, 1979), 686-688.

⁴⁴ Ahmed Emin, *Zuhuru'l İslam*, (Kahire: Mektebetu'n-Nahdetu'l Mısıriyye, 1962), 233.

⁴⁵ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 50.

⁴⁶ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 51.

⁴⁷ Emin, *Zuhuru'l İslam*, 68.

1.3.3. Yahudiler

Milattan önce İspanya'ya yerleşen Yahudiler, bu toprakların Roma İmparatorluğunun egemenliği altına alınması ve M. IV. yüzyılda Hristiyanlığın resmi din olarak tescillenmesi ile beraber ötekileştirilmişlerdir. Yahudilerin birçok dini görüş ve düşünceleri kerih görülmüş, bununla birlikte Yahudiler, Katolikliği kabul etme konusunda pek çok güçlük ile karşı karşıya kalmışlardır. 711 yılında fetihle beraber Valiler Döneminde rahata eren Yahudiler, altın çağını Mülûkü't-Tavâif döneminde Zîrîler Devleti hakimiyetinde Gırnata şehrinde yaşamışlardır. Muvahhidler döneminde birtakım zorluklarla karşılaşan Yahudilerin bir kısmı Mağrib'e göç etmiştir. Endülüs'te kalanların ise Müslüman topluluktan tefrik edilebilmeleri için sarı renkli şapka takmaları istenmiştir. Ben-i Ahmer Döneminde ise sakin ve rahat bir yaşam sürdürmüşlerdir. Gırnata'da kendilerine özel mıntikalar edindikleri ve sayıları çok olduğu için o dönem Gırnata şehri "Yahudi Gırnatası" diye anılmıştır.⁴⁸

Yahudi kültürü, İslam İspanya'sında 9. ve 12. yy. arasında gelişmiştir ve Yahudiler bu dönemi gururla anmaktadırlar. Hristiyan rahipler bilimin merkezi olarak, Endülüs'ü gördükleri için Yahudi hocalardan ders almak adına Fransa'dan gelmişlerdir. Bilimin dili Arapça olduğu için Yahudilerden bu alanda araştırma yapmak isteyenler bu dili öğrenmeye rağbet etmiştir. Yunanca veya başka dillerde yazılmış kitaplar önce Arapçaya çevrilmiş ve ardından Yahudiler tarafından İbraniceye çevrilmiştir. İskenderiye'de yaşayan Yahudi felsefe alimi olan Filon, Tanrı'yı anlamak ve insan ruhunu yüceltmek amacıyla yazılar yazmış ve İskenderiye tarihi boyunca anılmıştır.⁴⁹

Yahudilerin yazılarında Hintliler veya Yunanlılarda bulunan metafizik düşüncelerin hiçbir izine rastlanmaz. Kendi inançlarına katı bir şekilde bağlılıkları inançlarını, İskenderiye'nin merkezi olan Yunan pagan kültüründen korumuştur.⁵⁰ İskenderiye mektebi döneminde şiir, dilbilgisi ve felsefe alanlarında önemli çalışmalar yapılmış olup Süleyman bin Cebirol gibi isimler öne çıkmıştır. Süleyman bin Cebirol (ö. 450/1058) ünlü eseri "Yanba'ul Hayat" adlı felsefi diyalogda, Endülüslü filozof İbn

⁴⁸ Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 53.

⁴⁹ El-Kaysi, *Divân Abdülkerîm el-Kaysî*, 459.

⁵⁰ İbrahim Hindavi, *El Eseru'l Arabi fi'l Fikri'l Yehudi* (Kahire: Maktabat al-Ancilu al-Mısriyah, 1963), 138-139.

Meserre'nin felsefesinden etkilenmiştir. Ayrıca, Yahudi filozoflardan Yahya b. Yusuf b. Bakuda (ö. 452/1060) "el Hidaye ila Feraidu'l Kulub" adlı kitabında, halkın ibadet ve ritüellere fazlasıyla bağlı kalmalarını eleştirmiştir. Bu eleştiri, ibadetlerin akıl ve kalp huzurundan yoksun bir şekilde, yüzeysel olarak yerine getirilmesine yöneliktir. Kitap, kalplerin tıpkı Talmud şeriatının yüzeysel hükümleri gibi katılaştığını ve dinin temel unsurunun unutulduğunu ifade eder. Ancak Yahudilikten, farklı mezheplere reenkarnasyon, Allah'ın sıfatlarının inkârı, hulul (Tanrı'nın insan bedenine girmesi) ve teşbih (Allah'ı yaratıklara benzetme) gibi düşünceler sızmıştır. Bu mezhepler arasında Müşebbihe (antropomorfistler) ve Mücessime (cisimleştirenler) ile Kaderiyye (kaderi inkâr edenler) gibi gruplar ortaya çıkmıştır.⁵¹

1.3.4. Müvelledûn

Endülüs'te İslâmiyet'in toplum nezdinde yavaş yavaş intişar edilmesinin bir neticesi olarak Müvelledler ortaya çıkmıştır. Müvelled kelimesi ile kastedilen şey, Endülüs'ün fethinden sonra Arap ve Berberî askerlerin İspanyol veya Sekâlîbe (Slav kökenli köleler) kadınları ile yaptıkları evlilikten doğan yeni nesildir. Müslüman olmayı ve Araplara meyletmeyi ilk tercih eden yerli halka Musâlîme veya Esâlîme, sonraki nesillere ise Müvelled denilmiştir. Miladî IX. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan başkaldırma ve ayaklanmalarda bu grubun etnik kimliği çokça dikkat çekmiştir. Yine M. IX. ve X. yüzyıllarında Endülüs'te Müslüman nüfusun ekserisini oluşturan Müvelledler etnik kimliklerini muhafaza etmişler hatta çocuklarına geleneksel İspanyol isimlerini vermeyi sürdürmüşlerdir. Lakin sonraki dönemlerde Arap-İslam kültürüne çabucak uyum sağlayıp özlerini kaybetmişlerdir.⁵²

İlk fetih zamanlarında Hristiyanlar herhangi bir güçlük ve dışlanmaya mâruz kalmamış, hür iradeleriyle dinlerini değiştirmişlerdir. Bunda, Müslüman idarecilerin ülkede Vizigotlar devrine nazaran adaletle hükmetmeleri, küçük çiftçilerin ve kölelerin içinde bulunduğu zor şartları iyileştirmeleri ve yerli halkla aralarında iyi komşuluk ilişkisi kurmaları gibi faktörlerin rolü büyüktür. Müvelledlere atfedilen en büyük entelektüel hareket, Muhammed bin Abdullah bin Meserre bin Naci'nin (ö. 931/1525)

⁵¹ Ebu Mansur Abdu'l Kahir b. Tahir el-Bağdadi, *El Fark Beyne'l Firak ve Beyani'l Farikati'n-Naciyeti Minhum*, thk. Taha Abdu'r Rauf Sa'ad (Kahire: Müessesetü'l Halebi, 1985), 4.

⁵² Üstün, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi*, 51.

hareketidir. Bu hareket, tasavvuf ve Mutezile'nin bir karışımı olmuştur. İbn Meserre'nin faaliyet ve düşünceleri yayıldıktan sonra Hicaz'a gidip, ardından Kurtuba'ya dönmüştür ve burada öğrencileriyle birlikte münzevi bir hayat yaşadığı için hakkında pek bir şey bilinmemektedir.⁵³

1.3.5. Müsta'ribler

"Müsta'rib" kelimesi, sözlükte "Araplaşmış, Arap gibi görünen" anlamına gelmektedir. Bu kelime, Araplaşan Hristiyanları kuzeydeki değişime uğramayan Hristiyanlardan ayırmak için kullanılmıştır. İspanyol kaynaklarında ise bu kelimenin - aşağılayıcı bir vurgu da içerecek şekilde- mozarap (muzaraves, muztarabes, moçarabes, mozarabos) olarak geçtiği ve tarihçiler tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Müsta'ribler, İslam hakimiyetindeki kaleler ve sınır bölgelerinde Müslümanlarla birlikte yaşayan İspanyol Hristiyanlardır ve Ahitli (yeminli) Hristiyanlar olarak tanınmışlardır. Müslümanlarla Ahitli Hristiyanlar arasındaki ilişki, uzun süreler boyunca süren yakın temas ve karşılıklı anlayıştan kaynaklanmıştır. Bu durum, her iki taraf arasında geleneksel ve kültürel etkileşimlerin oluşmasına, haftanın her pazar gününün resmî tatil ilan edilmesine katkıda bulunmuştur. Şüphesiz ki bu Hristiyanlar, İslami gelenek ve göreneklerden birçok unsuru benimsemiş, Arapça konuşmayı ve yazmayı öğrenmiş ve resmi işlemlerinde Arapçayı kullanmışlardır.⁵⁴ Müsta'ribler, Hristiyan görüşlerini korumakla birlikte zamanla Müslüman toplumuna büyük ölçüde uyum sağlamış ve Arap isimleri ile adlandırılmalarının dışında mahallî İbero Romans dillerin yanı sıra, hatta onlardan daha fazla Arapça kullanır hale gelmişlerdir. Gençlerin Arap edebiyatına, fasih bir Arapça konuşmaya olan hevesleri IX. yüzyıl ortalarında tüm Hristiyan dünyasının dikkatini celbedecek seviyede idi. Yeme içme, giyim kuşam, ev düzeni gibi hususlarda da Müslümanlar rol model olmuştu; öyle ki soylu aileler arasında erkek çocukların sünnet ettirilmesi âdeti dahi yaygınlaşmaya başlamıştı. Müsta'ribler Kuzeydeki Hristiyan Krallıklarına ait topraklara göç ettikten sonra da uzunca bir süre bu yaşam biçimini devam ettirmişlerdir.

⁵³ Emin, *Zuhuru'l İslam*, 471.

⁵⁴ İbnu'l-Hatib, *El İhata*, 1/106.

Granada Krallığı ile İtalya gibi komşu ülkeler arasındaki ticari ilişkiler dikkate alındığında, Emir I. Yusuf döneminde Kastilya ve Aragon kralları Almeria, Malaga ve Granada'da konsolosluklar kurmuşlardır. Bu ticari faaliyetlerin, her iki tarafın bilim ve edebiyatını karşılıklı olarak etkilemiş olması muhtemeldir. Endülüs halk diline, Müsta'ribler tarafından kullanılan Latince kökenli kelimeler girmiştir. Bu kelimelerin büyük bir kısmı Hristiyanlık ve onun ritüelleriyle ilgilidir, bu da Hristiyanlığın Endülüs halkının genel dili üzerindeki etkisini ve özellikle o dönemin dilinden etkilenen sûfilerin dilini ortaya koyar.⁵⁵

Granada halkının dini ve inanç durumu mezhepsel bölünme ve sapkınlıklara mahal vermeden Sünnilik olmuştur; mezhepleri Malik bin Enes'ten (ö. 179/795) sadır olan Maliki'lidir.⁵⁶ Bu dönemde hem halk arasında hem de seçkinler arasında güçlü bir zühd hareketi yaşanmıştır; zahitler, dervişler ve tasavvuf ehli sayıca artmıştır. Zühd hareketinin canlanmasına, Hindistan, Semerkand ve Horasan'dan gelen göçmenlerin Endülüs'e yerleşmeleri katkıda bulunmuştur. Granada Krallığı'ndaki tasavvufi zaviyeler ve ribatlar büyük önem arz etmiştir; Şeyh Salih Veli Ebi Abdullah Muhammed bin Mahruk'un zaviyesi ve Granada dışında bulunan Necd semtindeki yeğeni fakih Ebu Hasan Ali bin Ahmed bin Mahruk'un zaviyesi bunlar arasında yer alır. Ayrıca, Granada dışında bulunan ve ünlü olan "Ribat el-Akab" adında bir dağ olan Akab'a bakan zaviyeler de vardı.⁵⁷ Müslüman Mudeccenler ve Moriskolar, İslam inançlarını korumak adına Endülüs'ün düşüşünden sonra büyük zorluklar yaşamalarına rağmen, atalarının yaklaşık sekiz asır boyunca inşa ettiklerinden vazgeçmemişlerdir.⁵⁸

⁵⁵ İbade İbn Abdurrahman Kahiyla, *Tarihu'n-Nesara fi'l Endulus*, (Kahire: İbade Kahila, 1993), 117.

⁵⁶ İbnu'l-Hatib, *El İhata*, 1/134

⁵⁷ Ebu Abdullah Muhammed ibn İbrahim el-Levati İbn Batuta, *Rihlati ibn Batuta*, (Beyrut: Daru Sadir, 1974), 672.

⁵⁸ Ahmed Sani ed-Doseri, *El Hayatü'l İctima'iyye fi Ğirnata fi 'Asri Devleti Beni'l Ahmar*, thk. Abdülhadi Tazi, (Abu Dabi: Mecmu'us Sekafi, 2004), 167.

2.BİRİNCİ BÖLÜM

2.1. Tasavvuf ve Ben-i Ahmer Dönemi

Tasavvuf kelimesinin ne anlama geldiği ve kökeni hakkında meşhur Mutasavvıf olan el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) görüşlerini şu şekilde belirtmiştir: bir görüşe göre tasavvuf, sûf (yün) صوف kelimesinden gelmekte olup, yün elbise giyildiğinde نَصُوف denilmiştir. Bir diğer görüşe göre de tasavvuf, suffe ehline nispetle kullanılmıştır. Suffe, Peygamberimizin (s.a.v.) mescidinde fakir sahabîler için tahsis edilen yerdir. El-Kuşeyrî bu görüşleri belirttikten sonra, “Bu görüşlerden en belirgin olanı tasavvuf teriminin lakap mesabesinde olmasıdır. Zira Arapça’da bu isme dair kıyasî bir kullanım görülmemektedir” diyerek kelimeyi etimolojik açıdan değerlendirmiş ve bu ıstılahın sûfilere has olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁵⁹

Ben-i Ahmer döneminde tasavvuf kavramının neyi ifade ettiğini, Endülüs'teki tasavvufçuların tasavvufa bakış açılarını ve kavramlarını anlayarak, onların bu konudaki en önemli meselelerini genel olarak değerlendirmek adına alimlerin bu kavrama yüklediği anlamları şöyle sıralayabiliriz; Nicholson bir makalesinde, İslam tasavvufunu tanımlayan yetmiş sekiz farklı tanımlı listelemiştir, bunlar Kaşgari'nin “Risaletü'l Kaşgari”, Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) “Tezkiratu'l Evliya” gibi kaynaklarına dayanmaktadır. Bu tanımların çoğu, sahiplerinin içinde bulunduğu koşulları yansıtmakta ve tasavvufun farklı yönlerini ifade etmektedir, ancak tüm öğelerini kapsamamaktadır. Cafer el-Halidi "Tasavvuf; nefsi, kulluk için terk etmek, beşerilikten sıyrılmak ve hakikate yönelmektir" diye tarif etmiştir.⁶⁰ Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma", Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/816) "Tüm yaratılmışlardan umutsuzluğu çekip almak", Eşbîlî "Allah ile endişe duymadan oturmak", Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910) "Toplu halde zikir, ibadet ve vecd haliyle kainatı dinlemek" Ebû Bekir el-Ketânî (ö. 233/848) ise, "Tasavvuf, erdemdir. Kim, bu konuda kendini ilerletirse, duruluk ve samimiyet konusunda da ilerler" ve "Tasavvuf, arınma ve keşiftir" diye tarif etmişlerdir.⁶¹ Son ifade, tasavvufun kapsamlı ve bir tanım sunması bakımından dikkat çekicidir. Çünkü bu tanımda, tasavvufun amacı

⁵⁹ Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud ve Mahmud b. Eş-Şerif, (Kahire: Dâru'l Ma'ârif), 2/440.

⁶⁰ Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 54.

⁶¹ Süleyman Uuludağ, *Tasavvuf Dersleri* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2022), 54.

olarak, kalbin arınması ile şehvetlere hükmetmek ve heveslere üstün gelmek; keşif ile Allah'ın sıfatlarını ve kudretini anlayarak Allah'a ulaşmak kastedilmiştir.⁶²

Üçüncü hicri yüzyıldan sonra tasavvufun tanımında yaygınlaşan bir eğilim olmuştur; bu da ahlaki ikmaldir. Alimler nefsin durumları ve ortaya çıkabilecek davranışları ayrıntılarıyla konuşarak, ilim ve amelde ahlaki nitelikleri öne çıkarmışlardır. Bunlar arasında, "sufi", "abid" ve "zahit" kavramlarını birleştirenler olmuştur; sufi terimi sıklıkla yoğun ibadetle ilişkilendirilmiş ve çoğunlukla zahit bir kişiyle özdeşleştirilmiştir. Ancak İbn Sina, aralarındaki farkı ve her birinin amacını şöyle vurgulamıştır; "Dünya nimetlerinden kaçınan kişiye 'zahit', sürekli ibadet ile meşgul olan kişiye 'abid' ve düşüncesiyle daima Hakk ile birlikte olan, kâinatın sırrında Allah'ın nurunun doğuşunu gören kişiye ise 'arif' denir." İbn Sina'ya göre arif, aynı zamanda 'sufi'dir.⁶³ İbn Haldun, zühdün temelleri ve ilkeleri açısından İslami olduğunu, ancak felsefi tasavvufun İslam'la bağlantısı olmayan yabancı görüşler ve inançlarla dolu geniş bir akım olduğunu düşünmektedir. İbn Haldûn'a göre tasavvufun anlamı, zahiri ve batını bütün eylemlerde Allah'ın hükümlerine uygun davranmak, kalbi amellere ihtimam gösterip ve onların gizli yönlerini gözlemleyerek, kurtuluşa ulaşmaya çabalamaktır.⁶⁴

Tasavvufun anlamı, Ben-i Ahmer dönemindeki uzantıları ve tezahürleri göz önüne alınarak incelendikten sonra, bu terimin dilbilimsel anlamlarından vazgeçilerek şu şekilde ifade edilebilir. Tasavvuf içinde Acem (İran) duygusu ve kuvveti barındıran İslami bir kişiliktir, onun temeli sevgi ve fedakarlıktır. Ancak o, felsefi bir damgaya sahip olan bilgelikten ayrılır. Ayrıca, onda Hint kültürünün etkisiyle gelen tanrısal özelliklerin nefsi arındırarak Allah'ın özelliklerini yüceltme amacıyla insan özelliklerine egemen olması da vardır. Bununla birlikte, Hint felsefesinde olduğu gibi insan kişiliğinin tamamen yok olması (nirvana) değil, nefsani arzuların yok olmasından bahsedilir. Müslüman bir tasavvufçu, nefsine ve isteklerine karşı kendini duyarsızlaştırıp adeta yok olur, Allah'ın iradesi ve isteğine boyun eğer ve her işinde Allah'a teslim olur. İslami tasavvufta fena(yok) olma "beşerî sıfatlardan sıyrılıp ilahi sıfatlarda var olmak" olarak tanımlanır. Bu tıpkı Yunan felsefesinde bulunan "nefsi arzuları gizlemek ve derinlerde olan ruhun

⁶² Azmi Taha es-Seyyid, *Hakikatu't-Tasavvufu'l İslami ve Devruhu'l Hedari* (Umman: Muessesetu'l Arabiyya ed-Devliye li't-Tavzi', 2000), 127.

⁶³ Ebû Ali Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ, *El-İşarât ve't-Tenbîhât*, tsh. Süleyman Dinâ, (Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütüb el-Arabîyye, 1947), 1/198-206.

⁶⁴ Ahmed Tevfik İyad, *Et-Tasavvufu'l İslami Tarihi ve Medarisuhu ve Tabi'atuhu ve Eseruhu* (Kahire: Ancilo el- Mısriyye, 1970), 138-139.

perdesini aralamak” fikriyle benzeşmektedir. Fakat bu durum süfli arzulardan uzaklaşıp ilahi güce ulaşmakla ayırt edilir.⁶⁵ Tasavvuf ile sūfinin deneyimlediği duyuşsal bilgi ancak bolluk içindeyken nasıl kullanacağını bilen ruhlar için ortaya çıktığını gösterir ve bu, ruhani izlenimler kalp gözü açık, olayların hikmet boyutunu kavrayabilen, riyazat ve mücahedeye uygun kuralların temel alındığı estetik bir bilimi oluşturur. "Kendini bilen Rabbini bilir." şeklindeki deyişlerinden başlayarak tasavvufun kavramsal açılımı, ahlaki tasavvurdan felsefi tasavvura kadar uzanır.⁶⁶

Arap Edebiyatının hemen hemen her döneminde, hikmetli sözlerle halkı bilinçlendirmek, kısa ve özlü sözlerle akılda daha kalıcı nasihatlere dikkat çekilmek amacı güdülmüştür. Bunların başında zühd ve tasavvuf konulu şiirler gelmektedir. İnsanın ölümü hatırlaması, kendine çeki düzen vermesi, dünyanın aldatıcı olduğundan buna fazla değer verilmemesi tavsiye edilmiştir. Bu tür yaklaşımların tasavvufi şiirlerde büyük etkisi vardır. Dolayısıyla ruhî terbiye, olgunluk ve ahiret hayatına hazırlık gibi konulara dikkat çekilmiştir. Tasavvuf, şiir ve nesir yönüyle edebiyatla alâkalıdır. Buna dayalı olarak tasavvuf edebiyatı da şiir veya nesir olarak kaleme aldıkları eserlerinde hikmet, nasihat, mev'ize (vaaz) ve tecrübe ile fikirlerini işleyen tasavvuf erbabının edebiyatıdır.⁶⁷

Tasavvuf şiiri Ebu'l-Atahiye (ö. 210/825)'nin meşhur olduğu zühd şiirinden sonra ortaya çıkmıştır. Bundan önceki sūfiler şiir yazmamışlar, aksine aşıkların şiirlerinden ezberlediklerini okuyup vecd haline bürünmekle yetinmişlerdir. Daha sonra h. IV. asrın başlarında yaşamış olan Semnûn b. Hamza (ö. 298/911) zühd ve tasavvuf konulu şiirler söylemiştir. Bu şiirlerde kalplerinin aşkla yanıp tutuştuğunu, şühudu talep edip tazarru ile merhamet dileyişini, Rabbine olan aşkının gönle nasıl etki ettiğini anlatan şiirler nazmetmiştir. Onu Ebû Ali er-Rûzbarî (ö. 322/934) takip etmiştir. Hicri IV. yy. başlamasıyla birlikte tasavvuf şiiri, konusu ve metodu bakımından tam anlamıyla tasavvufi özellikleri içeren bir nazım türü haline gelmiştir.⁶⁸

Felsefenin İslam düşüncesine girmesinin bir sonucu olarak, tasavvuf bütün sūfilerin takip ettikleri tek bir eğilim olarak kalmamış, iki farklı eğilime dönüşmüştür. Bunlardan birincisi, tasavvufi düşüncelerini kitap ve sünnete bağlayan eğilimdir. İkincisi

⁶⁵ İyad, *Et-Tasavvufu'l İslami*, 23-24.

⁶⁶ Balensiya, *Tarihu'l Fikru'l Endulusi*, 332.

⁶⁷ Mahieddin Rachid, *Endülü's'lü Sūfi Şair Ebû'l-Hasan eş-Şüsterî ve Dîvanı* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023), 7.

⁶⁸ Ali Cemil Muhenne, *el-Edeb fi Zilli'l-Hilafeti'l Abbasiyye* (Fas: Daru'l Beyda, 1981), 173.

ise kendini gizlilik ve sırları “şatahat” olarak bilinen ve halk tarafından yanlış anlaşılmaya müsait garip ifadeler ve sözler kullanan eğilimdir. Bunlardan birinci eğilim sünni tasavvuf, ikincisi ise felsefî tasavvuf olarak adlandırılmıştır.

Sünnete bağlı olduğunu belirten sünnî tasavvuf en yüksek ihsan makâmına ulaşmak için şeriat adâbına uygun bir seyr-ü sülûka, nefsin arındırılması ve ilahî aşkla doldurulmasına dayanmaktadır. Sünni tassavvuf ehli, insanların kendilerini yanlış anlamaması için, felsefî tasavvufta görülen şatahat türü tezahürlerin aksine dilin yetersiz kalmasından dolayı ince ve derin mânaları (hâl) ifade etme veya keşfettikleri rabbanî tecellîleri izhar etmemeye üstün gayret sarfetmişlerdir. Bu eğilimin mensupları, halk nezdinde kendilerini daha saklı tutmaya gayret etmişlerdir.

İkinci eğilim ise felsefî tasavvuftur. Hicri VI. ve VII. yüzyıllarda yaygınlaşan bu ekolü benimseyenler, tasavvufî anlayışlarını akılla bütünleştirerek ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle tasavvufî görüş ve düşüncelerini daha çok felsefî terimler kullanarak ifade etmeye çalışmışlardır. Bu bütünleştirmeyi Yunan, İran ya da Hint kaynaklı felsefî kavramları kullanarak yapmışlardır. Bunların bu felsefî kavramları kullanmaya sevk eden nedenlerin başında, bulundukları tasavvufî “hâli” anlatmak için dilin yetersiz kalması gelmektedir. Bundan dolayı felsefî terimlerle kendilerini ifade etmeye çalışan bu tasavvuf ehlinin maksatları tam anlaşılamadığından sapkınlık ve İslam’dan çıkma ile itham edilmişlerdir.⁶⁹

Tasavvuf edebiyatçıları hissettikleri duygu ve ifadeleri anlatmak için kendilerine mahsus bir dil bulamamışlardır. Buna karşılık halkın dili açık ve belirgin bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle düşünce ve hayal dünyalarını, ahvallerini ve makamlarını tasvir etmek ve insanlara daha güçlü bir formda anlatmak için sembollere başvurmuşlardır. Bunlardan kimi hissettikleri tasavvufî düşünceleri ifade etmek için Uzrî Gazel’de olduğu gibi bir takım kavram ve semboller kullanmışlardır. Bundan dolayı bazı sûfilerin şarap kavramını kullandıkları görülür. Bu şarap ile, vecde gelen sûfiyi Allah aşkıyla sarhoş eden ilahî aşk kastedilir. Araştırmamıza konu olan Ebu’l Hasan eş-Şüşterî şiirlerinde tasavvufî anlamda şarap ve şarap içme kavramlarını sıklıkla kullanan bir şair olduğu görülmektedir. Bu kavramlardan çokça bahseden eş-Şüşterî’nin tasavvufî öğretisini hemen hemen bu kavramlar üzerine kurduğunu söylemek mübalağa olmayacaktır.

⁶⁹ Rachid, *Endülü’s ’lû Sûfi Şair Ebû’l-Hasan eş-Şüşterî ve Dîvanı*, 8.

