

Çeviri Makaleleri

Translation Articles

Güçlü Bir Tetikleyici mi Tökezleten Bir Engel mi: Klasik Tasavvufta Anne İmgeleri ve Rollerini*

Arin Shawkat Salamah-Qudsi **

Çev. Zeynep İrem Çeven ***

Sevgili Babam Shawkat Salamah'ın sevgi dolu anısına:

Eğer birinin yarenliğinden hoşnut kaldıysam

O da annemin yarenliğiydi.

O sadece bir kadın değildi,

Aynı zamanda rûhâni bir adamdı!

Ferîdüddin Attâr, *Hüsrevnâme*,

Akt. Javad Nurbaksh, *Sufi Women* (New York, 1983), 9.

Öz: Tasavvuf kaynaklarında anne-çocuk ilişkisi hakkında az sayıda detay verilmiş olsa da hem kendisi sûfî olanlar hem de yalnızca tanınmış sûfîlerin annesi olarak bilinenler, sıklıkla annelik kavramıyla uyumlu “geleneksel”¹ imgelerin ötesinde davranmıştır. Anneler her zaman çocukları için etkili, güçlü bir tetikleyici olmamış hatta bazen tabakat yazarlarının da bahsettiği “anne hakkı”nın (hakkul-vâlîde) kendilerine sağladığı imkânın ve anneye saygı ilkesinin avantajını kullanarak, oğullarının rahatça

* Arin Salamah-Qudsi, “A Lightning Trigger or a Stumbling Block: Mother Images and Roles in Classical Sufism”, *Oriens* 39/2 (Jan 2011), 199-226.

Eserin yazarı Arin Shawkat Salamah-Qudsi'den ve yayın haklarını elinde bulunduran Brill'den makalenin tercüme edilip, yayımlanması için yazılı izin alınmıştır. Tercümede, anlam bütünlüğünü sağlamak amacıyla eklenen ifadeler [] köşeli parantezle belirtilmiştir. (çev. notu)

** Dr. Arin Shawkat Salamah-Qudsi, Hayfa Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Hayfa İsrail.

Dr. Arin Shawkat Salamah-Qudsi, University of Haifa, Department of Arabic Language and Literature, Haifa Israel.

arinsq@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6803-0802.

*** Zeynep İrem Çeven, Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul Türkiye.

Zeynep İrem Çeven, Ph.D. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Istanbul Turkey.

ziremceven@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6672-8921.

1 Makalede geçen “iconic” kelimesi için “geleneksel” ifadesi tercih edilmiştir.

seyahat etmesini engellemişlerdir. Tasavvuf dünyasında dayılar, destekleyici anne idealine, annelerden daha etkili bir katkı sunmuş gibi görünmektedir. Bu makale, 2009-2010 yıllarında Profesör Binyamin Abrahamov'un danışmanlığında, Bar Ilan Üniversitesi'nde (İsrail) "Evrensel Tektarıncılık Dangoor Programı" (The Dangoor Program of Universal Monotheism) tarafından destek alarak [hazırladığım] doktora sonrası araştırma çalışmamın bir parçası olarak yazılmıştır. Başlıktaki "klasik" kelimesi, Fritz Meier'in tasavvufu üç ana aşamaya ayıran sınıflandırmasına atıfta bulunur: pre-klasik tasavvuf (II. /VIII. yüzyılın ikinci yarısından III. /IX. yüzyılın başına kadar), III. /IX. yüzyıldan V./XI. yüzyıla kadar uzanan klasik tasavvuf ve yaklaşık V./XI. yüzyılın sonlarından itibaren süregelen post-klasik tasavvuf. Klasik dönemle birlikte, tasavvuf "homojenlik içinde kazanılmış bir bütün olarak" "ruhani bilimlerin² neredeyse tam bir kümesi" haline gelmiştir [F. Meier, "The Mystic Path", *The World of Islam: Faith, People, Culture*, ed. Bernard Lewis (Londra: Thames & Hudson, 1976), 118]. Dahası post-klasik tasavvuf, temel olarak vizyoner ve okült deneyimlerin yüksek değerleri, insandaki ilâhi kıvılcım teorisi (the theory of a divine spark in man) ve dünyanın Tanrı'dan sudûruna ilişkin Gnostik kavramı ile ayırt edilir. Post-klasik dönem boyunca, tasavvuf daha erken dönemlerdeki marjinalliğinin tersine geniş bir popülerlik kazanmayı başarmıştır (bk. Meier, "The Mystic Path", 120). Terminolojinin bu kullanımı, modern bilim tarafından yapılan diğer tespitlerden biraz farklıdır. [bk. Tonaga Yasushi, "Sufism in the Past and Present", *Annals of Japan Association of Middle East Studies*, 21 (2006), 12-13]. Meier'in sınıflandırmasına göre, klasik ve erken post-klasik dönemlerdeki tasavvuf, bu makalenin ilgilendiği temel alandır.

Anahtar Kelimeler: Anne hakkı, sıla-i rahim, ebeveyne saygı (filial piety)³, alt ruh (lower soul), dayılar.

Giriş

Son yıllarda toplumsal cinsiyet ve feminizm üzerine yapılan bilimsel araştırmaların artmasıyla birlikte, annelik farklı bağlamlarda ve araştırma projelerinde daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Modern anneliğin "özünün ortadan kaldırıldığı" yani anneliğin "özcü ve dar bir çerçeve içinde görüldüğü"⁴ uzun bir dönemden sonra "anneliğin çeşitli bağlamlarda ele alınması"⁵ için yeni bir araştırma girişiminde bulunulmuştur. İslam'da anneleri ele alırken, bu görüşü dikkate almak büyük önem teşkil edecektir. Abdelwahab Bouhdiba'nın (1985) "annelerin krallığı" çalışması, genellemelerden tamamıyla yoksun görünmese de oldukça ilginçtir ve orada gündeme getirilen bazı öneriler mevcut tartışmamıza ilham verecektir.⁶ Bu makalenin amacı, tasavvuf ile olan özel ilişkisi üzerinden

- 2 Makalede "inner science" olarak ifade edilen bu kavram, tercümede "ruhani bilimler" şeklinde sunulmuştur. (çev. notu)
- 3 Anne-babaya saygı duymak, itaat etmek, onlarla ilgilenmek, onlara karşı görevlerini yerine getirmek gibi birçok davranışı içeren "filial piety" kavramı, tercümede "ebeveyne saygı" şeklinde sunulmuştur. (çev. notu)
- 4 Robyn Longhurst, *Maternities: Gender, Bodies and Space* (New York: Routledge, 2008), 1-146.
- 5 Longhurst, *Maternities*, 1-15.
- 6 bk. Abdelwahab Bouhdiba, "In the Kingdom of the Mothers", çev. Alan Sheridan, *Sexuality in Islam* (Londra, Boston, Melbourne & Henley: Routledge, 1985), 212-230.

annelik meselesine dair bir katkı sunmaktır. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet ve annelik konularında son dönemde yapılan araştırmalar [göz önünde bulundurulduğunda] temel bir yenilik getirdiğimizi iddia etmemekte daha ziyade İslam'ın sosyal alandaki manevi boyutunun bir yönünü ortaya koyduğumuzu ifade etmekteyiz: Tasavvufun III./IX. yüzyıldaki teşekkül döneminden V./XI. yüzyıldaki klasik döneminin sonuna kadar devam eden erken dönemlerinde anne rolleri ve imgeleri. Bildiğim kadarıyla, henüz herhangi bir araştırmada bu konuya temas edilmedi ancak yapılacak çok şey olduğuna inanıyorum, mevcut veriler detaylı ve kapsamlı bir çalışmayı desteklemek için hala çok yetersiz. Bu nedenle bu makale, sonraki araştırmalar için bir çekirdek niteliğindedir.

İlk olarak 1993 senesinde Kahire'de Mahmud et-Tanâhî tarafından yayımlanan, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 411/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*'ye⁷ ek olarak değil de müstakil olarak kurgulayıp yazdığı sûfi kadınlarla ilgili eseriyle, Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801) figürüne yönelik oluşan bilimsel "düşkünlük", tasavvuf alanında yeni kadın figürlere yer açmaya başlamıştır. Müslüman kadınların, ana akım İslam'daki konumlarına kıyasla, İslam tasavvufunda daha saygın bir konum elde etmeyi başardığı varsayımı, yeni ve sağlam delillere dayanır. Ancak bu makale, İslam'ın spiritüel tarihindeki kadınların eşitliği veya eşitsizliği hakkındaki tartışmalara dahil olmayı amaçlamamaktadır. Bunun yerine, erken dönem tasavvuf kaynaklarında annelik konusuna dair ender rastlanan verilerin işaret ettiği, tarihin bu gizli alanına daha fazla ışık tutmayı hedeflemektedir. Bu konuya dair veri eksikliği, başlı başına bir sorun olmasının yanı sıra, bilgi boşluklarının iyi bilinen fikirlerle uyumlu hakim kültürel değerlendirmelerle doldurulmasına neden olur. Tasavvuf literatüründe annelerin ihmali, diğer kültürlerdekinden farklı değildir. Anne-çocuk ilişkisi düşünüldüğünde, bir taraf yani çocuklar hakkında yeterli veri yoksa, diğer tarafın yani annelerin duygusal ve fiili değerlendirmelerini destekleyebilecek neredeyse hiçbir materyal yoktur.⁸ Bilhassa tanınmış sûfilerin eşleri annelerden daha fazla ilgi görmüştür. Bu kıs-

7 bk. Abû Abd ar-Rahmân as-Sulamî, *Early Sûfi Women: Dhikr an-niswa al-muta'abbidat as-sufiyyat*, çev. Rkia Elaroui-Cornell (Louisville: Fons Vitae, 1999), 44-45. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kendilerini İbadete Adayan Sufi Kadınlar*, çev. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012). (çev. notu).

8 Fatima Mernissi'nin "ilk müslüman tarihçiler yazılarında kadınlara önemli ölçüde yer verdiler" ve "beklediği gibi onlardan yalnızca güçlü erkeklerin anneleri ya da kızları olarak bahsetmediler [. . .]" şeklindeki sözleri kabul edilebilir. bk. Fatima Mernissi, "Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies", *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*, ed. Haideh Moghissi (Londra: Taylor & Francis, 2005), 1/37. Ancak kanaatimce, tarih kitaplarının, soy kütüklerinin ve günlüklerin ortaya koyduğu gibi, "tarihi olaylara aktif katılım gösteren, tam manasıyla müdahil ortaklar" (Mernissi, *Women and Islam*) olmak, annelerin ve kızların 'annelik ve kız evlatlık' bağlamında, gerçekten tanımlandıkları anlamına gelmez.

men, tasavvuf tabakatlarında eşliğin erkek mutasavvıfların mübarek karakterlerine bir destek olarak görüldüğü güçlü evlilik kurumundan kaynaklanmaktadır. Evli kadınlardan kocalarının tasavvufi hayatlarına⁹ dair ek bir bilgi verdiklerinde bahsedilirken, yaygın bir kanaate göre anneler, genellikle herhangi bir edebi referansa karşı bir engel görevi gören güçlü bir kutsallaştırma geleneği ile çevrelenmiştir.

Yukarıda farklı bağlamlarda değerlendirilen 'annelik' kavramı göz önünde bulundurulduğunda, anneliği tasavvufla olan ilişkisi açısından inceleme niyetimizin sebebi ne olabilir? “Sûfi anneler” veya “sûfi tabakatlarında anne imgeleri” şeklinde ele alınan başlıklarımızdaki bu tür genellemeleri ilgili ve yeterli kılan nedir? Esasen, bu kadınları birleştirmiş olabilecek temel özellik, en azından edebi düzeyde, ihmal edilmiş olmalarıdır. Tarihçiler ve biyografi yazarları, kadın hadis râvîlerinden, tasavvufi bağlamdaki annelere kıyasla daha çok bahsetmektedir. Bu kısa incelemenin konusu, genelleyici bir yaklaşım ifade etmiş olsa da teşekkül dönemindeki tasavvuf düşüncesinin ve pratiklerinin tam kalbinde yer alan sosyal hayatın ve dinamiklerin yeniden inşasına yönelik son girişimlere ekleyecek çok şey barındırmaktadır.

Çalışma ve araştırma yöntemlerine ilişkin tüm eleştirel görüşler bir kenara bırakılırsa, dindar annelerin sûfi oğulları üzerindeki etkisine “Orta Çağ ve modern sûfi biyografilerini dikkatle inceleyen biri için büyüleyici bir konu başlığı” olarak dikkat çeken ilk isim Annemarie Schimmel'di.¹⁰ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (İslam'ın Mistik Boyutları) isimli eserinin ikinci ekinde, “sûfi biyografilerinde annelerin rolünün incelenmeye değer olduğunu” ifade etmiştir.¹¹ *Meine Seele ist eine Frau* (Ruhum Bir Kadındır) isimli eserinde de annelerin İslam kültüründeki önemini detaylı bir şekilde tasvir etmektedir.¹² Schimmel'in düşüncelerinin altında yatan genel varsayım, tasavvufta annelerin oğullarının ma-

9 Metinde “career ve sûfi career” şeklinde sunulan kavramlar için tercümede bağlama göre tasavvufi hayat, tasavvufi yol, tasavvuf yolculuğu ve seyr u sülûk ifadeleri kullanılmıştır. (çev. notu)

10 Annemarie Schimmel, “Women in Mystical Islam”, *Women and Islam*, ed. Aziza al-Hibri (Oxford: Pergamon Press, 1982), 149-150.

