

Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr İsimli Eseri Örneği*

Abdullah Taha Orhan

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, (ROR ID: 019jds967)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

PhD., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of Sufism

Nevşehir/Turkey

abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5055-4712

Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His *Munyah al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*

Abstract

Turkish became a medium of Islamic sciences following Arabic and Persian since the 6th/12th century. After the Eastern Turkish of Central Asia, Western Turkish could become a language of the Sūfism only after the 9th/15th century. This process developed concurrently with the period of principalities and the formation of the Ottoman state and gained momentum during the reign of Murad II (1421-1444, 1446-1451) thanks to his patronage to translation movements. Bayramiyye, the first local sūfi order of Anatolia, substantially supported this process initiated by translations of works produced in Khurāsān and Baghdad-centered mystical traditions. This process was begun by Hājji Bayrām Walī (d. 1430) and supported by Murad II's language policies continued by Aq Shams al-Dīn (d. 1459) and his successors. His caliph Abdurrahim Karahisârî (d. circa 1483-94) contributed to this process with his works. In this study, vernacularization of the Sūfism is discussed contextualizing Karahisârî's *Munya* which is originally a translation of a work produced in Kubravî tradition.

* Bu makale, Prof. Dr. Necdet Tosun danışmanlığında hazırladığımız "Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr isimli Eseri (Metin ve İnceleme)" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019)./ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Abdurrahim Karahisârî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr isimli Eseri (Metin ve İnceleme)" supervised by Prof. Dr. Necdet Tosun (Ph.D. Dissertation, Marmara University, İstanbul, 2019). Makalenin taslak metinlerini okuyarak kıymetli katkılar sunan Kenan Yıldız, Gürzat Kami, Cevat Sucu ve Faruk Akyıldız ile makalenin anonim hakemlerine müteşekkirim.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 01 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 08 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Abdullah Taha Orhan, "Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr isimli Eseri Örneği = Vernacularization of the Şūfism in Anatolia: The Case of Abdurrahim Karahisârî and His *Munyah al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*", *Eskiyeeni* 41 (Eylül/September 2020), 679-702.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.730432>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

The words *munya* means “anticipated, aimed, desired” and *gunyah* “abundance, not to be in need and sufficiency” in the dictionary, which words constitute the full title of the book: *Munya al-abrâr wa gunyah al-akhyâr*. Thus, this full phrase roughly means “the aimed of the righteous, the sufficient one of the good”. Basically, this work is an annotated translation of a book of Najm al-Dîn Kubrâ's (d. 1221) disciple Khâssî's (d. 1236) *al-Salwa fî sharâit al-khalwa*. It is noteworthy that Köprülü referred his audience to *Munya* and *Wahdatnâma* of Çarâhîşârî in his *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Early Mystics in Turkish Literature) for characteristics of Bayramiyye order alongside Aq Shams al-Dîn and Tannûrî's (d. 1482) works, this points out to the importance of *Munya* in the history of Bayramiyye.

There are numerous sources referred to directly/indirectly in *Munya*, Suhrawardî-Kubravî tradition being in the lead. The most cited work is Anşârî's (d. 1089) *Manâzil*. Following that, come Suhrawardî's (d. 1234) *Awârif*, Dâya's (d. 1256) Qur'an commentary, Aq Shams al-Dîn's, Attâr's (d. 1221), and Rûmî's (d. 1273) works. This clearly shows the weight of the Suhrawardî-Kubravî tradition among the sources of the book. *Munya* is a very important book in terms of both the Bayramiyye period in which it was written and its language and style. First and foremost, it is a text produced during a period in which Ottomans gained momentum in intellectual terms - reigns of Murad II and Mehmed II- and in cities like İznik, İstanbul which were the pioneering centers for learning in that time, and in Anatolian Turkish vernacular. Therefore, the contribution of the work to Turkish vernacular becoming the language of Sûfism in Anatolia cannot be denied. When it is considered in terms of its direct audience - lovers (*muhibbân*) and especially seekers (*tâlib*) of Sûfistic training- the work should definitely have a share in initiation of lay people to the Sûfî path who did not know Arabic or Persian. *Munya* comes to the forefront with its style and lucid vernacular Turkish as a text written in the mid-15th century when the initiatives of vernacularization and localization of sciences and Sûfism in Anatolia rose. The work reflects the characteristics of Anatolian Turkish of the period.

It is necessary to focus on the question why *Salwa*, written by Khâssî, one of the caliphs of Kubrâ, was preferred as the primary source of *Munya*. Aq Shams al-Dîn asked from his disciple Çarâhîşârî to translate *Salwa* since there was not any manual on *khalwa*, the main theme of the book. The point that needs to be questioned here is that why Aq Shams al-Dîn chose to make a work already written in another sûfî order's environ translated instead of authoring himself as an already known author who penned some other works or making a disciple of him to write such a work from scratch on a topic like *khalwa* which would be crucially important in the formation of the newly emerging order, Bayramiyye. The reasons underlying this fact might be to fulfill the need of the seekers and disciples swiftly and, on the other hand might be also to link the newly emerging order to a deep-rooted mystic tradition. If the second option is considered valid, it can be argued that Aq Shams al-Dîn thought Suhrawardî tradition as the most convenient tradition which Bayramiyye would link to.

To conclude, Çarâhîşârî not only showed that the mystical problems could be explained in Anatolian Turkish vernacular, but also he played a pivotal role in utilization of mystical heritage by ordinary people and vernacularization of Suhrawardî-Kubravî tradition, and consequently in formation of Bayramiyye order such as its regulars and customs.