Diğer taraftan sûfiler azâbı mutluluk, kınamayı tatlılık ve sıkıntıları lezzet olarak görmüşlerdir. Tasavvuf edebiyatçıları, hayal gücünü üstün bir şekilde kullanma yeteneğine sahip oldukları için somut varlıkları şiirlerinde soyut bir varlık gibi; tam aksine soyut bir varlığı da somut bir varlık gibi ifade edebilmişlerdir. Böylece maddeden manaya ve manadan maddeye geçiş onlar için kolay olmuştur. Akıcı ve tatlı bir şekilde yapılan bu geçişler, çoğu zaman kolay ve rahatlıkla anlaşılır niteliktedir. Ancak bu şiirlerdeki sembollerle anlatılmak istenen manalar, geleneksel gazel sözleriyle açıklandığı veya yüzeysel bakıldığında kastedilen manaların dışında farklı anlamların verilmesine yol açabilir. Bu durum bir tür yanlış anlama veya şiirdeki maksadı anlamama olarak değerlendirilebilir. Allah'ın iradesine teslimiyet, ruhî yükseliş, eşsiz derin anlamlar, yüksek hayal gücü, kapalı ve sembolik manalarla anlatım tasavvuf edebiyatının temel özellikleri arasında bulunmaktadır.⁷⁰

Endülüs'te tasavvuf, üçüncü hicri yüzyıla kadar bilinmiyordu. Bu dönemde, Mu'tezili mutasavvıf-filozof olarak tanımlayabileceğimiz İbn Meserre (ö. 319/931) tasavvufun önde gelenlerinden biriydi. Öğrencileri onun "Vahdet-i Vücut" ve insanın eylemlerinde mutlak özgürlüğü ile ilgili fikirlerini benimsemişlerdir. Bunlara IV. yüzyılda İsmail Rei'ni tarafından geçici evliliğin meşruluğu, mülkiyetin yasaklanması ve inancını uygulamayanların kanının dökülmesi fikirleri eklenince başlangıç noktasından uzaklaşmıştır. Bu, siyasi sapmalara ek olarak gizlilik içinde gerçekleşmiştir. VI. yüzyılın başlarında ise İbn el-Arif, İbn el-Meserre'nin fikirlerini benimsemiş ve ondan sonra da öğrencisi Ahmed bin Kasi (ö. 546/1151) İbn el-Arif'in yolunu takip etmiş ve ona bağlı olan öğrencilere "Müritle" adını vermiştir. İbn Arabi'yi (ö. 638/1240) Meserra'ya bağlayan tarihsel bağ ve onun öğretileri, edebi ve şiirsel etkilerin izlenmesiyle, tasavvuf hareketinin gelişimini, vahdeti vücut felsefesini, ilahi aşk ve aydınlanma (ışraki) felsefesini nasıl harmanladığını göstermektedir.⁷¹

Endülüs'teki sosyal sınıflar arasında da tasavvufun etkilerini görmek mümkündür. Tüm kaynaklar, Endülüs toplumunu dinamik bir toplum olarak sınıflandırır ve dört sınıf olarak değerlendirir; birinci sınıf, memurlar ve iktidar hırsı taşıyanlar, ikinci sınıf; fakihler ve seçkinler, üçüncü sınıf; en mütevazı ve ihlaslı olanlar, dördüncü sınıf ise uhrevi işler için dünyayı terk eden zühd ve takva sahiplerinden oluşmuştur.⁷² Tasavvuf,

⁷⁰ Rachid, *Endülüs'lü Süfi Şair Ebû'l-Hasan eş-Şüştî ve Dîvânı*, 19.

⁷¹ Balensiya, *Tarihu'l Fikru'l Endulusi*, 13-15.

⁷² İbrahim Harekât, *el Muctemi'ul İslami ve Sulta fi'l 'Asri'l Vusta* (Beyrut: İfrkiya eş-Şark, 1990), 17.

toplumun farklı kesimlerinin de rol oynadığı bir sosyal sınıftı. İbn Haldun, Granada halkının IV. Muhammed'e babasının ölüm gününde biat ettiğini anlatmıştır. Farklı toplumsal sınıflar; kadılar, vaizler, alimler, sufiler, imamlar, şeyhler, hadis ve ilim adamları genç sultana biat etmişlerdir.⁷³ Sufi sınıf, tasavvufi uygulamalarını "Ribât" veya "Zaviye" adı verilen özel yerlerde gerçekleştirmiştir. Hem askeri hem tasavvufi eğitim alan bu sınıfa "Murabıt" denmiştir. Murabıtlar nöbet, zühd, ibadet ve yüksek sesle Allah'ı anma gibi aktivitelerle geçen bir hayat yaşamış ve Granada Emirliğinin kıyılarında filoları ve deniz üslerini deniz saldırılarından korumak için önemli rol oynamışlardır.⁷⁴ Granada ve diğer krallık şehirlerini çevreleyen ribatlar arasında, Granada'nın dışında yer alan Ribatu'l Ukkab da vardır. Burada ünlü bir sufi olan aynı zamanda hayatını ele alacağımız Ali ibn Abdullah en Numeyri eş-Şüşteri'nin (ö. 668/1269) yaşadığı bilinir.⁷⁵

Ben-i Ahmer döneminde tasavvufun güzelliğine şahit olan yöneticiler de dahil tüm insanlar veliler ve salihlere tam bir inanç ve muhabbet ile bağlanmışlardır. Buna Sultan I. Muhammed, Endülüs yarımadasında Hristiyanlarla girdiği bir çatışmada sıkıntıda kalınca dönemin velilerinden Sufi Ebi Mervan el-Yuhanisi'den bu zor durumdan kurtulmak için dua istemesini örnek olarak verebiliriz.⁷⁶ Granada halkı, Ben-i Ahmer'in Hristiyan tehlikesine karşı yaptığı savaşlar sonucunda zühd ve tasavvuf ile manevi destek aldıklarına şahitlik etmişlerdir. Müslüman topraklarının komşu Hristiyan krallıklarının eline geçtiği sürekli baskınlar nedeniyle Granada halkı acı ve endişe içindeyken, bazı insanlar tasavvuf ile teselli bulmuşlardır. Granada'da tasavvufa öğretileriyle katkıda bulunmuş birçok sufi önder yaşamıştır. Onlardan en önemlileri arasında Muhyiddin İbn Arabi (ö.638/1240)'yi gösterebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi düşünceleri, öğretmenleri ve İbn Meserre'nin (ö. 502/1108) felsefesiyle olan etkileşimine dayanmaktadır. En önemli eseri "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye"de insanın salt gerçeğe ulaşmadaki zihinsel ve pratik eylem ve ürünlerinin kendini gösterdiği alanların, varlığın birliği (vahdeti vücud) ilkesi perspektifiyle yeniden yorumlanması vurgulanmaktadır.⁷⁷ Granada'da bulunan diğer bir sûfi İbn Seb'in el-Ukî el-Mersi el-Endülüsi (ö. 668/1269) olarak bilinen Ebu Muhammed Abdülhak İbn İbrahim İbn Muhammed İbn Nasr'dır. O, tasavvufu benimsemiş ve çoğunluğu yoksullardan ve ibadet edenlerden oluşan bir cemaatin lideridir. Onlar, yün

⁷³ İbn İzari, *El-Beyân el-Mağrib*, 56.

⁷⁴ İbn Batuta, *Rıhlâti İbn Batuta*, 672.

⁷⁵ İbnu'l Hatib, *El İhata*, 4/205.

⁷⁶ El Makarri, *Nefhu't Tib*, 3/126.

⁷⁷ Et-Tahir Ahmed Mekki, *Dirasat Endulsiye fi'l-Adab ve't-Tarik ve'l-Felsefe* (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1980), 132.

giysiler içinde, ağır yükler taşıyarak yollarda yürümeleri ve yerde yatmalarıyla tanınmıştır. Bu kimseler "Esbaıyyun" olarak adlandırılmışlardır. Fakihler, onların giyim ve yaşam tarzları nedeniyle onlara karşı öfkelenmiş ve alışılmış yaşam biçimine muhalif davrandıkları için tepki göstermişlerdir.⁷⁸

Granada'da ki sürekli savaşlar ve Endülüs halkının sosyal koşulları nedeniyle tasavvufun ortaya çıkması kültürel ve entelektüel bir canlanmayı engellememiştir. Ben-i Ahmer dönemi refah ile tanınmıştır. Bu dönemde inşa edilen saraylar, şairlerin, yazarların ve bilim adamlarının önde gelenlerinin bir araya gelip fikir alışverişinin yaptığı yerler haline gelmiştir. Camiler o dönemde bilim merkezleri gibi işlev görmüş, her türlü bilimsel konunun temeli orada atılmıştır.⁷⁹ Granada'da ki sarayların, kule, duvar, kubbe ve avlularında İbn el-Ceyyab, İbn el-Hattab ve İbn Zumrek gibi şairlerin, sultanları öven şiirlerin kabartmaları bulunmaktadır. Bunlar zarif hatlar ve süslemelerle yazılmıştır. Bu kabartmalar, mimari ve insan arasındaki ilişkiyi, edebi yapı ile bağlamaya odaklanmıştır. Bu şiirlerde Kur'an ayetleri, Ben-i Ahmer hükümdarlarını yücelten birçok dua ve başarıları ile ilgili methiyeler bulunmaktadır. Bu da bu kabartmaların amacının Emirlerini İspanyolların tehlikeleri ile başa çıkmaları adına onları ulusal ve dini görevlerini yerine getirmeye teşvik etmek olduğunu gösterir. Nitekim Granada, Endülüs'teki Müslümanların son sığınaklarından biri olmuştur. Ayrıca, bu kabartmaların amacı Emirlere, atalarının kendilerine bıraktığı medeniyetin nasıl türlü zorluklarla kazanıldığı ve gösterdikleri cesaretin unutulmaması adına yazıldığı düşünülebilir.⁸⁰ Şiirlerde bahsedilen diğer bir husus da bu refahın devamlılığının mümkün olmadığı ve insanın düşüşe mahkûm olduğudur. Bu da genel olarak sıradan insanlarda dünyevi zevklerden uzaklaşma ve münzevi bir hayatı tercih etme arzusunu çağırıştırır ve zühdün, doğası gereği, düşünen ve tefekkür eden bir tasavvufi rolü olduğunu gösterir.

Tasavvufa olan yönelimin diğer bir sebebi de Endülüs'te fıkıhçılar ile filozoflar arasındaki çatışma olmuştur. Endülüs fıkıhçıları, dini meselelerde akıl yürüten herhangi bir düşüncüyü sapkınlık olarak görmüş ve mantıkla ilgilenenleri dine bid'at karıştırmakla suçlamışlardır. Sünnet ile bid'at arasındaki mücadele, uzun süredir devam eden

⁷⁸ İrfan Abdülhamid Fettah, *Neş'etu Felsafetu's- Sufiyye ve Tutavviruha* (Beyrut: Daru'l Cil, 1933), 75.

⁷⁹ El Makarri, *Nefhu't Tib*, 1/220-221.

⁸⁰ Ed-Dosari, *El Hayatu'l İctima'iyye fi Ğirnata fi 'Asri Devleti Beni'l Ahmer*, 230-231.

fıkıhçıların mutlak kontrolü için dini politik bir mücadele olmuştur. Malikî mezhebinin uzun süren egemenliği, aykırı düşüncelerin ortaya çıkmasını tetiklemiştir.⁸¹

Endülüslüler, İbn Tümert'in (ö. 524/1130) tasavvufa olan ilgisinden etkilenmişlerdir ki bu, Endülüs'e gelen Farsça ve Hintçe öğretileri içeren eserlerin, kültürel etkileşim yoluyla ya da Hintlerin ve İranlıların kendi ülkelerinden getirdikleri şeyler aracılığıyla yayılmasını sağlamıştır.⁸² Akdeniz Havzası'nda H. 749 /M. 1347 yılında meydana gelen veba salgınında, Endülüs bilginleri, din adamları, siyasetçiler ve edebiyatçılar dahil birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Belki de bu, bazı insanların, geçici zevklerle dolu bir yaşama derin bir manevi bakış açısıyla bakmalarına veya varoluş ve yaratılış hakkında daha derin düşünmelerini gerektiren bir sebep olmuştur.⁸³ Tasavvuf hareketinin ortaya çıkmasının en güçlü sebeplerinden biri de farklı insanların boş zamanlarını ve tutkularını nasıl yaşayacağını bilemeyip debdebeli yaşama meyletmeleri olmuştur. Granada'da içki ve esrar kullanımı özellikle VIII. hicrî yüzyılda yaygınlaşmıştır.⁸⁴ Önceki çalışmalar, "VIII. Yüzyılda Kara Veba'nın Yayılması" başlıklı çalışmada,⁸⁵ toplumun özellikle dini sınıflar arasında dengeye ulaşılmasında tasavvufun önemli bir rol oynadığını, tasavvufa hazırlığın insanlar için doğal ve kişisel bir deneyim olduğundan bahsedilmiştir. Ayrıca Endülüs'ün tefekküre müsait doğası, tasavvuf için uygun bir ortam sunmuştur. Bu ortam, kişisel deneyimin yansımaya izin veren ve tasavvufun temsil edilmesine yol açan muhteşem doğanın Allah'ın yaratılışının tezahürlerini gösteren deliller ile donatılmış olması, tasavvufçu için istenen hedefe ulaşmasını sağlamıştır.

2.2. Ben-i Ahmer Dönemi Tasavvuf Şairleri

Edebiyat tüm toplumlarda kendine eşsiz bir yer edinmiştir. Fetihler ile beraber diğer ülkelerde de Arap dilinin zenginliği en çok şiirlerde kendini göstermiş ve hak ettiği rağbeti görmüştür. Endülüs'ün İslam fethinden itibaren sultanların ve halifelerin edebiyata olan ilgisi hızla artmıştır. Öyle ki, kültürel etkileşim sonucu Endülüs'ün yerli halkı ve hatta papazların karşı çıkmasına rağmen Hristiyanlar bile Arapçayı, retorik ve sanatsal

⁸¹Süleyman Attar, *El Hayal veş-Şi'ir fi Tasavvufi'l Endulusi*, (Kahire:Daru'l Maarif, 1981), 2.

⁸² Emin, *Zuhuru'l İslam*, 3/68.

⁸³Es-Seyyid Abdulaziz, *Tarihu Medinati Almeriya el-İslamiyye*, (Beyrut:Daru'n Nahdati'l Arabiyya, 1969), 95.

⁸⁴Ahmed Muhtar el-Abadi, *Fi Tarihi'l Abbasi ve'l Endulusi* (Beyrut: Daru'n Nahda, 1971), 146.

⁸⁵Ahmed Muhammedet-Tuhi, *Mezahiru'l Hadaratu fi'l Endulus fi Asri Beni Ahmer*, thk. Ahmed Muhtar El Abadi, (İskenderiye: Müessesetu Şebabu'L Cami'a ,1997), 71.

yazma yöntemlerini kendi mektuplarını yazmak için öğrenmişlerdir.⁸⁶ Endülüs şairleri arasında, şiirden başka hiçbir sanat dalına sapmayan çok az sayıda kişi vardır. Bu dönemde şiir yazma iddiasında bulunmak ve bunu oluşturmak, her ne kadar nitelikli olsa da fazla ve aşırı hale gelmiştir. Örneğin, kamuda fıkıhçılar, vaizler, hukukçular, öğretmenler, kadılar ve vezirler dâhil olmak üzere insanlar arasında şiir yazımı, çok çeşitli nesirler, özellikle de şiirsel ifade kullanımı yaygınlaşmıştır.

Zühhd ve Tasavvuf ehli de duygularını ve inançlarının sıcaklığını samimi bir şekilde tıpkı beste veya şiir gibi edebi sanatlarla ifade etmişlerdir. Tasavvuf belirli bir toplumsal sınıfı diğerlerinden ayırmamıştır. Hükümdarlar, vezirler, tacirler, bilginler, şairler, yazarlar ve alimler arasında kısaca bütün halk tabakasında yayılmıştır. Böylece, tasavvuf hareketine katkıda bulunan harici faktörler Endülüs toplumunun tüm kesimlerine yayılmasını sağlamıştır. Endülüs, edebi ve kültürel birikime sahip bir toplum olmuştur. Bu toplum, tıp, astronomi, felsefeyle ile meşgul iken aynı zamanda edebiyat ve şiir ile de uğraşmışlardır. Bu nedenle Granada Emirliğinde, sarayda çeşitli görevlerde bulunan ve aynı zamanda şiirlerini yanlarında taşıyan şairler olduğu bilinmektedir. Örneğin, hükümdarların taziye için Fas'a bir elçi olarak gönderdiği Ebu'l Berekat b. Hac el-Belifiki taziye dileklerini şiirleriyle bildirmiştir.⁸⁷ Tasavvufi şiir neşretme konusunda öne çıkan bazı isimler olmuştur. Bunlardan bazıları şumlardır:

2.2.1. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî

Hicri VII. Yüzyılda yaşamış sûfî şairler arasında en meşhur olanı Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (ö. 638/1240)'dir. Büyük Şeyh, Büyük Arif ve Rabbanî İmam olarak anılan İbn Arabî, Endülüs şehirleri ile Fas arasında, Doğu'da ise Şam, Bağdat ve Hicaz arasında sık sık seyahat etmiş ve nihayetinde Şam'a yerleşmiştir. Kitap ve risale şeklinde yaklaşık iki yüz eseri olduğu düşünülmektedir ve bazılarına göre dört yüz kitabı ve risalesi bulunmaktadır. En önemli eserleri arasında "Fususul Hikem" ve "Futuhatu'l Mekkiyye" sayılabilir. Bu eserler tasavvufi görüşlerinin en geniş boyutlarıyla açıklandığı ve bütün fikirlerinin özeti niteliğindedir. İbn Arabî Endülüs'te tasavvuf düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden ve şairlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Öğretilerinin temelini mutlak varlıktan çokluğun yani âlemin nasıl çıktığı konusu ve dünyevi zevk arayışından vazgeçme düşüncesi oluşturmuştur. O

⁸⁶ Ebû'l-Velîd İsmâîl İbn Yusuf İbn Muhammed İbnü'l Ahmer, *Nesîr Ferâîd el-Cemân fî Nazm Fehawli'z-Zamân*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dayâ, (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1967), 170.

⁸⁷ İbnü'l Hatib, *el-İhata*, 2/143.

şüphesiz, özgün bir şekilde alimlerin ilmi ve sûfilerin berraklığının bir karışımı olan, tasavvuf simgelerinin şeffaf bir şekilde tasvir edildiği şiir tarzını benimseyen ilk kişi olmuştur. Şiirlerinde birçok tasavvufî terim; aşk, vahdet, sözlere gizlenmiş ifadeler kullanmıştır. Hal böyle iken tasavvuf şiirinin tamamı dini şiirden ayırt edilmemiştir. İlk tasavvuf okulu burada açılmıştır ve başında Muhyiddin İbnü'l-Arabî bulunmuştur.⁸⁸

2.2.2. İbn Seb'in

Bu dönemde yaşamız ve derin iz bırakmış bir diğer isim Abu Muhammed Abdülhak bin İbrahim bin Muhammed bin Nasr İbn Seb'in el-Ukki el-Mursi el-Endülüsi'dir (ö. 667/1270). İbn Seb'in, soylu bir aileden gelmektedir, Endülüs'te Arapça öğrenmiş daha sonra Cezayir'e yerleşmiş ve tasavvufa girmiştir. Geneli fakir olup ibadet edenlerden oluşan "Seb'inîyye" adını verdikleri bir cemaat kurmuştur.⁸⁹ Fakat fikirlerinden dolayı alimlerin dikkatini celbetmiş ve eleştirilere maruz kalmışlardır. İbn Seb'in lugaz ve sembolik anlamları olan terimler ile alakalı birkaç kitap yazmıştır. Alışılmadık bir şekilde sahip olduğu geniş bilgisi Roma Kont'unun ve Papa'nın kulağına kadar ulaşmıştır. Kral II. Frederick (ö. 1200/1786) birkaç felsefi meseleyi tartışmak için Mısır, Şam, Irak, Asya ve Yemen'deki bilginlere danışmış ancak tatmin edici bir cevap bulamamıştır. Bunun üzerine, İbn Seb'in'e başvurmuş ve çözüm bulamadığı meseleleri cevaplamasını istemiştir.⁹⁰

2.2.3. Ebü'l Hasan eş-Şüşterî

Sufi liderlerinden biri de Ebü'l-Hasan Ali bin Abdullah en-Nemiri eş-Şüşterî (ö. 668/1270)'dir. Aslen Granada'nın bir köyü olan Şüşter'de doğmuştur. Dini ilimlerinden, fıkıh, hadis, Arapça eğitimi almıştır. Malikî ve Şafii mezhebi ders halkalarına katılmış, Arap ve Endülüs edebiyatı, felsefe ve tarih dersleri de almıştır. Onun tasavvuf eğitimi aldığı hocası, sufilerin lideri olan Muhyiddin ibn eş-Şatibi (ö. 662/ 1364) ve İbn Seb'in'dir. Şaziliyye tarikatının kurucusu ve mensubu olan bazı şahsiyetler ile tanışmıştır, bunlar arasında Ebu'l Hasan al-Şazili (ö. 656/ 1258), Ebu Abbas el-Mursi (ö. 668/1270) ve İbn Ataullah el-İskenderi (ö. 709/ 1309) gibi isimler sayılabilir. Eserleri arasında "Urvetu'l Vuska" ve "el- Makalid el-Vucudiyye fi Esrar es-Sufiyye" gibi kitaplar vardır.

⁸⁸ İbnu'l Ahmer, *Nesir Feraid*, 53.

⁸⁹ İbnu'l Hatib, *el-İhata*, 4/32-33.

⁹⁰ Balensiya, *Tarihu'l Fikru'l Endulusi*, 387.

Ayrıca, tasavvuf hakkında basit bir şekilde ve nadir bir sadelikle yazılmış şiirleri bilinmektedir.⁹¹ Bu şair ile alakalı teferruatlı bilgileri ikinci bölümde ele alacağız.

2.2.4. İbnü'l-Murahhal

Bu dönemde yaşamış diğer bir şair Ebü'l-Hakem (Ebü'l Mecd) Malik b. Abdirrahmân b. El-Murahhal alî b. Abdirrahmân el-Mâlekî es-Sebtî (ö. 699/1300)'dir. Doğduğu topraklardan uzaklaşıp Fas'a gitmiştir. El-Murahhal lakabıyla da tanınan şair, ileri seviye edebi yeteneğe sahip, hızlı düşünen, zarif ve dilde yetkin biri olarak tanımlanmıştır.⁹² Yazma konusunda yetenekli olduğu halde şiir yazmayı tercih etmiş ve çağında öncü bir konuma ulaşmıştır. Birçok eseri vardır, en önemlisi "el-Cavalat"tır. Bu eserin beyitlerinin başlangıcını "Ra" harfiyle yapmış ve Okuyanların faydalandığı, dünya ve ahirette kurtuluşa vesile olacak bir kitap olmasını temenni ederim demiştir.⁹³

2.2.5. İbnü'z-Zeyyât el-Kelâî

VIII. hicri yüzyıldaki meşhur şairler arasında Ebû Ca'fer Ahmed bin Hasan bin Ali al-Kela'i (ö. 728/1328) olarak bilinen aynı zamanda vaiz olan ibn ez-Zeyyât vardır. Ebü'l-Hasan Fazl b. Fazîle el-Meâfirî'den tasavvuf terbiyesi aldı. Kendisinden Belleş kadısı olan oğlu Ebû Bekir, Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî gibi şahsiyetler kırâat-i seb'a okudu. Belleş Camii hatibi olan İbnü'z-Zeyyât sık sık Gırnata'ya (Granada) gidip gelmiş; onun bu ziyaretleri ilmî ilişkiler, toplumun kendisine duyduğu ihtiyaç, bizzat sultanın daveti, bazı melikler arasında elçilik görevi yapmış olması gibi sebeplerle açıklanmıştır. Tasavvuf üzerine yazdığı eserleri arasında "El-Lata'if er-Ruhaniyya vel-'Avârif er-Rabbaniyye" bulunmaktadır.⁹⁴

2.2.6. İbn Ömer el-Melîkeşî

Diğer bir sufi şair ise şiirin yanı sıra tasavvuf ve hikmette ustalaşmış olan Abu Abdullah Muhammad bin Ömer bin Ali bin İbrahim al-Melîkeşî'dir (ö.740/1340). İyi bir şair ve edebiyatçı olan el-Melîkeşî, Afrika'daki prensler hakkında yazılar kaleme almış ve tanınmıştır. Doğru'ya doğru bir yolculuk yaparak hacca gitmiş ve 718 /1318 yılında Endülüs'e ulaşmış ve yaşamına orada devam etmiştir. Melîkeşî'nin şiirleri

⁹¹ Ebu'l Abbas Ahmed ibn Muhammed et-Tilmisani el Makkari, *Ezharu'r Riyad fi Ahbari I'yad*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dar es-Sadr, 1988), 2/218.

⁹² İbnu'l Hatîb, *el-İhâta*, 1/328.

⁹³ İbnu'l Hatîb, *el-İhâta*, 3/324.

⁹⁴ İbnü'l Hatîb, *el-İhâta*, 1/295.

değerlendirildiğinde zarif bir usluba ve derin bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu görülmüştür.⁹⁵

2.2.7. İbnü'l-Ceyyâb el-Ğırnatî

Başka bir önde gelen sufi şair, Ebû'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Ali bin Suleyman bin el-Ceyyâb el-Ensârî'dir (ö. 749/1348). Ben-i Ahmer Devleti hakkında elli yıl veya daha fazla süreyle yazılar kaleme almıştır. Peygamber (s.a.v.)'i metheden, hükümdarları öven, kardeşlik gibi çeşitli konularda şiirler yazmıştır.⁹⁶

2.2.8. Abdullah b. El-Hakîm

Ebu Bekir b. Zü'l-Vezareteyn Ebû Abdullah b. el-Hakîm ise (ö. 750/1349) tasavvufta şeyh mertebesine ulaşmış, aynı zamanda devlet adamı, yazar ve bu dönemin tanınmış şairlerinden birisidir. "Beşaratu'l-Kulûb" adını verdiği bir şiir divanı kaleme almıştır, bu eser edebi ve tasavvufi haberleri içermektedir.⁹⁷

2.2.9. Ebu Câfer el-Kaysî

Ebu Câfer Ahmed b. İbrahim b. Ahmed b. Safvan el-Kaysi, (ö. 763/1362) Malaga'da yaşamış ve zengin bir algıya ve derin bir anlayışa sahip dönemin önde gelen yazar-şairlerinden biridir. Felsefe, tasavvuf, tarih ve filoloji alanlarında engin bir bilgiye sahip olduğu belirtilmiştir. Hocaları arasında İbn Abdûlmalik el-Merakeşi vardır. Eserlerinden bazıları "Metlau'l-Envar el-İlâhiyye" ve "Buğyetu'l-Müstefid"dir. Dini ilimlerin yanı sıra Fen bilimleri alanında uzman olduğu bilinmektedir. Muğlak ayetleri tefsir etmede manevi ilim sahibi olduğu söylenmektedir. Şiirlerinin bir kısmını derleyerek "ed-Dürerü'l-Fahire ve'l-Lücücü'l-Zâhire" adlı bir şiir divanı oluşturmuştur.⁹⁸

2.2.10. İbnü'l Hatimetü'l-Ensârî

Endülüslü şair Ebu Cafer Ahmed bin Ali İbn Muhammed bin Hatimetü'l-Ensari El-Merini olan İbnü'l Hatimetü'l-Ensari (ö. 770/1368) şiir ve nesir alanında uzman bir sufi şairdir. Granada'da yöneticiler ve yönetim hakkında çeşitli yazılar ve şiirler yazmış ve birçok talebeye ilim öğretmiştir. Ebû'l-Berekat İbn El-Hac El-Belfiki (ö. 771/ 1369) İbn El-Hac olarak da bilinir. Dilbilgisi alimi olan Lisanüddin İbnü'l-Hatîb'in şeyhi olan

⁹⁵ İbnü'l Hatîb, *el-İhâta*, 1/301.

⁹⁶ İbnü'l Hatîb, *el-İhâta*, 4/125.

⁹⁷ Et-Tuhi, *Mezahiru'l Hadarat*, 353.