11 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 430. Eserin Türkçe tercümesi için bk. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020). (çev. notu)

12 bk. Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman: the Feminine in Islam*, çev. Susan H. Ray (New York: Continuum, 1997), 89-97. Bu sayfalar, annelerinin dindarlığının veli erkekler üzerindeki “doğal” etkisini göstermeyi amaçlayan, temelde post-klasik döneme ait tasavvuf literatürünün kısa bir incelemesini göstermektedir. Bu “kutsal annelik” [meselesine] dair ek bir kavrayışa teşebbüs edilmemiştir. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011). (çev. notu)

nevi liderliğinin oluşumuna katkıda bulduklarıdır. Aşağıdaki satırlarda, bu varsayımın yanı sıra anne imgesi ve rollerine ilişkin diğer temel kavramlar yeniden ele alınacaktır.

1. Erken Dönem Tasavvuf Literatüründe Annelere Karşı Eşler¹³

Bazı toplumsal cinsiyet araştırmacılarının yaptığı gibi hem bir işlev hem de bir düşünce olarak eş ve anne arasındaki farklılıkları savunmak, bu makalenin amaçlarının ötesindedir. Miriam Johnson, *Strong Mothers, Weak Wives* (1988) isimli eserinde, iki kurum arasında bir ayrım yaparak, eşliğin kadının güçsüzlüğünü ve bağımlılığını gösterirken, anneliğin kadının gücünü ve otoritesini gösterdiğini savunur.¹⁴ David Herlihy, pre-modern bağlamda, "annenin prestiji ve hane halkı içindeki etkisi belki de bizim bildiğimizden daha fazlaydı" der.¹⁵ Annelik ve eşlik arasındaki modern ayrımın getirdiği bazı zımni öneriler, bu makalede sunulan görüşleri destekleyecektir.

Sülemî'nin Zikru'n-nisve isimli eserindeki seksen iki kişiden on beşi tanınmış sûfîlerin eşleri iken sadece üçü iyi tanınmış şahsiyetlerin anneleri olarak açıkça tarif edilen kadınlardır.¹⁶ Biyografilerin geri kalanı, yalnızca tanınmış erkek ya da kadın mistiklerin kız kardeşlerinin, kızlarının ve cariyelerinin bireysel hikayeleri gibi görünmektedir. Annelere ait üç rivayetten birinde yer verilen Hâlid b. Ma'dân'ın kızı Ümmü Abdullah'ın oğlu, annesinden hadis nakleden döneminin en büyük râvilerinden biri olarak kabul edilir.¹⁷ Yazar, diğer iki biyografide sûfî anneleriyle oğullarının ilişkilerine herhangi bir atıfta bulunmaktan kaçınırken, biyografilerin başında oğulların isimlerini aktarır.¹⁸

Pre-modern dönemde, Tanrı'ya kulluk eden sûfî bir kadın olmak, sıradan kadınların elde etmesine izin verilmeyen sosyal ve kamusal özgürlüğü elde etmek demektir. Bu durum erkek sûfîlerle görüşmeyi, eğitim (öğretme ve öğrenme) süreçlerine aktif katılımı ve bir.....

13 Metinde eş olarak kullanılan bütün ifadeler kadın için kullanılmıştır.

14 bk. Miriam M. Johnson, *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality* (Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988), 5-8, 37-40.

15 David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 129.

16 Sülemî'de diğer niteliklerinin yanı sıra anne olarak da tasvir edilen sûfî kadınlar için bk. Sulamî, *Dhikr*, 101, 215, 239.

17 Söz konusu kişi İsmâil b. Ayyâş'tır. bk. Sulamî, *Dhikr*, 100, not 43; Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-şûfiyye*, ed. Johannes Pedersen (Leiden: Brill, 1960), 407. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler- Tabakâtu's-Sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018). (çev. notu)

18 bk. Sulamî, *Dhikr*, 215, 239.

çok durumda yeni manevi bilgi ve deneyim arayışında kendi ailelerini geride bırakmayı içerirdi. Eşlerin, erkek sûfilerin meydan okumak zorunda olduğu en büyük “düşmanlardan” biri¹⁹ hatta daha da kötüsü, “cehennem ateşinin ikamesi”²⁰ olarak tasvir edildiği erken dönem tasavvuf eserlerindeki aksine Sülemî'nin “eşleri” çok daha saygın bir üslupla tasvir edilmiştir. Dindar erkeklerin eşleri, kocalarının seyr u sülûk süreçlerinde annelere göre çok daha fazla yer almışlardır. Kocalar kendilerini tasavvuf yoluna adamaya karar verdiklerinde, sıklıkla kadınların ailelerinin geçimini isteyerek üstlendikleri söylenirdi. Diğer durumlarda zengin kadınlar, sûfi eşlerinin tüm yoldaşlarını maddi olarak destekleyebildiler, Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin eşi Râbia bint İsmâil (ö. 230/845) buna örneklik teşkil eder.²¹ Kesin verilere göre, Râbia'nın cinsel ilişkiye hiç ilgisi yoktu ve sonunda kocasından, başka bir kadınla evlenmesini istedi. Dindar bir sûfi olan kocasını, diğer eşlerini cinsel açıdan tatmin etmesi için cesaretlendirirken, yemek pişirmek gibi eşlik görevlerine bağlı kaldı.²² “Maneviyatı güçlü bir çiftin” düzenli cinsel yaşamdan tamamen uzak durabilecekleri bir dereceye kadar bekar yaşamı seçmeleri, çoğunlukla ütöpik bir idealdi. Bu tür durumlar, uzun süre boyunca erkek sûfilere atfedilmişti ancak sonunda kadınların biyografilerinde de eşdeğerleri bulundu. Bazı durumlarda, aslında kadınlar bekar yaşamayı seçmişti. Örneğin, İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî'nin VI./XII. yüzyıl Kuzey Afrika biyografisi, *Kitâbü't-Tasavvuf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, gerçek bir inziva idealini çok ciddiye almış görünen kadın figürleriyle doludur.²³ Bazı kaynaklar, Râbia bint İsmâil'in ilk kocasından kendisine miras kalan malı harcıyarak hem Ahmed b. Ebü'l-Havârî'ye hem de sûfi arkadaşlarına “hizmet

19 bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Kahire: Muştafâ al-Bâbî al-Halabî, 1961), 2/490-492. Serrâc et-Tûsî (ö. 377/988), bir grup sûfinin cinsel arzudan “korunmak” için cinsel organlarını kesmeye çalıştıklarının söylendiğini bildirir. bk. Abû Nasr al-Sarrâj, *al-Luma' fil-tasavvuf*, ed. R.A. Nicholson (Leiden: Brill, 1914), 418; Alî b. Uthmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *The Kashf al-mahjûb*, çev. R.A. Nicholson (Londra: E.J.W. Gibb Memorial & Luzac, 1976), 364-365. Bu üç eserin Türkçe tercümelemleri için bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018); Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lumâ- İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012); Hücvirî, *Hakikat Bilgisi- Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982). (çev. notu)

20 A. Schimmel, “Eros in Sûfi Literature and Life”, *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (Malibu: Undena Publications, 1979), 127; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/492.

21 Sulamî, *Dhîkr*, 139. bk. İbn Hamîs el-Mevsilî, *Menâkıbü'l-ibrâr ve mehâsinü'l-ahyâr*, ed. Said Abdülfettâh (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006), 1/153 (Serî es-Sakatî'nin kız kardeşi (ö. 257/870) hakkında).

22 bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/507.

23 bk. Yusuf b. Yahya İbnü'z-Zeyyât, *et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, ed. Ahmed Tevfik (Ribât: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb, 1997), 94.

ciyla bu evliliği istediğini belirtir.²⁴ Tasavvuf tarihinde, kadınların tanınmış sûflilerle evlenmek istemesi nadir değildi.²⁵ Dahası, bazı durumlarda bu teklifler reddedilirdi.²⁶

Bizim izlenimimiz, Sülemî'nin Zikr'indeki tanınmış erkek sûflilerin eşlerinin tasvirlerinin, kocalarının maneviyatına dair ek bir bilgiyi ortaya çıkarmak için tasarlanmadığı, daha ziyade kadın sûflilerin kendilerine özgü yaşam tarzlarına ve düşüncelerine ışık tutmaya yönelik bir girişim olduğudur.²⁷ Bazıları bunun aynı zamanda erkek maneviyatını övmek için bir yöntem olduğunu iddia etse de Sülemî'nin birçok biyografisinde görüldüğü gibi, dindar evli kadınları yasalar açısından daha aşağıda oldukları halde, bilgileri ve manevi kapasiteleri sebebiyle, sûfi kocalarından üstün kılmak, erken dönem tasavvufunda eşlerin gerçekte oynadığı ufuk açıcı rolün bir delili olarak görülebilir.²⁸ Müslüman tabakat yazarlarının evli bir kadının statüsünü belirtmek için sıklıkla "taht" (altında) ifadesini kullandığını fark etmek ilginçtir.²⁹ Bununla birlikte, Sülemî'nin Zikr'i ve İbnü'l-Cevzî'nin Sıfatü's-Safve'sindeki dindar kadınlarla ilgili bölümlerde olduğu gibi kullanılan terim çoğunlukla zevcedir.³⁰ Sûflilerin, kadınlardan maddi destek almaya teşvik edilmediği ünlü gelenek (rıfk çoğulu erfâk)³¹ büyük olasılıkla bu alışkanlığın müslüman toplumlarda ulaştığı popülerliğin derecesine bir cevaptır.

-
- 24 bk. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, ed. Ma'mûn es-Segercî (Şam: Dârü'l-fıkr, 1984), 8/347; Sulamî, *Dhikr*, 139. VI./XII. yüzyıl sûfi söyleminde, sûflilerin maddi desteğinin bir göstergesi olarak "hizmet" kavramı için bk. Arin Salamah Qudsi, "The Idea of Tashabbuh in Sufi Communities and Literature of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad", *al-Qantara* 32/1 (2011), 189-197.
 - 25 bk. Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, 120; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, ed. Mehdî Pur (Tahran: Intişârât-ı kitâbfurûşî Mahmûdî, 1918), 101.
 - 26 bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 101, 331.
 - 27 bk. Sulamî, *Dhikr*, 163, 169, 187, 201, 207.
 - 28 Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l karni't-tâsi* (Beyrut: Dâr Mektebetü'l-hayâ, ts.), 12 (*Mu'cemu'n-nisâ*)/ 2. Arapça ifade hala belirsizdir; ikinci cümle (ve lem yertedî emrahe' fe-fe'rakahe') birinci cümle sonucuna emin olunamaz: (ve haccet me'ahu ve me'a gayrihi)
 - 29 bk. Yahyâ b. Şerefeddin en-Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn min kelâm seyyîd el-mürselin* (Kahire: Mektebet Mısır, 1995), 102; Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk: Terâcimu'n-nisâ*, ed. Sukayna al-Shihâbî (Şam: Dârü'l-fıkr, 1981), 33, 42, 43, 524.
 - 30 Sehâvî, dindar kadınlar için *tezvevecet* ve *tezvevece* fiillerini kullanır: Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 11 (Üns bint Abdülkerîm b. Ahmet isimli kadının biyografisinde); Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 16. Ancak, bazı durumlarda Sehâvî dindar kadınlar için de "taht" kelimesini kullanır. bk. Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 20.
 - 31 bk. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle el-Kuşeyrîyye* (Kahire: el-Bâbî el-Halabî, 1940), 203, str. 25-26. Eserin Türkçe tercümesi için bk. Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Derghah Yayınları, 1978). (çev. notu)

Birkaç durumda, bazı evli kadınlar kendi seyr u sülûklerini sürdürürken belirli ölçüde bir özgürlük kazanmıştır. Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Mu'cemu'n-nisâ*'sında, Mekke'ye hac ziyaretini sadece kocasıyla değil, diğer birçok erkekle de beraber yapan bir kadından bahsedilir. Davranışını beğenmeyen kocası, sonunda kadından boşanmıştır.³² Bu hikâye tarihsel olarak doğru olmasa ve diğer sûfî yönelimli anekdotlarla birleştirilse bile, bu olay sûfî erkekler için oldukça “meydan okuyan” başka bir tür eşlik modelini ortaya çıkarabilir. Bu tip, Sülemî'nin ideal dindar kadın örnekleri arasında görünmeyen bir tiptir. Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854-5) eşi Ümmü Ali Fâtıma'nın Bâyezîd-i Bistâmî'yle karşılaşmasını anlatan iyi bilinen bir hikâyenin Bâyezîd'in lehine yazılmış gibi görünen varyasyonunda, kadın eğer kocası onu yanındayken peçesini çıkarabileceği Bâyezîd'e götürürse, (boşandıkları takdirde) çeyizinin önemli bir kısmından kocasını muaf tutacağına söz vermiştir. Bir gün Bâyezîd, Fâtıma'nın elinin kınalandığını fark ettiğinde artık görüşmelerinin mümkün olmadığına dair ek bilgi ise bu kaynakta yer almamaktadır.³³ İsfahânî'nin ilk metni bunu açıkça belirtmesine rağmen kanaatimce, Fâtıma'nın kocasını çeyizinden muaf tutma isteği, onun Bâyezîd ile evlenme niyetiyle ilgili değildi.³⁴ Öyle olsun veya olmasın Fâtıma'nın davranışı, bazen kocalarının gurur ve özsaygıları pahasına olsa da sûfî kadınların zevk alabileceği bir bağımsızlık derecesini sembolize edebilir. Bu tür bir bağımsızlık kısmen, kadınların kendi zenginliğinden ve köklü maddi güçlerinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Fâtıma ve kocası İbn Hadraveyh'in durumu buna bir örnektir.³⁵

Sûfîler için bu tür evli kadınların oynadıkları “saf” ve “destekleyici” role dikkat çekilmesinin yanı sıra, evliliğin tehlikelerinin yinelenmesi göz ardı edilemez ve erken dönem

32 bk. Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 2.

33 bk. Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr, Şatahât es-sûfiyye*, ed. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâlet el-matbuat, 1976), 170. Cornell, yanlış bir şekilde bu varyasyonun İsfahânî'nin Hilyetü'l-Evliyâ'sından kaynaklandığını belirtir. Bu bölüm, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb'unda* bulunur: (Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, 120). Ayrıca bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, ed. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 10, 43; Farîd-al-Dîn 'Attar, *Tadhkirat al-awliyâ'*, ed. R.A. Nicholson (Leiden: Brill, 1905), 1/288-289. Sülemî, tesadüfen bu hikayeden hiç bahsetmez (bk. Sulamî, *Dhikr*, 169). “Mehdi-i Aliya” soyadıyla da bilinen Ümmü Ali'yi anlatan kaynakların ayrıntılı bir araştırması için ayrıca bk. Richard Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996), 2 (İkinci Kısım: Doğunun Şeyhi), 99-102. *Hilyetü'l-Evliyâ'nın* Türkçe tercümesi için bk. Ebu Nuaym el-İsfahani, *Hilyetu'l-Evliya*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015). Tezkiretü'l-Evliyâ'nın Türkçe tercümesi için bk. Feridüddin Attar, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007). (çev. notu)

34 bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 10/43.

35 bk. Sulamî, *Dhikr*, 169.

tasavvuf literatüründe “kötü” eşler genellikle Allah’ın sûflere cennetin lezzetlerini hatırlattığı “iyi” ve “dindar” eşlerin övgüleriyle yan yana görülürdü. Tasavvuf dışı literatür, genellikle Tanrı'nın cezası ve lanetine dair keskin uyarılarla anılan "küstah" ve "ahlaksız" evli kadınlara atıflarla doludur.³⁶ Sehâvî tarafından söz edilmeye değer görülen evli bir kadın, kocasından başka bir adama meyilliydi ve sonunda kocasını kendisinden uzaklaştırdı!³⁷ Sehâvî'nin kitabındaki başka bir olayda, aynı zamanda vaiz ve oldukça iyi eğitilmiş bir kadın olan Bayram'ın evlendikten sonra “eşiyle ilişkisi nedeniyle statüsü değişir” (tegayyara hâluhâ bi-muhâlatâtihî).³⁸ Yazar, bu ifadeye herhangi bir açıklama getirmese de evlilik sorumluluklarının bu kadını tam zamanlı-aktif bir şekilde çalışmaktan alıkoymasına olasıdır. Sehâvî'nin eseri hem kadınların hem de erkeklerin hayatları boyunca birden fazla evlilik yaptıkları izlenimini vermektedir. Bir kadın yaşamı boyunca birkaç kez evlenebilirken, erkekler aynı anda dört eşle evlenebilme ayrıcalığına sahipti.³⁹ Kanaatimce bu durum, eşlerin birbirlerine duydukları bağımlılık ve bağlılık hislerinin derecesini zayıflatmıştır. Bu nedenle iddiam, V./XI. ve VI./XII. yüzyıllarda sûfî gruplarının ve pratiklerinin kurumsallaşma sürecinin, evlilik kurumundaki bağımlılığın normatif derecesinin daha da zayıflamasına katkıda bulunduğudır.

Teorik mükemmelliği, temelde Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) eseri Avârifü'l-Maârif ile ilişkilendirilen tasavvufî kurumsallaşmanın, sûfî takipçiler ve “yol”un sempatanları arasında yeni sosyal kodlar yarattığı akılda tutulmalıdır. Sühreverdi'nin ayrıntılı talimatlarına göre sûfî grupların disiplinli üyeleri, zamanlarının çoğunu şeyhleri ve ihvanlarıyla birlikte geçirmeliydi. Mürşid terbiyesine (şeyhü't-terbiye) duyulan temel ihtiyaç, müridi yerinden ayrılmak ve uygun bir mürşid aramak için tüm İslam topraklarında seyahat etmeye motive ederdi.⁴⁰ Sühreverdi'nin eserine göre tasavvufî müesseseler takipçilerine, kendilerine izin verildiği ölçüde sosyal hayatlarını sürdürürken aynı zamanda sûfî topluluklarına bağlı kaldıkları, daha büyük bir özgürlük bahşetti.

36 bk. Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 92; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l- 'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Haydarâbâd-ed-Dukn: Dâirât el-Maârif el-Osmaniyye, 1974), 21/238-239. Ayrıca bk. el-Hindî, *Kenzü'l- 'ummâl*, 202-207.

37 Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 64.

38 Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 15 (Bayram bint Ahmed b. Muhammed'in biyografisinde).

39 bk. Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 82-88.

40 Sühreverdi'nin yenilikçi sistemi için bk. Arin Salamah Qudsi, “Institutionalized *Mashyakha* in the Twelfth Century Sufism of ‘Umar al-Suhrawardî”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), 381-424.

Başka bir makalede, Sühreverdî'nin eşsiz doktrini “teşebbuh bi's-sûfîyye” (sûfîleri taklit etme) ve onun tasavvufun teorik ve pratik sistemlerindeki başlıca etkilerini inceledim.⁴¹ [Buna göre] yolun nihai safhalarına ulaşıldığında sûfîye, mübtediye yasaklanmış olan tüm davranış biçimleri için izin verilirdi. Bu uygulama, teorik tasavvufi sistemin erken dönemlerinden gelmesine rağmen, Sühreverdî ve çağdaşlarının öğretilerinin temel bir özelliği haline gelmiştir. Yine de bu öğretilerin çoğu hala evli kadınlara ve evliliğe karşı şüpheli bir tutumun varlığına işaret etmektedir. Sühreverdî'nin bizzat kendisi, evli bir sûfînin yatakta bile "temiz" kalması ve "saf bir şekilde uyumak"la (nevm ale't-tahâra) şereflendirilmesi için eşine çok sık dokunmaması gerektiğini belirtir.⁴² Daha “hoşgörülü” bir bakış açısıyla, sûfî yaşantısının mümkün ve herkese hatta ara sıra hiçbir bağlılık olmaksızın sûfî ritüellerine katılmaya çalışanlara bile açık hale getirilmesine katkıda bulunan bu sistemin aslında eşlerin kocaları üzerindeki etkisini zayıflattığı ve eşlik kavramını (evli kadınlar adına) kötülediği kanaatindeyim. Suriyeli Râbia ve onun eşine olan maddi-manevi desteği hakkında anlatılan hikâyede olduğu gibi, dindar kadınlarla ilgili yukarıda bahsedilen kıssalar bunun delili olarak görülebilir. Râbia'nın sûfî eşi Ahmed b. Ebü'l-Havârî'yi desteklemesi, yalnızca bir eş olmasıyla değil, kendi manevi derecesi ve güçlü iç âlemiyle ilgili olmalıdır.

Tasavvuf yolculuğu ve ailevi sorumluluklar arasındaki çatışmalar, erken dönem kaynaklarında iyice belgelenmiştir. Bir anekdota göre, Hasan-ı Basrî'nin oğlu babasının ihvanlarını istemezdi çünkü onlar uzun süre kalarak, onun dikkatini ailesinden ve çocuklarından uzaklaştırırdı.⁴³ Çocuklarından biri öldüğünde yalnızca gülen sûfîlerle ilgili birçok “uç” hikâye ve Ruveyym b. Ahmed (ö. 303/915) gibi kızına karşı nazik davranışlarını ihvan-

41 bk. Qudsi, “The Idea of Tashabbuh”, 175-197.

42 bk. Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn içinde*) (Kahire: El-Bâbi el-Halabî, 1967), 5/261. Bu eserlerin Türkçe tercümesi için bk. Şihâbüddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf- Avarifü'l-Mearif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2012); İmâm Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn Tercümesi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019). (çev. notu)

43 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/455-456.

larına açıklamak zorunda kalan “aile babaları” hakkındaki diğer hikayeler çoğunlukla bir tür edebi abartıdır.⁴⁴ Aslında bekarlığı seçen sûfiler, istisnai bir gruptu.

İslam’a adanmışlık söz konusu olduğunda dindar kadın, bir anne ise çoğu kez güçlü maneviyatı ile ayırt edilirdi, hatta annelik görevleri onu Tanrı’ya ibadet etmekten alıkoyuyormuş gibi görüldüğünde [anne] kendini suçlardı. Nusiyye bint Salmân adında bir kadın doğum yaptığında üzülürken,⁴⁵ Osmâne adında başka bir kadın, oğluna ibadet edip etmediğini sorduğu için kendisini suçlamış ve Tanrı’dan uzaklaşmıştır.⁴⁶ Erkek sûfilerin biyografilerinde anneleri genellikle bir zafer havasıyla tasvir edilmiştir. Burada, sûfi olmaları annelik görevleriyle çelişmediği gibi, sûfi oğullarına samimi ve sınırsız desteklerini de etkilememiştir. Bir sonraki bölümde, annelik ve tasavvufun bazı gizli yönlerini anlamak için bununla ilgili mevcut az sayıdaki veriden yararlanarak bir tasvir yapacağım. Derinlemesine araştırılması gereken asıl soru, yukarıda ifade edildiği şekliyle sûfi annelerin seyr u sülûk sürecinde oğullarına sunduğu “samimi” ve “sınırsız” destekle ilgilidir.

2. Erkek Odaklı Biyografilerde Anneler

Öyle görünüyor ki Sülemî dindar annelerden bahsettiği üç biyografide, anneleri “kutsal anne” imajına yaklaştıran destek veren kahramanlar olarak tasvir etmekle ilgilenmemiştir. Metinlerin edebi ve teorik yapılarına bakıldığında, annelik marjinal ve önemsiz görünmektedir. Bu, dinleyicinin zaten tanıdığı birini, o kişinin aile ilişkilerinden bahsederek tanımlamak gibidir. Sülemî’nin eserinde, annelik bu kadınların dindarlıklarıyla ya da sûfi kimlikleriyle tamamen ilgisiz ve tesadüfi görünmektedir. Buna rağmen, yazarın neden anne rolleri ve desteği hakkında hiçbir şey söylemediğini sormak önemlidir. Sülemî, anne-

44 Ruveym’in hikayesi için bk. Ali b. Muhammed b. Hasan Deylemî, *Sîret İbn Hafîf eş-Şirâzî*, çev. Yahya b. Cüneyd eş-Şirâzî- İbrahim ed-Desûkî Şatâ (Kahire: Mecmu’ el-buhûs el-İslâmiyye, 1977), 152. Müslüman dindarlığıyla ilgili erken dönem yazılarında, yazarlar sıkça bir babanın eşlerine ve çocuklarına karşı ilgisizliğini överken, ihvanlarına yönelik sempatisini ise bazen kişinin ailesine yönelik sempatisine tercih ederler. Örnekler için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 84, str. 29-30; 10, str. 5-7. Zühd kaynaklarındaki örnekler için bk. Muâfâ b. İmrân, *Kitâbü’z-Zühd*, ed. Âmir Sabrî (Beyrut: Dârü’l-Beşâirü’l-İslâmiyye, 1999), 186, No. 14; 188, No. 19; 192, No. 25. Örneğin Mekkî, kişinin çocuklarını “dini hukukta yer alan meşru amellere olan arzusunun ilahi cezası” (*ukûbat şehvetü’l-helal*) olarak tanımlar (Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 2/491). Ebû Nuaym el-İsfahânî, Süfyân es-Sevrî’nin (ö. 161/777) eşi, ona oğlunu gönderdiğinde, oğlunu kucağına oturtup “Keşke cenaze törenine davet edilseydim” dediğini aktarır. (İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 7/78-79). Süfînin, ihvanlarını ailesine tercih etmesi üzerine örnekler için bk. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Kitâbü’l-Erbâin fi’t-Tasavvuf* (Haydarâbâd: Meclis Dâirât el-Maârif el-Osmaniyye, 1950), 11; Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 2/ 455-456; Sühreverdî, *Avârif*, 253.

45 Sulamî, *Dhîkr*, 93. Eşleri ve çocukları öldüğünde Tanrı’ya şükreden Hristiyan kadın mistikler hakkında benzer hikâyeler için bk. Herlihy, *Medieval Households*, 115; not 12, 208). Bununla birlikte, bu hristiyanî benzerliklerin bazılarında, bu tutum kocaların veya diğer yakın akrabaların dahil olduğu zalim bir muamelenin yaşandığı sefil aile hayatına bir tepki gibi görünüyor. (bk. Herlihy, *Medieval Households*, 115).

46 Herlihy, *Medieval Households*, 111.

leri tamamen ihmal etmiş görünürken, eşlerin ve kız kardeşlerin desteğini anlatmaya neden bu kadar hevesliydi? Yazarın, sūfî oğluna destek veren maneviyatı güçlü, seçkin bir kadın tanımadığını ileri sürmek mümkün olabilir mi? Ebû Abdullah el-Rûzbârî'nin (ö. 367/977) annesi Fâtıma b. Ahmed'in biyografisinde, oğlu için "o bir sūfî değil ancak salih bir adam (racul sâlih)", kardeşi içinse "ama kardeşim Ebû Ali gerçek bir sūfidir" dediği aktarılır.⁴⁷ Bu bilgileri göz önünde bulundurarak, sūfî annelerin aslında oğulları için güçlü bir destek ve "saf" bir manevi motivasyon olmadığı aksine Tanrı'ya ulaşmaya çalışan oğullarının yolunda güçlü bir engel olduğu sonucuna varabilir miyiz?