⁹⁸ İbnü'l Hatîb, *el-İhata*, 3/234-236.

bu şair, birkaç kez Fas ve Cezayir'e ilim öğrenmek için seyahat etmiş, ardından Endülüs'e geri dönüp doğum yeri olan Almeriya, Malaga ve diğer bazı yerlerde kadı ve hatip görevlerini üstlenmiştir. Öğrencileri onunla çokça övünür ve İbnü'l-Hatîb gibi eserlerinde ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Şiirlerini "El-Uzub ve'l-Ecâc fî Şiiri Ebî'l-Berekat İbn el-Hac" adlı bir divanda toplamıştır.⁹⁹

2.2.11. Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb

Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Said bin Ali bin Ahmed bin Salman El-Luşi, diğer adıyla Lisanüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776/ 1374) tarih, edebiyat, fıkıh, usul, tıp ve tasavvuf alanlarında uzmanlaşmış dönemin en meşhur şairlerinden biridir. Ben-i Ahmer hükümdarlığında vezir olarak görev yapmıştır. Düşmanları tarafından dinden çıkmak ve sapıklıkla suçlanmıştır. Birçok eseri vardır ve konumuzla ilgili olarak, "Ravdatu't Ta'rif bi'l Hubbi eş-Şerif" adlı eseri bilinir ki, iddialara göre bu kitap ölümüne sebep olan eserdir.¹⁰⁰

2.2.12. Ebu İshak en-Nemîri

Granada'lı Ebu İshak bin El-Hac en-Nemîri tasavvuf üzerine birçok eser yazan önemli şairlerdendir. "Ten'im el-Eşbah bi Muhadeseti el-Ervah" ve "El-Libas ve's Sohbe" en önemli eserlerindendir. Tasavvufa dair tüm tanzim ve yönlendirmeler bu eserlerde daha önce kimsenin derlemediği şekilde toplanmıştır.¹⁰¹

2.2.13. Abdu'lkerîm el-Kaysî

Hicri IX. yüzyılda ki tasavvuf şairleri arasında öne çıkan Abdülkerim el-Kaysi el-Endülüsî (sonları 9. yüzyıl / 15. yüzyıl), İslam Granada'sının son şairlerinden biridir. Granada'nın düşüşüne şahit olmuş ve kaybedilen şehri, yas tutan şiirlerle anmıştır. Bazı yüzyıllarda tasavvuf deneyimine belirgin bir etki göstermeyen ancak şiirlerinde tasavvufi kavramları barındıran şairlerden bahsedilmiştir. Ancak bu şairler İbn Arabî, el-Şuşterî, İbn el-Ceyyab el-Endülüsî gibi belirgin bir esere sahip olmasalar da tasavvufa katkıda bulunmuşlardır.¹⁰²

⁹⁹ İbnü'l Hatib, *el-İhata*, 1/239-259.

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî İbnü'l Hatib, *Ravdatü't-Tarîf bi'l-Hub eş-Şerîf*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Arabî,1966), 18-36.

¹⁰¹ İbnü'l Hatib, *el-İhata*, 2/151.

¹⁰² El-Kaysî,*Divan-ı Abdu'l Kerim el-Kaysi*, 7.

2.3. Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvuf Şiiri

Ben-i Ahmer Emirlerinin edebi ve bilimsel faaliyetlere verdikleri önem, onların hükümdarlığı döneminde Endülüs'ü edebi ve şairane bir canlılık dönemiyle doldurmuştur. Bu dönemde, Endülüs edebiyatının ihtişamını yeniden canlandıran bazı büyük düşünürler ve şairler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, Vezir İbn el-Hatîb (ö.776/1374), Vezir İbn Zümrek (ö.798/1395), Vezir Ebu Abdullah İbn el-Hakîm el-Lehmî (ö. 577/1181) gibi isimler bulunmaktadır ki bu isimler o dönemdeki edebi canlılığın en üst seviyelere ulaştığını göstermektedir.¹⁰³ Bu şairler şiirdeki yeteneklerini ve tarzlarını, doğuya olan manevi bağlılıkla birlikte kendi ülkelerinin doğal cazibesıyla birleştirmişlerdir ve methiyeler ve ağıtlar gibi farklı şiir türlerinde eserler vermişlerdir. Endülüs dönemi şairleri, çeşitli şiir türlerinde eserler üreterek, Arapça resmi dilin yanı sıra halk dilini de kullanarak edebi canlılığa katkıda bulunmuşlardır. Onların eserlerinde kullanılan şiir türleri arasında kasideler, tasvirler, aşk şiirleri, hamriyat gibi geleneksel şiir türleri de bulunmaktadır.

Endülüs şairlerin tasnifine göre şiirler üç ana grupta toplanmış ve sanatsal düzen vurgulanmıştır.¹⁰⁴ Bunlar:

- a- Klasik şiir: Doğu şairlerinin takip ettiği klasik şiirler arasında aşk şiiri, methiye, ağıt, hikmet, zühd ve hiciv gibi türler bulunmaktadır.
- b- Klasik şiirlerin dışına çıkmadan genişletilmiş şiirler: Endülüs şairleri şiirlerini, sözlü ifadeleri kullanarak duygusal bağlılık, tabiat şiiri, emirlere ağıt, gibi klasik şiirler ile genişletmişlerdir.
- c- Yenilikçi şiir sanatları: Endülüs şairleri tarafından keşfedilen ve önceden denenmemiş olan ezcal, istiğase ve istincad türü şiirler yer almaktadır.

Ayrıca, Endülüs'te dini şiirler, siyasi ifadelerde ustalaşmamış, hikmet ve ahlak şiirlerinde yeterince başarılı bulunmamış, duygusal sıcaklık eksikliğiyle eleştirilmiş ve genellikle onlar, tasavvufi duygulara yoğunlaşmış diyerek eleştirilse de şairlerin eserleri üzerindeki kanıtlar bu haksız bir eleştiriye bertaraf etmektedir.¹⁰⁵ Tasavvuf yolcuları, inceliklerini ve gerçeklerini üç temel biçimde ifade etmişlerdir: Muğlak lafızlarla

¹⁰³ İbnu'l Hatib, *el İhata*, 2/444-474.

¹⁰⁴ Abdülaziz Atik, *Edebu'l Arabi fi'l-Endulus* (Beyrut: Daru Nahdatu'l Arabiyye, 1976), 114.

¹⁰⁵ Angle Balensiya, *Tarihu'l Fikru'l Endulusi*, trc. Hüseyin Manus (Kahire: Mektebeti Sekafeti Diniyye, 1955), 46.

yazılmış düz yazılar, işaretlerle dolu sembolik hikayeler ve tasavvufi şiir.¹⁰⁶ Şiir, tarih boyunca birçok ruh halini anlatmak için kullanılan özel bir araç olmuştur. Kelime özgürlüğü ve geniş anlamıyla belirginleşen özellikleri, sûfîlerin de itiraf ve gözlemlerini ifade edecekleri bir saha olmuştur. Hal böyle olunca şiir, şairin sözlerinde sıkışıp kalmadan, fıkıhçılarla ayrıntılara sapmadan, kendi zamanının insanlarına söylemediği şeyleri söyleme fırsatı tanımıştır. Sufi şair, şiirinin sembolizm ve mecaz yolunu takip etmeyi seçmiştir. Böylece, izah edilemeyen duyguların ifadesini kolaylaştırmıştır. Dil bariyeri, ruhani varlıklar ve meseleleri ifade etmede sûfîlerin karşılaştığı en önemli engellerden biridir; çünkü keşif ve ilham, insan zihninin ve dil kullanımının algılayabileceği basit bir formda tanımlanması zor olan şeylerdir. Söz ile ifadesi güç olan bu hallerin özellikle şiirde, kafiye, ölçünün ve sanatsal imgelerin şairin uyguladığı sınırlamaları nedeniyle daha karmaşık ve zor hale getirmiştir. Bu nedenle, sûfî şair deneyimlediği bu hallerin gerçeğe ulaşmasını sağlayan semboller ve terimler üretir. Sûfî sembollerinin odak noktaları üç grupta özetlenebilir; kadınlar, içki ve doğa. Ancak, sûfî şairlerinin dili, ahlaki ve dini geleneklerle çatışmış ve şeriat mensupları tarafından şeriatın dışına çıktıkları düşünüldüğünde kınanmıştır. Özellikle de sûfîlerin müzik ve ritmik hareketleri, duyguları ateşlemek ve sofistیک bir ruh haline ulaşmak için bir araç olarak şiire eklendiklerinde tepki almışlardır.¹⁰⁷

Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvuf, diğer din, düşünce ve kültürler ile etkileşime geçince bazı karakteristik özellikleri belirginleşmiştir. Tasavvufçular kendi yöntemleriyle kelam ve felsefe meselelerini ele almışlardır. Bununla birlikte tasavvuf konusu gelişmiş, farklı konular ortaya çıkmış ve bu konulardan çeşitli mezhepler türemiştir. Felsefe ve Tasavvuf arasındaki yakınlığa örnek olarak Sühreverdi'nin İsrakiyye felsefesinde görülen konular, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud ve ilahi aşk konuları, İbn Seb'in'in vahdeti mutlak fikri verilmiştir.¹⁰⁸

Nefis ile birlikte; hüzn, sevinç, sıkıntı, bolluk, heybet ve ünsiyet gibi duygular gün yüzüne çıkar. Mürit (sûfî), bu makamlardan birinden diğerine, irfan makamına erinceye dek tecrübe ederek yükselir, ki buna sadece arifler erişebilir. Hakikatini keşfetmiş olan sûfî, hissini açığa çıkarır. O zaman varlığın hakikatine dair gerçeklerin farkına varabilir ve henüz gerçekleşmemiş olayların çoğunu önceden bilebilir, çünkü hal

¹⁰⁶ Atıf Cevdet Nasr, *er-Remzi 'ş-Şi'ir İ'nde Sufiyye* (Beyrut: Daru'l Endulusi, 1978), 6.

¹⁰⁷ Hilmi, Muhammed Mustafa Hilmi, *el Hayatu'r-Ruhiyye fi'l İslam* (Beyrut: İhyau Kutubu'l Arabiyye, 1945), 136-137.

¹⁰⁸ Hilmi, *el Hayatu'r-Ruhiyye fi'l İslam*, 132-133.

böyleyken hissin perdeleri kalkar. Bu durum, tasavvuf şairlerinin şiirlerinde somutlaştırdığı bir konudur. Şimdi, tasavvuf şairlerinin ele aldığı nesnel boyutlara özel olarak değineceğiz.¹⁰⁹

2.3.1. Tasavvuf Şiiri ve Hikmetü'l İşrak

Hikmetül İşrak, İslam felsefesinin bir akımı olan İşrakilik'te kullanılan bir terimdir. İşrakilik, Şahabeddin Ebu'l-Feth es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'ye atfedilen bir felsefi akımdır. Hikmetül işrak ise bu akımın temel prensiplerini ifade eden ve "ışık felsefesi" olarak da bilinen bir kavramdır. İşrak, arınmış olan nefsin ilahi nurun tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi olarak tanımlanmıştır.¹¹⁰ Söz konusu aydınlanma ise manevi olanı nur (aydınlık) ile, maddi olanı ise zulümle (karanlık) simgeler. Hikmetü'l İşrak manevi bir felsefedir ve sözleri ulvi alemden insana ilham edilen bilgi temellidir. Saf tasavvuf veya saf felsefe olmayıp arada bir yeredir. Bu bilgeliğin; tasavvufa, keşfe ve ilhama olan ilgisi kabul edilse de ona felsefe olarak yaklaşılar ve kendi kriterleri ışığında değerlendirilir.¹¹¹ Hikmetü'l işrak, aklın sınırlarının ötesindeki gerçekleri anlamlandırmaya yönelik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, insanın Allah ile doğrudan ilişki kurabileceğini savunur ve insanın içsel (ruhsal) deneyimlerinin önemini vurgular.

İşraki düşünceye göre Allah'ın yaratılışı tüm evrene yayılmıştır ve her şeyde O'nun izleri bulunmaktadır. Bu nedenle doğa olaylarının ardında gizli anlamlar vardır ve kişi bunları keşfederek ilahi gerçeklerin daha derinlemesine anlamlandırılmasını sağlayabilir. İşte sūfinin keşf olarak isimlendirdiği bu duruma örnek olarak Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin şu dizelerini örnek verebiliriz:¹¹²

يسبق عنه	اوجدنا قد من وجود
صدق به و	حد كل قال بذا
الق سرُّك	الوجود وموجود
تراجيم وجودنا	لازم ضربة نري

¹⁰⁹ Hilmi, *el Hayatu'r-Ruhiyye fi'l İslam*, 135-136.

¹¹⁰ Şihâbüddin Ebû'l-Fetûh Yahyâ İbn Habeş es-Sühreverdî, *et-Telviâtü'l-Lûhiyye el-Arşîyye*, tkdm: Ali Muhammed İsber ve Muhammed Emin (Şam: Dâr et-Tekvin, 2005), 74.

¹¹¹ Hasan Hanefî, *Dirasatu'l İslamiyye* (Kahire: Mektebetü'l Encilu'l Mısriyye, 1977), 274-349.

¹¹² Rachîd, *Endülüslü Sûfi Şair*, 59; Eş-Şüşterî, *Dîvân*, 145.

تسلسل ذا كم	للفيلسوف وقل
تعلّل أن بدّ لا	تقف أن بدّ لا
أول لو وجود	الحدوث فمعلول
عايم اللوم بحر في	مواخاصم يا وائك

“Bizi yaratanın varlığı, daha öncedir. Herkes bunu söyler ve tasdik eder. Varlığının mevcudiyeti senin gerçek sırrındır. Hâlık’ın yaratışını görürüz, varlığımız buna tercümandır. Filozofa sor; teselsül nereye kadar? Durman ve bir sebebe bağlaman gerekir. Varoluşun nedeni, Allah’ın varlığının ilk oluşudur. Ey muhalif! Sen şüphesiz, kınama denizinde yüzüyorsun.”

Hikmetü'l işrak'a göre bilgi sadece zihinsel süreçlerle değil, içsel deneyimler yoluyla da elde edilebilir. Kişi manevi aydınlanma ile gerçekliği daha iyi kavrayabilir ve Allah'a olan yakınlığını arttırabilir. Bu konuya ilişkin yine eş-Şüşterî'nin şu dizelerini verebiliriz:¹¹³

حصنا ذكره فاتخذ غير الله سوى	ما كلّ و غيراً السرّ في تلتفت فلا
العونا واستنجد السير فجّد	حجاباً إنّ فيه تقم لا مقام وكلّ
حلنا مثلها فعن عنها فحل عليك	تجتلي المراتب كلّ ترى ومنها
تجنّى طرفه ولا تجلى صورة فلا	مطلب ذاتك غير في لي ليس وقل

“Seyr-ü sülukta gayra iltifat etme; Allah’tan başka her şey ağıyardır. O’nun zikirini kale edin. Her bir makam; orada durma, zira o perdedir. Seyr-ü sülukta gayret et ve yardım dile. Sana aşikâr olan her rütbe ne olursa olsun, ondan vazgeç; biz de bu gibi rütbelere vazgeçtik. De ki ne görünen bir suret ne bir anlık bakış senin zatından başka isteğim yoktur.”

Şair Ebû'l-Hasan eş-Şüşterî keşf, ilahi aşk ve manevi alem ile olan bağını şu dizelerle dile getirmiştir:¹¹⁴

لَعْمُرُكُ مَا ضَلَّ الْمَحَبُّ وَمَا غَوَى	وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا عَمُوا أَخْطَئُوا الْفَتَى
---	---

¹¹³ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 151; Eş-Şüşterî, *Dîvan*, 72.

¹¹⁴ Eş-Şüşterî, *Dîvan*, 38.

ولو شهدوا معنى جمالك مثلما شهدت بعين القلب ما أنكروا الدعوى

“Hayatına yemin olsun ki, âşık ne yoldan çıktı ne de sapıttı. Ancak onlar kör olunca fetvada hataya düştüler. Eğer güzelliğinin anlamını müşahade etselerdi benim gibi, ben şahidim (kalp gözüyle) davamı inkâr etmezlerdi.”

2.3.2. Tasavvuf Şiiri ve Vahdet’i Vücut

İbn-i Meserra'nın, hicri III. yüzyılda vahdeti vücut konusunu ele alan ilk kişi olduğunu görüyoruz. İbn-i Meserra'nın ardından, bu konuyu daha da geliştiren ve fikirlerini genç yaşta kavrayan, döneminin en önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'l-A'râbî gelmektedir. İbnü'l-A'râbî'nin adı, vahdet-i vücut konusuyla sıkça anılmaktadır. Vahdet vücut öğretisi, insanın evrendeki her şeyle bir ilişkisi olduğunu ve asıl hedefin bu ilişkiyi fark etmek ve ilahi gerçeği keşfetmek olduğunu savunur. Buna göre insan kendini tanıyarak aslında Allah'ı da tanımış olacaktır. Bu düşünceye göre, evrendeki her şeyde Allah'ın izini bulmak mümkündür. Bu durumu İbnü'l-A'râbî dizelerinde şu şekilde dile getirmiştir:¹¹⁵

فالحقُ خلقَ بهذا الوجهِ فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجهِ فادّكروا
مَنْ يَدِرُ مَا قُلْتُ لَمْ تَخْذَلْ بِصِيرَتِهِ وَلَيْسَ يَدْرِيه إِلَّا مَنْ لَهُ الْبَصَرُ
جَمَعَ وَفَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ

“Hakikat, bu yüzle yaratılmıştır, bunu düşünün ama başka bir yüzle yaratılmamıştır, bunu da unutmayın. Sözlerimi anlayan, basiret sahibi olur; ama bunu ancak gerçek bir bakışa sahip olan kavrayabilir. Birleştirir ve ayırır; göz, tek bir parça iken çoğaltır, geride ne bir şey bırakır ne de bir şey korur.”

Vahdet-i vücut öğretisinin merkezindeki temel inanç, bütün varlıkların asıl kaynağı olan Allah'a olan bağlantının derinlemesine anlaşılacak yaşama yansıtılması gerektiği üzerinedir. İbnü'l-A'râbî'nin, estetik zevklere dayalı bir doktrin olarak algılanan ve dini otoriteler tarafından eleştirilen vahdet-i vücut doktrini, tüm varlığın bir olduğunu ve yaratılan her şeyin yaratıcının varlığıyla aynı olduğunu savunur. Bu bağlamda yazdığı bir diğer dizesi şudur:¹¹⁶

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعَى لَغْزَلَانٍ وَدِيرٍ لِرُهْبَانٍ

¹¹⁵ İbn Arabî, *Fususü'l Hikem*, 69.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Tercümanü'l Eşvak*, 44.

وَأَلَوَا حُ تَوْرَةً وَمَصْحَفُ قُرْآنٍ
رَكَائِبُهُ، فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي
وَبَيْتُ لَأَوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَتَى تَوَجَّهْتُ

“Kalbim cümle sureti barındırır oldu, aşık için bir bahçe ve salık için bir ibadethane, putperestlerin evi, tavaf edilen Kâbe, vahyedilen Tevrat ve Kur'an'ın mushafı oldu. Sevgi dinine tutuldum, artık ben düştüm o yola, zira aşk dinim ve imanımdır.”

Vahdet-i vücudun özünde, yaratan (Halık) ile yaratılan (Mahluk) arasında bir ayırım yapılmaz; çünkü İbnü'l-A'râbî'ye göre, Halık ile Mahluk aslında aynı gerçeklikte birleşir. İkisi arasında bir ayırım yapma girişimi, gerçeğin farkına varma yetisinden yoksun olan ve sınırlı akıl tarafından belirlenen bir husustur.¹¹⁷

İbnü'l-A'râbî'nin eserleri arasında, tasavvufu felsefeyle harmanlama konusundaki ustalığını gösteren önemli eserler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi "El-Fütûhât'ül Mekkiyye"dir. Bu eseri diğerlerinden ayıran özelliklerden biri ise farklı doktrinlere yönelik geniş kapsamlı bir inceleme sunmasıdır. Diğer önemli eserleri arasında "Füsûs'ül Hikem" ve "Tercümanu'l Eşvâk" yer almaktadır. Bu eserlerde, İbn Arabî'nin ilahi aşka büründüğü hali ve bu aşk yolunda yaşadığı deneyimler, manevi ilhamlar hakkında derinlemesine bir anlatım bulunmaktadır. İbn Arabî'nin genel Vahdet-i Vücud doktrini üzerine inşa ettiği, “Hakikat-i Muhammediyye” adında bir teorisi daha vardır. Hakikat-i Muhammediyye teorisi, İbn Arabî'nin "Kutub" ve "Ruhu'l-Hatîm" olarak da adlandırılan, Hz. Muhammed'in tüm bilimsel ve pratik mükemmelliklerin eski bir kaynağı olduğunu savunur. Hz. Peygamber'in altmış üç senelik zamanla sınırlı cismanî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa Hakikat-i Muhammediyye var olmuş, bütün yaratıklar bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Hakikat-i Muhammediyye öğretisine göre, Hz. Muhammed Allah'ın son peygamberidir ve tüm insanların kurtuluşu için gerekli olan ilahi mesajı getiren en mükemmel varlıktır. O'nun hayatı, sözleri ve davranışları İslam'ın temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'de belirtilen ilahi gerçekliklerin yaşayan örneğidir. Bu felsefi yaklaşıma göre Hz. Muhammed'in varlığı, sadece fiziksel bir bedeni ifade etmez; aynı zamanda O'nun ruhani derinliği de vardır. Hakikat-i Muhammediyye anlayışına göre Hz. Muhammed insanlık için bir rehberdir ve ona

¹¹⁷ Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali İbn Arabî, *El-Fütûhât el-Mekkiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l Arabîyye'l-Kübrâ, M1900), 2/604.

duyulan sevgi ve saygı Allah'a olan bağlılık ile eşdeğerdir. Hakikat-i Muhammediyye felsefesi, tasavvuf yolunda ilerleyen müminlerin Peygamber Efendimiz'e duydukları sevgiyi merkeze alarak onun örnek ahlaki değerlerini takip etmeyi hedefler. Bu yöntemle müminler aracılığıyla Allah'a daha yakın olabilecekleri düşünülür. Bu konu, Ben-i Ahmer şairlerinin şiirlerinde sıkça görülür, özellikle de "Peygamber Övgüleri" adı verilen veya "Mevlid" olarak da bilinen şiirlerde geniş bir şekilde ele alınmıştır.¹¹⁸

2.3.3. Tasavvuf Şiiri ve Vahdet-i Mutlak

Endülüs'te vahdet-i mutlak fikrinin öncüsü, Ebu Muhammed Abdülhak bin Seb'in'dir (ö. 667/1269). Onu, öğrencisi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî takip etmiş ve bu doktrini benimsemiştir. Vahdet-i mutlak, tasavvuf felsefesinde kullanılan bir terimdir. Bu terim, "mutlak birlik" veya "mutlak teklik" anlamına gelir. Vahdeti mutlak kavramı, varlık ve gerçekliğin aslında tek bir kaynaktan geldiğini ve her şeyin bu tek kaynağa dönüşeceğini ifade eder. Hasan eş- Şüşterî vahdet-i mutlak fikrine kasidesinde şöyle işaret etmiştir.¹¹⁹

وَتَجَلَّى جَهْرَةً مِنِّي إِلَيَّ	كَشَفَ الْمَحْبُوبُ عَنْ قَلْبِي الْغَطَا
بَلْ رَأَى الْوَاحِدَ وَتَرَأَ دُونَ شَيْ	وَرَأَى الْأَشْيَاءَ شَيْئًا وَاحِدًا
سَلَّمْتُ مَا ارْتَبْتُ عَنْهَا كُلَّ شَيْ	غَيْرُ لَيْلِي لَمْ يُرَى فِي الْحَيِّ حَي
فَلَذَا يَثْنَى عَلَيْهَا كُلَّ شَيْ	كُلَّ شَيْءٍ سَرُّهَا فِيهِ سَرِّي
فَمَتَى مَا إِنَّ تَرْمُهُ عَادَ فِي	هِيَ كَالشَّمْسِ تَلَالَا نَوْرَهَا

Sevgili kalbimden örtüyü kaldırdı ve açıkça benden bana tecelli etti. Eşyayı 'vahid=bir' şey olarak gördü, daha doğrusu 'Bir'i başka şey değil, (sadece) tek olarak gördü. Varlıkta Leyla'dan başka canlı görünmez, ne zaman şüphelenirsen, onu her şeye sor. O ışıltı parlayan güneş gibidir, her zaman onu istersen gölgesi hemen geri gelir."

Vahdet ile Allah'ın varlığının tüm yaratılmış varlıklarda olduğunu, her şeyin aslında O'ndan geldiğini ve O'na döneceğini vurgular. Vahdeti mutlak düşüncesiyle

¹¹⁸ Hilmi, *el-Hayat-ı Ruhiyye fi'l İslam*, 146.

¹¹⁹ Eş-Şüşterî, *Divan*, 82-83.

bireyin ilahi ile bütünleşme arayışı anlatılırken, aynı zamanda evrensel bir birlik ve denge kavramını da içerir.¹²⁰

2.3.4. Tasavvuf Şiiri ve İlahi Aşk

Tasavvuf edebiyatında ilahi aşk kavramı, insanın yaratılış gayesine ulaşma arayışının bir parçasıdır. İlahi aşk, Allah'a olan derin sevgi ve bağlılık duygusunu ifade eder. Bu tür şiirlerde şairler, Allah'ın varlığına duydukları derin hayranlık ve şükran hissiyatını dile getirerek ruhani bir yolculuğa çıkarlar. Tasavvuf şiiri genellikle sembolik dil kullanarak manevi gerçeklikleri anlatmaya çalışır. Doğa metaforlarından tutun da günlük hayattaki olaylara kadar pek çok sembol bu tür şiirlerde sıkça kullanılır. Şairlerin amacı okuyucuyu maddi dünyanın ötesindeki manevi boyuta yönlendirmektir. Böylece tasavvuf edebiyatındaki ilahi aşk teması; ruhsal derinlikleri keşfetme, maddi dünyadan soyutlanma ve Allah'a yaklaşp O'na yönelme arzusunu ifade etmektedir. Bu tür eserler sayesinde okuyucular maneviyata daha fazla odaklanabilir ve içsel bir dönüşüm yaşama fırsatına sahip olabilirler. Birçok kasidede bahsi geçen bu konuya eş-Şüşteri'nin dizelerinden örnek verelim:¹²¹

ناظري يا بالله تلتفت لا	الناصر كالغصن لأهيف
لعلّ وما والبان السّرب ما	عامر بني ظبي ما الخيف ما
داثراً سمّيته من جمال	بالدائر العاقل حاجة ما
الذي في مطلبه وإنّما	الباهر حسنه في الورى هام
مثلها السّنا للشمس أفاد	الزّاهر للقمر أعاره
حائراً مغرماً فيه أصبح	الحائر المغرم درّ الله

“Ey bana bakan! Allah aşkına, taze dal gibi sevgiliye yönelme. (Güzellikte) ceylan sürüsü, Bân, La’la, Hayf ve Benî Âmir’in ceylanı nedir ki! Adlarını saydıklarının güzelliği fanidir, bilge kişinin faniye ihtiyacı yoktur. Akıllı kişinin dileği, büyüleyici güzelliği sebebiyle insanların tutkun olduğu sevgilidir. O sevgili, parlak aya ödünç verdiği

¹²⁰ Eş-Şüşteri, *Divan*, 8-9.

¹²¹ Eş-Şüşteri, *Divan*, 47.

gibi güneşe de parlaklık bahşetmiştir. O sevgiliye şaşkın bir âşık oldum, o nasıl bir şaşkın âşıktır!”