Attar'ın Bâyezîd-i Bistâmî biyografisinde, Bâyezîd'in annesi menaviyatı güçlü bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Bâyezîd, mürşidinin Kur'an ayeti için yaptığı "Bana ve anne babana şükret"⁴⁸ şeklindeki açıklamasını duyduğunda, annesine şunları söylemek için evine gitmiştir: "*men der dû hâne kuzekhuza'î netevânem kerd*" (aynı anda iki evde yönetici olamam). Buradan kasıt, annesinin oğlunu ya tamamen kendisine adamasına izin vermesi için Tanrı'ya yakarması ya da onu bütünüyle Tanrı'ya adamasıdır. Attar, Bâyezîd'in annesinin "git ve Tanrı'nın ol" diyerek, onu kendisine karşı görevlerinden muaf tuttuğunu aktarır.⁴⁹ Bâyezîd'in annesinin bu seçkin imajı, erken dönem tasavvuf literatüründe iyi işlenmiş görünmektedir. *Kuşeyrî Risâlesinde* Bâyezîd, annesinin kendisine hamileyken, temiz olma şüphesi taşıyan yiyeceklerden kaçınmayı küçümsemesi ile anılır.⁵⁰ Sehlegî'nin *en-Nûr min Kelimâti Ebi't-Tayfûr*'unda ilgili birkaç anekdot gündeme getirilmiştir.⁵¹ Bir anekdota göre bu kadın "hemcinsleri arasında benzersizdi" [...]. Bir keresinde oğlunun [manevi] rahatsızlığını fark ettiğinde şöyle demiştir: "Sakin ol!" Bâyezîd, bu ifadenin kendisini sarhoş ettiğini söyler ve sonuç olarak, onun yoğun iç karışıklığı geçer.⁵² Bâyezîd'in babasının, ailesinin evinde yediği şüpheli yiyeceklerin midesinden tamamen boşaldığından emin olmak için, eşyle cinsel ilişkiye girmeden önce kırk gün beklediği belirtilir.⁵³ Bu tür anekdotların, destekleyici figürler olarak sūfî annelerin kurgusal imajlarını tamamlamaya katkıda

47 Sulamî, *Dhikr*, 214.

48 'Attar, *Tadhkirat al-awliyâ*', 1/136. İngilizce tercüme, Arberry'nin Attar'ın çalışmasından seçtiği bölümlerle oluşturduğu şu esere dayanmaktadır: 'Attar, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-awliyâ*' (*Evlîyâ Tezkireleri*), çev. A.J. Arberry (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), 102.

49 'Attar, *Tadhkirat al-awliyâ*', 136; 'Attar, *Muslim Saints*, 102.

50 Kuşeyrî, *Risâle*, 119, str. 22-23; Mevsilî, *Menâkıbü'l-ibrâr*, 1/193; Sehlegî, *Nûr*, 179.

51 bk. Sehlegî, *Nûr*, 92-93.

52 Sehlegî, *Nûr*, 62.

53 Sehlegî, *Nûr*.

bulunduğu ve özellikle Bâyezîd ve diğer erkek sûfilerin manevi tasvirlerine başka bir boyut eklemek için tasarlandıkları açıktır. Bu hikayelerin tarihsel boyutunu göz önüne almasak da Bâyezîd'in annesinin gerçekten seçkin bir kadın olduğunu ve tasavvuf literatüründe kısaca belirtilse de onun oğluna verdiği manevi desteğin, karakterine olan benzersiz ilgiyi haklı çıkardığını varsaymak muhtemel görünüyor.

Açıkça, tanınmış şeyh Ebû Abdullah ibn Hafîf eş-Şîrazî'nin (ö. 371/981) annesi Ümmü Muhammed, tasavvuf tarihindeki en ünlü anne gibi görünüyor. Deylemî, *Sîretü's-şeyhi'l-kebîr* adlı eserinde bu kadının, oğlu yokken zaman zaman şeyh efendileri evine davet ettiğini aktarmaktadır.⁵⁴ Ümmü Muhammed'in hac sırasında oğluna eşlik ettiği de belirtilmiştir.⁵⁵ İbn Hafîf, çabuk öfkelenen ve huysuz tabiatlı Ebû Amr ez-Zeccâcî (ö. 348/959) ile karşılaştığı son Mekke ziyaretinde annesini de yanında götürmüştür. Görüşmeleri sırasında Zeccâcî, İbn Hafîf'e sorar: "Bu dünyada herhangi bir şeye sahip misin?" Şîrazlı ziyaretçi cevap verir: "Ah şeyhim, velilerin nitelikleri tartışılırken, dünyevi işler hatırlanamaz!" Muhtemelen, İbn Hafîf'in annesinin halen dahi oğlu üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu fikrinden rahatsız olan Zeccâcî şunları söylemiştir: "Sahip olduğun her şeyi annen adına mı aktardın?" (*rubbemâ ce'elte mâ temlik bi-ism ummik*). Bu açıklama, erken dönem sûfi idealinin açık bir yansıması olan "gerçek sûfinin hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şey tarafından sahip olunmadığı" (*es-sûfi lâ yemliku şey'en ve-lâ yemlikuhu şey*) ifadesini içerir.⁵⁶ O halde Zeccâcî'nin, "dünyevi" bağlarının ve aile ilişkilerinin tasavvuf yolculuğunu etkilemesine izin verdiği için dolaylı olarak İbn Hafîf'i suçladığını öne sürmek mümkün olabilir mi? Erken dönem sûfileri için seyahat manevi yükselişin içsel rotasına eşdeğer olduğundan, memleket veya ülke ile duygusal ve maddi bağlardan kaçınmak iyi bilinen bir ilkeydi.⁵⁷ Bir Farsça ifade şöyle der: "Bugün Bağdat, her yönden Buhara'dır."⁵⁸ [Bunun üye-

54 bk. Deylemî, *Sîret*, 266.

55 bk. Sehlegî, *Nûr*, 141.

56 Kuşeyrî, *Risâle*, 139, str. 8-9. bk. Najm al-Dîn Kubrâ, *Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtiḥ al-jalâl*, ed. Fritz Meier (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957), 45.

57 Örnekler için bk. Sarrâj, *Luma*, 189, str. 8. (haysume vekafe kalbuhu yekûnu menziluhu); Kuşeyrî, *Risâle*, 143, str. 9-14; İzzeddin Mahmud Kâşânî, *Misbâḥ el-hidâye ve-miftâḥ el-kifâye*, ed. Celâleddin Humâyî (Tahran: Müessesesi-i Naşrihumâ, 2002), 263. bk. Tasavvuf literatüründe sonraki ideal, asıl hedefin evrende yolculuk etmek yerine sûfinin kendi içine yolculuk etmesi olduğudur. Bu teori üzerine bk. Hellmut Ritter, *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farîd al-Dîn 'Attar*, çev. Bernd Radtke-John O'Kane (Leiden and Boston: Brill, 2003), 637.

58 Mohammad Ebn-e Monavvar, *The Secrets of God's Mystical Oneness or The Spiritual Stations of Sheikh Abu Sa'id [Esrârü't-tevhid fi makâmâtü's-Şeyh Ebû Sa'id]*, çev. John O'Kane (Costa Mesa, CA & New York: Mazda Publishers, 1992), 104. Bu eserin Türkçe tercümesi için bk. Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004). (çev. notu)

rine], İbn Hafîf'in Zeccâcî'ye beklenmedik cevabı ise şuydu: "Ey şeyhim, Allah adamlarından (ricâlullah) bahsedildiğinde, kadınlardan bahsetmeye değmez!"⁵⁹ Sonuç olarak, Zeccâcî, İbn Hafîf'e hayran kalmış, onu yemeye davet etmiş ve ondan annesine biraz yemek götürmesini istemiştir.⁶⁰ Kanaatimce İbn Hafîf'in cevabı, onun asıl duruşunun bir ifadesinden ziyade Zeccâcî'nin bakış açısı üzerine inşa edilen tartışmanın gerekli bir sonucu.

Ümmü Muhammed'in yukarıda bahsedilen etkisi, başka bir hikâyede açıkça ortaya konmuştur; buna göre Ebû'l-Abbâs İbn Atâ, başka bir hırka giydirmek amacıyla İbn Hafîf'in hırkasını çıkarmak istediğinde İbn Hafîf ona izin vermemiştir çünkü "ona bu hırkayı giydiren annesiydi ve onun dışında kimsenin hırkayı çıkarmasına izin verilmezdi."⁶¹ Kuşeyrî Risâlesi'nin bir bölümünde, İbn Hafîf annesinden seyahat izni ister ve [bunu anlatmak amacıyla] yamalı cüppesini sorması için birini annesine gönderir. Annesi "fe-lem tu'âridnê el-vâlide ve-radiyat bi-hurûci" diyerek yolculuk isteğini kabul eder.⁶² Bu söz, Ümmü Muhammed'in sıradan bir şeyh annesinden daha fazlası olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İbn Hafîf, hayli tanınmış ve saygın biri olmasına rağmen, bilge bir kadın olan annesine bağlı kalmış ve kendi kararlarını verme hususunda her zaman bütünüyle özgür hissetmemiştir. En azından seyahat konusunda annesine bu tür bir bağlılığı sürdürdüğünü biliyoruz. Başka bir anekdota göre İbn Hafîf, Ramazan'ın son on gecesinden birine denk gelen Kadir gecesinde evinde çokça ibadet ederek ilahi bilgiye ulaşmaya çabalarken, bu bilgi annesine zahmetsizce bahşedilmiştir. Annesi, ilahi nuru kendisiyle paylaşması için "Ah oğlum Muhammed! İşte aradığın şey" diyerek oğlunu çağırmıştır. İbn Hafîf aceleyle annesinin yanına gitmiş, onun ayaklarına kapanmış ve onu çevreleyen nurun bir kısmını nasiplenmiştir.⁶³ Daha sonra da şöyle demiştir: "Şimdi bir annenin değerini anlıyorum."⁶⁴

Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 441/1049) torunu Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâtî'sh-Şeyh Ebû Saîd* isimli biyografisinin başında, dedesinin annesinden bahseder. Bir gece, Ebû Saîd'in babası dervişlerin sohbetine gitmeyi planladığında, şeyhin

59 bk. Deylemî, *Sîret*, 141.

60 Deylemî, *Sîret*, 142.

61 bk. Deylemî, *Sîret*, 159.

62 Kuşeyrî, *Risâle*, 145, str. 21.

63 bk. Muînüddîn Cüneyd Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr fî haqqî'l-evzâr 'an züvvâri'l-mezâr*, ed. Muhammed Kazvîni-Abbas İkbâl (Tahran: Çaphâne-i Meclis, 1949), 368; Deylemî, *Sîret*, 250.

64 Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr*, 369.

annesi ondan şunları istemiştir: "Ebû Saîd'i yanınıza alın ki dervişlerin ve maneviyatı güçlü adamların bakışları ona değebilsin."⁶⁵

Ebû Saîd'in babası sûfîlerin sohbetlerine/faaliyetlerine yoğun bir şekilde katılmasına rağmen, muhtemelen küçük oğlunun bu sohbetlere katılacak kadar olgun olduğuna inanmamıştır. Diğer taraftan annesi ise tasavvuf geleneğine göre ilahi bilgiyi engelleyen ve kalbin saflığını karartan entelektüel yetilerini kazanmadan önce dindar dervişlere eşlik etmenin çocuğunun düşünceleri/zihni üzerindeki etkisini fark etmiş görünmektedir. Ebû Saîd'in annesi ve babası öldüğünde, yazar şöyle der: "Ebeveynlerini gözetmeye dayalı kısıtlamalar yolundan kaldırıldı."⁶⁶ Sonrasında, Ebû Saîd çöle doğru yola çıkabilmiş ve yedi yıl boyunca münzevi⁶⁷ şekilde ağır riyazetler uygulamıştır. Sûfî tabakatlarında sık sık hakku'l-vâlîde (anne hakkı) kavramıyla karşılaşırız.⁶⁸ Her durumda, bu kavram sûfînin seyahat etme ve maneviyatını geliştirme ihtiyacını göz önünde bulundururken hesaba katması gereken ailevi kısıtlamalara işaret eder. Bazı örneklerde, Mekke'ye hac yolculuğu yapmak sûfînin kendi ebeveynlerine karşı görevleriyle çelişirdi. Bu nedenle birçok şeyh, müridlerine anne babaları hayatta olduğu sürece, hacca gitmek ya da başka herhangi bir nedenle seyahat etmek yerine ebeveynlerine "hizmet etmelerini" emretmiştir. Ebû Saîd'in biyografisine dönecek olursak, onun her zaman dağlarda ve çölde dolaştığı, babası sonunda onu bulup eve getirene kadar günlerce hatta aylarca kaybolduğu bilgisi ile karşılaşırız. Ebû Saîd, ebeveynlerini memnun etmek için bazen gezintilerinden ve riyazetlerinden vazgeçerek eve gelmeyi kabul ederdi: "Şeyhin babası sürekli onu arar ve neredeyse her ay bulup zorla Meyhene'ye⁶⁹ geri getirirdi ki [. . .] tekrar kaçmasın."⁷⁰ Attâr'ın Tezkire'sinde Bâyezîd'in annesine atfedilen ("git ve Tanrı'nın ol") ifadesinin aksi bir olay Ebû Saîd [için aktarılır], Ebû Saîd, evinin önünde otururken, annesi kapıya gelir ve der: "İçeri gel! İçeri gelmelisin." Ebû Saîd, içeri girmez ve kendi evini terk eder.⁷¹ Burada, sûfî annelerinin yüzleşmek zorunda kaldığı ciddi zorluk söz konusudur. Ebû Saîd'in annesinin ifade ettiği şek-

65 Ebn-e Monavvar, *Esrârü't-Tevhîd*, 76.

66 Ebn-e Monavvar, *Esrârü't-Tevhîd*, 105.

67 Tercümede münzevi olarak ifade ettiğimiz kavram metinde "ascetic" olarak geçmektedir. Bu kelime, tercümede bağlama göre münzevi veya zühdi şeklinde kullanılmıştır. Müellifin, metinde ascetic ve zuhdi kavramlarını birbirinin yerine kullandığına dikkat çekmemiz gerekir. Buna mukabil, bu iki kavram arasındaki farka yer veren bir çalışma için bk. Leah Kinberg, "What is Meant by Zuhd?", *Studia Islamica* 61 (1985), 27-44. (çev. notu)

68 bk. Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, 91; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 191, 322.