Ve ilahi aşk temasını şiirlerinde işleyen mutasavvıf şairimiz eş-Şüşterî bir başka kasîdesinde şunları yazmıştır:¹²²

إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعْنَىٰ حَدِيثِكَ لِي يُدْرَىٰ	فَلَا مُهْجَتِي تُشْفَىٰ وَلَا كَبْدِي تُرَوَّىٰ
نَظَرْتُ فَلَمْ أَنْظُرْ سِوَاكَ أَحَبُّهُ	وَلَوْلَاكَ مَا طَابَ الْهَوَىٰ لِلَّذِي يَهْوَىٰ
وَلَمَّا اجْتَلَاكَ الْفَكْرُ فِي خَلْوَةِ الرِّضَا	وَغَيَّبْتَ قَالَ النَّاسُ ضَلَّتْ بِي الْاَهْوَا
لَعَمْرُكَ مَا ضَلَّ الْمَحِبُّ وَمَا غَوَىٰ	وَلَكِنَّهُمْ لَمَّا عَمُوا أَخْطَئُوا الْفَتَوَىٰ
وَلَوْ شَهِدُوا مَعْنَىٰ جَمَالِكَ مِثْلَمَا	شَهِدْتُ بَعَيْنِ الْقَلْبِ مَا أَنْكَرُوا الدَّعْوَىٰ
خَلَعْتُ عِذَارِي فِي هَوَاكَ وَمَنْ يَكُنْ	خَلِيعَ عِذَارٍ فِي الْهَوَىٰ سَرَّهُ النُّجْوَىٰ
وَمَزَقْتُ أَثْوَابَ الْوَقَارِ تَهْنِكَا	عَلَيْكَ وَطَابَتْ فِي مَحَبَّتِكَ الْبُلْوَىٰ
فَمَا فِي الْهَوَىٰ شَكْوَىٰ وَلَوْ مُزِقَ الْحَشَا	وَعَارٌّ عَلَى الْعُشَاقِ فِي حُبِّكَ الشَّكْوَىٰ

“Benim için senin sözünün anlaşılan bir manası yoksa ne canım şifa bulur ne ciğerim suya kanar. Baktım senden başka seveceğim kişi görmedim, sen olmasaydın aşk seven kişiden hoşnut olmaz. Hoşnutluk halvetinde fikir seni görüp de ben kendimden geçtiğimde, insanlar arzuların beni saptırdığını söylediler. Hayatına yemin olsun ki, âşık ne yoldan çıktı ne de sapıttı, ancak onlar kör olunca fetvada hataya düştüler. Senin güzelliğinin manasını benim gibi kalp gözüyle görselerdi davamı inkâr etmezlerdi. Senin aşkınla hâyâ perdemi kaldırdım, kim hâyâ perdesini kaldırırsa münacat o kişiyi sevindirir. Senin için vakar elbisesini paramparça edip yırttım, seni sevmekte bela hoş oldu. İim parçalansa da aşkta şikâyet yoktur sana, âşıkların senin aşkınla şikâyet etmesi ayıptır.”

Sufi şair, sevgisini duygusal bağlarla sınırlamaz. Onlar, nefsin arzularıyla hareket etmeyen, kendini temizleme ve arınma çabası içinde olan âşıklardır. Onların kalpleri, arınmış ve manevi hazza ulaşmayı arzulamış, ilhamı almaya hazırlanmış bir alana dönüşür.¹²³

Sufiler, aşk konusundaki düşüncelerde, bazı yönlerden duygusal aşk konularına benzer fikirler ortaya koymuşlardır. Doğu ve Endülüs'te ilahi aşk şiirlerinde parlayan en önemli şairlerden biri, âşkın ilahi şehidi olarak bilinen Râbia el-Adeviyye'dir (ö. 135/

¹²² Eş-Şüşterî, *Divan*, 29.

¹²³ Hilmi, *El- Hayat-ı Ruhiyye fi'l İslam*, 100.

753). Endülüs'te ise, İbnü'l-A'râbî parlamıştır. Onun ilahi aşk şiirindeki ifadeleri, dünyevi aşk şiirinin ifadeleriyle o kadar benzerdi ki, yanlış anlaşılmanın üstesinden gelmek için bunları açıklamak zorunda kalmıştır. İlahi aşk şairleri, sûfîlerin yaşadıkları bu yoğun duyguyu, ilahi bir ilham ile ruhun daima yüksek mekânına dönmeye özlem duyan, beden hapishanesinde kalmış bir âşık olarak nitelemiştir. Şiirlerde geçen aşk tasavvurunda kader kavramı da öne çıkmıştır. Aşkın kaçınılmaz bir kader olduğu veya büyüğü bir güç olduğu, onların iradesini ele geçirerek etkisi altına aldığını söylemiş ve bunun sonucunda kendilerini sorumlu tutmaktan kaçınmışlardır. Bu tasavvufî perspektiften, aşğın sevgilinin gücüne boyun eğdiği ve teslim olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁴

İbnü'l-Hatib'in "Ravdatu-Ta'rif" adlı eserinde ilahi aşkın tasavvuf yolunun kaynağı olduğu ve ruhani farkındalığın temeli olduğu vurgulanmıştır. İlahi aşkın dikildiği toprak -yani insanın iç dünyası- şüphelerden ve zihnin görüş alanından arındırılmalı ve ilahi aşkın tutkusu için uygun olanı ayırt ettikten sonra bu toprak sulanmalıdır diye belirtilmiştir.¹²⁵ Tasavvufî şiirlerin sanatsal özellikleri arasında aşk, gazel, doğa, şarap vb. konular bulunmaktadır. Endülüslüler arasında Hicazî tarzda olan geleneksel aşk şiiri, sıklıkla gurbet ve özlem hisleriyle karışır. Bu nedenle, dini şiir ve geleneksel Hicaz aşk şiiri arasında büyük benzerlikler vardır; vahiy alanı, peygamberlerin mekânı, Arap şiirinin beşiği olan Hicaz topraklarına olan özlem, Cahiliye şiirlerinde olduğu gibi ikisi arasındaki birleştirici unsurlardandır.¹²⁶

Şiirin giriş kısmına başlanırken klasik şairlerin yaptığı gibi özlem duyulan diyarların betimlemesi sanki oradaymış gibi yapılır. İşte bu hicaz aşk şiirinin tasavvufi yansıması eş-Şüşterî'nin divanında da karşımıza çıkar. Şair Peygambere olan özlem ile, Peygamberin vatanına olan övgüsünü şöyle betimlemiştir:¹²⁷

يتلأ طالع النور	الأمجد الهادي قبة من
الحالا ذي في خلّيني	محمد يا وأثبتني
المصطفى ديار ألا ديار لا	الوفا أهل ربوع إلا ربوع لا

¹²⁴ Adil, Kâmil, el-Alusi, *el-Hubbu ve 't-Tasavvuf 'inde'l 'Arab* (Beyrut: Şirketu'l Metbu'at li't-Tavzi' ve'n Neşr, 1999), 18-19.

¹²⁵ İbnü'l Hatib, *Ravdatu Ta'rif bi'l Hubbi eş-Şerif*, 30-31.

¹²⁶ Hasna Buzwayta et-Terablusi, *Hayatu's-Şi'ir fi Nihayetu'l Endulus* (Tunus: Daru Muhammed Ali el Cami, 2001), 176.

¹²⁷ Rachid, *Endülüslü Sûfi Şair*, 157; eş-Şüşterî, *Dîvân*, 440.

“Nûr, hidayet sahibi en yüce peygamberin kubbesinden doğmuş, ışıltıyor. Beni bu hâl üzere bırak ve kabul et ey Muhammed! Mustafa'nın diyarından başka diyar yoktur, vefa ehlinin topraklarından başka toprak yoktur.”

İçki, toplumun bazı kesimleri için cemaati toplamaya yönelik bir araç olarak kullanılmıştır. Fakat içkinin dindeki yeri tasavvuf ile bağdaşmasa da buna rağmen birçok şair hamriyye şiirlerini yazmaya devam etmiştir. Nitekim şarabı öz anlamıyla kullanmaktan ziyade teşbih sanatı ile kullanmışlardır. Tasavvuf terminolojisinde bu kelimelerin ustaca bir kullanım ile yazıldığı görülür ve sözcükler arasında anlamlı bir bağ kurulur. Şiirlerde geçen "şarap" kelimesiyle tasavvufi aşk sembolize edilmiştir. Kelime, ruhun gelişmesini, arınmasını ve dünya zevklerinden uzaklaşmasını ifade eder. Şiirde şarabı içen kişinin içsel yolculuğu tasvir edilir.¹²⁸ Tasavvufi şiirlerde şarabın yanı sıra, tabiat ve güzellikleri de ilham kaynağı olmuştur. Tabiat tasvirleri, şairin düşünsel ve dini derinliklerini ifade etmek için kullanılmıştır ve Allah'ın yarattıkları arasında görkemli nimetleri sembolize etmiştir. Mutasavvıf şairler, doğanın güzelliği ve zenginliğinden ilham alarak, onunla tasavvufi düşüncelerini ifade etmiş ve sık sık doğaya olan hayranlığını dile getirmiştir.¹²⁹

İbn Hatime'nin şiirlerinde Allah'ın yaratılıştaki tecellilerini keşfetmek için tabiat ve güzelliklerini kullandığı şiirlerinde vahdet-i vücud görüşü belirgindir. O şöyle der:¹³⁰

الأَرْضُ بَيْنَ مُدَبَّجٍ وَمُحَلَّلٍ	وَالرَّوْضُ بَيْنَ مُتَوَجِّجٍ وَمُكَلَّلٍ
وَالزَّهْرُ بَيْنَ مُورَدٍ وَمُورَسٍ	وَالنَّشْرُ بَيْنَ مُمَسَّكٍ وَمُصْنَدٍ
وَالْمَاءُ قَدْ صَقَلَ النَّسِيمَ فَرَنْدَهُ	فَتَوَشَّحَتْ مِنْهُ الرِّيَاضُ بِمُنْصَلٍ
عَجَبًا وَحَتَّى الْحُسْنُ يَعِشُ بَعْضُهُ	بَعْضًا لَقَدْ أَرَى الْهَوَى بِالْعُدْلِ
لَطَفٌ مِنَ الْإِحْسَانِ أَعْجَزَتِ الْوَرَى	أَوْصَافُهَا سُبْحَانَ مُبْدِعِهَا الْعَلِيِّ

“Yeryüzü birbiriyle kaynaşmış, çayır birbiriyle taçlanmış ve örtülmüş, hoş kokular birbiriyle karışmış ve semaya dolmuş, öyle ki rayihalar her yeri sarmış. Değil mi ki Aşk, insanların kınamalarını küçümser, İlahın yüceliğini gösterir! Kâinata saklanan güzellik ile kalbimize yağan bu ilahi aşka mâni yoktur, akan suya mâni olunmadığı gibi.”

¹²⁸ Et-Terablusi, *Hayatu 'ş-Şi'ir fî Nihayeti'l Endulus*, 172.

¹²⁹ İbn Hâtîme, *Divan*, 24.

¹³⁰ İbn Hâtîme, *Divan*, 22.

Ben-i Ahmer dönemi sûfî şairlerin şiirlerindeki bir diğer sanatsal özellik, muvaşşah ve zecellerdir. Muvaşşah ve zecel, tasavvuf edebiyatında sıkça kullanılan iki tür şiirdir.

Muvaşşah, Arapça kökenli bir kelime olup "dizmiş" veya "sıralanmış" anlamına gelir Muvaşşahlar, genellikle gazel biçiminde yazılan ve 15-20 beyitlik şiirlerdir. Her bir beyitte aynı vezinle ve uyak düzeniyle yazılır. Muvaşşahlar genellikle aşıkların sevgililerine olan duygusal bağlılığını veya Allah'a olan aşk ve bağlılık duygularını ifade etmek için kullanılır. Eş-Şüşterî'nin muvaşşah düzeniyle yazdığı bir beyti şöyledir:¹³¹

النار مني الحشا في أشعلت قد الاسرار هاذي صاح

نهواه من سرُّ لي لاح مذُ

ألقاه ما كتم أستطع لم

شكواه ومن قلبي شجو من

استهتار ذا سابحاً الهوى ذا في طار قد قلبي ويح

“Ey dostum! Bu sırlar bağrında bir ateş tutuşturdu. Sevdüğimizin sırrı bana âşıkard olduğundan beri, gördüğümü saklayamıyorum, gönlümün endişe ve şikayetini. Vah kalbime! Kendinden geçmiş gönlüm, şu aşk içinde süzülerek uçup gitti.”

Zecel, kaside türündeki manzumelerdir. Genellikle daha uzun şiirlerdir ve konuları çeşitlilik gösterebilir; Allah'ın varlığına hayranlık duyulması, peygamberlere olan sevgi veya insanın maneviyata yönelimi gibi temalar işlenebilir. Bu tür şiirlerde sembolizm yoğundur; doğa betimlemeleri, alegorik anlatım teknikleri veya mistik semboller kullanılabilir. Eş- Şüşterî, tasavvufî mana ile yazdığı bir beytinde zeceli şu şekilde kullanmıştır:¹³²

بيّا شملي اجتمع

مطبوع معي وإنّي

إليّا ونظري

مجموع بيا رَدّني

¹³¹ Rachid, *Endülüslü Süfi Şair*, 118; Eş-Şüşterî, *Divan*, 114.

¹³² Rachid, *Endülüslü Süfi Şair*, 62; Eş-Şüşterî, *Divan*, 276.

صباحي لي وانبلج بذاتي وانجمعت
صلاحي لي وظهر ثباتي لي وثبت
فلاحي ودعاني صفاتي ورأيت
ممنوع عني تكن لم عليا إنجبرت
مجموع ابي ردني إلينا ونظري

“Dağınıklığımı topladım; ben, bende yazılıyım. Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü. Kendimle bütünleştim, sabahım bana açıldı. Azmim bende karar kıldı ve doğruluğum belirdi. Evsafımı gördüm ve kurtuluşum beni çağırdı. İyi halime döndüm ki, benim için engel yoktu. Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü.”

Muvaşşahı tasavvuf şiirinde ilk kullanan İbn Arabî, zeceli ilk kullanan kişi ise eş-Şüşterî'dir. İki şairin bu alandaki öncülüğü kayda değerdir. Aralarındaki fark, eş-Şüşterî'nin varlık felsefesini nadir bir sadelikle ifade etmesi, İbnü'l-A'râbî'nin ise kendi özel yöntemi ve farklı anlayışıyla, bunu abartılı ifadelerle biçimlendirmeye çalışmasıdır. İbn Haldûn'un görüşüne göre, Endülüs halkının şiirle fazlasıyla meşgul olmaları ve bu sanatın tüm yönlerini geliştirmeleri ve mükemmel hale getirmeleri üzerine yeni bir şiir türü olarak muvaşşah ortaya çıkmıştır. Zecelin dili tamamen halk dilindedir ve muvaşşah zecelden daha eskidir.¹³³

2.4. Ben-i Ahmer Döneminde Tasavvufun Farklı Şiir Dallarına Etkisi

Şiir, insani duyguları ifade etmede en etkili yöntemlerden biridir. Hayal gücü ve duygu, gaybın sırlarını keşfetmeye ve ona tasavvur ve his yoluyla bağlanmaya çalışan iki temel unsurdur. Şiir, içerdiği ölçüler, ritimler, hayali imgeler ve duygularla, bir yandan insan duygularının doğasıyla, diğer yandan dini duyguların doğasıyla sıkı bir bağlantıya sahip olan bir ritüeldir. "Şair" kelimesi, Kur'an'da dini bir karaktere sahip kelimelerle birlikte anılmıştır; Peygamber (s.a.v.) kâfirler tarafından “Hayır, dediler. Bunlar karmakarışık düşlerdir; hayır, onu kendisi uydurmuştur. O, olsa olsa şairdir.” (Enbiya: 5)

¹³³ Emin, *Zuhuru'l İslam*, 3/191

denmiş ve böyle nitelendirilmiştir. Cahiliye döneminde insanlar, şiiri gaybî bir kaynaktan ilham yoluyla aldıklarına inanırlardı; bu yüzden peygamber ile şair arasında ortak bir özellik olduğuna inanılmıştır.¹³⁴ Zamanla şiirin dini bir hüviyete bürünmesi kullanım alanını genişletmiştir. Böylelikle şiir, tasavvufun öğretilerini yaymada da önemli bir rol oynamış ve tasavvuftaki ilham, edebi ilhamdan üstün gelmiştir.

Tasavvuf, İslam inancının içerisinde yer alan mistik ve manevi bir yol olarak tanımlanabilir. Tasavvuf, Allah'a ulaşma ve O'nunla birlikte olma amacını taşıyan bir öğretilerdir. Bu öğretiye göre, insanın maddi dünyadan ve dünyevi arzulardan arınarak ruhsal gelişimini tamamlaması ve Allah'a yaklaşması gerekmektedir. Tasavvuf yolunu takip eden kişi, kalbinin temizlenmesi ve ruhsal açıdan olgunlaşması için çeşitli yollar izler. Tasavvufi öğretilerde zikir (Allah'ı anma), nefsi terbiye etme, manevi rehberlerden yardım alma gibi uygulamalar önemlidir.¹³⁵ Tasavvuf aynı zamanda insanın evrensel bağlantısını vurgulayan bir öğretilerdir. Kişinin kendi iç dünyasıyla bağlantılı olarak evrenin bütünlüğünü anlaması ve bu bütünlükle olan ilişkisini güçlendirmesi esastır. Bu nedenle tasavvuf genellikle mistik deneyimleri ifade ederken aynı zamanda insana merhamet duygusu kazandırarak toplumsal adaletin sağlanmasına katkıda bulunan bir amaca hizmet etmektedir.¹³⁶ İbnü'l-A'râbî "Fütuhât-ı Mekkiyye" kitabında tasavvufi yazıların özelliğini ve tasavvufi olmayan yazılardan farkını açıklamış ve ilahi vahyin etkisinden kurtulamadığını, yazması gerekenleri ona vahyin dikte ettiğini ve bu konuda bir seçimi olmadığını belirtmiştir. Nitekim şöyle demiştir: "Belki de ona, konunun dışında olsa bile ilham edilen konuları de eklerim, ki bunu Rabbimin emriyle yaparım, izin yoluyla konuşurum ve durmam gerektiğinde dururum. Nitekim bu ve diğer yazılarımız, yazarlık perspektifiyle ilerlemez ve biz de yazarlar gibi değiliz. Her yazar, kendi iradesi ve fikri olgunluğuyla hareket eder. Dilediği konuları ele alır ve dilediğini bırakır, ya da mevzunun akışına göre yönlendirilir ve konunun hakikatini ortaya çıkarana dek yazar. Bizim yazılarımızda ise durum böyle değildir. Tasavvufi aydınlanma ile yazmak isteyenler, Hazreti İlahinin kapısında adanmış kalplerdir. Onlar kapının açılmasını gözlemleyen, her türlü bilgidен yoksun, yoksul ve boş durumdadır; bu makamda bir şey hakkında soru sorulsa duyularını kaybetmiş olduğu için işitmez ve hevasından yanıt vermez."¹³⁷ Tasavvuf ehlinin Hak Teâlâ'dan ilham yoluyla aldığı bilgiler, kalbin

¹³⁴Emin Yusuf Awdah, *Te'vil eş-Şi'ir ve Felesefetuhi i'nde es-Şufiyya*, (Umman: Dar Ezminetu li'n Neşr ve't Tewzi', 1995), 128.

¹³⁵ Ali Haydar, *Medhal ila Diraseti't-Tasavvuf* (Dimaşk: Dar eş-Şemus li'd Dirasat ve'n Neşr, 1999), 12.

¹³⁶ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/74.

¹³⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 1/75.

düşünceden arınmış ve gelen ilhamları kabul etmeye hazır olduğu zamanlarda verilir. Böylece herhangi bir belirsizlik veya tereddüt olmadan direkt olarak anlaşılır. Hakikatler tafsilatlı, örtük hadiseler veya ilahi gerçekler olsun, oldukları gibi bilinirler. Hak Teâlâ, onların öğretmenidir ve bu yol peygamberlik mirasıyla korunmuştur. Hatadan ve belirsizlikten uzak bir şekilde bu bilgiyi alırlar. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Biz ona şiir öğretmedik ve bu ona yakışmazdı" (Yasin: 69). Çünkü şiir, belirsizlik, semboller, bulmacalar ve kinayelerin kullanıldığı bir alandır. Ancak sûfi, şiiri ilham olarak ve tıpkı peygamberin vahyi aldığı gibi ilahi bir kaynaktan alır. Sûfi, İbnü'l-A'râbi'nin "Fütuhât-ı Mekkiyye" kitabında yaptığı gibi aldığı ilhamı nesir şeklinde yazıya dökebilir veya eserlerinde şiir ve nesiri birleştirebilir. Burada her biri, konuyla alakalı olmayan ve her bölümün başlangıcında yer alan farklı şiirlerle doludur, nesir ise onun açıklaması değil, daha ziyade şiirin kendisi o bölümün açıklamasının bir parçasıdır. Bu yüzden şiirden sonra gelen sözler tekrarlanmaz.¹³⁸ Sûfinin tasavvuf yolundaki deneyimini ifade etmesi ve derin sezgisel bilgilerini şiir ile dile getirmesi anlaşılacak için bir nevi kolaylık olmuştur. Bu da onları, kendilerine özgü sanatsal ve tematik özelliklere sahip bir tür şiir üretmeye sevk etmiştir. Hicri VI. yüzyılın başlarında ve sonraki zaman diliminde, Mağribî sufi şiiri daha da olgunlaşmış ve gelişim kaydetmiştir. Bu dönem, tasavvuftaki terimlerin (vecd, fakd, tefrik, havf, reca, fena, kabz, bast gibi) ve makamların yaygın kullanımı nedeniyle bu tür şiirin altın çağı olarak adlandırılmıştır.

Tasavvufi kasideler, önceki devirlerde iki veya birkaç beyitlik kısa parçalardan oluşurken, bu dönemde daha uzun hale gelmeye başlamıştır; bu da o zamanlar tasavvufi şiirin konularının henüz gelişmemiş olmasının ve uzun kasidelerin bulunmamasının bir göstergesidir. Ancak Hicri VII. yüzyılda, tasavvufi kasidenin gelişimini gözlemleyebiliriz, bu dönemde sadece uzun şiirler değil, aynı zamanda tam şiir divanları da ortaya çıkmıştır. İbn Arabî'nin "Tercümanü'l-Eşvak" divanı ve onun şerhi olan "Zahairü'l-A'lak" buna örnektir. Ayrıca, Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin divanı ve methiyelerinde belirgin olan tasavvufi eğilimlerle yedinci yüzyılın tasavvufi şairleri arasında yer alan İbn Cennan'ın divanı da bu dönemde yazılmıştır. VIII. yüzyılın tasavvufi şairleri arasında yer alan İbn Hatime el-Ensari'nin divanı, aşk ve doğa tasvirleriyle ve tasavvufi kasidelerle doludur. Onun şiirleri de diğer tasavvufi şairlere benzer şekilde önemli bir yere sahiptir. IX. Yüzyılda, Abdülkerim el-Kaysi ve İbn Ferkun gibi şairler bu tür şiirde başarılı olmuşlardır. Sûfi şairler, şiirlerinde diğer Endülüslü şairlerin takip ettiği

¹³⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 2/879.

girişleri benimsemiştir; bunlar arasında aşk ve terkedilmiş yerlerin tasviriyle başlayanlar, diyarlar ve seyahatlerden bahsedenler ve doğayı tasvir edenler bulunmaktadır. Sûfî şairler, Endülüslü şairlerin şiirsel amaçlarını, sembollerini (doğa, kadın ve şarap gibi), aruz ölçülerini ve sanatsal üsluplarını takip etmiş, ancak bunları dilsel yeteneklerini göstermek için değil, tasavvufi deneyimini ifade etmek için kullanmışlardır. Yazdıkları, sembollerle doludur ve bu sembolleri çözmek sadece tasavvuf ehli veya bu konuda bilgili olanlara mahsustur. Şiirleri genel halka hitap etmez, aynı zamanda sultanları ve seçkinleri edebi zenginliğinden dolayı da rahatsız etmez. Bu dönemde tasavvufi remzleri ve sembolleri anlamayanlar tarafından, bilhassa fakihler ve dini otoriteler tarafından ağır tenkit altında kalmıştır. Hatta bu gruplarla tasavvuf ehli arasında sürekli bir çatışma olmuştur.¹³⁹

Çalışmanın bu bölümünde, Ben-i Ahmer dönemi Endülüs'ünde çeşitli şiirsel amaçlarda tasavvufun etkisini ele alacağız; gazel (aşk), methiye (övgü), tasvir (betimleme) bunlardan bazılarıdır.

2.4.1. Tasavvufun gazel (aşk) şiirine etkisi

Tasavvufi kaside, erken dönemlerinden itibaren, gazeli ve aşkı, ilahi aşkın ifadesi için dilsel ve üslupsal bir örtü olarak kullanır. Bu aşktan kaynaklanan bilgiler, incelikler ve tecelliler sufi'nin kalbini kaplar ve onu çeşitli duygular ve hislerle doldurur. Bu duyguların hepsi, seven ile sevilen arasındaki ilişki etrafında döner. Tasavvufi aşk şiirinde en önemli unsur, insani aşkın sembolik bir karşılığı olarak, Allah'a olan aşkla ilgili duygusal durumların ifadesidir. Bu durumlar, Allah ile vecd anlarında, kulun Rabbi'ne olan sevgisini, O'na yakınlığını ifade ederken ve Allah'ın kendisine verdiği hallerde (bast ve kabz) rıza gösterirken ortaya çıkar. Tasavvufta sevgi yaratıcı ve yaratılan arasındaki en güçlü bağdır. El-Kuşeyrî sevgiyi şu şekilde tarif etmiştir: “Sevgi şerefli bir hâldir. Bu hâl ile Hak Teâlâ kuluna tanıklık eder, kuluna olan sevgisini haber verir. Hak Teâlâ kulunu sevmekte kul da Hakk'ı sevmektedir.”¹⁴⁰ Sufi, bu sevgisini ve hissiyatını ifade etmek istediğinde, aşk ve rakik duygularla dolu şiirden daha uygun bir dil bulamaz. Bu hususta İbnu'l-Hatîb şunları söylemektedir: “Muhabbetten bahsetmek için şiirden daha uygun bir şey yoktur. Âşık ruhlara şiirden daha yakın bir şey yoktur.”¹⁴¹ Genel olarak Endülüslü

¹³⁹ Haydar, *Medhal ila Diraseti 't-Tasavvuf*, 24.

¹⁴⁰ El-Kuşeyrî, *er-Risâletu 'l-Kuşeyrî*, 2/485.

¹⁴¹ İbnu'l-Hatîb, *Ravdatu 't-Ta'rif*, 104.

şairler, şarktaki şairlerden etkilenmiş ve Arapların Endülüs'e girişiyle yeni bir ortam ve kültürel yapıda büyüyen Doğu kültürünün unsurlarından yararlanmışlardır.¹⁴² Şiir, başlangıçta bedevi tarzındayken, zamanla yaşamın ve ufkun gelişmesi, ileri görüşlülük, çeşitli bilimler ve fikirlerle tanışmanın etkisiyle yeni bir nitelik kazanmıştır. Yine de birçok şair, kendi memleketlerine olan bağlılık ve özlem nedeniyle bedevi tarza ve fikirlerine dönmüş, eski şiiri sanat ve hayal dünyasında kendilerine örnek almışlardır.¹⁴³

Sufi, kasidesine eski şairlerin yaptığı gibi aşk ile başlamış, onu methiyelerinde temel bir unsur olarak kullanmış ve kasidenin bütününe yaymıştır. Sufi şair, kadını doğa ile birleştirmiş ve şarap konusunu işlerken de doğa ile bağdaştırmıştır, ayrıca kutsal toprakları ve hac yolculuğunu tasvir ederken de bu unsurları kullanmıştır. Tasavvuf, gazel tarzı şiirin içeriğini ve anlamını etkilemiştir. Doğu veya Batı Arap Şairi için kasidenin başlangıcında aşk ile şiire giriş geleneksel bir yöntemdir. Kadına şiir yazmak Arap şiirinde iki şekilde görülür. Birincisi daha çok hissi arzuları ifade eden gazel ve bedensel niteliklerle şiire dökülen bir şekildedir. Bu tür, Cahiliye Döneminde şöhret kazanmış ve sarîh (açık) gazel olarak adlandırılmıştır. İkincisi de daha çok aşkın manevi yönüne, yani ruhun âşık olması ve onunla tanışmaya özlem duymasına odaklanmıştır. Bu tür İslam'dan sonra ortaya çıkmış olup, uzrî gazel olarak adlandırılmıştır. Tasavvuf şairleri, daha çok uzrî gazel türünden istifade etmişler ve bu tür gazel ile tasavvufî gazel arasında güçlü bir bağ kurarak amaçlarına uygun olarak kullanmışlardır.¹⁴⁴

Endülüs şairleri, belirli bir kimliği olan kadınlardan söz etmek yerine daha çok benzetme yapmak adına şiirlerinde yer vermişlerdir. Şiirleri kadınlarla olan aşk ilişkilerini yansıtmıyor veya gerçekçi değildir. Kadın, onlar için şiirde, çok yönlü bir sembol olarak kullanılmıştır; neşe, sevinç ve refah bağlamlarında barışın sembolü; zorluk, çatışma ve yabancılık bağlamlarında savaşın sembolü olmuştur.¹⁴⁵ Şairimiz Eş-Şüşterî de kadın sembolünü ilahi muhabbeti ifade etmek için kullanmış ve onun diyarını, yaşadığı yerleri ve onunla olan hallerini tanımlamıştır. Bu sevgiyi ve onunla arasında geçenleri tanımlarken şunları söylemiştir:¹⁴⁶

ذَلَّةٌ سَقَمَ لِبَاسِ كِسَانِي قَد

وَمُدِّلٌ بِلِجْمَالِ غِيْدَاءِ حَبِّ

¹⁴² Yusuf Awdah, *Te'vil eş-Şi'ir ve Felesefetuhi i'nde es-Şufiyya*, 180-181.