69 Meyhene (Mehne), Ebû Saîd'in doğduğu kasabadır. (çev. notu)

70 Ebn-e Monavvar, *Esrârü't-Tevhîd*, 93. Bir sonraki alıntı için bk. Ebn-e Monavvar, *Esrârü't-Tevhîd*, 96.

71 Ebn-e Monavvar, *Esrârü't-Tevhîd*, 95.

liyle "mürşidlerin bakışının lütfu", bir annenin çocuğunu tasavvuf yoluna girme konusunda motive etmesinin hakiki göstergesi olarak "ciddiyetle" kabul edilmemiştir. Onlar için - özellikle de haleflerinin uygulamalarıyla çoğunlukla tezat şekilde hakiki yoksulluk ve inzi-va ideali olan erken dönem sûfileri için- tasavvuf yoluna giriş, büyük olasılıkla kişiyi aşırı münzevi yaşama ve ağır riyazetlere maruz bırakmıştır. Bu sebeple de anneler böyle bir zorlukla yüzleşmeye istekli davranmamıştır. Bâyezîd'in annesine atfedilen "Kapıyı yarı açık bırak!" sözü, bazı sûfi annelerinin çocuklarının sosyal bağlarından vazgeçip tüm hayatlarını seyr u sülûke adadıklarını izlerken baş etmek zorunda kaldıkları derin duygusal krizi ima etmiş olabilir. Bu bağlamda, "yarı açık kapı", annelerin çocukları ile güçlü bir ilişki sürdürme çabalarını ve çocuklarının onlara karşı hissettiği güçlü bağımlılığı sembolize eder. Hadis literatüründe geçen Hıristiyan Aziz Cüreyc'in meşhur hikayesi ve annesiyle olan ilişkisi bunun bir başka delilidir.⁷² Hikâyenin bir varyasyonuna göre, Cüreyc'in annesi ibadet ritüelinin ortasında onu çağırır. Cüreyc, çağrıya cevap vermeyince, tekrar tekrar çağırır. [Ve sonunda] Cüreyc, itaatsizliğinin cezası olarak zina ile suçlanır.⁷³ Bu ister anneye hürmet göstermenin dini vecibeleri yerine getirmekten daha üstün olduğunu vurgulamak için kurgusal bir hikâye, ister otantik bir olay olsun, bu ve benzeri hikayeler şüphesiz annelerin gerçekte nasıl davranabileceğini gösteren kaynaklara dayanmaktadır.⁷⁴

Bouhdiba'nın yukarıda bahsedilen müslüman annelerle ilgili makalesinde sıklıkla kullanıldığı genelleyci ve bazen de biraz keyfi üsluba katılmıyorum. Bununla birlikte, anne-çocuk ilişkisinin müslüman toplumlarda kadın-eş (wife) ve karı-koca ilişkileri üzerindeki [etkisini anlamak için] yazarın bu ilişki türünün erdemlerinden bahsettiği kapsamlı çalışmasından yararlanmak oldukça önemli görünmektedir. Bouhdiba, "bu nedenle çocuklar çoğu zaman istikrarın tek faktörünü oluştururlar. Sadece onlar sıla-i rahime gerçek anlamını ve değerini verir- özellikle çocukların velayeti neredeyse her zaman anneyle verilir",

72 Bununla ilgili olarak bk. J. Horovitz, "Djuraydj", *EI2*, 2/602.

73 bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 176, str. 28-36. Bu hikaye başka bir yerde, ebeveyn saygının ibadet ritüellerinden daha önemli olduğunu örneklemek için anlatılır. (bk. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, ed. Muhammed el-Bennâ vd (b.y: y.y, 1970), 5/53. bk. Sehlegî, *Nûr*, 92; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/579.

74 Bu, David Herlihy'nin Orta Çağ'ın sonlarında yaşayan hıristiyan azizlerin yaşamlarına ilişkin dile getirdiği bir noktaydı. Yazar şöyle aktarır: "Demek istediğim, yaşamların içerdiği annelik, çocukluk ve babalık çağrışımlarının, annelerin, çocukların ve babaların gerçek dünyada görülme biçimleriyle birtakım benzerlikler taşıması gerektiğidir. Bu imgeler, okuyucu veya dinleyici tarafında duygusal bir tepki uyandırmak için tasarlanmıştır; adanmışlık bağlamında ifade edilen duygular, hakkında hiçbir kayda sahip olmadığımız sıradan ailede hakim olan duygularla paralellik göstermiş olmalıdır". (Herlihy, *Medieval Households*, 115).

der.⁷⁵ Yazar, ayrıca “bu kadar çok sayıda müslüman annenin neden istismarcı görünecek kadar sahiplenici olduğunu” anlamaya çalışırken, “müslüman annelerin” “çileyle” ve “sabırla” geçen uzun tarihine atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu dinamik, annenin “tüm sevgi ve şefkatini çocuklarına aktarmasına” yol açmaktadır.⁷⁶ Bouhdiba'nın İslami bağlamda "annelerimizin gölgesinde" istismar ve hapis şeklinde ele aldığı anne-çocuk ilişkisinin psikolojik analizi, bu anne imajına saldırmak ve kendi kanatlarımızla uçmak için onlara duyulan aşırı ve patolojik saygıdan kurtulmak amacıyla çağrıda bulunmak için tasarlanmıştır.⁷⁷

Sıla-i rahim kavramı, İslam'da önemli bir yere sahiptir. En ünlüleri İbnü'l-Cevzî ve Muhammed b. el-Velîd et-Târtûşî'ye (ö. 519/1126) ait olan "birru'l-vâlideyn" (ebeveyne saygı) şeklinde isimlendirilen birkaç eser mevcuttur.⁷⁸ Bu amaca hizmet eden birçok hadis de vardır, bunlardan meşhur bir tanesi birinin Hz. Peygamber'e sorduğu şu sorudur: "Kime saygı duymalıyım?" Hz. Peygamber, “annen” diyerek üç kez tekrarlar ve "sonra, babana [saygı göster!]", der.⁷⁹ Gazzâlî, anneye olan doğal ihtiyacın babaya göre önceliğini açıkladığını ve bu nedenle çocuklardan annelerine karşı babalarına kıyasla iki kat daha fazla sorumluluk sahibi olmalarının talep edildiğini belirtir.⁸⁰ Tasavvufi bağlamda, annelere karşı sorumluluk sadece İslam hukuku ve sünnete uymanın bir beyanı değil, daha ziyade kapsamlı bir öz disiplin (mücahede) ve riyazet sisteminin bir parçasıdır. Ebû Nu'aym el-İsfahânî'nin yer verdiği sûfî biyografilerinden biri, annesine karşı eşsiz sorumluluk duygusu nedeniyle övülen Ebû Abdullah Kahmas ibn el-Hasan adında dindar bir adama adanmıştır. Bir keresinde bir grup arkadaşı evinde onu ziyarete gelmiş, bu insanlardan hoşlanmayan annesi, oğlundan onlarla arkadaşlık etmemesini talep etmiş ve bu nedenle o da onlardan bir daha evine gelmemelerini istemiştir.⁸¹ Kahmas, annesine olan içten bağlılığı nedeniyle hacca gitmemiş, annesi öldükten sonra Mekke'ye gitmiş ve hayatının geri kala-

75 Bouhdiba, “In the Kingdom of the Mothers”, 215.

76 Bouhdiba, “In the Kingdom of the Mothers”.

77 Bouhdiba, “In the Kingdom of the Mothers”, 227.

78 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Birru'l-vâlideyn*, ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Müesseses el-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988); Ebûbekir Muhammed b. El-Velîd et-Tartûsî, *Birru'l-vâlideyn: mâ yecib alâ'l-vâlid li-veledihî ve-mâ yecib alâ'l-veled li-vâlidihî*, ed. Muhammed Abdülkerîm el-Kâdî (Beyrut: Müesseses el-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986).

79 Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi el-kebir*, ed. Başşâr Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmi, 1998), 3/463; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 99.

80 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn* (Kahire: Dârü'l-Menâr, ts.), 2/323.

81 İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 6/230.

nını orada geçirmiştir.⁸² Benzer anekdotlar, İbnü'l-Cevzî'nin, Târtuşî'nin ve diğer birçoklarının yukarıda bahsedilen eserlerinde bulunur.⁸³ Bununla birlikte, İslam toplumunda ebeveyn saygısızlık hususunda "daha az ideal" vakalara da rastlanabilir. İbnü'l-Cevzî, kısa risalesinin girişinde, yaşamı boyunca şahit olduklarını dile getirir: Pek çok genç erkek, ebeveyn saygı duymayı dini bir görev olarak görmez [. . .] ve "rahim bağlarını" (yakta'ûn el-erhâm) yok sayar.⁸⁴ İbnü'l-Cevzî tarafından anlatılan anekdotlar, ebeveynlerine itaatsizlik edenleri bekleyen kötü kaderin delillerini sunmasına rağmen, daha sonra tanınmış sûfîler haline gelenlerin çoğu, ebeveyn saygısının "geleneksel" imgesi olmaktan çok uzaktı. Bu tür anekdotların tam olarak tarihsel olmadıklarını düşünsek bile, ebeveyn saygısının her zaman görülmediğini yansıttıkları ortadadır.⁸⁵ Bundan dolayı, İslam ve hatta tasavvuf eserlerinde yer alan bu saf din ahlaki imgesindeki ısrar, mutlak ebeveyn saygısının otomatik olarak müslüman yaşamının bir parçası olarak görülmediğini ima edebilir. Bazen çocuk-anne ilişkisi sûfî-Tanrı ilişkisiyle ya da V./XI. yüzyılı takip eden geç klasik dönemdeki mürid-mürşid ilişkisi ile karşılaştırılır. İyi bilinen bir hadise göre, genellikle hac ve onun saflığı ve günahattan vazgeçmeyi sağlayan temel unsurlarıyla ilgili görülen ve kişinin saflığıyla iffetini yeniden doğduğu güne (racea' ke-yevm veledethu ümmühü) dönerek tanımlayan İslami ifade, tasavvuf literatüründe ayrı bir önem kazanmıştır.⁸⁶ Sûfî yazarlar, tevbenin ve abdest ve ibadetleri yerine getirmenin manevi etkilerine ilişkin tartışmalarında bu ifadeden sık sık yararlanmışlardır.⁸⁷ Diğer durumlarda, ana rahminden çıkış, "dünyanın ruhuna yas tutmak" için ortaya çıkma (el-hurûc mine'l-gam ilâ rûhi'd-dünya) fikriyle karşılaştırılır.⁸⁸ Tüm bu bağlamlarda, çocuk-anne ilişkisinin en başı, sürekli ahlaksızlık yapan ve günah işleyen bedendeki ruhun süresiz yaşamını anlatan tavrü'l-hilkanın (yaratma aşaması) aksine, insanoğlunun fiili doğumundan önceki manevi aşamayı - yaratıkların bedensel olarak doğmadıkları aşama- anlatan tavrü'l-fitrayı (doğuştan gelen

82 bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 229; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, (Haydarâbâd: Meclis Dâirât el-Maârif el-Osmaniyye, 1968-1972), 3/234.

83 Oğullarına eşlerinden boşanma emri veren annelerde durum böyledir. bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'n-nisâ* (yanlışlıkla İbn Kayyim el-Cevzî'ye atfedilmiştir), ed. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1998), 55-56; Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, 102; Tirmizî, *el-Câmi el-kebir*, 3/ 465-466.

84 İbnü'l-Cevzî, *Birru'l-vâlideyn*, yazarın giriş bölümü, 25.

85 Sarhoşken annesini öldüren Muhammed b. Harun'un hikayesi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Birru'l-vâlideyn*, 65.

86 bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh el-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 282 (no. 1521); Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâm el-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1993), 1/378.

87 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/237, 284.

88 İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/25.

aşama) ifade eder. Kuşeyrî, mütevekkilin (Allah'a mutlak güven duyan) bir tanımından alıntı yaparak şöyle yazar: "Mütevekkil, annesinin memesi dışında başka bir sığınak tanımayan yeni doğmuş bebek gibi Allah'tan başka hiç kimse tarafından yönlendirilmez."⁸⁹ Mecdüddin el-Bağdâdî (ö. 607/1210 veya 616/1219), müşid ile müridi arasındaki eşsiz manevi ilişkiyi "köleliğin embriyosu" (cenîn el-ubûdiyye), sûfînin müridliğini (iradesini) içinde bu "embriyonun" yaratıldığı "rahim", müşidi ise süt anne (zi'r) olarak bu müridi eğiten ve ruhen emziren kişi şeklinde tanımlar.⁹⁰ Mürid-müşid ilişkisi bağlamında görülen müridin bakışının müşidi üzerindeki derin etkisi, benzer şekilde anne hürmeti ve çocuğun ona bakışının etkisine atıfta bulunan ebeveyne saygı bağlamında da gözlemlenir.⁹¹

Diğer durumlarda anneler, sûfiye rehberlik etmesi için Tanrı tarafından yönlendirilen ve sûfînin önündeki bazı gayb perdelerini ortadan kaldıran kahraman vizyonerler olarak tasvir edilir.⁹² Hippolu Augustine, otobiyografik itirafları Confessions'ta, hıristiyan annesi Monica'yı Tanrı'ya ait sözler ve davranışlarla kendisinin önünde tezahür eden bir araç olarak tasvir eder. [Annesinin] oğlu için öngördüğü manevi yaşam düşüncesiyle,⁹³ kendi hayatı da, oğlunun deneyimlediklerine paralel şekilde yoğun bir ruhsal dönüşüm göstermiş, "alkol zafiyetiyle" geçen uzun bir dönemden sonra [Monica da] derin bir hıristiyan inancına yönlendirilmiştir.⁹⁴ Otobiyografisinde, annesinin ölümünden bahseden Augustine, Monica'nın ona sadece dünyevi varlığını bahşetmekle kalmadığını, onun sayesinde "sonsuzluğun ışığına" da doğduğunu aktarır.⁹⁵ Yeni veya ikinci bir yeniden doğuşun sembolü, bir müridin zorlu eğitim süreciyle müşidinden yeniden doğduğu fikrini ifade etmek için insanın ruhen yeniden doğduğu şeklindeki kadim dini anlayıştan yararlanan daha sonraki sûfîler tarafından güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.⁹⁶ Müşidi babaya benzetmek, şu şekilde ifade edilebilir: "Oğul doğal doğumda babasının bir parçası olduğu gibi mürid de manevi doğumda müşidinin bir parçasıdır".⁹⁷ Kanaatimce bu, kadim uygarlıklarda

89 Kuşeyrî, *Risâle*, 85, str. 20-21.

90 bk. Najm-al-Dîn Kubrâ, *Fawâih*, 279 (Necmeddîn el-Bağdâdî, *Tuhfetü'l-berere*).

91 bk. İbnü'l-Cevzî, *Birru'l-vâlideyn*, 41, 47, 49.

92 bk. Ebûbekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs fi Tabakât Ulemâi'l-Kayruvan ve İfrikiyye ve Zühhâdihim ve-Nussâkihîm ve-Siyer min Ahbârihim ve-fedâilihîm ve-avsâfihîm*. ed. Başîr el-Bakkûş (Beirut: Dârü'l-garb el-İslâmi, 1983), 1/255.

93 bk. Saint Augustine, *Confessions*, çev. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1998), 49, 88, 108.

94 bk. Saint Augustine, *Confessions*, 167.

95 Saint Augustine, *Confessions*, 166.

96 Manevi yeniden doğuş (*el-vilâde er-rûhiyye/ el-ma'neviyye*) kavramını işlediğim çalışma için bk.: Salamah Qudsi, "Institutionalized Mashyakha", 390-393.

97 Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 104.

“Tanrı'nın annesi” ifadesiyle açıkça temsil edilen maneviyat ve kutsallaştırma üzerine kurulmuş köklü annelik idealinin bir modifikasyonu olarak görülebilir.⁹⁸ Tasavvuf literatüründe sadece birkaç örnekte mürid-mürîd ilişkisi anne-çocuk ilişkisine benzetilmiştir. Erken dönem tasavvuf teorisyenleri de kadınlık ve annelik kavramlarını, kişinin mükemmelliğe doğru giden manevi yolculuğunda mücadele etmek zorunda olduğu insandaki alt organlar (lower organs) şeklinde tasvir etmektedir.⁹⁹ O halde, teorik tasavvufi çerçevede annenin böylesine olumsuz bir imaja sahip olması, gerçekte Bouhdiba'nın “annelerin kralığı” dediği şeye karşı edebi bir tepki olabilir. Annenin çocuğunun seyr u sülûkü üzerindeki fiili etkisine ek olarak, erken dönem zühd ve tasavvuf metinlerinde yer verilen annelere dair ütöpik ifadeler¹⁰⁰ daha sonraki bazı yazarları kısmen Platon'a ait dünyada insanın ruhani önceliği felsefesinden kaynaklanabilecek şekilde, alt ruhun (lower soul) bir sembolü olarak anne ve “kutsal ruh”un (er-ruh el-kudsî) bir sembolü olarak baba hakkında teoriler inşa etmeye motive etmiş olabilir. Galen'in Timaeus özetinde yer alan "erkeklik insanın en iyi doğasıdır" şeklindeki Platonik çerçeve, Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilerek, müslüman dünyaya girmiştir.¹⁰¹ Kadınlığın aşağı kabul edildiği bu genel görüşün dışında,

98 Robert Briffault, *The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions* (New York: Macmillan, 1927), 3/48.

99 bk. Şehâbeddin Sühreverdî, *İsimsiz Risale* (MS. Cracow: Biblioteka Jagielloński, 3994), 40a-40b; Sühreverdî, *Avârifü'l-Mâârif*, 308-309; bk. Annemarie Schimmel, “The Feminine Element in Sufism”, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 428-429.

100 Oğlunun en önemli refakatçisi ve danışmanı olarak anneler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 3/116-117 [Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/ 777-78) annesinin, oğluna rızkını sağlarken, oğlunu da kendisini ilme adaması için teşvik ettiği iddia edilmiştir. Bu meyanda, ayrıca bk. Nelly Amri-Laroussi Amri, *Les Femmes Soufies ou la Passion de Dieu* (St. Jean de Braye: Editions Dangles, 1992), 89. Benzer bir hikaye, hac ziyaretini karşılama için mirasından oğluna pay vermek isteyen Sülemî'nin annesi hakkında da anlatılmıştır (bk. Sülemî'nin *Zikr*'inin giriş bölümü, 36). Bir fakihin biyografisinde, annenin oğlunu masasında aynı anda üç çeşit yiyeceğe sahip olmasına karşı uyardığından bahsedilir. (bk. Mâlikî, *Riyâdü'n-nufûs*, 2/363). Bununla birlikte, zahid nitelikteki bu anneler, erken dönem geleneklerde, oğullarının günlük yaşamlarında elde edebilecekleri güçlü maneviyatı ortaya çıkarmak için edebi bir teknik olarak kullanılmış gibi görünen başka bir türle karşılaştırılmalıdır. Bir hikâyeye göre, Mekkeli Vüheyb bin Verd'in annesi ona içmesi için biraz süt getirmiştir. Bu sütün alındığı keçilerin hükümdarın keçileriyle birlikte otladığından haberdar olan kadın "İç oğlum, Tanrı seni affedecek!" dediğinde bile sütü içmeyi reddeden oğluna gerçeği söylememiştir. (Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/601.)

101 bk. Huneyn b. İshak, “Cevâmi kitâb Timâvus li-jâlînûs”, *Eflâtun fi'l-İslâm, Abdurrahman el-Bedevî* (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-i İslâmi, 1974), 95 ve dipnot.

anneliğin aşağı görüldüğü spesifik bir referans, insanın güneşle ayın, yüce ruhla bedensel varlığın evrensel ilişkisinin mikrokozmosu kabul edildiği felsefi tartışmalarda bulunabilir.¹⁰² “Âbâ’una’l-ulviyyât ve ümmahâtuna’s-süfliyyât” (ulvî babalarımız ve süflî analarımız/ üstün babalarımız ve aşağı analarımız) ifadesi, müslüman filozofların yazılarında çok sık görülür.¹⁰³ Ancak gerçekte, annelik bağları bu tür soyut tartışmaların kanıtlayabileceğinden çok daha "yüceydi".

Hippolu Augustine için daha derin ve daha bağımsız bir dini deneyim arayışında annesinin refakatinden ayrılmak [bir nevi] ‘annenin çocuğunu kendisine yakın tutmak için duyduğu sonsuz arzu’ şeklinde tanımladığı şeyden kaçmanın tek yoluuydu.¹⁰⁴ Benzer şekilde Câmî, Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1166) Allah rızası için kendisini serbest bırakması ve Bağdat'a gitmesine izin vermesi için annesine yalvardığını aktarır. Geylânî’nin annesi Ümmü'l-Hayr, kıyamet gününe kadar oğlunu görmeyeceğine dair söz vererek, onun gitmesine izin verir.¹⁰⁵ Şa’rânî, Muhammed es-Sindâvî’nin sorumluluk sahibi bir evlat olmasına rağmen annesine şöyle dediğini aktarır: "Beni Tanrı'ya bağışla! Bizim buluşmamız ahirette olacaktır". Yazar şu açıklamayı ekler: “[...] annesinin ona olan düşkünlüğünden kaçınmak için” (...li-yakta’ tama’ahâ minhu).¹⁰⁶ Biyografiler ve sûfi tabakatlari benzer anekdotlarla doludur.¹⁰⁷ Açıkça söylemek gerekirse annelerin, oğullarının aile ilişkilerinden kopmasına izin vererek annelik otoritelerinden vazgeçmeye tamamen razı olmaları, başlı başına tasavvuf söyleminin meşhur bir tekniği olan edebi abartıdır.

Mecdüddin el-Bağdâdî’nin biyografisinde, hekim olan annesinin, mürşidinin oğluna davranış biçimine tahammül edemediği söylenmiştir. [Annesi] oğlundan tuvaletleri temiz-

102 bk. İhvân-ı Safâ, *Resâ’ ilü İhvâni’s-Şafâ*, ed. Hayreddin ez-Ziriklî (Kahire: el-Mektebe et-Ticâriyye, 1928), 2/379 (25. risâle). İnsanın evrenin mikrokozmosu olduğuna dair bu teori, İhvân-ı Safâ’nın düşünce sisteminin temelini oluşturuyordu. F. Dieterici, risâlelerin Almanca çevirisinde, orijinal metni iki kısma ayırdı: makrokozmos ve mikrokozmos. bk. F. Dieterici, *Die Philosophie der Araber, IX-ten Jahrhünderten* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1858-1895), 8/208.

103 bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mârifü’l-akliyye*, ed. Abdülkerîm Osman (Şam: Dârü’l-fikr, 1963), 21; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, “Ukletü’l-Müstevfiz”, *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabî*, ed. H.S. Nyberg (Leiden: E. J. Brill, 1919), 82.

104 bk. Augustine, *Confessions*, 82.

105 Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, 507.

106 Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Kahire: el-Matbaa el-Ezheriyye, 1925), 2/165.

107 bk. Câmî, *Nefehâtü’l-üns*, 520. İbnü’l-Cezerî, *ez-Zehru’l-Faih fi Zikri Men Tenezzehe* (Kahire: el-Matbaa el-Miligiyye, 1906), 37 (Ebû’l-Hasan es-Sevrî ve annesinin hikayesinde, oğlu annesinden Allah rızası için kendisini serbest bırakmasını istediğinde, annesi şöyle cevap verir: "Ama sende Tanrı için erdemli olan hiçbir şey yok!" Oğlu, annesinin cevabı karşısında şaşırır ve evden ayrılarak beş yıl boyunca inzivada kalır. Daha sonra, kendisine “adanmışlığın nuru” görüldüğünde, evine döner ve sonunda annesi onu Allah rızası için özgür bırakmayı kabul eder). Daha sonraki tasavvuf kaynaklarına göre, sûfnin özel hayatındaki en kötü olay sayılabilecek anne ölümü, seyahatlere engel olmayacaktır. bk. İbn Atâullah el-İskenderî, *Tertîbü’s-sülûk*, ed. Halid Zuhri (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2004), 22.

lemesinin istendiğini öğrendiğinde, onun yerine Türk kölelerini göndermeyi teklif etmiştir. Hikayeye göre, şeyh kabul etmemiş ve [şöyle demiştir]: "eğer ben bir hekim, oğlunuz da hasta ise ilacı Türk köleye verdiğim takdirde oğlunuz iyileşmeyecektir!"¹⁰⁸ Kanaatimce böyle bir hikaye, çoğunlukla özellikle erken dönemlerinde tasavvufun kuramsal sistemine uyması için son derece ideal terimlerle tasvir edilen, tipik ve (modern terminolojiyi kullanırsak) "özcü" annelik hakkında yukarıda bahsedilen anekdotlardan daha güvenilirdir. Bunun yanı sıra, Mekke'de uzun süre kalan (mücâvir) kadın sûfiler ve erkek sûfilerin evinde gecelemeden çekinmeyen diğer kadınlarla ilgili hikayelerin güvenilir olup olmadığı ve bu kadınların bekâr mı yoksa anne ve eş mi olduğu açık değildir.¹⁰⁹ Tasavvuf tabakatlarında, Zünnûn Mısırî'nin (ö. 245/860) "erkek" hocası (üstadı)¹¹⁰ olarak tanınan Nîşâburlu Fâtıma (ö. 232/846), hayatını uzun bir mucâvere içinde geçirmiş ve biyografik kayıtlarının hiçbirinde ailevi durumu açıkça belirtilmemiştir.