¹⁴³ Ahmed Dayf, *Belağatu'l 'Arab fi'l Endulus* (Susa:Daru'l Ma'arif li't-Teba'ati ve'n-Neşr, 1998), 35.

¹⁴⁴ Rachid, *Endülüslü Süfi Şair*, 177.

¹⁴⁵ Dayf, *Belağatu'l 'Arab fi'l Endulus*, 70.

¹⁴⁶ Rachid, *Endülüslü Süfi Şair*, 177; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 57.

موله هواها من العقل وغدا
عني وغيبتي سلبتني
أبله أنت عشقتني طفيلي يا
قالت ثم دمي الهوى في سفكت

“Gayda’nın aşkı bana hastalık ve zillet elbisesini giydirdi, güzellik sebebiyle çıldırdım. Beni benden alıp yok etti, onun sevgisi yüzünden aklım şaşkına döndü. Aşk uğruna kanımı döktü, sonra dedi ki: bedavacı adam, bana âşık mı oldun? Sen mecnunsun.”

Mutasavvıf şair şiirine, sevgiliyi anarak başlamış ve Selma, Leyla, Gayda veya Zeynep gibi Cahiliye Döneminden kalan isimler ile hitap etmiştir. Bu isimler, ilk Cahiliye Döneminden tasavvuf şiirine kadar tekrarlanmıştır. Eş-Şüştî’nin buna örnek verebileceğimiz diğer bir kasidesi şu şekildedir:¹⁴⁷

خمری تسقینی
المنی ۛ ولیلی لیلی ۛ قلبی
القدر ربّه
بنا الجذب هی الحسن کعبه

“Kalbim Leyla’dır. Leyla ise benim muradımdır, bana şarabımı verir. Leyla güzelliğin Kâbe’sidir, bizi cezbedendir, o iffetlidir. Ebedi mananı bilen kimseler için senin ne kadar manaların var ey Leyla! Kaplarımı güzelliğinle doldurdum, her âşık senin aşkınla divane olur.”

Tasavvuf şairi, aşk ile tasavvufu birleştirerek, tasavvufi şiiri aşk temalı yapmıştır. Aşk, şairin sevgiliyi anıp duygularını ifade ettiği geleneksel anlamından çıkarak içsel bir anlam kazanmıştır. Şairin aşkla anmak istediği, ilahi aşktır. İbn Arabi, aşkı tasavvufa giden bir yol olarak kullanmasını şöyle açıklamıştır: "Bu ifadeyi aşk ve teşbih diliyle yaparak, ruhların bu ifadelerle aşık gözüyle bakmasını ve onlara kulak vermeye yönelmelerini sağladım. Bu, her zarif ve ruhani edebiyatçının dilidir."¹⁴⁸ Aşk ve Muhabbet kelimeleri III. asır boyunca meşhur mutasavvıf şair Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) tarafından şiirlerde bolca kullanılmış ve daha sonra diğer sûfi şiirlerinde yaygınlık kazanmıştır. Böylece muhabbet konusu sûfîlerin benliklerinde ve eserlerinde en üstün yeri işgal etmiştir.¹⁴⁹ Ebu’l-Hasan eş-Şüştî bir kasidesinde Zât-ı İlâhî’yi ebedî maşuk olarak bilmiş ve ilahi aşkı tecrübe ettiği hikayesini şu şekilde dile getirmiştir:¹⁵⁰

¹⁴⁷ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 178-179; eş-Şüştî, *Dîvân eş-Şüştî*, 135.

¹⁴⁸ İbn Arabi, *Tercümanu’l Eşvak*, 10.

¹⁴⁹ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 136.

¹⁵⁰ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 137; eş-Şüştî, *Dîvân eş-Şüştî*, 29.

تروى كبدي ولا تشفى مهجتي فلا يدري لي حدثك معنى يكن لم إذا
 يهتوى للذي الهوى طاب ما ولولاك أحبه سواك أنظر فلم نظرت
 الأهوا بي ضلّت الناس قال وغيّبت الرضا خلوة في الفكر اجتلاك ولما
 الفتوى أخطئوا عموا لما ولاكتهم غوى وما المحبّ ضلّ ما لعمرك

“Benim için, senin sözünün anlaşılan bir manası yoksa ne canım şifa bulur ne ciğerim suya kanar. Baktım, senden başka seveceğim kişi göremedim. Sen olmasaydın aşk seven kişiden hoşnut olmaz. Hoşnutluk halvetinde fikir seni görüp te ben kendimden geçtiğimde, insanlar arzuların beni saptırdığını söylediler. Hayatına yemin olsun ki âşık ne yoldan çıktı ne de sapıttı, ancak onlar kör olunca fetvada hataya düştüler.”

Abdülkerim el-Kaysi, Endülüs tarihinin en zor dönemlerinden olan çöküş döneminde türlü zorluklar yaşamış son şairlerinden biridir. Yaşadığı kaostan ve ızdıraplardan kaçış yolu olarak ilahi aşka sığınmış ve şiirlerinde bunu yansıtmıştır. Nitekim aşk, şairlerin hayatını saran endişelerden ve tehditlerden kaçınmak için telafi edici bir araç olmuştur. Fakat fakihler ile tasavvufçular arasındaki dini anlaşmazlıklardan kaynaklanan iç savaşlar ile beraber aşk, şarap ve daha birçok yeni terime alışılmışın dışında yüklenen anlamlar dinden çıkma olarak algılanmış, nihayetinde fıkıhçılar tarafından fikri ayrışmanın cezası olarak dini otorite kırbaç olarak kullanılmıştır.

Her kelimenin ifade ettiği gerçek bir mana vardır. Bu manada, kelimenin esasen kendisi için vâz edildiği sözlük anlamıdır. Temel anlamda denilen bu mana, kelimenin anlamsal özelliklerine uygun olarak kullanılmasına bağlı bir şekilde gerçekleşir. Bazen de söz sahibi, hedeflediği amaca uygun sembollere başvurmaktadır. Sembollerin kendileri kastedilmemiş olup, sembolize edildikleri ya da tasarlandıkları manalar kastedilir. İbn Reşîk sembolün tarifini şu şekilde yapmıştır: “Semboller manaları neredeyse anlaşılmayan işaretlerdir. Yani sembol anlaşılması zor olan kapalı bir ifadedir. Sembol, duygu ve düşüncelerin açıkça ifade edilmesi, adlandırılması ya da tanımlanması yerine imâ edilmesi ve çağrıştırılmasına dayanan edebî bir üsluptur.” Buna göre semboller somut ve soyut manaların ortak benzerliklerine dayalı olarak kullanılır.¹⁵¹ Eş-Şüşterî de Dîvânında bol miktarda kelimeyi sembol olarak kullanmıştır. En fazla kullandığı semboller arasında şarap ve kadın sembolü yer almaktadır. Eş-Şüşterî şarap sembolünü

¹⁵¹ Rachîd, *Endülüslü Süfi Şair*, 170.

ilahi aşk ile sarhoşluk anlamında kullanmıştır. Şair, ilahi aşkın elde edilmesiyle ilahi tecellilere mazhar olduğunu şiirinde şu şekilde ifade etmektedir:¹⁵²

لا أم به للوصول سبيلٌ لي وهل محلّة أين الخمار عن سألت
أَملا عنده من الخمر أريد:فقلت تريده؟ ماذا:القسييس لي فقال

“Sordum ki Şarapçının yeri nerededir? Benim ona ulaşmamın yolu var mıdır, yok mudur? Rahip bana dedi ki, ondan ne istiyorsun? Dedim ki, şarap istiyorum! Ondan doldurmak istiyorum.”

Şair, İlâhi aşkın değerini anlamış, onu tatmaya karar vermiş ve şarapçı kelimesiyle sembolize ettiği Allah sevgisini aramaya başlamıştır. Allah’ı arama yolculuğuna başladıktan sonra kendisine yolu gösteren mürşitle tanışmaktadır. Mürşidini rahip (القسييس) ile ya da sâkî (السقي) ile sembolize etmiştir. Mürşitten aşk şarabını istemekte ve şu dizeleri söylemektedir:¹⁵³

يشري:لنا فقال منه؟ تبيعونها بم سكرةً يبتغي من:له فقالنا
كرُوالشّ والحمد للخمار الدّل مع حقّها والمال النفس ببذل ولكن

“Ona dedi ki; sarhoş olmak isteyen onu ne karşılığında satıyorsunuz? O bize dedi ki; satıyor! Ancak canı ve malı karşılığında, Şarapçıya boyun eğmekle, hamd etmekle ve şükretmekle.”

Kullanılan bu semboller, eğer sadece anlamlarına bakılırsa, açıkça tasavvufun şeriata bağlı olan ve doğruluk ve takva üzerine kurulu prensiplere aykırı görünür. Ancak diğer taraftan, bu imgelerin güzelliği ve mecazî yaklaşım, anlamlarının zahir ile batın arasındaki farklılık açısından incelenmelidir. Eş-Şüşterî, sembollerinin sadece zahirlerine göre anlaşılmaması gerektiğini ve onunla ilgili her şeyin yalnızca bâtinî anlamlarının kast edildiğini vurgular.¹⁵⁴

Tasavvufî gazel şiirlerinde, beşerî aşk terimlerinden ödünç alınan kelimelerin yaygın kullanımı açıkça görülmektedir. Şairler, bazen sevgiliyi anlatarak, bazen

¹⁵² Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 173; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 59.

¹⁵³ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 174; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 40.

¹⁵⁴ Ahmad Omar, vd., *Emirü'l-Mütecerridin Ebü'l Hasan eş-Şüşterî'nin Dîvânında Şiirsel Yapı Biçim ve Görünüşler Üzerine İnceleme*, 39.

harabeleri ziyaret eden halleri betimleyerek ve bazen de doğanın güzelliklerini tarif ederek, tasavvufi şiirin girizgahını kelimeler ile süslerlerdi. Medih, vasf ve aşkı konu alan şiirler, ruhu besleyen ve ona hitap eden konular, eski şairlerin amacına hazırlık yapmak için kullandığı girişlerden biriydi. Şiirin kendisi aşkı ya da sevgiyi hedefleyerek, şairin gazel amacını anlatır. Tasavvufi gazelerde ise, ilahi aşk temalı şiirler ile aşk veya marifet mertebesine ulaşmak ve bu uğurda verilen mücadele vurgulanır. İşte tasavvufun gazel şiirindeki etkisinin açıkça görüldüğü bir dizi şiir örneği. İbn Arabi'nin tamamen aşkı konu alan bir gazelinde şöyle der:¹⁵⁵

سَلَامٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالْجَمَى وَحُقَّ لِمِثْلِي رَقَّةٌ أَنْ يُسَلِّمًا
وَمَاذَا عَلَيْهَا أَنْ تَرُدُّ تَحِيَّةً عَلَيْنَا وَلَكِنْ لَا إِحْتِكَامَ عَلَى الدُّمَى
سَرَوْا وَظَلَامُ اللَّيْلِ أَرْخَى سُدُولَهُ فَقُلْتُ لَهَا صَبًّا غَرِيبًا مُتَّيِّمًا
أَحَاطَتْ بِهِ الْأَشْوَاقُ صَوْتًا وَأَرْصِدَتْ لَهُ رَاشِقَاتُ النَّبْلِ أَيَّانُ يَمَّمَا
فَأَبَدَتْ ثَنَائِهَا وَأَوَمَضَ بَارِقٌ فَلَمْ أَدْرِ مَنْ شَقَّ الْحَنَادِسَ مِنْهُمَا
وَقَالَتْ أَمَا يَكْفِيهِ أَنْ يَبْقَلِيهِ يُشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقْتٍ أَمَا أَمَا

“Selam olsun Selma’ya ve korunaklı bir yerde oturanlara, benim gibi duyarlı birinin hakkıdır selamlama. Ne zarar gelirdi alsaydı selamımızı fakat pek hükmetmeye gelmez güzel kadınlara. Geceleyin perdelerini indirince karanlık, onlar koyulurlar yola. Ve ben dedim onlara; ‘Ne olur acıyın bu çılgın ve garip âşığa, o öylesi bir aşk ve şevkle kuşatılmıştır ki nereye çevirirse çevirsin yüzünü, hazır onun için kaza okları. O güzel gülümsedi ve göründü inci gibi dişleri. Bilmem hangisiydi dağıtan koyu karanlıkları? ‘Ben onun kalbindeyim, yetmez mi bu’ dedi. Yetmez mi, yetmez mi? Beni görüyor her an, her yerde beni.”

2.4.2. Tasavvufun methiye (övgü) şiirine etkisi

Sözlükte “övmek, birinin meziyetlerini dile getirmek” anlamındaki medh kökünün sonuna nisbet eki getirilerek yapılmış

¹⁵⁵ İbn Arabi, *Tercümanu'l Eşvak*, 25.

olan medhiyye kelimesi Türkçe’de “övgü şiiri” mânasında kullanılan bir edebiyat terimidir. Methiye daha çok kaside şeklinde yazıldığından önceleri “kasîde-i medhiyye” olarak anılmış, daha sonra sadece medhiyye şekli kullanılmıştır. Arap edebiyatında ise genellikle medh, medîh, medîha, ümdûha ve midha kelimeleri kullanılır.

Methiye, şairin insanın özünü ifade ettiği bir deneyim olarak tanımlanabilir. Methedilen kişinin kaygılarını, umutlarını, korkularını ve beklentilerini, toplum ve yaşama karşı duruşunu yansıttığı da düşünülmektedir. Endülüs’te irili ufaklı birçok devlet ve beyliğin kurulması nedeniyle çok sayıda hükümdar, emir, vezir gibi yöneticiler işbaşına gelmiştir. Dolayısıyla Endülüs yönetici kadrosuna söylenen methiyeler bakımından oldukça zengindir. Bunların bir kısmı taziye- kutlama türünde iken bir kısmı da sadece ölen kişi hakkında söylenmiştir. Hükümdarların, bulundukları konum itibarıyla birçok işle uğraşıp ilgilenmeleri, övülmelerine sebep teşkil eden meziyet ve hasletleri arttırmıştır.¹⁵⁶ Uzun ve abartılı ifadelerle yapılan övgüler, bazen de içten gelen samimi duyguları ihtiva eder ve yerine getirilmesi gereken bir şükran borcunun ifadesi olarak yapılır. Şairler dine, vatana ve insanlığa hizmet etmenin yanı sıra kendilerini de himaye eden ve gözetten hükümdarları anarlarken, yaptıkları iyilikleri itiraf ederler. Buna örnek olarak III. Yusuf’un talebi üzerine İbn Ferkûn ile III. Yusuf’un birlikte inşâd ettikleri bir şiirde ise III. Yusuf kendisini cömertlik, yiğitlik ve vefa gibi güzel sıfatlarla methetmiştir. İki şairin inşâd ettiği şiirin fahr ve hamâse bölümleri şöyledir: (Basît)¹⁵⁷

عزائمہ تخشى الذي الهمام أنا	كتبنا أو الاجناد كتب ان الحرب في
مكا ترجى الذي الإمام أنا	السحبا فاقت خلال منها لله
مكارمنا تأبى الذي الوفاء لنا	وهبا ما الافضال من تسترد أن

“Savaşta askerlere yazdırılsa da ya da yazsalar dahi neticeye hükmeden yiğit aslan benim. Yüce gönüllülüğü ile ümit veren önder, halife benim. Allah için o cömertliklerde ise göğe ulaşan şeyler vardır. Cömertliklerimiz bağışlanan şeyde faziletli olanın geri alınmasına direnen vefa bizedir.”

Bu tür şiirlerde dile getirilen diğer bir olgu ise neseb, sıhriyet veya atalar ile iftihar etmedir. İbn Zümrek, V. Muhammed el-Ganî Billâh için nazmettiği uzun bir kasidesinde

¹⁵⁶ M. Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora Tezi, 1990), 6.

¹⁵⁷ İbn Ferkûn, 384.

tasvirler, methiyeler dizmenin akabinde sultanın nesebinin ne denli mühim olduğunu şunları söyleyerek dile getirmiştir: (Kâmil)¹⁵⁸

واحفل بالجهاد حفى فلأنت	بجهادها تفاخرت الملوك فإذا
المتهلل والعارض الضهى شمس	ونوالهم جمالهم الذين ابن يا
يجهل لا قدرها و الإمام ابن	الإمام ابن الإمام ابن يا
المرسل النبي أوى فليحيهم	شعارهم تلك الأنصار أبأؤك

“Krallar cihatlarıyla iftihar ettiği vakit, şüphesiz ki sen cihada daha istekli ve daha çok önemseyensin. Ey güzellikleri ve nimetleri kuşluk güneşi gibi olan ve aydınlık yüzü olanların oğlu! Ey (henüz) kudreti, gücü bilinmeyen İbnü’l-İmâm b. İmâm b. İmâm b. İmâm! Senin ceddin Ensar’dandır, bu da onların düsturudur, gönderilmiş Nebî’de yurdunuza gelmiştirS.”

Tasavvufun etkisi altındaki methiyeden kasıt, Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.) övgüyle yazılan şiirleri içerir, bu da Peygamber methiyesi olarak adlandırılmıştır. Eş-Şüşterî’nin küçük dîvânının içerdiği anlamsal alanlara baktığımızda Hz. Peygamber’e (s.a.v.) methiyenin güçlü bir alan oluşturduğunu görmekteyiz. Eş-Şüşterî Allah Rasulü’nün (s.a.v.) özelliklerini, mucizelerini, onu ziyaret etmeye duyduğu özlemi ve ona olan aşkını dile getirerek övmüştür. Bir kasidesinde Hz. Peygamber’in (s.a.v.) evsafını şu şekilde dile getirmiştir.¹⁵⁹

مقامه	واعرف	هويت من على سلم
نيامه	والناس	الحجوب خرق الذي
سلامه	بأفضل	الإله عليه سلم
ربّي	مولي	الجلال ذو فضله قد
قلبي يا	اصبر	بخير يمشي الحال

¹⁵⁸ Üstün, *Endülüs Edebiyatı*, 229; İbn Zümrek, 465.

¹⁵⁹ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 155; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 412.

“Sevdiğine selam söyle ve makamını bil. O, insanlar uyurken perdeleri yırtandır. Allah onu en yüce selamıyla selamlamıştır. Celal sahibi Mevlam, Rabbim onu üstün kılmıştır. Durum iyi gidiyor, sabret ey kalbim.”

Eş-Şüşterî Hz. Peygamber’e (s.a.v.) olan sevgisini, şiddetinden kalbi parçalanmış bir durumda tasvir etmektedir. Peygambere olan özlemi, peygamberin vatanını da övmeye sevk etmiştir. Ona göre bu diyarlar kesinlikle en güzel diyardır. Bu konuda şöyle demektedir:¹⁶⁰

الأمجد الهادي قبة من	يتلأل طالع النور
مهمد يا وأثبتني	الحال ذي في خِلني
الوفا أهل ربوع إلا ربوع لا	المصطفى ديار إلا ديار لا

“Nur, hidayet sahibi en yüce Peygamberin kubbesinden doğmuş, ışıltıyor. Beni bu hal üzere bırak ve kabul et ey Muhammed! Mustafa’nın diyarından başka diyar yoktur, vefa ehlinin topraklarından başka toprak yoktur.”

Ayrıca kendisi de Hz. Peygamber’i ziyaret etmeyi arzulamakta ve Allah’tan bu isteğini yerine getirmesini dilemektedir. Bu durumu şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:¹⁶¹

الأمجد لقبر زوره	ومرادي مقصدي في
محمد نزور نمشي	أقيادي حُلّ ربّ يا
أملّي عليّا هوّن	ستّار يا ربّنا يا
حملي عني ونحط	المختار نزور قصدي

“Niyetimde ve muradımda en şerefliğin kabrini ziyaret etmek vardır. Ey Rabbim! Bağlarımı çöz, gidelim Muhammed’i ziyaret edelim. Ey Rabbimiz! Ey Settar! Emelimi bana kolay kıl. Niyetim Nebiyy-i Muhtar’ı ziyaret etmektir, yükümü indirmektir.”

Peygamber methiyesi, iki türü içerir; biri peygamberin özelliklerini, vasıflarını ve ahlakını anlatan, diğeri ise felsefi tasavvurun içine girmiş olan "Nûr-u Muhammedî" veya "Hakikat-i Muhammediyye"yi anlatan ve bu yol ile Hz. Muhammed’i (s.a.v.) anma

¹⁶⁰ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 157; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 440.

¹⁶¹ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 157; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 419.

biçimidir. Bu tür Peygamber methiyeleri, felsefî tasavvurun tohumlarının yeşerdiği ve yayıldığı verimli toprak gibidir. Seyyidu'l Vücut Hz. Peygamber için yazılan övgü şiirlerinden İbn Cennan'ın yazdığı şu dizeleri örnek verebiliriz:¹⁶²

شَمْسُ الْهَدَايَةِ؛ بَدْرُهَا الْمَلْتَاخُ
قَطْبُ الْجَلَالَةِ، نَوْرُهَا الْوَضَّاحُ
غَيْثُ السَّمَاحَةِ لِلنَّدَى يَرْتَاخُ
يُرَوِّى بِكَوْثَرِهِ الظَّمَاءَ الْهَيْمًا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا
فَخَرُّ لَادَمَ قَدْ تَقَادَمَ عَصْرُهُ
مَنْ قَبْلَ أَنْ يَدْرِي وَيَجْرِي ذِكْرُهُ
سَرَّ طَوَاهِ الطَّيْنِ فَهَمَّ نَشْرُهُ
مَعْنَى السَّجُودِ لَادَمَ تَفْهِيمًا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Ay’ın ışığı hidayet güneşindendir. O, yüceliğin merkezi ve nuru parlak olandır. Salat ve selam ona olsun, o ki şiddetli susayana Kevserinden içirir. Zamanı geçen Âdem için bir övünçtür. İsmi bilinmeden ve zikredilmeden, toprak iken dürülmeden önce, Âdem’e edilen secdenin anlamıdır o, salat ve selam ona olsun.”

Endülüs şairleri, Peygamber methiyelerinin girişlerinde kutsal ve parlak mekanları anmaya önem vermişlerdir. Bu, tasavvufî aşk şiirlerinin girişlerinde kutsal mekanların, örneğin Mekke, Medine ve Necd gibi risaletin izlerini taşıyan bereketli mekanların anılmasını örnek verebiliriz. Bu mekanlar, İslamiyet'in yayılmasına tanık olmuş, davetin zorluklarını ve zaferleri yaşamıştır. Girişlerin bir kısmında, bu mekanlara yapılan ziyaretler ve hayranlık uyandıracak güzellikte olduğundan bahsedilmiştir.¹⁶³ Ancak, tasavvufun etkisi altındaki gazel şiirinde bahsedilen Hicaz seyahati, tasavvuf etkisindeki aşk şiirine de bağlıdır. Çünkü seyahat ve aşk şiirlerini bir araya getiren bağlam, gerçeği görmeye ve bilgiye ulaşmaya olan hasret ve özlem ile bağlantılıdır.

İbnü'l-A'râbî, hakikati Muhammediye için kapsayıcı bir kavram getirmiştir ve ona "İnsanı Kamil", "Gavs" ve "Kutub" adını vermiştir. İbnü'l-A'râbî'nin "Hakikat-ı Muhammediye" kavramı, Hz. Muhammed'in (s.a.v) hakikati ve evrensel rolünü ifade

¹⁶² İbn el-Cennân, *Divan*, 143.

¹⁶³ Benham, *Mukaddimetu'l Kasideti'l- 'Arabiyye fi'ş-Şi'iri'l Endülüsi (Dirasetu Mewdu'iyye Fenniyye)*, 184.

etmektedir. İbn Arabî'ye göre, Hz. Muhammed evrensel bir varlıktır ve bütün yaratılmışlar için önemli bir modeldir. Bunu şiirinde şöyle ifade etmiştir:¹⁶⁴

ألا بأبي من كان ملكا وآدم بين الماء والطين واقف
وسيدا
فذاك الرسول الأبطحي □ له في العلى مجدٌ تليدٌ وطارف
محمدًا
أتى بزمان السعد في آخر وكانت له في كلِّ عصرٍ مواقف
المدى
أتى لانكسار الدهر يجبر فأتتنت عليه ألسنٌ وعوارف
صدعه

“Bilin ki babam (Peygamberimiz) melik ve efendi iken Âdem daha su ve toprak arasındaydı. O Ebtahi Muhammed Rasul, ona eski ve yeni şânı gökyüzünden miras bırakıldı. Her olayda çözüm sunan saadet zamanının sonunda geldi. İnsanların ve dillerin övdüğü O zat, zamanın çatlaklarını onararak geldi.”

Bu kavram ile İbn Arabî, Hz. Muhammed'in sadece fiziksel bir varlık olmaktan öte, tüm varoluşun merkezi ve en yüce mertebesi olduğunu anlatmak istemiştir. Ona göre, Hz. Muhammed evrenin anahtarıdır ve tüm yaratılmışlar O'nun vasıtasıyla yaratılır. İbnü'l-A'râbî'nin Hakikat-ı Muhammediye kavramında amaç, insanların Hz. Muhammed'i sadece tarihsel bir figür olarak değil, aynı zamanda evrensel boyutta bir rehber olarak görmelerini sağlamaktır. Bu kavram aynı zamanda insanın kendi içindeki potansiyeli de açıklar; çünkü İbnü'l-A'râbî'ye göre her insan bu hakikati içinde taşımaktadır.¹⁶⁵

Mevlid'de, şairlerin Hz. Muhammed (s.a.v.)'i övgü amacıyla yazdıkları medih şiirleri üç bölümden oluşur. Bunlar; Genellikle aşk şiirlerinin giriş kısmında "Nesib" olarak adlandırılan giriş, sonra "Rahil" olarak adlandırılan çölde yolculuğun tasviri olarak yazılan ikinci kısım, övgünün kendisini barındıran üçüncü yani son kısımdır. Kadim şairler, övgülerini bu şekilde düzenleme eğiliminde olmuşlardır. Ancak bazı modern

¹⁶⁴ İbn Arabî, *el-Futuhatu'l Mekkiyye*, 1/195.

¹⁶⁵ Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali İbn Arabî, *Resailu İbn Arabî*, thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemri (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2001), 86-87.