Diğer birçok durumda, dindar kadınlar anneydi ve erkek sûfilerle diğer kadınların gerçekten hoşnut olmayacağı belli bir dereceye kadar serbestçe dolaşmaktan ve ilişki kurmaktan hoşnut kalmış görünüyorlardı. Durum böyleyse, bu tür kadınların çocuklarının, annelerinin dindarlığının doğrudan etkisi altına girmelerinin beklendiğini düşünüyorum. Bununla birlikte, çocuklar bağımsız olarak kendi maneviyatlarını/dindarlıklarını ortaya koymayı başardıklarında ve kendilerine ait bağımsız bir tasavvufi yol aramaya can attıklarında, anneleri bu konudan tam olarak "etkilenmiş" görünmemekte ve "anne otoritesi", mutlak anne desteğinin önüne geçmiş gibi durmaktadır. Modern dönemde yapılan son tasavvuf araştırmaları, sûfi çevrelerde annelerin çocuklarının tarikatlara ve velilere olan bağlılığıyla ne ölçüde ilgilendiklerini göstermiştir; anneler oğulları hakkında karar verme hususuyla oldukça ilgilirken babalar, çocuklarının kendi kararlarını verecek kadar olgunlaştığı sonraki yıllara kadar tarikatlarla aktif bağlara ilgi duymaz.¹¹¹

108 bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 424.

109 Örneğin, erkek yoldaşları evinde geceleleyen Ubullalı Reyhâne'nin biyografisi için bk. (İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 4/38; Sulamî, *Dhikr*, 307). Câmî, Necîbüddin b. Büzgâş'ın (ö. 678/1280) evinde geceleleyen İranlı isimsiz bir kadından bahseder: bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 634.

110 Bu kelime, erkek varyasyonunda Sülemî tarafından istisnai dindar kadınları rûhâni erkeklerin statüsüne yükselten sûfi geleneğini belirtmek için kullanılmıştır. bk. Sulamî, *Dhikr*, 43; Not. 108. Sülemî'nin kitabının ilk muhakkihi Mısırlı Mahmud et-Tânâhî için, bu örnekler yalnızca "dilbilimsel bir anomali" gösterir [Sulamî, *Dhikr*, ed. Mahmud et-Tânâhî (Kahire: y.y, 1993), giriş bölümü, 19].

111 bk. Daisy Dwyer, "Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam", *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 596-597.

3. Sûfî Tabakalarında Dayılar

Sûfî tabakalarında sıklıkla, dayılar yeğenlerinin seyr u sülûklerinde temel bir rol oynarlar. İyi bilinen örnekler; Cüneyd-i Bağdâdî ve dayısı Serî es-Sakatî,¹¹² Abdülvâhid es-Seyyârî (ö. 375/985) ve dayısı Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî (ö. 342/953)¹¹³, Sehl et-Tüsterî ve Muhammed b. Savvâr,¹¹⁴ Ebû Abdullah er-Rûzbârî (ö. 369/979) ve meşhur dayısı Ebû Ali er-Rûzbârî'dir (ö. 322/933). Sonuncusunun yukarıda adı geçen kız kardeşi, oğlunun sadece dindar bir adam, erkek kardeşinin ise gerçek bir sûfî olduğuna inanmış ve bu nedenle oğlundan dayısının davranışlarını taklit etmesini istemiştir.¹¹⁵ Annelerin aksine, sûfî dayılar büyük olasılıkla yeğenleri için güçlü bir tetikleyiciydi. Kadim anaerkil toplumlarda kız kardeşlerin, kız kardeşlerin ailelerinin ve çocuklarının doğal destekçileri ve koruyucusu olanlar, babalar ya da kocalar değil, erkek kardeşlerdi. Ataerkil yapı daha ilkel anaerkilliğin yerini almış olmasına rağmen, ilkel toplumun bu birincil özelliği, hem kadim toplumlarda hem de modern medeniyetlerde farklı şekillerde varlığını sürdürmektedir.¹¹⁶ Bizim bağlamımızda da olduğu gibi, farklı kültürlerde yapılan antropolojik çalışmalarda eşler ve kız evlatlardan ziyade kız kardeşler ve anneler, yüksek bir sosyal statüye sahip olan ve dolayısıyla etkili ve dikkate değer roller oynayabilen kadınlar olarak görülür.¹¹⁷ Sûfî tabakalarında, tanınmış sûfî kardeşlerini güçlü bir şekilde destekleyen kız kardeşleri görürüz. Bu kız kardeşlerin bir kısmı, erkek kardeşlerine "hizmet etmek" için ileri yaşlara kadar evlenmemeyi tercih ederken,¹¹⁸ diğerleri kendi seyr u sülûklerini sürdürürken kardeşlerine destek olmuştur.¹¹⁹ Bu türden verileri değerlendirirken, zaman ve mekânın tarihsel bağlamdaki yerine dikkat ederim. Burada bahsi geçen kadınlar, sosyal normlara veya yasaklara rağmen erkek kardeşlerini veya erkek akrabalarını korumaya çalışan ve kuşkusuz onla-

112 bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 10, 20; Sülemî, *Tabakâtü's-şûfiyye*, 141. Ayrıca bk. Sülemî, *Tabakâtü's-şûfiyye*, 41-48 (Cüneyd'in dönüşümünde Sakatî'nin tasavvufi söylemleri ve doktrinleri üzerine).

113 Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 145-146.

114 Kuşeyrî, *Risâle*, 15-16.

115 Sulamî, *Dhikr*, 214; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 265.

116 bk. Briffault, *The Mothers*, 1/498; Margaret Smith, *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Râbi'a and other Women Mystics in Islam* (Oxford: Oneworld, 2001), 141-142. Roma İmparatorluğu'nda anasoylu bağların önemi üzerine bk. Herlihy, *Medieval Households*, 6-7.

117 bk. Susan Sered, "Mothers and Icons", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues* 3 (2000), 11. Erken dönem İslam tarihinde kız kardeşlerin sahip olduğu güçlü etkinin bir örneği, İbn Asâkir'in yer verdiği, Emevi halifesi Muaviye'ye kardeşi Abdullah b. Emir'i şikayet eden/lanetleyen kadına ait biyografide görülür. Muaviye atına binmek istediğinde, Abdullah onu halifeyi durdurabilen ve tartışırken onu alt edebilen bu kadına karşı uyarmıştır. [bk. İbn Asâkir, *Ta'rih (terâcimu'n-nisâ)*, 566].

118 bk. Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 325.

119 bk. Sulamî, *Dhikr*, 123, 193, 195, 217.

ra güçlü bir otorite veren, çoğunlukla evli kadınlardır. Anaerkil sistemin bir yönü olan bu yakın aile bağlarından yola çıkarak, sūfî tabakatlardaki dayıların yeğenleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dayıların, yeğenlerinin tasavvuf yolculuğu üzerindeki ilham verici etkisi, destekleyici annelik ideallerinin ve güçlü bir anne desteğinin sadece annelikten daha etkili olduğu aktif bir alan olarak düşünölmelidir.

Sonuç

Din psikologları genellikle “dini yaşantının/sorumlulukların ve anneliğın birlikte yürüdüğünü” varsayarlar.¹²⁰ İslam'da annelik, eşlik gibi kurumsal olarak vurgulanmasa da son derece saygın bir konuma sahiptir.¹²¹ Dahası tasavvufta, annelerin onuru dini ahlakla ilişkilendirilmiş ve bu nedenle tasavvufi yaşantının zühdi boyutunun kendini gösterdiği temel alan olmuştur. Bu, anneliğın “geleneksel değerlerinin” ümmetin işbirliğine dayalı topluluk yaşamının İslami değerlerine güçlü bir şekilde karşılık geldiğini gösterir. Muhakkak ki ümmetin etimolojik kökeni, anneliğın İslam'daki hayati konumunu ifade eder (Arapça'da ümm anne anlamına gelir).

İslam tasavvufunda, anneliğın iki ayrı âlemden oluştuğu düşünölmelidir: ilki gerçek anneliktir, diğeri ise teorik ve edebi söylemin bir parçası olan sembolik anneliği ifade eder. Alt ruhun sembolü olan anneliğın, annelerin çocuklarının manevi yaşamlarında oynadıkları etkili rollerle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bakımdan, kendileri de sūfî olan anneler ile sūfîlerin annesi olan anneleri birbirinden ayırmalıyız. Büyük olasılıkla, her iki tipte de annelerin her zaman tartışmasız etkili, güçlü bir tetikleyici olmadığı görölmektedir. Bazı durumlarda, tanınmış sūfîlerin anneleri, annenin rızasını alma ilkesinden ve anne hakkından yararlanarak, oğullarının serbestçe seyahat etmesine engel olmuştur. Farklı kaynaklardan elde edilen verilerden yararlanmak, birçok sūfînin bağımsız yaşamlarını kurmak için aslında annelerinin otoritesini azaltmaya çalıştıkları iddiasına yol açmaktadır. Kanaatimce bu durum “Cennet, annelerin ayaklarının altındadır” şeklindeki meşhur hadisin, kişinin annesine [sağladığı] sonu gelmeyen bakım ve desteği içeren basit manasının ötesine geçtiğini ve

120 Sered, “Mothers and Icons”, 10.

121 Kur'ânî düzende ebeveyne bağılılık, açıkça, Tanrı'ya kulluktan sonradır. (el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23). Bu tutum, en iyi şekilde Hz. İsa'nın şu sözleriyle gösterilen hıristiyan öğretileriyle karşılaştırılmalıdır: "Babasını ve annesini benden daha çok seven bana layık değildir" (Matta, 11.37). Herlihy, "dini hayata ailelerinin katı muhalefetiyle giren" Orta Çağ hıristiyan azizlerinin hemen hemen her zaman "bekar, dul, çoğu zaman terk edilmiş kişiler [rûhâni deneyimlerle iç huzur arayanlar/aile eksikliğini telafi etmeye çalışanlar]" olduğunu savunur. bk. Herlihy, *Medieval Households*, 114-115.

Nizâmeddin Evliyâ (ö. 725/1325) için de söylendiği gibi, annelerin çocuklarını bazen fiziksel olarak dahi nasıl boyun eğdirmeyi başardığını gösterir.¹²²

Hem en uç haliyle annelik onurunu [koruma] idealini hem de kelimenin tam anlamıyla aile bağlarının kopması ve sorumluluklardan uzaklaşma anlamına gelen Tanrı'ya mutlak adanma doktrinini [münzevi yaşamı], uzlaşmaz bir şekilde içeren erken dönem tasavvufudur. Bazı modern çalışmalarda¹²³ da görülebileceği gibi bu çalışmada, "eşlerin ve annelerin, Tanrı'ya ulaşma yolunda kendi yolculuklarına devam ederken aile üyelerine destek vermelerinin" annelik kurumunun bir başka "geleneksel" yönü olduğu düşüncesini savundum ancak çoğu durumda bu, annelerin (sûfi evlatların sûfi olmayan anneleri veya sûfi olan ya da olmayan evlatların sûfi anneleri) hakikatte ne olduklarına dair bir fikir vermez. Hıristiyanlık'ta Meryem'in kutsal imgesi, bebek İsa kültü ve geç Orta Çağ'ın kadın azizlerinin haleflerine ruhani bir annelik iddiasında bulunma biçimleri¹²⁴ adanmışlık ve kutsallık söz konusu olduğunda, bu ikonik "aziz annelik" hayalini pekiştirmeye katkıda bulunmuştur. Literatürde ve tarihyazımında, tahtlarına sahip çıkmak için oğullarını öldüren veya oğullarını miraslarından mahrum bırakan annelere dair deliller aranabilir, ancak bu tür vakalar nadirdir.¹²⁵ Sûfi anneliğiyle ilgili genellemeleri çürütmek için bu tür aşırı anekdotlar üzerinde durmuyorum, tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi tasavvuf alanında da bu konunun, uyumlu, hakiki, aziz ve ikonik/geleneksel bir kurum olarak annelikle ilgili abartılı düşüncelerden uzak tutulması gerektiğini savunuyorum.

Zamanla, sûfilerin inziva ve bütünüyle adanma doktrinleri bizzat sûfiler tarafından yeniden ele alınmıştır. Erken klasik dönemin sonunda, sûfi "kardeşliği" içinde ve dışında ayrıntılı yönlendirmeler ve kapsamlı davranış modelleriyle desteklenen sûfi grupların kolektif yaşamı, inziva ve halvetle (tam manasıyla adanma) rekabet edebilirdi. Sonuç olarak, daha sonra bir silsile veya tarikat olarak bilinen sûfi topluluklarına disiplinli bağlılık, kişinin aile bağlarından büyük ölçüde vazgeçip, "manevi aile"sini benimsemesini gerektir-

122 Nizâmeddin Evliyâ'nın (ö. 725/1325), yeni ay için duasını alabilmek amacıyla annesinin ayaklarına kapandığı söylenir. bk. Schimmel, *My Soul is a Woman*, 91.