şairler, şiir bölümlerinin bir kısmında öncekilere göre aşırılık yapmışlar ve Nesib kısmında hamr (içki) şiirleri kullanmışlardır.¹⁶⁶

Tasavvuf, yaşamın tüm alanlarında etkili olmuştur; şariat erleri ile hakikat ehli arasında çatışmaya neden olurken, aynı zamanda mimari, sosyal, dini yaşam gibi alanlarda da etkili olmuştur. Yaratıcının eserlerinden yani kâinattan ilham alarak yapılmış olan kubbeler ve saraylar gibi yapılarda tasavvufun izleri bulunmaktadır. Şairin dokunuşlarıyla canlanan ve onun işaret ettiği manaları seslendiren varlıklar haline gelmiştir. Tasavvufi terimler şairin acı, hüznün ve ıstırap derecesini ifade etmek için kullandığı ve aynı zamanda ilahi varlık ve onun büyüklüğüne işaret eden, hatta gökyüzü ve yeryüzü arasında cereyan eden her şeyin arkasında yatan gerçek ilahi varlığa işaret eden kelimelerdir.¹⁶⁷

Ben-i Ahmer Döneminde, emirleri metheden şairlerin çoğu, tebrik ve mübalağa ifade eden kelimelerin çoğunlukta olduğu şiirler neşrediyorlardı. Bayramlarda, çocukların doğumunda, tahta çıkışta veya tahtın varisi oluşunda tebrikler yağdırıyorlardı. Bahsetmemiz gereken şey, şairlerin, Peygamber Efendimizi överek başladıkları mevlitler gibi özel günlerde de şiirler yazdıklarıdır. Sonra bu vesileyle sultana tebriklerini sunmuşlardır. Şair, sultana veya prense övgüyle başlar ve sonra Allah'ın lütfu olan velâyet veya tahta çıkış gibi konularla ilgili medihlerde bulunmuştur. Tasavvuf şairlerinin etkisi de bu şekilde tebriklerin üslubu yönünden şiirlerini zenginleştirmiştir. Bu da Peygamber Efendimizi övdükleri, mucizelerini anlattıkları veya Hakikati Muhammediye dikkat çektikleri şiirlerindeki vesilelerle veya Ben-i Ahmer'in kökenini Medine halkı olan atalarıyla bağladıkları şiirlerinde gördüğümüz üslup zenginleşmesi olarak ortaya çıkarmışlardır.¹⁶⁸

2.4.3. Tasavvufun tasvir (betimleme) şiirine etkisi

Tasvir kelimesi, sözlükte bir şeyi şekillendirmek, bir şeyin resmini çizmek, resimlerle açıklamak gibi anlamlara gelen ر-و-ص kök harflerinden türetilmiştir. Tasvir şiirleri de benzetme ve betimleme ile şiirin gücünü arttıran bir bölüm sayılmıştır. Tasvir

¹⁶⁶ İbn Arabi, *Futuhatu'l Mekkiyye*, 1/195-196.

¹⁶⁷ Ebu'l Ala Afifi, *et- Tasavvuf*, (Kahire: Dar El Maarif, 1963), 40.

¹⁶⁸ Muhammed Gazi Arabi, *en-Nusus fi Mustalihatı et-Tasavvuf*, (Şam:Dar el-Kutbiyye,1985), 23.

şairleri hem klasik kasidenin en mühim bölümlerinden birisi hem de Arap şiirinin en sabit temalarından birisidir. Bazı edebiyatçılar tasviri, hayali ve hissi olmak üzere iki başlık altında ele alırken bazıları duyusal, maddi ve duygusal tasvir olmak üzere üç başlık altında ele almışlardır.¹⁶⁹

Retorik hakkında görüş belirten Aristo betimlemeyi temel bir unsurdan ziyade, şiirin tüm amacı ve konularından biri olarak görmüştür. Medih; övgüye değer özelliklerin, yas; kaybedilenin bıraktığı etki ve hissedilen hüznü duyuların, aşk ise kadının güzelliklerinin ve ona duyulan duyguların bir tür betimlemesidir. Şiirde betimleme, Endülüs şairlerinin çoğu tarafından kullanılmıştır, çünkü Endülüs ortamıyla uyumludur ve hayran olunacak birçok güzelliğe sahiptir. Doğal çevre, her yazar ve şair için birincil ilham kaynağıdır ve yaratıcılığı teşvik eden en büyük etkidir. Şiir ve diğer sanatlar da insanlık mirasında bu şekilde insan ve doğa arasındaki bağın kalıcılığı, evrenin bu denli uyum ve güzellik içinde varlığını sürdürmesiyle devam edecektir. İnsanın doğa ile olan bu sürekli uyumu ve güzellik var oldukça, ruhlarda bu hissin bulunması ve ifade edilmek istenmesi kaçınılmazdır. Endülüs şairlerinin de içerisinde dolaştıkları doğayı en güzel şiirsel biçimlerle bize tasvir ettikleri bir meydandır. Tasavvufun betimleme şiirine de etkisi olmuştur. Tasavvuf şairleri de tabiatı, tasavvufî mana ve sırları çerçevesinde bir sembol olarak kullanmışlardır. Eş-Şüşterî'nin Dîvânında da tabiat unsurlarından bahsedildiği görülür. Kullanılan her bir unsurun özel bir tasavvufî mananın sembolü olduğu dikkat çekmektedir. Örnek vereceğimiz beyti bu kabildendir:¹⁷⁰

يطيب والثمار أشجارنا تلقح صالحة بنظرة نظرتونا إذا

“Bize doğru bir nazarla baktığınızda, ağaçlarımız aşılır ve meyveler güzel olur.”

Bu sözleriyle eş-Şüşterî, sevdiklerinden kendi durumlarını ıslah edecek ve ilimlerini olgunlaştıracak bir bakışla kendisine bakmalarını istemektedir. Bu talebini tabiat unsuru olan ağaç ve meyveleri kullanarak ortaya koymuştur. Bu kullanımda ağaç (أشجار) kelimesinin sembolik anlamı kalplerdir. Meyve (ثمار) kelimesinin sembolik delaleti ise elde edilen tasavvufî makam veya ilimdir. Başka bir yerde şöyle demektedir:¹⁷¹

¹⁶⁹ Üstün, *Endülüs Edebiyatı*, 187.

¹⁷⁰ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 180; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 441.

¹⁷¹ Rachıd, *Endülüslü Süfi Şair*, 180; eş-Şüşterî, *Dîvân eş-Şüşterî*, 94.

طيب و ريحان في بستاني في نسرح أنا

“Ben bostanımda, reyhanlar ve hoş kokular içinde geziyorum.”

Şair, tabiatın bir parçası olan bahçe ile kalbi kastetmiştir. Reyhan ve hoş koku ise sırlar ve tasavvufi düşüncelerdir.

Ben-i Ahmer döneminde betimleye mevzu olmuş bir diğer şey, çiçeklerden Gül'dür. Bütün uygarlıklarda farklı bir yeri olan gülün İslam dinindeki yeri hayli büyüktür. Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) sembolize eden gül, birçok şiirde mevzubahis edilmiştir. Ebu'l Bekâ er-Rundî de şiirinin ilk beytinde halihazırda fazlaca olan şeyin değeri az olur ianlayışının zıddına, gülü Peygamberimize teşbih ederek, gül daima var olsa da onun kıymetli olduğunu, ikinci beytinde ise asıl anlama geçiş yaparak gülü simadaki kırmızı yanaklara benzeterek şöyle demiştir: (Basît)¹⁷²

الورود دائم أنه لو زهر كل سلطان الورود
بالحدود الورود أشبه ما شئ الملاح حدود بعد

“Gül, daima çoğalsa da tüm çiçeklerin sultanıdır. Yüzün yanaklarında bir şey vardır, gül nasılda yanaklara benziyor!”

Betimlemeye konu olan diğer bir husus ise Hicaz coğrafyasıdır; şair bu sayede kutsal yerlere olan özlemini dile getirir. Mekke'de hac yapmak, Medine'ye kabri Rasulü görmeye gitmek, esen rüzgârın ve açan çiçeğin bıraktığı etkiyi dile getirirken betimlemeden faydalanır. Şairin, karşılamak istediği büyük ihtiyacı anlamak için betimlemenin büyüklüğü bize ipucu olur.¹⁷³ İbn Cennan kasidesinde tasavvufi remz ile hacca olan özlemini şu şekilde dile getirmiştir:¹⁷⁴

تذاكرَن ذِكرى أو تهيج اللواعجا فعالجنَ أشجانا يكثرن عالجا
ركابا سرت بين العذيب وبارقٍ نواييج في تلك الشعاب نواعجا

¹⁷² İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/369.

¹⁷³ Ömer Ed-Dekkak, *Melamihu's-Şi'iri'l Endülüsi* (Beyrut: Daru Şuruku'l Arabi, 2002), 205-206.

¹⁷⁴ İbn Cennan, *ed-Divan*, 77.

تيممن من وادي الأراك منازلأً فيطوين آلا في الأراك سَـجاسجاً
لهن من الأشواق حادٍ فإن وُنتَ حداة يرجعن الحنين أهـازجا

“Hatırladılar bir anıyı, coşturdu onları. Gönüllerinde çoğalan dertleri sarmaya başladılar. Yola çıktılar, adımlarını attılar, aralarındaki mesafeyi erittiler. Duygularıyla dolu yolu katettiler. Ağır ağır geçtiler vadilerden, derinliklerden. Ve varmak istediler Arak Vadisi’ne. Bu vadide acılarla dolu rüzgarlar esti, özlemleri onları sardı. Yorulduklarında onlara şarkılar söyleyen kervancılar yeniden uyandırdı içlerindeki hüznü şarkıları.”



3. İKİNCİ BÖLÜM

3.1. Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin Hayatı

Endülüs tasavvuf edebiyatının önde gelen isimlerinden olan, Ebu'l Hasan Ali b. Abdillâh eş-Şüşterî, soyunu ve eserlerini gizli tutmasından ötürü hakkındaki bilgilere ulaşılması zor bir şair olmakla birlikte ismi en çok geçen mutasavvıf şairlerdendir. Şüşterî'nin hayatının bazı evreleri hakkında neredeyse hiç, bazı evreleri hakkındaysa çok az bilgi bulunmaktadır. Hakkındaki en eski kaynak, Şüşterî'nin çağdaşı olan, Ebü'l Abbas el-Ğubrînî'nin (ö. 714/1314) geride bıraktığı 'Unvânu'd-Dirâye fi men Urife mine'l-Ulemâi fi'l Mieti's-Sâbia bi Bicâye'dir.¹⁷⁵ Şüşterî'nin hayat hikayesinin diğer bir kaynağı *Bicâye Kadısı* olarak andığı Ğubrînî'nin eserinden kısmen alıntı da yapan, aynı zamanda Şüşterî'nin çağdaşı olan Ebû Osman b. Liyûn et-Tücîbî'dir (ö. 750/1349). Ğubrînî ve özellikle İbn Liyûn'un verdiği bilgiler, Şüşterî hakkındaki daha sonraki dönemlere ait başlıca kaynaklar olan İbnü'l Hatîb'in ve el-Makkarî'nin yazdıklarının temelini oluşturmuştur. Sadece tasavvufa olan meyli, Şazeli tarikatı ile olan münasebeti, filozof İbn Seb'in'in öğrencisi olarak anılması değil aynı zamanda Fas'tan Suriye'ye, Tunus'tan Endonezya'ya kadar tekkelerde, bilhassa Şazeliyye tarikatına ait ortamlarda terennüm edilen şiirleriyle de şöhreti nispeten genişlemiştir.¹⁷⁶

3.1.1. Nesebi ve ailesi

Tam adı, Ebü'l Hasan Ali b. Abdillâh en-Numeyrî eş-Şüşterî el-Endulusî'dir. En-Numeyr nisbesi, Hevâzin kabilesinin bir kolu olan Beni Numeyr'den gelmektedir. Fakat şairin meşhur olan nisbesi Endülüs'te Vadi Aş bölgesinde bir köy olan Şüşter'den gelmektedir. İbn Liyûn tarafından da el-Endulusî nisbesi verilmiştir.¹⁷⁷ Bilindiği gibi klasik teracim kaynaklarında terceme-i hali verilen kişilerin doğum tarihi yerine vefat

¹⁷⁵ Ahmed b. Ahmed b. Abdillâh Ebü'l-Abbas el-Ğubrînî, *Unvânu'd-Dirâye fi men Urife mine'l-Ulemâi fi'l Mieti's-Sâbia bi Bicâye*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Dâru'l Âfâk el-Cedide, 1979).

¹⁷⁶ Ahmet Murat Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, (İstanbul: insan Yayınları, 2022), 15.

¹⁷⁷ Ebu Osman et-Tucibi İbn Liyun, *er-Risaletu's Şüşteriyye er-Risaletu'l İlmiyye fi't Tasavvuf, el-İnaletu'l Alemiyye fi'r-Risaleti'l İlmiyye fi Tarihi'l Mücerridin es-Sufiyye*, thk:Muhammed el Adluni el İdrisi (Daru's Sekafe, Daru'l Beyda, 2004), 41.

tarihi verilmektedir. Dolayısıyla Şüşterî'nin hayatıyla ilgili bibliyografya eserlerinde de böyle bir bilgi mevcut değildir. El-Ğabrî'nî ve İbn Liyûn gibi Şüşterî hakkında en fazla bilgi veren müelliflerin eserlerinde de doğum yılından bahsedilmez. Dolayısıyla Eş-Şüşterî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hocası İbn Seb'in'den yaşça büyük olduğu bilindiği ve bu durum göz önünde bulundurulduğunda İbn Seb'in 614/1217 doğumlu olması hasebiyle, eş-Şüşterî'nin de 610/1212 civarında doğmuş olması muhtemeldir denmiştir.¹⁷⁸ İbnu'l Hatîb'in Şüşter ahalisinden olduğunu söylemesi, şairin Vadi Aş'ın bir köyü olan Şüşter'de doğduğunu göstermektedir.¹⁷⁹

Eş-Şüşterî'nin biyografisini yazan İbn Liyûn hariç kimse onun hakkında pek bilgiye ulaşmamıştır. Bunun nedeni şairin kendisi ve ailesiyle alakalı ne şiirlerinde ne de eserlerinde hiç bahsetmemiş olmasıdır. İbn Liyûn'dan rivayetle "O emirlerin ve emirlerin soyundan gelenlerin çocuğu olduğu halde sonraları fakirlerden ve fakirlerin çocuklarından biri olmuştur." denmiştir.¹⁸⁰ Bu rivayete dayanarak Şüşterî'nin babasının bölge idarecisi konumunda olduğu ileri sürülmüştür.¹⁸¹ Vefatından sonra eş Şüşterî'nin ailesinin Dimyat'a yerleştiği belirtilmiştir. Sûfilerin meşhurlarından Muhammed Faris et-Tunisi'nin şairin torunlarından olduğu ve eş-Şüşterî'nin divanının çoğunu ezberlediği aktarılmaktadır.¹⁸²

3.1.2. Seyahatleri

Endülüs'te sûfilerin seyahate çıkma geleneği hicri üçüncü yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. Sûfilerin pek çok sebebe dayalı bu yolculukların birçok faydası olduğu düşünülmüştür. Seyahate hazırlıksız ve hiçbir şey almadan çıkmanın Allah'a tevekkülü öğretmesi amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra yolculuğun kişinin gerçek ahlakını ortaya çıkarması, kâinatı tefekküre fırsat tanınması, nefsi tezkiye ve kalbin sâfileşmesi, Allah'a yönelme ve O'nu bilme gibi birçok konuda düşünmeye ve gelişmeye fırsat sunduğu

¹⁷⁸ Muhammed el İdrisi el Adluni, *Ebu'l Hasan eş-Şüşterî ve Felsefetu's Sufiyye*, (Daru's Sekafe, ed Daru'l Beyda, 2005), 61.

¹⁷⁹ İbnu'l Hatib, *el İhata*, 4/ 172.

¹⁸⁰ İbn Liyun, *er-Risaletu's Şüşterîyye*, 41.

¹⁸¹ Hasan b. Muhammed b. Kasım el Fasi el Mağribi el Kohen, *Tabakatu's Şazeliyyeti'l Kübra Cemi'ul Keramati'l Aliyye fi Tabakati's Sadeti's Şazeliyye*, thk: Mursi Muhammed Ali, (Beyrut:Daru'l Kutubu'l İlmiyye,2005), 63.

¹⁸² Abdurrahman b. Hasan el-Müerrih el Ceberti, *Tarih Acaibi'l Asar fi't Teracimi ve'l Ahbar* (Beyrut: Daru'l Cil, 1989), 122.

düşünülmüştür.¹⁸³ Söz konusu bu seyahatlerin eş-Şüşterî'nin hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira eş-Şüşterî Medyenîyye ekolü aracılığıyla öğrendiği nazarî tasavvuf bilgisini tatbik etme imkânı elde etmiştir. Bu hususta bir beytinde şöyle demiştir:¹⁸⁴

أُوطَانَكَ أَرَى لَعَلِّي أُوطَانِي عَنْ تَعَرَّبْتُ

“Senin vatanını görme ümidiyle vatanımı terk ettim.”

Buradaki hitap Allah’adır ve bahsedilen ‘vatan’ ise ahiret yurdudur. Eş-Şüşterî’nin bu yolculuk ile nerelere gittiği tam olarak bilinmemekle birlikte pek çok defa Gırnata ve Malaka’ya uğradığı, Fas ve Miknas’a gittiği rivayet edilmektedir.¹⁸⁵ Bu durumunu aşağıdaki şiirinde şu şekilde ifade etmiştir:¹⁸⁶

يَغْنِي الْأَسْوَاقَ وَسَطَ فِي مَكْنَسَ أَرْضٍ مِنْ شَوَيْخِ
مَنْي النَّاسِ عَلَى وَأَش النَّاسِ مِنْ أَنَا عَلِيَّ أَش
هُونِي هُونٍ وَكَذَلِكَ فَاسٍ فِي عَشْتٍ هَكَذَا

“Miknâs’lı küçücük bir şeyh caddelerde şarkı söylüyor. Bana ne insanlardan! insanlara ne benden! Fas’ta böyle yaşadım; burada da böyle yaşıyorum.”

Şüşterî’nin seyahati boyunca sûfilerle görüştüğü bilinmektedir. Onun Kâbis’te (Tunus) Mescidü’s-Sahrîc denilen bir ribatta konakladığından, orada Şeyh Ebû İshak el-Verkânî isimli salih bir zat ve onun müritlerince ve yine başka bir isim olan Şeyh Ebû Abdullah es-Sanhacî ve müritlerince ziyaret edildiğinden bahsedilmektedir.¹⁸⁷

Şüşterî’nin Batı İslam dünyasındaki duraklarının dışında Doğuya da seyahat ettiği bilinmektedir. Onun Şam’a gittiği ve orada h. 650 yılında görüştüğü isimlerden birinin de Rifâiyye-Harîriyye tarikatından bir zat olan en-Necm b. İsrâîl ed-Dimeşkî (ö. 679/1277) olduğu, Şam’da bir Kalenderî zaviyesinde kaldığı ve Haçlılara karşı savaşa katıldığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁸

¹⁸³ İbn Arabî, *Futuhatu’l Mekkiyye*, 2/67.

¹⁸⁴ Eş-Şüşterî, Ebu’l Hasan Ali b. Abdillâh en-Numeyri, *Divan eş-Şüşterî*, thk: Ali Samî en-Neşşar, (Daru’l Ma’arif el-İskenderiyye, 1960), 227.

¹⁸⁵ Şihabuddîn b. Abdullâh er-Rûmî Yakut el-Hamevî, *Mu’cemu’l-Buldan*, (Beyrut: Dar Şadır, 1995) 5/181.

¹⁸⁶ Dîvan eş-Şüşterî, 1/227.

¹⁸⁷ Gubrînî, *Unvânu’d-Dirâye*, 240.

¹⁸⁸ Reşat Öngören, “Tarikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

Eş-Şüşterî'nin birçok defa hacca gittiği ve Hz. Peygamberin kabrini ziyaret ettiği şehirlerinde deşindiğı işaretlerden anlaşılmaktadır. İbn Seb'in'le bir hac ziyareti esnasında buluştukları anlaşılmaktadır.¹⁸⁹ Bu yolculuklardan bir diğeri ise dönemin ilim merkezlerinden olan Bicaye şehrine yaptığı ziyarettir. Burada İbn Seb'in ile görüştüğü, Kadı Muhyiddin İbn Suraka'dan yargı usulünü (İlmu'l-Kada) öğrendiğı bilinmektedir.¹⁹⁰ Sonraki dönemlerde Tunus'un Bace şehrine gidip Ebu Ali et-Tanhali'ye Zemahşeri'nin nahiv eseriyle ilgili icazet vermiştir.¹⁹¹ Bir sonraki ziyaret mahalli Mağrib'in doğusunda yer alan Kabis şehri, ardından Trablus olmuştur. Hali ve takvasıyla Trablus halkının hayranlığını kazanmış ve hatta kadılık teklif edilmiştir. Fakat eş-Şüşterî buna rağbet etmeyip yolculuğa devam etmiştir. Tahsilini tamamlayan yetkin bir alim olmasına rağmen yerleşik hayata geçmek yerine seyahati tercih etmiş ve Şam'a doğru devam etmiştir. Bu yolculukları esnasında ona eşlik eden müritler edinmiştir. Bu seyahatlerin son durağı ve inziva yeri Mısır olmuştur.¹⁹²

3.1.3. Vefatı

Eş-Şüşterî ömrünün sonlarını Şam ve Mısır kıyı şehirlerinde dolaşarak geçirmiştir. Hayatının son yıllarında yapmış olduğı yolculuğunda Dimyat'ta Akdeniz kıyı köylerinde birine yerleşmiştir. Bu köye gelirken hastalanıp duraklayınca çevresindekilere nerede olduğunu sormuş, onlar da Tiynet (balçık, toprak)'te olduklarını söylemiş. Bunun üzerine vefat edeceğini anlayan eş-Şüşterî "Toprak toprağı kavuştu" diye veciz bir ifade kullanmıştır. Tiynet kumla kaplı bir çöl olduğı için oraya en yakın şehir olan Dimyat'a defnedilmeyi vasiyet etmiştir. Hicri 17 Safer salı günü 668/1269 yılında vefat etmiş, naaşı müritleri tarafından Dimyat Kabristanlığına defnedilmiştir.¹⁹³

¹⁸⁹ Eş-Şüşterî, *Divan eş-Şüşterî*, 217.

¹⁹⁰ Eş-Şüşterî, *Divan eş-Şüşterî*, 8.

¹⁹¹ Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, 1/314.

¹⁹² Ali Sami en-Neşşar, *Divanu Ebi'l Hasan eş-Şüşterî Şairi's-Sufiyyeti'l-Kebir Fi'l Endelüs ve'l Mağrib*, (İskenderiye: Daru'l Maarif, 1960), 12.

¹⁹³ İbnu'l Hatib, *el-İhata*, 4/183.

3.1.4. Hocaları ve talebeleri

Eş-Şüşterî'nin üstadı ve mürşidi olarak ilk dikkat çeken isim, kendisine "kulu olduğum" diye gönülden bağlı olduğu, fikirlerinden ve yaşayışından etkilendiği, divanında sıkça imada bulunduğu hocası İbn Seb'in'dir (H.669/1270). İslam felsefesi alanında öne çıkan bu isim felsefe ve tasavvufu meczeden kıymetli bir alim olarak tanınmaktadır. Kendisinden yaşça küçük olmasına rağmen hürmetini ve sevgisini her fırsatta dile getirmekten imtina etmemiştir.¹⁹⁴ İlim tahsil ettiği diğer bir isim Sühreverdî'nin talebelerinden olan el-Kadi Muhyiddin b. Süraka'dır. Necm b. İsrail ed-Dimaşki ve Ebu İshak İbrahim b. Ubeydis'te hocaları arasında sayılan isimlerdendir. Ayrıca 'Hocalarım Şazelilerdir' ifadesinden yola çıkarak, Şazeli şeyhlerinden de tasavvuf ilmi tahsil ettiği söylenmektedir.¹⁹⁵

Talebelerine gelince, eş-Şüşterî'yi takip eden hatta onunla seyahatlerde bulunan yaklaşık 400 öğrencisi olduğu bilinmekle beraber bunların isimleri bilinmemektedir. İsmi bilinen talebesi olarak zikredilen şahıs İbnu't-Tavvâh Ebu Ali et-Tanheli'dir. Kendisinden Mufasssal ile ilgili icazet aldığını zikretmiştir.

Hayatta iken eş-Şüşterî ile karşılaşmadığı halde fikirlerinden etkilenen üç önemli isim vardır. Bunlardan ilki İbn Liyun (ö. 750/1349)'dur. Şairin görüşlerini beğenen ve eserlerine ihtimam gösteren bu şahıs *er-Risaletu'l-İlmiyye* adlı eserini muhtasar hale getirmiştir. İkinci isim Abdu'l Ğani en-Nablusi (ö. 1143/1731)'dir. Bu alim, Eş-Şüşterî'nin "Kasidetu'l Hamriyye" isimli kasidesini şerhetmiş, daha sonra "Risaletu İdahi'l-Maksud fi Ma'na Vahdeti'l-Vücut" isimli bir risale kaleme alıp şairin vahdet-i vücud fikrini savunmuştur. En-Nablusi, "Reddu'l Mufteri fi't-Ta'n 'ale's-Şüşterî" ismini verdiği muhtasar risalesinde eş-Şüşterî'yi savunmuştur. Üçüncü isim ise İbn 'Acibe'dir. Şairin "Nuniyye" isimli kasidesine şerh yazmış, ayrıca "Bahru'l Medid" isimli tefsirinde eş-Şüşterî'nin şiirlerinden istişad getirmiştir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 76.

¹⁹⁵ Mahieddin Rachid, *Endülüslü Sufi Şair Ebu'l Hasan Eş-Şüşteri ve Divanı*, (Ankara:Sonçağ Yayıncılık, 2023), 27.

¹⁹⁶ Rachid, *Endülüslü Sufi Şair*, 27-28.

3.1.5. İlmî hayatı

Eş-Şüşterî ilk çocukluk yıllarında Kur'an'ı ezberleyerek başladığı ilim hayatına tefsir ilmini öğrenerek devam etmiştir. Bunun yanı sıra Maliki Mezhebine göre fıkıh tahsil etmiş hatta bu konuda o denli meşhur olmuş ki kendisine "fukahânın tacı, fakih" gibi ünvanlar verilmiştir. Tecvid ve hadis ilmine vakıf olduğu, kıraat dersi verdiği, usul ilmine dair el-Mustasfa'yı okuttuğu, el-Mufasssal'dan icazet verecek mertebeye ulaştığı, aynı zamanda Şüşterî'nin Mâleka'da (Malaga) birçok kimseye Kur'an-ı Kerim talimi (tecvid) yaptırdığı bilinmektedir. Öğrencilerinden birinin, "Muhakkak ki ben benden başka ilahın olmadığı Allah'ım; o halde bana ibadet edin." (Taha Suresi: 14) ayetini okuyunca, Ğubrî'nin ifadesiyle; "Bu ayetten daha önce hiç anlaşılmayan bir manayı anlamış" ve şu şiirini irad etmiştir:¹⁹⁷

تدریه لعلّ نظرتنا حیث من	فیه مغرم یا أنا للفظك انظر
موالیه من فقیر يستعیر لا	بعاریة تفخر لا ادّخارک خلّ
معانیه جرّد تعرفه شئت إن	حاملة للسرّ أحرفه جسوم

"Ey 'Ene' (ben) lafzına tutkun olan kişi, 'Ene' lafzına bak. Bizim baktığımız gibi bak, o zaman belki anlarsın! Elde etmiş olduğun şeyleri bırak, elinde ödünç olan şeylerle böbürlenme, fakir olan kişi efendilerinden herhangi bir şeyi ödünç alamaz. Harflerin cisimleri sırlara gebedir. Eğer onları bilmek istiyorsan manalarından soyutla."