123 Camille Helminski, *Women of Sufism: a Hidden Treasure* (Boston: Shambhala, 2003), 25.

124 Bu bağlamda, bk. Herlihy, *Medieval Households*, 120-124.

125 bk. Herlihy, *Medieval Households*, 124-125. İslam tarihinde bk. Sehâvî, *Mu'cemu'n-nisâ*, 12 (en büyük oğlundan hoşnut olmadığı söylenen Bedriye adında bir kadın üzerine: "se'hitâ alâ ekber evlâdihâ); İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1966), 11/55 (Zümrüd Hatun hakkında). bk. Muhammed el-A'lamî, *Terâcim aâlâm en-nisâ* (Beyrut: Müessesetü'l-Alamî, 1987), 1/236 (Ümmü'l-Asvâr), 237 (Ümmü Af'â).

miştir. Bu tür gelişmelerin sonraki tasavvuf literatüründe anne imajını etkileyip etkilemediğinden ve kurumsallaşmış geniş bir tasavvufi yaşamın ışığında otoritesini yitirmesi beklenen anneliğin, dışıl alt güçlerin edebi imgelerinde giderek daha geniş bir yer kaplayan teorik bir kadınlık lehine ortadan kaybolup kaybolmadığından emin değilim. Bu aşamada, tatmin edici cevaplara ulaşmasak bile, bu soruları akılda tutmak yararlı olacaktır.

Tasavvufi bağlamda anneler, "ister anılmayacak kadar önemsiz [görölmüş], ister aleniyetin göz kamaştırıcı ve kutsallıktan uzak ışığının altına getirilmek için çok kutsal ve uygunsuz kabul edilmiş olsun"¹²⁶ [bu konuya dair] literatürdeki ihmal payının olumsuz bir tutum anlamına gelmediğine inanıyorum. "Literatürdeki bu ihmal" sayesinde sūfî kadın ve anneler, kendilerini "rûhâni erkekler" olarak kabul ederek sūfî yaşantısının kendilerine sunacaklarının tadını çıkarabilirler.¹²⁷ Annelik ve tasavvuf kavramlarıyla uğraşırken geleneksel imgelerden kaçınarak, annelerin göğüslerinin hem sütün hem de kanın uyumlu bir şekilde birbirine karıştığı yer olarak tanımlanmasından yararlanmak çok kaba olmayacaktır. Diğer yandan, değişken ve ikircikli tasavvufi düşünce sistemi, anne onurunun belirleyici bir konuma sahip olduğu aşırı dini ahlakın temellerini oluştururken, tanımı gereği "annelerin krallığı"na yönelik zımni bir tehdit içermiştir.

.....
126 Mohammad Wahid Mirza, *The Life and Works of Amir Khusrau* (Lahore: Panjab University Press, 1962), 17.

127 Bâyezîd'in Ahmed b. Hadraveyh'in eşi Fâtıma hakkındaki tanımını için bk. "Kadın giysileri içinde gizlenen bir er görmek isteyene izin verin Fâtıma'ya baksın!" Hujwîrî, *Kashf al-mahjûb*, 120; 'Attâr, *Tadhkirat al-awliyâ*, 1/289, str. 16-17.

Kaynakça

- A'lamî, Muhammed. Terâcim aâlâm en-nisâ. Beyrut: Müessesetü'l-Alamî, 1987.
- Amri, Nelly- Laroussi, Amri. Les Femmes Soufies ou la Passion de Dieu. St. Jean de Braye: Editions Dangles, 1992.
- ‘Attar, Farîd al-Dîn. Tadhkirat al-awliyâ’. ed. R.A. Nicholson. Leiden: Brill, 1905.
- ‘Attar, Farîd al-Dîn. Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-awliyâ’ (Evlîyâ Tezkireleri). çev.: A.J. Arberry. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- (Saint) Augustine. Confessions. çev. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Bouhdiba, Abdelwahab. “In the Kingdom of the Mothers”. çev. Alan Sheridan. Sexuality in Islam. ed. Bouhdiba Abdelwahab. 212-230. Londra, Boston, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Briffault, Robert. The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions. New York: Macmillan, 1927.
- Buhârî, Muhammad b. İsmâil. Şahîh el-Buhârî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Câmî, Abdurrahman. Nefehâtü'l-üns. ed. Mehdî Pur. Tahran: Intişârât-ı kitâbfurûşî Mahmûdî, 1918.
- Cüneyd Şîrâzî, Muînüddîn. Şeddü'l-izâr fî haţti'l-evzâr ‘an züvvâri'l-mezâr. ed. Muhammed Kazvînî- Abbas İkbâl. Tahran: Çaphâne-i Meclis, 1949.
- Deylemî, Ali b. Muhammed b. Hasan. Sîret İbn Hafîf eş-Şirazî. çev. Yahya b. Cüneyd eş-Şirazî- İbrahim ed-Desûkî Şatâ. Kahire: Mecmu’ el-buhûs el-İslâmiyye, 1977.
- Dieterici, F. Die Philosophie der Arabern im IX-ten Jahrhundert. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1858-1895.
- Dwyer, Daisy. “Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam”. Women in the Muslim World. ed. Lois Beck and Nikki Keddie. 585-598. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Ebn-e Monavvar, Mohammad. The Secrets of God’s Mystical Oneness or The Spiritual Stations of Sheikh Abu Sa’id [Esrârü’t-Tevhîd fî Makâmâtî’ş-Şeyh Ebû Saîd’]. çev. John O’Kane. Costa Mesa, CA & New York: Mazda Publishers, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. İhyâü Ulûmi’d-dîn. Kahire: Dârü'l-Menâr, ts.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. el-Maârifü'l-akliyye. ed. Abdülkerîm Osman. Şam: Dârü'l fikr, 1963.
- Gramlich, Richard. Alte Vorbilder des Sufitums. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.
- Helmski, Camille. Women of Sufism: a Hidden Treasure. Boston: Shambhala, 2003.
- Herlihy, David. Medieval Households. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Hindî, Müttakî. Kenzü'l-‘ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef‘âl. Haydarâbâd-ed-Dukn: Dâirât el-Maârif el-Osmaniyye, 1974.
- Huneyn b. İshak. “Cevâmi kitâb Timâvus li-Jâlînûs”. Eflâtun fi'l-İslâm. Abdurrahman el-Bedevî. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-i İslâmi, 1974.
- Hujwîrî al-Jullâbî, Alî b. ‘Uthmân. The Kashf al-Mahjûb. çev. R.A. Nicholson. Londra: E.J.W. Gibb Memorial & Luzac, 1976.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen. Târîhu medîneti Dimaşk: terâcimu'n-nisâ, ed. Sukayna al-Shihâbî. Şam: Dârü'l-fikr, 1981.
- İbn Hamîs el-Mevsilî. Menâkıbü'l-ebrâr ve mehâsinü'l-aḫyâr. ed. Said Abdülfettâh. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006.
- İbn Manzûr, Mükerrrem. Muḫtaşaru Târîhi Dimaşk. ed. Ma'mûn es-Segercî. Şam: Dârü'l-fikr, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. “Ukletü'l-Müstevfiz”. Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabî. ed. H.S. Nyberg. Leiden: E. J. Brill, 1919.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. Sıfatü's-safve, Haydarâbâd: Meclis Dâirâtü'l-Maârif el-Osmaniyye, 1968-1972.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. Birru'l-vâlideyn. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Müessese el-Kütübi's-Sekâfiyye, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. Ahbâru'n-nisâ. ed. Ahmed b. Ali. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1998.
- İbnü'l-Cezerî. ez-Zehru'l-Faih fi Zikri Men Tenezzehe. Kahire: el-Matbaa el-Miligiyye, 1906.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. el-Kâmil fi't-tarih. Beyrut: Dâr Sâdir, 1966.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe. ed. Muhammed el-Bennâ vd. b.y: y.y, 1970.

- İbnü'z-Zeyyât, Yusuf b. Yahya. et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf. ed. Ahmed Tevfik. Ribât: Menşûrât Külliyyeti'l-Âdâb, 1997.
- İhvân-ı Safâ. Resâ'ilü İhvâni's-Safâ. ed. Hayreddin ez-Ziriklî. Kahire: el-Mektebe et-Ticâriyye, 1928.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-aşfiyâ'. ed. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997.
- İskenderî, İbn Atâullah. Tertîbü's-sülûk, ed. Halid Zuhrî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Johnson, Miriam M. Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality. Berkeley, Los Angeles & Londra: University of California Press, 1988.
- Kâşânî, İzzeddin Mahmud. Misbâh el-hidâye ve-miftâh el-kifâye. ed. Celâleddin Humâyî. Tahran: Müessesesi-i Naşrihumâ, 2002.
- Kubrâ, Najm al-Dîn. Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtiḥ al-jalâl. ed. Fritz Meier. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1957.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi li-ahkâm el-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. er-Risâle el-Kuşeyriyye. Kahire: el-Bâbî el-Halabî, 1940.
- Longhurst, Robyn. Maternities: Gender, Bodies and Space. New York: Routledge, 2008.
- Mâlikî, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed. Riyâdü'n-nufûs fi Tabakât Ulemâi'l-Kayruvan ve İfrikiyye ve Zühhâdihim ve-Nussâkihim ve-Siyer min Ahbârihim ve-fedâilihim ve-evsâfihim. ed. Başîr el-Bakkûş. Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmi, 1983.
- Meier, Fritz. "The Mystic Path". The World of Islam: Faith, People, Culture. ed. Bernard Lewis. 117-140. London: Thames & Hudson, 1976.
- Mekkî, Ebû Tâlib. Kütü'l-kulûb. Kahire: Muştafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1961.
- Mernissi, Fatima. "Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies". Women and Islam: Critical Concepts in Sociology. ed. Haideh Moghissi. 1/37-52. Londra: Routledge, 2005.
- Mirza, Mohammad Wahid. The Life and Works of Amir Khusrau. Lahore: Panjab University Press, 1962.
- Muâfâ b. İmrân. Kitâbü'z-Zühd. ed. Âmir Sabrî. Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1999.

- Nevevî, Yahyâ b. Şerefeddin. *Riyâzü's-Sâlihîn min kelâm seyyîd el-mürselin*. Kahire: Mektebet Mısır, 1995.
- Nurbaksh, Javad. *Sufi Women*. New York: Khaniqâhi-Ni‘matullâhî Publications, 1983.
- Rapoport, Yossef. *Marriage, Money, and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Ritter, Hellmut. *The Ocean of the Soul: Man, the World and God in the Stories of Farîd al-Dîn ‘Attâr*. çev. Bernd Radtke-John O’Kane. Leiden and Boston: Brill, 2003.
- Salamah-Qudsi, Arin. “Institutionalized Mashyakha in the Twelfth Century Sufism of ‘Umar al-Suhrawardî”. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009), 381-424.
- Salamah-Qudsi, Arin. “The Idea of Tashabbuh in Sufi Communities and Literature of the Late 6th/12th and Early 7th/13th Century in Baghdad”. *al-Qantara* 32/1 (2011), 175-197.
- Sarrâj, Abû Nasr. *Al-Luma‘ fil-taşawwuf*, ed. R.A. Nicholson. Leiden: Brill, 1914.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schimmel, Annemarie. “The Feminine Element in Sufism”. *Mystical Dimensions of Islam*. Annemarie Schimmel. 426-435. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schimmel, Annemarie. “Eros in Sufi Literature and Life”. *Society and the Sexes in Medieval Islam*. ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. 119-141. Malibu: Undena Publications, 1979.
- Schimmel, Annemarie. “Women in Mystical Islam”. *Women and Islam*. ed. Aziza al-Hibri. 145-151. Oxford: Pergamon Press, 1982.
- Schimmel, Annemarie. *My Soul is a Woman: the Feminine in Islam*. çev. Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *eđ-Đav’ü'l-lâmi‘ li-ehli'l karni't-tâsi*. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-hayâ, ts.
- Sehlegî. *en-Nûr min Kelimâti Ebî't-Tayfûr, Şatahât es-sûfiyye*. ed. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâlet el-matbuat, 1976.
- Sered, Susan. “Mothers and Icons”. *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies and gender Issues* 3 (2000), 5-14.

- Smith, Margaret. Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rābi'a and other Women Mystics in Islam. Oxford: Oneworld, 2001.
- Sulamī, Abū'Abd ar-Rahmān. Early Sufi Women: Dhikr an-niswa al-muta'abbidāt as-sufiyyāt. çev. Rkia E. Cornell. Louisville: Fons Vitae, 1999.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. İsimsiz Risale. MS. Cracow: Biblioteka Jagielloński, 3994, 25b-85b.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. Avârifü'l-Maârif. (Ebû Hâmid el-Gazzâlî, İhyâü Ulûmi'd-dîn içinde). Kahire: El-Bâbi el-Halabî, 1967.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân. Kitâbü'l-Erbaîn fî't-Tasavvuf. Haydarâbâd: Meclis Dâirât el-Maârif el-Osmaniyye, 1950
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân. Tabakâtü'ş-şûfiyye. ed. Johannes Pedersen. Leiden: Brill, 1960.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. et-Tabakâtü'l-kübrâ. Kahire: el-Matbaa el-Ezheriyye, 1925.
- Tartûsî, Ebûbekir Muhammed b. El-Velîd. Birru'l-vâlideyn: mâ yecib alâ'l-vâlid li-veledihi ve-mâ yecib alâ'l-veled li-vâlidihî. ed. Muhammed Abdülkerîm el-Kâdi. Beyrut: Müessese el-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. el-Câmi el-kebîr. ed. Başşâr Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-garb el-İslâmi, 1998.
- Yasushi, Tonaga. "Sufism in the Past and Present". Annals of Japan Association of Middle East Studies 21 (2006), 7-21.