İrticalen söylenmiş bu şiir, karşılaştığı hadiselerle göre şairin hemen bir nazm ortaya koyabilme gücüne işaret etmektedir. Bu şiirde "Ene" lafzı, ayette de geçtiği üzere Allah'ın (c.c.) zatıdır. یا فیه مغرم ifadesinde zamirle ikinci kez bu lafza değinilmesi ise fenâ fi'llah düşüncesine işaret etmektedir.

Bu ilimlerin yanı sıra ilerleyen gençlik yıllarında tasavvufa meylettiği ve bu ilim dalında kendini talebe olarak adlandırdığı uzun bir ilim hayatı olmuştur. Eş-Şüşterî, Ebu Medyen et-Tilmisânî'ye (ö. 594/1198) nispetle bilinen Medyeniyye tarikatının kollarından biri olan Şâzeliyye ekolünü tanımış ve bu tarikata intisab etmiştir. Eş-Şüşterî onlara karşı derin bir saygı duymuş ve şiirlerinde bunu dile getirmiştir. Bir beytinde Şâzeliyye şeyhlerini övmüş ve onlar hakkında: Şeyhlerim Şâzeliyye tarikatındandır

¹⁹⁷ Dîvan eş-Şüşterî, thk: el-Adlûnî ve Ebû'l Fûyûd, 81.

ifadesini kullanmıştır.¹⁹⁸ Başka bir beytinde Şâzeli ismine yaptığı atıf, onun Şâzeliyye'ye mensubiyeti bağlamında önem arz eder: "Tarikatın şeyhi Sidi Muhammed el-Mizdârî, salahın madenidir. Ey bu tarikatta beni kınayan, bu bana ricalden geldi." Bu dizelerde Muhammed el-Mizdârî ismiyle bilinen Şâzelî şeyhinden bahsettiği muhtemeldir denmiştir.¹⁹⁹ Yine eş-Şüşterî'nin Şazeliyye tarikatına mensup olduğunu düşündüren diğer bir husus, bu tarikatın çok önemli isimlerinin eş-Şüşterî'nin şiirleriyle ilgilenmesidir. İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390), 'el-Ğaysü'l-Mevâhib'inde onun şiirlerine yer vermiştir. Şazeli şeyhlerinin en meşhurlarından Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493), eş-Şüşterî'nin hem 'el-Kasîdetü'n-Nûniyye'si hem de başka bazı şiirleri üzerine şerhler yazmıştır. Şâzeliyye'nin şöhretli bir başka şeyhi olan İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) de, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye" üzerine şerhi vardır. İbn Acîbe'nin eş-Şüşterî'ye olan ilgisi eserlerinde açıkça gözlenebilmektedir. Çeşitli eserlerinde ondan alıntılar yapmıştır. Bu alakanın doğal bir sonucu olarak eş-Şüşterî'nin şiirlerinin Doğudan Batıya birçok Şazeli halkasında ve tekkesinde de ilahi olarak okunduğunu görmekteyiz. Netice olarak eş-Şüşterî, Şâzeli çevrelerde ciddi kabul görmüş ve bunun neticesinde başka Şazelîlere ait olan bir kısım şiirler ona nispet edilerek Dîvân'a girmiştir.²⁰⁰

Eş-Şüşterî "Er-Risaletü'l-İlmiyye" isimli eserinde şer'i ilimleri yedi bölüme ayırmıştır. Bunlar; Ulumu'l Kur'an, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, usul-i din, edebiyat ve tasavvufur. Şer'i ilimlerin yanı sıra şiir ile de yakından alakadar olmuş, pek çok divan ve matbu eser bırakmıştır. Klasik şiirin yanı sıra halk şiirine de yönelmiş, bilhassa Muvaşşah ve zecellere ayrı bir ihtimam göstermiş, bunları tasavvuf alanındaki şiirler kullanmıştır.²⁰¹

3.1.6. Eserleri

¹⁹⁸ Rachîd, *Endülü's 'lû Sûfi Şair*, 36; eş-Şüşterî, *Dîvân*, 438.

¹⁹⁹ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 92; eş-Şüşterî, *Dîvân*, 458.

²⁰⁰ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 94.

²⁰¹ İbn Liyun, *er-Risaletü 'ş Şüşteriyye*, 42.

Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin tasavvuf alanında yazdığı pek çok mensur ve manzum eserleri vardır. Bunların bir kısmı matbu, diğer kısmı ise el yazması halindedir. Eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır.²⁰² Günümüze ulaşan en önemli eserlerinden bir kısmını sunmaya çalışalım.

3.1.6.1. Dîvan ve tasavvuf şiirlerinin değerlendirilmesi

Ebu'l Hasan eş-Şüşterî'nin çok değer verdiği hocası İbn Seb'in'in, "Bedeytu bi zikri'l habib" diye başlayan bir dize verdiği ve bunun devamını getirmesini istediği rivayet edilir. Bunun üzerine Şüşterî iki gün boyunca sokak sokak gezer ve ilham ile devamını terennüm etmeyi bekler. İkinci günün sonunda istiğrak halini tecrübe edince şiiri tamamlar. Bu kıymetli şairin şiir yazmaya başlaması bu şekilde olmuştur. Tasavvufi şiirleriyle tanınan eş-Şüşterî'nin en önemli ve yaygın eseri 'Dîvan'dır. Bu eser Endülüs edebi eserlerinin bahçesinden biri olarak kabul edilir, çünkü şiirlerinin çeşitli tarzlarına, uzun süreli tasavvuf deneyimine ve ustalıkla yazılmış yeni konulara sahiptir, bu da onun dildeki ve coşkulu tasavvuf ritmindeki ustalığını gösterir. Eş-Şüşterî, tasavvufi şiirlerini beş nazım türünü kullanarak aktarmıştır. Kullanmış olduğu ilk nazım şekli kaside türüdür. Divanında yer alan kaside türü, diğer türlere göre daha azdır. İkinci kalıp, onun döneminde Endülüs'te meşhur olmuş olan muvaşşah kalıbıdır. Üçüncüsü zeceldir. Eş-Şüşterî şöhretini özellikle zecel türüyle elde etmiştir. Dördüncüsü, az miktarda kullanmış olduğu musammat olarak adlandırılan kalıptır. Beşinci olarak Divanının bir kasidesinde kullanmış olduğu tahmis kalıbı gösterilebilir. Farklı nazım türleri kullanmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi eş-Şüşterî'nin şiirlerinde yeniliğe yönelmiş Endülüs şairlerinden olmasıdır. Eş-Şüşterî şiirlerinin büyük bir kısmını Halil b. Ahmed'in koymuş olduğu kalıpların dışındaki nazım şekilleriyle oluşturmuştur. İkinci ve en önemli neden Şüşterî'nin yazmış olduğu şiirlerinde nağme (müzik ve şarkı) sanatını hedeflemiş olmasıdır. Nitekim bu da ancak muvaşşah ve zecel kalıplarıyla mümkündür. Bu sayede şiirleri sufi meclislerinde sürekli okunur olmuştur. Üçüncü bir neden ise eş-Şüşterî'nin çokça şiir yazmış olmasıdır. Şiirlerini değişik kalıplarda yazma anlayışı onu tek kalıpla sınırlı kalmaktan çıkarıp pek çok kalıp kullanmasına sevk etmiştir. Böylece şiirlerini

²⁰² Rachid, *Endülüslü Sufî Şair*, 32.

okuyan kişiler tek bir şiir kalıbıyla değil de farklı şiir kalıplarıyla karşılaştıklarında sıkılmayacaklardır. ²⁰³Eş-Şüşteri'nin nazım türlerinden kullandığı kasidelerinde genel olarak Abbasi döneminin şiirsel özellikleri hakimdir. Şiirlerinde hem tasavvufi hem de tasavvufi olmayan birçok şairden etkilenmiş ve bu şiirleri halk dilini kullanarak basit bir şekilde kaleme almıştır. Bunun yanı sıra kasidelerine bizzat kendisi başlık koymamış, söz konusu başlıklar daha sonra divanın tahkikini yapanlar tarafından koyulmuştur.

Muvaşşah veya teşvîh adıyla bilinen nazım türü, Arap edebiyatında önemli bir yer tutan ve ortaya çıkışı Endülüs çevresinde çeşitli müzikal sanatların gelişmesiyle aynı zamana denk gelen lirik (müzikal) bir edebi sanattır. Eş-Şüşteri'nin muvaşşah türünde yazmış olduğu bir şiiri şu şekildedir:²⁰⁴

جَلَّ مَنْ نَهَوَاهُ جَلًّا وَلَقَلِّبِي قَدْ تَجَلَّى
قَدْ تَجَلَّى لِي مَجِيدِي
حَتَّى غَبُثْتُ عَنْ وُجُودِي
وَفِي غَيْبَاتِي شُهُودِي
وَأَنَا يَا قَوْمَ أَوْلَى أَنْ نَهَيْمُ فِي حُبِّ مَوْلَى
مَعِيَ مَوْلَى لَا يَحُولُوا
وَلَهُ فِعْلٌ جَمِيلُ
وَمُنَادِيهِ يَقُولُ
مَنْ أَتَى قَوْلًا وَفِعْلًا قَدْ رَفَى لِلصَّفِّ الْأَعْلَى
أَنْتَ رَبُّ الْكُونِ وَحَدِّكَ
وَالْكَرَمِ وَالْجُودِ عِنْدَكَ
مَا تَشَأْ إِفْعَلْ بِعَبْدِكَ
أَنَا عَبْدٌ وَأَنْتَ مَوْلَى سَيِّدِي أَهْلًا وَسَهْلًا

“Sevdiğimizizin şanı yücedir ve kalbimde tecelli etmiştir. Benim şanı yüce Rabbim bana tecelli etti. Öyle ki ben kendi varlığımda kayboldum. Benim görünmem kayboluşumdur. Ey kavmim! Mevla'nın aşkında kara sevda daha evladır. Benim yüz çevirmeyen bir Mevlam var. O'nun güzel fiili var. O'nun Münadisi der ki: kim sözle ve

²⁰³ Rachîd, *Endülüslü Sufî Şair*, 49.

²⁰⁴ Eş-Şüşteri, *Divan eş-Şüşteri*, thk: el-'Adluni ve ebu'l-Fuyud, 159.

amelle gelirse en yüce mertebeye yükselir. Sen varlığın Rabbisin, birsin. Cömertlik senin katındadır. Kuluna dilediğini yaparsın. Ben kulum, sen Mevlasın.”²⁰⁵

Eş-Şüşterî'nin iktibas sanatını kullanarak yazdığı muvaşşahlar İbn Zeydun ve İbn Bace gibi Endülüs'ün güçlü şairlerinden veya Kur'an'dan yaptığı alıntılarla oluşturmuştur. Dolayısıyla bu iktibas ammice olduğu gibi fasih metinlere de dayanır. Kur'an'dan yaptığı alıntıya şu örneği verebiliriz:²⁰⁶

يَخْضَعُ لِذِلِّ الْهَوَى وَيُنْعِشُ	وَمَعَ ذَا كُلِّ الْمَحَبِّ حَاضِرُ
مُسْتَأْنِسَ السِّرِّ وَهُوَ يُوحِشُ	مُسْتَبْصِرًا آيَاتِ السَّرَائِرِ
لَا تَعْشَقُ إِلَّا مَلِيحَ وَصُولِ	يَا مَنْ هُوَ مَسْلِينٌ بِحَالِ عَاشِقِ
لَا تَسْتَمِعُ مِنْ كَلَامِ عَذُولِ	وَكُنْ فِي عَشْقِكَ بِحَالِي صَادِقِ
تَبْقَى عَلَى الْعَهْدِ مَا تَحُولُ	إِنَّ لِدِينِ الْهَوَى مَوَاتِقَ
وَتَرْتَسِمُ فِي الْحَشَا وَتُنْعَشُ	قَدْ أَثْبَتَتْهَا يَدُ الضَّمَائِرِ
وَفِي قَتِيلِ الْهَوَى وَمَا عَشُ	وَنُفَرُ بِهَا يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرِ

“Bununla beraber âşığın her hali huzurdadır. Aşkın zilletinden boyun eğer ve yükselir. Sırların işaretlerini görerek. Yalnız olduğu halde sırra aşına olarak. Ey âşığın haliyle miskin olan; yalnız güzele âşık ol ve ulaş. Aşkında sadık ol. Kınayanın sözünü dinleme. Aşkın dininin ahitleri vardır. Ahit üzere kal, yüz çevirme. Ahitleri vicdan ehli ortaya koyar. Gönülde işlenir ve nakşedilir. Ahitlerle sırların açığa çıkacağı günden korunuruz. Aşkın kurbanında aldanma olmaz.”²⁰⁷

“Dilin güzelliği ile hayalde tasavvur edilen duygu ve manaların, ammice kelimelerle örülüp melodik müzik tonlarına sahip cümlelere ve halk diliyle nazmedilen şiir” olarak tanımlanan zecel, eş-Şüşterî'nin Dîvanını oluşturan en büyük nazım türüdür. Tasavvuf konularını zecel şiirine ilk kez o dahil etmiştir ve bu alanda meşhur olmuştur. Bundan dolayı sufi zecelinden bahsedildiğinde önemli bir isim olarak eş-Şüşterî akla gelmektedir. Zecel türünde yazılmış nazım türüne şairin şu şiirini örnek gösterebiliriz:²⁰⁸

وَإِنِّي مَعِيَ مَطْبُوع	اتَّجَمَعَ شَمْلِي بَيَّا
رَدَّنِي بِيَا مَجْمُوع	وَنَظَرِي إِلَيَّا

²⁰⁵ Rachîd, *Endülüslü Sufî Şair*, 52.

²⁰⁶ Eş-Şüşterî, *Divan eş-Şüşterî*, thk: el-Adluni ve ebu'l-Fuyud, 140.

²⁰⁷ Rachîd, *Endülüslü Sufî Şair*, 54.

²⁰⁸ Eş-Şüşterî, *Divan eş-Şüşterî*, thk: el-Adluni ve ebu'l-Fuyud, 276.

وَأَنْجَمْتُ بِذَاتِي وَأَنْبَلَجُ لِي صَبَاحِي
وَتَبْتُ لِي ثَبَاتِي وَظَهَرُ لِي صَلاَحِي
وَرَأَيْتُ صِفَاتِي وَدَعَانِي فَلَاحِي
إِنْجَبَرْتُ عَلَيَّ لَمْ تَكُنْ عَنِّي مَمْنُوع
وَنَظَرِي إِلَيَّ رَدَّنِي بَيًّا مَجْمُوع

“Dağınıklığımı topladım; ben bende yazılıyım. Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü. Kendimle bütünleştim, sabahım bana açıldı. Azmim bende karar kıldı ve doğruluğum belirdi. Evsafımı gördüm ve kurtuluşum beni çağırdı. İyi halime döndüm ki, benim için engel yoktu. Kendime bakınca (iyi hallerim) tümüyle bana döndü.”²⁰⁹

Nazım türlerinden bir diğeri olan musammat inci dizili iplik, gerdanlık anlamına gelir. Musammatlar devirlerden (kıt’a) oluşur ve her devrinde meştur (tek mısradan oluşan beyit) ya da menhuk (bir mısra’nın üçte ikisi hazfedilmiş beyit) beyitler bulunur. Eş-Şüşteri’nin kullandığı musammat örneği şu şekildedir:²¹⁰

أَهْدَيْتُ لَكَ طَرِيقَهُ
فِي أَصْلِهَا حَقِيقَهُ
فَأَبْصُرْ بِهَا رَقِيقَهُ
فِي طَيْشِهَا اسْمِعْنِ شَيْ

فِي طَيْهَا سِرُّ يَسُودُ
فِي دَوْقِهَا فَهْمُ الْوُجُودُ
فِي خَمَرِهَا بَائَتْ شُهُودُ
مَا فِي الْوُجُودِ غَيْرُكَ شَيْ

“Sana bir yol hediye ettim, aslında hakikat bulunan. O hakikatle incelikleri gör. Onun içinde mutlaka bir şey dinle. İçinde hüküm süren bir sır vardır. Onun şarabında şuhut alemi ortaya çıkar. Varlıkta senden başka şey yoktur.”²¹¹

²⁰⁹ Rachıd, *Endülüslü Sufi Şair*, 62.

²¹⁰ Eş-Şüşeri, *Divan eş-Şüşeri*, thk: el-Adluni ve abu’l-Fuyud, 149.

²¹¹ Rachıd, *Endülüslü Sufi Şair*, 69.

Nazım türlerinin sonuncusu olan tahmis beşleme veya beş cüzü olan şey anlamına gelir. Terim olarak ise bir beytin öncesine üç satır eklenerek satır sayısı beşe çıkarılan şiir türüdür. Doğuda veya Endülüs'te sema' ehlinin sevdikleri bir şiiri şarkı halinde söylemeleri için bu şiire tahmis yapma istekleri tahmisin çıkmasına yol açmıştır. Eş-Şüşterî'nin divanında tahmise sadece bir tane örnek bulunmaktadır. İbn Arabî'nin bir kasidesine tahmis yapan eş-Şüşterî'nin şiiri şu şekildedir:²¹²

شَهِدْتُ حَقِّي عَظِيمَ شَانِي مُقَدَّسَةً عَنْ إِدْرَاكِ الْعِيَانِ
فَقَالَ مُتَرَجِّمًا عَنِّي لِسَانِي أَنَا الْفُرَّانُ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي
وُوحُ الرُّوحُ لَا رُوحُ الْأَوَانِي
أَنَا فِي مَسْتَوَى عَرْشِي قَدِيمٌ لَدَا أُنْيَتِي الْعَظْمَى نَدِيمٌ
وَفِي بَلَوَى مَحَبَّتِكُمْ أَهِيمٌ فُؤَادِي عِنْدَ مَعْلُومِي مُقِيمٌ
يَنَاجِيهِ وَعِنْدَكُمْ لِسَانِي
سَتَرْتُ حَقِيقَتِي عَنْ كُلِّ فَهْمٍ بَمَا أَظْهَرْتُ مِنْ وَسْمٍ وَرَسْمٍ
فَإِنْ تَطْلُبُ تَرَى صِفَتِي مَعَ اسْمِي فَلَا تَنْظُرُ بِطَرْفِكَ نَحْوَ جِسْمِي
وَعَدَّ عَنِ التَّنْعُمِ بِالْمَغَانِي
وَاللَّطْلَسِمِ فِي الْكُونِينَ كَسْرٌ وَحَقَّقَ سِرَّ مَعْنَائِي وَحَرَّرَ
وَالْمَسْجُورِ مِنْ بَحْرِي فَفَجَّرَ وَغُصَّ فِي بَحْرِ ذَاتِ الدَّاتِ ثُبُورَ
عَجَائِبَ لَيْسَ تَبْدُو لِلْعِيَانِ

“Gözlerin idrakinden münezzeh olan hakikatimi ve şanımin yüceliğini gördüm. Lisanım halime tercüman olarak dedi ki; ben Kur’an’ım, ben Seb’ü’l-Mesani’yim. Ruhun ruhuyum, kalıpların değil. Ben arşımın üstünde kadimim, benim yüce benliğim yoldaşımdır. Sizin muhabbetinize tutunmakla coşku duyuyoru, kalbim Allah’ımla mukimdir. Dilim sizinle beraberken kalbim onunla söyleşir. İşaret ve şekille açığa çıkardığım için hakikatimi (mahiyetullah) bütün idraklerden gizledim. Eğer (hakikatimi) görmek istersen ancak ismimi ve sıfatımı görürsün. Bu yüzden benim cismime göz ucuyla bakma, dünya ile nimetlenmeyi bırak. İki alemdeki tılsımı kır, mananın sırlarını araştıır ve tahkik et. Benim dolu denizimi fişkırıt ve Zatın zatının denizine dal ki o zaman açıkça görünmeyen harikaları görürsün.”²¹³

²¹² İbn Arabî, Futuhatu’l Mekkiyye, 24.

²¹³ Rachîd, Endülüslü Sufî Şair, 72.

Eş-Şüşterî'nin Dîvanı, dergahlar ve zikir halkaları için çok kıymetli olan şiirlerle doludur, Fas'tan Suriye'ye kadar muhtelif tarikatların meclislerinde huşu ve cezbe ile terennüm edilmiştir.²¹⁴ Bu divandaki şiirlerde muhabbetullah, muhabbet-i Rasul, Mekke ve Medine'ye hasret çokça geçmektedir. Eş-Şüşterî karşılaştığı olayların seyrine göre hemen bir nazım üretme yeteneğine sahiptir. Bir öğrencisi Taha suresi 255. ayeti okuyunca fena fi'llah düşüncesine işaret ettiği şu beyti söylemiştir:²¹⁵

تَدْرِيه لَعَلَّ نَظَرْتَنَا حَيْثُ مِنْ فِيهِ مُعَرِّمٌ يَا أَنَا لِلْفِظِ انْظُرْ
مَوَالِيهِ يَرُّ مِنْ فَقٍ يَسْتَعِرُّ لَا بَعَارِيَةٍ تَفْخَرُ لَا ادِّخَارَكَ حَلِّ
مَانِيهِ جَرَّدَ تَعْرِفُهُ شَنْتَ إِنَّ حَامِلَةً لِلْسِرِّ أَحْرَفِهِ جُسُومُ

“Ey ‘Ene’ lafzına tutkun olan kişi, ‘Ene’ lafzına bizim baktığımız gibi bak! (O zaman) belki anlarsın! Elde etmiş olduğun şeyleri bırak, elinde ödünç olan şeylerle böbürlenme! Fakir olan kişi efendilerinden herhangi bir şeyi ödünç alamaz. Harflerin cisimleri sırlara gebedir, eğer onları bilmek istiyorsan manalarından soyutla.”

Başka bir beytinde tasavvufun ilkelerinden olan Allah’a teslimiyeti ve bunun akıl ile bilineceklerden önde gelmesi hususunda şunu söylemiştir:²¹⁶

ثُبْنَا قَدْ مِنْهُ الَّذِي الْعَقْلُ مِنْ عَقَالٍ وَصِيَّتِي ۖ فَاسْتَمِعْ هَوًى أَمَامَكَ
الْبَنَاءُ وَالْجَنِّ أَهْلَكَ قَدْ بِأَوْهَامِهِ قَبْلَهُمْ وَبِالْمُشْكَلَاتِ الْوَرَى أَبَادَ

“(Ey mürid) önünde şiddetli korkular var, öyleyse nasihatimi dinle; (o korku) bizim tövbe ettiğimiz akıldan bir bağıdır. (Akıl) insanları sorunlarla mahvetti, öncekileri Cinleri ve Binleri de evhamıyla helak etti.”

Eş-Şüşterî'nin tasavvufi görüşleri rağbet gördüğü kadar eleştirilere de maruz kalmıştır. Çünkü tasavvufi mana da kullandığı bazı kelimeleri zahirde kabih görülmüş ve tenkit edilmiştir. Halbuki kullanılan bu kelimelerin (içki, şarap, kadın vs.) aslında öz mana da değil, sufilerin anlayacağı mahrem bir dil ile yazıldığı gözlemlenmiştir. Buna örnek olarak şu dizeleri verebiliriz:²¹⁷

²¹⁴ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 37.

²¹⁵ Rachid, *Endülüslü Sufi Şair*, 41.

²¹⁶ Rachid, *Endülüslü Sufi Şair*, 85.

²¹⁷ Rachid, *Endülüslü Sufi Şair*, 113.

المَشْرُوبُ ذَا رَاقٍ الحَمْرُ ذَا رَقٍّ

عِيدٌ سَ مَحَلٍّ فِي

المَحْبُوبُ نَعَشِقُ وَ نَشْرَبُ دَعْنِي

جَدِيدُ يَوْمٍ كُلِّ

ثُوبٍ لِي يَقُولُ الَّذِي السَّفِيهُ

رَشِيدٌ أَنَا إِنَّمَا

“Şu şarap hoş oldu, şu içilen de saf oldu; kutlu bir yerde. Bırak beni, içelim ve sevgiliye âşık olalım; her yeni günde. Bana “tövbe et” diyen sefihtir: ben ancak doğru yoldayım.”

Eş-Şüşterî'nin tasavvufa yönelmesi ile beraber Allah'a olan muhabbeti o kadar ileri seviyeye ulaşmıştır ki içindeki duyguların taşmasına vesile olmuştur. İşte o duygular ile istiğrak halindeyken muhabbetullah için yazılan dizelerden bir tanesi şu şekildedir:²¹⁸

مَثَلَمَا جَمَالِكَ مَعْنَى شَهِدُوا وَلَوْ

الدَّعْوَى أَنْكَرُوا مَا الْقَلْبَيْنِ بَعَيْنٍ شَهِدْتُ

يَكُنْ مَنْ وَ هَوَاكَ فِي عِذَارِي خَلَعْتُ

النَّجْوَى سِرَّهُ الْهَوَى فِي عِذَارٍ خَلِيعٍ

تَهْتِكَا الْوَقَارَ أَثْوَابَ وَمَزَّقْتَ

الْبَلْوَى مَحَبَّتِكَ فِي ابْتِطَو عَلَيْكَ

الْحَشَا مُزَّقَ وَلَوْ شَكْوَى الْهَوَى يَ فَمَا

الشَّكْوَى حُبِّكَ فِي اقْطِ الْعِشَ عَلَى وَعَارٍ

“Senin güzelliğinin manasını benim gibi kalp gözüyle görselerdi davamı inkâr etmezlerdi. Senin aşkınla haya perdemi kaldırdım, kim haya perdesini kaldırırsa münacât o kişiyi sevindirir. Senin için vakar elbisesini paramparça edip yırttım, seni sevmekte bela hoş oldu. İçim parçalansa da aşkta şikâyet yoktur sana, aşıkların senin aşkından şikâyet etmesi ayıptır.”

Eş-Şüşterî Hz. Peygamber'i (s.a.v.) methetmek, özelliklerini ve mucizelerini dile getirmek, O'na olan aşkını ve hasretini ifade etmek için şiirlerini kullanmıştır. Peygambere olan özlemini şu dizelerden bir nebze de olsa anlamaktayız:²¹⁹

يَتَلَأْ طَالِعِ النُّورِ

الْأَمَجْدُ الْهَادِي قُبَّةَ مَنْ

الْحَالَا ذِي فِي خَلِينِي

مُحَمَّدُ يَا أَثْبُتْنِي وَ

الْمُصْطَفَى دِيَارَ إِلَّا دِيَارَ لَا

الْوَفَا أَهْلَ إِلَّا رُبُوعَ لَا

²¹⁸ Rachid, *Endülüslü Sufî Şair*, 138.

²¹⁹ Rachid, *Endülüslü Sufî Şair*, 157.

“Nur, hidayet sahibi en yüce Peygamberin kubbesinden doğmuş, ışıltıyor. Beni bu hal üzere bırak ve kabul et ey Muhammed! Mustafa’nın diyarından başka diyar yoktur, vefa ehlinin topraklarından başka toprak yoktur.”

3.1.6.2. el-Mekalidü’l-Vucudiyye fi Esrari İşarati’s-Sûfiyye

Tasavvuf hakkında eş-Şüşterî’nin bir arkadaşıyla sohbetini ve suallerine cevaplarını içeren bu eser, tasavvufun anlamlandırılmasına kolaylık sağlamak niyetiyle yazılmıştır. Genel hatları ile tasavvufu özel de ise Seb’ini tasavvufu açıklama eğilimindedir.²²⁰ Bu eserin yazma hali Daru’l Kutubi’l Mısriyye’de bulunan İbn Seb’in adına kayıtlı 236 varak tutan toplam 15 risalesi arasında bulunmaktadır. El-Mekalidu’l Vucudiyye bu mecmua içerisinde, toplam 17 varaktan oluşmaktadır.²²¹

3.1.6.3. er-Risaletü’Şüşterîyye

Eş-Şüşterî’nin en kapsamlı mensûr eseridir. Eserin kendisi değil, İbn Liyun tarafından hazırlanan muhtasarı neşredilmiştir. İbn Liyun’un eserin başında eş-Şüşterî ile ilgili verdiği malumatlar İbnu’l Hatib ve Makarri’nin yazdıklarına kaynaklık etmiştir. Bu eserde eş-Şüşterî’nin tasavvufi konularda kendi zamanında maruz kaldığı suçlamalara cevaben veya itiraz edilen konulara Kur’an’dan ve hadislerden örnekler ile delillendirerek yaptığı açıklamalardan oluşur. Eş-Şüşterî’nin tasavvuf adabını, sûfilerin hallerini, şeyh-mürîd ilişkisini ele aldığı bu eserde her soruyu yanıtlamadan önce hadis-i şerif ile söze başlaması ve bunların güvenilir kaynaklardan olması eserin en önemli özelliklerindendir. Şazeli müceddidlerinden sayılan Ahmed Zerruk, Şüşterî’nin hadis bilgisine bu kitabın kanıt olduğunu söylemiştir. Eserin son kısmında yaklaşık iki yüz elli kadar tasavvufi terimin açıklaması yapılmıştır.²²²

²²⁰ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 44.

²²¹ Eş-Şüşterî, *Divan eş-Şüşterî*, 20.

²²² Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 47.

3.1.6.4. er-Risaletü'l Bağdadiyye

Sufilerin fukaha ve sünnet ehli olduklarını savunduğu küçük hacimli bir eserdir. Genel hatları ile hırka ve murakkaa giymenin bid'at olduğunu söyleyenlere, tasavvuf erbabı olan anlamında kullandığı "Fukaranın yüzüne bakmak sevaptır." sözüne itiraz edenlere binaen hadis-i şerif ile verdiği cevaplardan oluşan bir tür tasavvuf savunmasıdır.²²³

4. SONUÇ

Yaklaşık olarak sekiz asır süren Müslüman Arap hâkimiyeti döneminde Endülüs'te, sosyal bilimler, fen bilimleri, tıp ve eğitim bilimleri de dahil pek çok alanda müstakil ekoller oluşmuştur. Endülüs'ün temsil ettiği İslam medeniyetine dair farklı alanlardaki başarıları kadar, uğradığı musibet ve felaketleri de başta İslam dünyası olmak üzere tüm dünyada yankı bulmuştur. Bu yüzden Arap edebiyatında Endülüs'ün yeri büyük olmuştur. Her milletin "edebiyatı" onun aynası, bilimsel yaratıcılığının meyvesi ve varlığındaki konumunu vurgulayan şanıdır ve diğer edebiyatlarla etkileşim sonucunda ortaya çıkar. Endülüs edebiyatının ortaya çıkışı, aykırı bir edebi devrim olarak, doğanın ruhuyla dolu bir yenilik anlamına gelmiştir.

Endülüs medeniyeti edebi ve sanat alanında ilerlemenin en güzel örneklerinden biri olmuştur. Kültürel zenginliğin nişanesi olan Tasavvuf ve döneme olan etkileri göz ardı edilemez bir gerçek olduğu için bu karşılaşmanın yansıması olarak tasavvufun Ben-i Ahmer emirlerine, toplumun ruhuna ve edebi olarak Arap şiirine olan etkileri gözlemlenmiştir. Endülüs'ün üç yüzyıl boyunca Ben-i Ahmer emirleri tarafından gerçekleştirilen siyasi, fikirsel ve dini rolü özetlenmiştir. Toplumdaki siyasi ve dini yapıların etkileşime geçtiği mevzular ve tesir ettiği neticelere değinilmiştir. Aynı zamanda Endülüs toplumunu inşa eden topluluk ve grupların kimlerden müteşekkil olduğu ele alınmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan tasavvufun yönlerini ve bu dönemden beslenen

²²³ Özel, *Hikayem Ne Tuhaftır*, 48.

kaynaklarını ortaya koyarak Ben-i Ahmer döneminde geldiği nokta açıklanmıştır. Burada, asıl önemli olan şey, tasavvufun edebi hareket üzerindeki etkisinin, sultanlar, fakihler, hakimler ve sûfîlerin kendileri arasındaki etkisini ortaya koymaktır. Şiir hareketine gelince, Ben-i Ahmer dönemindeki sûfîler ele alınmış ve onların tasavvufa katkılarını, neredeyse Endülüs toplumunun tüm katmanları arasında yaygın bir fenomen haline gelene kadar nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymuştur. Sadece bu noktada kalmamakla birlikte, aynı zamanda tasavvuf şiirinin diğer şiir türlerinden farklılaşmasını sağlayan nesnel konuları ve sanatsal özellikleri de ortaya konmuştur. Bu özellikler, bilhassa tasavvuf için önemli ve etkileyici olmuş ve tasavvufî deneyimi şiirsel deneyimle birleştirmiştir.

Tasavvuf edebiyatı, farklı İslam dönemlerinde ortaya çıkan edebiyat türlerinden biridir ve hem şiir hem de nesir olarak derin bir şekilde gelişmiştir. Eski şairlik geleneğine ve nesir ile hikâye türlerine dayanarak kendi özgünlüğünü ve özgün tadını eklemiştir. İlk olarak dini şiirde kendini göstermiş ve Arap aşk şiiri deneyiminden etkilenerek aşk sembollerini ve dilini değiştirmiştir, bu dil ve semboller, bu dilin doğasına dayanarak geliştirilmiş ve kendi sembollerini ve dilini oluşturmuştur. Bu, aşkın, görülmeyeni ve ulaşılamayanı kucaklamaya yönelik manevi bir arayışı ifade etmek için aşk sembollerini değiştiren bir tür ilahi aşkın doğuşunu simgeler. Tasavvuf şiiri bazen doğrudan ifadeden sembolik seviyeye geçer ve tüm bunlar tasavvuf edebiyatının kaynağını oluşturur, bilinen şairlik yeteneklerini kullanır ve onları farklı seviyelere taşır.

Batı'da tasavvuf şiirinin önderlerinden, Hallac, İbnü'l-Fârid ve Celâleddîn Rûmî gibi isimler sayılabilir. Ebû'l-Hasan eş-Şüsterî, Ebû Medyen Şuayb et-Tilmisânî gibi isimler ve onun öğrencileri, İbnü'l-Arabî, el-Afîf et-Tilmisânî ve onun lakabıyla tanınan oğlu, el-Ceb el-Zarif gibi, kendilerine özgü üstün bir yönteme sahip olup, bu sayede beyan alanında ulaştıkları üstünlüğü ortaya koyan bir okul oluşturmuşlardır. Onlar üstadlarının izlediği ilkeleri benimsemelerine ek olarak, kendilerine özgü birtakım yöntemler ve teknikler geliştirmişlerdir. Bu da onlara özgü bir tarz oluşturmuş ve hem nesir hem de şiirde çift yönlü edebi bir miras olarak kalmıştır.

Endülüs kültürünü soluyan ve tasavvuf öncüsü olan Şair Ebu'l Hasan eş-Şüsterî'nin hayatından ve tasavvufî yolculuğundan bahsedilmiştir. Şairin ilham aldığı üstadları ve fikrine tesir ettiği öğrencileri ve muasırı olan şairlere değinilmiştir. Ben-i Ahmer Döneminde yaşayan bu nevi şahsına münhasır Endülüslü şairin tasavvufun etkisi ile neşrettiği eserleri ve divanı incelenmiştir. Tasavvuf ile hayatımıza giren birtakım

kavramların asıl manası ve toplumun tepkisini çekebilecek yeni mefhumların müdafiliğini yaptığı süreç ve hadiselerle odaklanılmıştır. Bu mefhumlar arasında geçen, vahdet-i vücud, fena fi'llah, teslimiyet ve muhabbet gibi konuları şiirlerinde ele almıştır. Bu bölümde incelenen diğer bir konu, tasavvufun edebi sanat olan şiirdeki özlem, aşk, methiye, betimleme gibi türler üzerindeki etkisinin, şiire neredeyse tasavvufi bir nitelik kazandırdığını düşünmek üzerinedir.

Konuları itibariyle Endülüs şiiri Doğu şiirinden pek farklı değildir. Endülüslü şairler, medih, gazel, mersiye, mizah, züht vb. türler ile felsefe, siyaset, toplum ve tarih vakaları konularına şiirlerinde değinmişlerdir. Mimari ve tabiat manzaralarını tasvir etmede bir hayli ileriye geldiler. Hal böyle iken tasavvufi şiirlerde, sadece dini olan konular değil, aynı zamanda hamriye ile tabiat şiiri, kadına özel yazılmış aşk şiiri ile dini konuları birleştirmiş ve çeşitli şiir türlerini birbirine bağlamıştır. Çünkü şiirin amacı, insani deneyimleri ifade etmek için bağlantılı halkalardan istifade etmektir ve tasavvuf deneyimi hem toplumsal hem de bireysel boyutta bu halkalarda yer alır.

Sonuç olarak “Beni Ahmer Döneminde Tasavvuf Temalı Arap Şiiri: Ebu'l Hasan eş-Şüşterî Örneği” adlı çalışmamız tasavvufun edebiyata olan etkilerinden ve hayatın ne denli içinden bir mevzu olduğuna dikkat çekmek ve bu alanda değerli eserler miras bırakan fakat hak ettiği alakayı görmeyen Hasan eş-Şüşterî'yi tanıtmak amacıyla ortaya konmuştur.

KAYNAKLAR

- Abdülaziz, Es Sayyid, *Tarihu Medinati Almeriya el-İslamiyye*, Beyrut: Daru'n Nahdati'l Arabiyya, 1969.
- Afîfî, Ebu'l Ala, *et-Tasavvuf (es-Suretu'r-Ruhiyye)*, Kahire: Dar el-Maarif, 1963.
- Alusi, Adil Kâmil, *el-Hubbu ve't-tasavvuf 'inde'l 'Arab*, Beyrut: Şirketu'l Matbu'at li't-Tavzi' ve'n-Neşr, 1999.
- Arabi, Muhammed Gazi, *en-Nusus fî Mustalihatî et-Tasavvuf*, Şam: Dar el-Kuteybe, 1985.
- Arabi, Muhammed Gazi, *en-Nusus fî Mustalihatî et-Tasavvuf*, Şam: Dar el-Kutbiyye, 1985.
- Arslan, Emîr Şekîb, *el-Hulelü's-sündüsiyye fî'l-ahbâr ve'l-âsârî'l-Endelüsiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hayât, 1936.
- Atik, Abdülaziz, *el Edebu'l Arabi fî'l Endelus* (2), Beyrut: Daru Nahdatu'l Arabiyye, 1976.
- Attar, Süleyman, *el Hayal veş-Şi'ir fî Tasavvufi'l Endulusi*, Kahire: Daru'l Maarif, 1981.
- Balensiya, Angle, *Tarihu'l Fikru'l Endelusi*, trc. Hüseyin Manus, 2. Baskı, Kahire: Mektebetu's-Sekafetu'd-Diniyye, 1955.
- Benham, Huda Şevket, *Mukaddimetu'l Kasideti'l- Arabiyyeti fî'n-Neşri'l Endelusi*, 1. Baskı, Bağdat: Dar'u Afakun Arabiyyetun, 2000.
- Bûbâye, Abdulkâdir, *Tarihu'l-Endelus*, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l- İlmiyye, 1971.
- Çınar, Mustafa, *Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Dayf, Ahmed, *Belağatu'l Arabi fî'l Endelus*, Susa: Daru'l Ma'arif li't-Teba'ati ve'n-Neşr, 1998.
- Dayf, Şevkî. *Asru'd-duvel ve'l-imârât el-Endelüs*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1989.
- Demirli, Ekrem, *"Vahdet-i Vücut"*, İstanbul: DİA, 2012.
- Ebyârî, İbrâhim İsmâil. *Ahbârün mecmûa fî fethi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitâbu'l-Mısri, 2. Basım, 1989.
- Ed Dosari, Ahmed Sani, *el Hayatu'l İctima'iyye fî Ğirnata fî 'Asri Devleti Beni'l Ahmer*, thk. Abdülhadi Tazi, Abu Dhabi: Mecmu'us Sekafî, 2004.
- Ed-Dekkak, Ömer, *Melamihu's-Şi'iri'l Endülüsü*, Beyrut: Daru Şuruku'l Arabi, 2002.

- El Abadi, Ahmed Muhtar, *fi't-Tarihi'l 'Abbasi ve'l Endelusi*, Beyrut: Daru'n Nahdati'l 'Arabiyyeti li't-Teba'ati ve'n-Neşr, 1971.
- El Adluni, Muhammed el İdrisi, *Ebu'l Hasan eş-Şüşteri ve Felsefetu's Sufiyye*, Daru's Sekafe, ed Daru'l Beyda, 2005.
- El Ceberti, Abdurrahman b. Hasan el-Müerrih, *Tarih Acaibi'l Asar fi't Teracimi ve'l Ahbar*, Beyrut: Daru'l Cil, 1989.
- El -Makkari, ebu'l Abbas Ahmed ibn Muhammed et-Tilmisani, *Ezharu'r Riyad fi Ahbari İ'yad*, thk. İhsan Abbasi, Beyrut: Dar es-Sadr, 1988.
- El -Makkari, ebu'l Abbas Ahmed ibn Muhammed et-Tilmisani, *Nefhu't Tib min Ğusni'l Endulusi er-Rattib ve Zekeri Veziruha Lisanuddin ibnul Hatib*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dar es-Sadr, 1988.
- El Şaka'a, Mustafa, El Edebu'l Endelusi Mawdu'atuhu ve Fununehu (4 cilt), Beyrut: Daru'l Ilmu'l lil Melayin, 1979.
- El-Azima, Nazir, *el Me'aric ve'r-Remz es-Sufiyye (Kiraatu Saniyetu li'Turas)*, Şam: Daru Alaeddin li'Neşr ve'tTawzi' ve', 2000.
- El-Bağdâdî, İsmâil İbn Muhammed el-Babânî (1339 H.), *İydâhü'l-Meknûn fi'l-Deyl ale KasemizZennûn enâme'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Kahire: Dârü'l-Fikr, 1982.
- El-Hamevi, Şihabuddin b. Abdullah er-Rumi Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut: Dar Şadır, 1995.
- El-Kaysî, Abdülkerîm İbn Muhammed İbn Abdülkerîm, *Diwân Abdülkerîm el-Kaysî el-Endelûsî*, thk. Cümâ Şeyha ve Muhammed et-Tarâbulûsî, Tunus: el-Mu'essese'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tehkîk ve'd-Dirâsât, 1988.
- El-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazîn b. Abdulmelik, *er-Risaletûl-Kuşeyriyye*, thk: Abdulhalim Mahmûd ve Mahmûd b. Eş-Şerîf, Kahire: Daru'l-Ma'arîf, trs.
- El-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdül'l-Karîm İbn Huvâzen, *Er-Risâletu'l-Kuşeyriyye Fi İlmi'tTasavvuf*, thk. Hânî el-Hâc, Bağdat: Mektebetu't-Tevfikîyye.
- Emin, Ahmed, *Zuhuru'l İslam* (3 cilt), Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l Mısriyye, 1962.
- En-Neşşar, Ali Sami, *Divanu Ebi'l Hasan eş-Şüşteri Şairi's-Sufiyyeti'l-Kebir Fi'l Endelüs ve'l Mağrib*, İskenderiye: Daru'l Maarif, 1960.
- Es-Seyyid, Azmi Taha, *Hakikatu't-Tasavvufu'l İslami ve Dewruhu'l Hadari*, 2 Cilt, Umman: Muessesetu'l Arabiyya ed-Devliye li't-Tavzi', 2000.
- Es-Suhreverdî, Şihâbüddin Ebû Hafs Ömer, *Avarifü'l-Maarif*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Halîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- Es-Suhreverdî, Şihâbüddin Ebû'l-Fetûh Yahyâ İbn Habeş, *Et-Telvîhâtu'l-Lûhiyye el-Arşîyye*, tkdm: Ali Muhammed İsber ve Muhammed Emin, Şam: Dâr et-Tekvin, 2005.
- Eş-Şüşteri, Ebû'l-Hasan Ali İbn Abdullah en-Nemirî, *Dîvân Ebî'l-Hasan eş-Şüşteri*, thk. Ali Samî en-Nişşar, 1. Baskı, İskenderiye: Dârü'l-Maârif, 1960.
- Et Terablusi, Hasna Buzwayta, *Hayatu's-Şi'iri fî Nihayeti'l Endulus*, Tunus: Daru Muhammed Ali El Cami, 2001.
- Et Tuhi, Ahmed Muhammed, *Mezahiru'l Hadaratu fî'l Endulus fî Asri Beni Ahmer*, thk. Ahmed Muhtar El Abadi, İskenderiye: Müessesetu Şebabu'l Cami'a, 1997.
- Et-Tûsî, Ebû Nasr Abdullah İbn Ali es-Sırâc, (378 H.), *El-Luma*, Ed. Abdülhalîm Mahmud Abdülkâdir Surûr, Bağdat: Mektebetu'l-Methnâ, 1960.
- Ferhat, Yusuf Şükri, *Ğirnata fî Zilli Ben-i el Ahmer*, 1. Baskı, el Muessesetu'l Cami'yye li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 1982.
- Fettah, İrfan Abdülhamid, *Neşetu'l Felsefetu's-Sufiyye ve Tutavviruha*, Beyrut: Daru'l Ciil, 1933.
- Gomes, Emilia Garcia, *eş-Şi'iru'l Endulusi (Bahsu fî Tutavviruhu ve Hasaisuhu)*, Çeviri: Hüseyin Mü'nîs, 3. Baskı, Kahire: Mektebetu Nahdatu'l Mısıriyye, 1956.
- Hacci, Abdurrahman Ali, *İslamî Fetihden Ğirnata'nın Düşüşüne Kadar Endülü's Tarihi*, trc. Kadir Kınar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.
- Hamdani, Cemal, *Beyne Avruba ve Asya, Dirasetu Fi'n Nezairi'l Cuğrafiyye*, Kahire: 'Alemlü'l Kutub, 1970.
- Hanefî, Hasan, *Dirasatu'l İslamiyye*, Kahire: Mektebetu'l Ancilo el Mısıriyye , 1977.
- Hasan b. Muhammed b. Kasım el Fasi el Mağribi el Kohen, *Tabakatu's Şazeliyyeti'l Kübra Cemi'ul Keramati'l Aliyye fî Tabakati's Sadeti's Şazeliyye*, thk: Mursi Muhammed Ali, Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2005.
- Haydar, Ali, *Medhalu ila Dirasati et- Tasavvuf*, 1. Baskı, Dimaşk: Dar eş-Şemus li'd Dirasat ve'n Neşr, 1999.
- Heykel, Ahmed, *el-Edebu'l-Endelüsî mine'l-fethi ilâ sukûti'l-hilâfe*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1985.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, *el Hayatu'r -Ruhiyye fî'l İslam*, Beyrut: Daru İhyau Kutubu'l Arabiyye, 1945.
- Hindavi, İbrahim, *el Eseru'l Arabi fî'l Fikri'l Yahudi*, Kahire: Maktabat al-Ancilu al-Mısıriyah, 1963.

- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali (638 H.), *Fusûsu'l-Hikem*, Şerh Abdürrazzâk el-Kâşânî, 1. Baskı, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali, *Dîvân Tercumânü'l-Eşvâk*, Beyrut: Dâru Sâdir, Dâru Beyrut, 1961.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali, *El-Fütûhât el-Mekkiyye*, 4 Cilt, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye'l-Kübrâ, M1900.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Bekr Muhammed İbn Ali, *Resailu İbn Arabi*, thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemri, Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2001.
- İbn Âsım, Ebû Yahyâ Muhammed, *Cennetu'r Redâ Fî't-Teslîm Limâ Kadderallah ve Kadâ*, 2 Cilt, thk. Salah Cerâr, Umman: Dâr el-Beşîr, 1989.
- İbn Batuta, ebu Abdullah Muhammed ibn İbrahim el-Lewati, *Rihlati ibn Batuta*, Beyrut: Daru Sadir, 1974.
- İbn el-Cenân el-Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed (648 H.), *Divanı İbn elCenân el-Ensârî el-Endelûsî*, Derleyen ve İnceleme: Mecid Mustafa Behcet, 1 Cilt, Malezya: Dârüt Tecdîd li't-Tıbbâa ve'n-Nüsr ve't-Terceme, 2005.
- İbn el-Cennân, Ebû Abdullah Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed el-Ensârî, *Divanı İbn el-Cenân el-Ensârî el-Endelûsî*, thk: Mecid Mustafa Behcet, Malezya: Dârü't-Tecdîd li't-Teba'ati ve'n-Neşr ve't-Terceme, 2005.
- İbn el-Ferdî, Ebû'l-Velîd Abdullah İbn Muhammed el-Azdî, *Târîhu Ulamâi'l-Endelûs "Târîhu'l-Ulamâi ve'r-Râvâ li'l-İlmi bi'l-Endulus"*, thk. Rûhiyye Abdürrahmân es-Sûwâyfi, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn el-Hatîb, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî (776 H.), *El-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta*, 4 Cilt, Derleme ve Yorum: Muhammed Abdullah Anan, 2 Cilt, Kahire: Maktabet elHanî, 1977.
- İbn el-Hatîb, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî (776 H.), *Künâsetü'd-Dükân Ba'de İntikâl es-Sekân Haul el-İlâkât el-Siyâsiyye Beyne Memâlikî Ğırnâta ve'l-Mağrib fî'l-Asre's-Sâmin el-Hicrî*, İnceleme: Dr. Muhammed Kemal Şebâne, Kahire: Dâr el-Kâtib el-Arabî li't-Tıbbâa ve'n-Nuşr, 1966.
- İbn el-Hatîb, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî (776 H.), *El-Lemhetü'l-Bedriyye fî'd-Devleti'n-Nesriyye*, thk. Muhibbiddin el-Hatîb, Kahire, elMaţba'a es-Salafiyye ve Mektebetuhâ.
- İbn el-Hatîb, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah es-Selmânî, *Ravdatü't-Tarîf bi'l-Hub eş-Şerîf*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1966.
- İbn Hâtime, Ahmed İbn Ali el-Ensârî, *Divan-ı İbn Hâtime el-Ensârî*, thk. Muhammed Redvân ed-Dayâ, Şam: Vezâretü's-Sekafe ve'l-İrşâd el-Kawmî, 1972.

- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâküşi. *el-Beyânü'l-Muğrib fî ihtisârî ahbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. 4 Cilt. thk. Mahmûd Beşşâr Avvâd-Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.
- İbn İzari, el-Merakeşî, *El-Beyân el-Megrib Fî İhtisârî Ahbâri Mulûki'l-Endülüsi ve'l-Megrib, Bölümü III: Tarihu'l El-Muvahhidîn*, 5 cilt, nşr. Muhammed İbn Tawwîr ve Muhammed İbrahim el-Kettânî, Tatvan: Dâru Karîmâdîs li'tTebâa, 1960.
- İbn Liyun, Ebu Osman et-Tucibi, *er-Risaletü's Şüsteriyye er-Risaletü'l İlmiyye fî't Tasavvuf, el-İnaletü'l Alemiyye fî'r-Risaleti'l İlmiyye fî Tariki'l Mücerridin es-Sufiyye*, thk:Muhammed el Adluni el İdrisi, Daru's Sekafe, Daru'l Beyda, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin İbn Abdullah, *El-İşarât ve't-Tenbîhât*, 3 Cilt, tsh. Süleyman Dînâ, Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütüb el-Arabîyye, 1947.
- İbn Zumrek, Muhammed İbn Yusuf es-Serihî (769 H.), *Divan İbn Zumrek Cem ve Tekdîm ve Fihriste: Ahmed Selim el-Hamşî*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1988.
- İbnü'l-Ahmer, Ebû'l-Velîd İsmâîl İbn Yusuf İbn Muhammed, *Nesîr Ferâid el-Cemân fî Nazm Fehawli'z-Zamân*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dayâ, Beyrut: Dârü't-Türâs, 1967.
- İbnü'l-Ebbar, Ebu Abdullah Muhammed bin Abdullah bin Ebi Bekr el-Kadi'i el-Belensi (658 H.), *Divan İbnü'l-Ebbar*, Açıklama: Abdüsselam El-Harzasi, Tunus: Daru't-Tunisiye, 1985.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Ebî Bekr el-Kadâî el-Belensî (658 H.) *El-Hille es-Siyerâ*, Ed. Hüseyin Müns, Kahire: Arabiyye Şirketü't-Tibâa, 1933.
- İnân, Muhammed Abdullâh. *Nihâyetü'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- İyad, Ahmed Tevfik, *et-Tasavvufi'l İslami Taruhu ve Medarisuhu ve Tabi'atuhu ve Eseruhu*, Kahire: Ancilo el- Mısriyye, 1970.
- Kahiyâ, İbade İbn Abdurrahman, *Tarihu'n-nesara fî'l Endelus*, Kahire: İbade Kahiyâ, 1993.
- Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023.
- Mekki, et-Tahir Ahmed, *Dirasat Endulsiyyah fî al-Adab ve al-Tarik ve al-Felsefe*, Kahire: Dar al-Ma'arif, 1980.
- Muhenne, Alî Cemil, *el-Edeb fî Zilli'l-Hilâfeti'l-Abbasiyye*, Fas: Dâru'l Beydâ, 1981.
- Naşr, Atıf Cevdet, *el-Hayal: Mafehimuhu ve Waza'ifuh*, Beyrut: Maktabat Lubnan Naşrun, Kahire: el-Şirket el-Mısriyye li'l-Naşr – Loncman, 1998.
- Naşr, Atıf Cevdet, *er-Ramz eş-Şi'ir i'nda Sufiyya*, Beyrut: Daru'l Endulusi, 1978.

- Omar, Ahmad, vd., *Emîrû 'l-Mütecerridîn Ebü 'l Hasan eş-Şüşterî'nin Dîvânında Şiîrsel Yapı Biçim ve Görünüşler Üzerine İnceleme*, Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- On Beşinci Yüzyıl Hicri Dokuzuncu Yüzyıl Gırnata Arap Belgeleri, thk. Luis Seco de Lucena, Madrid: İslam Araştırmaları Enstitüsü Basımevi, 1961.
- Öngören, Reşat, "Tarikat.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (3. Baskı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Özel, Ahmet Murat, *Hikayem Ne Tuhaftır*, İstanbul: insan Yayınları, 2022.
- Rachıd, Mahıeddın, *Endülüslü Sufi Şair Ebu'l Hasan Eş-Şüşteri ve Divanı*, Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023.
- Toprak, M. Faruk, *Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış*, DTCTF Dergisi, 1988.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Dersleri*, İstanbul: Sûfî Kitap, 2022.
- Üstün, Mahmut, *Endülüs Edebiyatı Benî Ahmer/ Nasrîler Dönemi*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Wahbah, Murad, *el-Mu'cam el-Felsefi*, 3 Cilt, Dar al-Sakafe el-Cedide, 1979.
- Watt, W. Montgomery ve Cachia, Pierre, *Endülüs Tarihi*, trc. Cumhur Ersin Adıgüzel ve Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Yusuf Awdah, Emin, *Te'vil eş-Şi'ir ve Felesefetuhu i'nde es-Şufiyya (İbn Arabî)*, 1. Baskı, Umman: Dar Ezminetu li'n Neşr ve't Tewzi', 1995.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Nurhan YILMAZ
Uyruğu : TÜRKİYE

EĞİTİM

Derece	Adı, İlçe, İl	Bitirme Yılı
Üniversite	: Dicle Üniversitesi-Arap Dili ve Edebiyatı	2022
Yüksek Lisans	: Batman Üniversitesi-Temel İslami Bilimler ABD	
Doktora	:	

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görevi
2024	Milli Eğitim Bakanlığı	Öğretmen

UZMANLIK ALANI: Arap Dili ve Edebiyatı

YABANCI DİLLER: Arapça

YAYINLAR

Çukurova Üniversitesi, 12. Çukurova Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi
“Muhammed Mehdi el-Cevahiri’nin şiirlerinde Filistin” bildirisi.