Keywords

Şûfism, Vernacularization, Anatolian Şûfism, Ottoman Empire, Abdurrahim Çarâhîşârî

Anadolu'da Tasavvufun Yerelleşmesi: Abdurrahim Karahisârî ve *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* İsimli Eseri Örneği

Öz

Türkçe, Arapça ve Farsça'nın ardından 6./12. yüzyıldan itibaren İslâm ilimlerinin bir mecrâ hâline gelmiştir. Orta Asya'da kullanılan Doğu Türkçesinin ardından Batı Türkçesinin de tasavvufun dili haline gelmesi ise 9./15. yüzyıldan sonra mümkün olabilmiştir. Anadolu'da beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla eşzamanlı ilerleyen bu süreç, özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Türkçe tercüme hareketlerinin desteklenmesiyle ivme kazanmıştır. Horasan ve Bağdat merkezli tasavvufi geleneklerde üretilen eserlerin tercümesiyle başlayan bu süreçte, Anadolu'nun ilk yerel tarikâtı Bayramiyye'nin katkısı büyüktür. Bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin başlattığı ve II. Murâd'ın desteklediği bu süreç, Akşemseddin ve halifeleri tarafından devam ettirilmiştir. Akşemseddin'in halifesi Abdurrahim Karahisârî (ö. 888-900/1483-94 arası) de eserleriyle bu sürece katkı sağlamıştır. Bu çalışmada, Karahisârî'nin halveti konu alan ve esasen Kübreviyye muhitinde üretilen bir eserin tercümesi olan *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimli eseri bu bağlama yerleştirilerek, tasavvufun Anadolu'da yerleşmesindeki rolü tartışılmaktadır.

Eserin tam adını teşkil eden “Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr” ibâresinde bulunan münye lügatte “umulan ve temenni olunan arzu ve maksûd”, gunye ise zenginlik, muhtâc olmamak, kifâyet gibi mânâlara gelmektedir. Dolayısıyla bu ibâre yaklaşık olarak “iyiler için maksûd olan, hayırlılar için yeterli olan” demektir. Bu eser temel olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) mürîdlerinden Hâssî'nin (ö. 634/1236) halvete dâir *es-Selve fi şerâti'l-halve* adlı eserinin şerhli bir tercümesidir. M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Bayramiyye tarikâtının özellikleri hakkında okuru Akşemseddin ve İbrâhîm Tennûrî'nin eserleriyle beraber *Münye ve Vahdetnâme*'ye yönlendirmesi, Bayramîlik tarihi içerisinde *Münye*'nin önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Münye'de doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapılan, başta eserin kaynak geleneği Kübreviyye ve dolayısıyla Sühreverdîye silsilesinden olmak üzere, çok sayıda eser bulunmaktadır. En fazla atıf yapılan eser Herevî'nin *Menâzil*'idir. Sonrasında Sühreverdî'nin *Avârîf*i, Akşemseddin'in eserleri, Necmeddîn-i Dâye'nin tefsiri ve Attâr ile Mevlânâ'nın eserleri gelmektedir. Buradan, eserin kaynakları arasında Sühreverdî-Kübrevî geleneğinin ağırlığı açıkça görülmektedir. *Münye* yazıldığı dönem, içinde üretildiği Bayramî muhiti ve dil ve üslûbu açısından oldukça önemli bir eserdir. Öncelikle eser, Osmanlı Devleti'nin entelektüel anlamda ivme kazandığı II. Murâd ve Fâtih Sultân Mehmed dönemlerinde -fetih öncesi ve sonrası iki edisyonu olduğu düşünülürse- İznik ve İstanbul gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde Eski Anadolu Türkçesi ile üretilmiş bir metindir. Dolayısıyla eserin, Türkçenin Anadolu'da tasavvufun dili hâline gelmesinde katkısı yadsınmaz. Eserin doğrudan muhatapları olan tasavvuf muhibleri ve özellikle tasavvufi eğitime tâlib olanlar açısından düşünüldüğünde; Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış sıradan kimselerin tasavvuf yoluna sülûk etmelerinde de muhakkak payı olmalıdır. Anadolu'da ilmin ve özde de tasavvufun Türkçeleştirilmesi ve yerelleştirilmesi girişimlerinin ivme kazandığı on beşinci yüzyıl ortalarında kaleme alınan *Münye*, üslûbu ve duru Türkçesiyle ön plana çıkmaktadır. Eser dil olarak dönemin Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtmaktadır.

Münye'nin birincil kaynağı olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Hâssî'nin halvet üzerine kaleme aldığı *Selve*'nin neden tercih edildiği konusu, üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Eserin ana konusu olan halvet üzerine Türkçe yazılmış bir rehber kitap olmasından hareketle Akşemseddin, kalem ehli olan halifesi Karahisârî'den bu konuda yazılmış olan *Selve*'yi tercüme etmesini istemiştir. Burada sorgulanması gereken nokta, ken-

disi de eserler te'lif eden Akşemseddîn'in, Bayramiye tarikatının âdâb ve erkânının teşekkülünde çok mühim yeri olacak halvet konusunda bir eseri kendisinin veya uygun göreceği bir müridinin sıfırdan kaleme alması muhtemelken, neden daha evvel başka bir tarikat muhitinde yazılmış bir eseri tercüme ettirme yoluna gittiğidir. Bunun sebebi, müridlerin ve tâliblerin ihtiyâcının daha hızlı giderilmesi olabileceği gibi, yeni teşekkül etmekte olan Bayramiye'yi, daha köklü bir tasavvufi geleneğe bağlama yönünde bir tasarruf da olabilir. Bu ikinci ihtimâl geçerli kâbul edilirse Akşemseddîn'in, Bayramiye'nin bağlanacağı en uygun geleneğin Sühreverdî gelenek olduğunu düşündüğü söylenebilir. Sonuç olarak Karahisârî, özellikle *Münye*'siyle Eski Anadolu Türkçesi ile tasavvufi meselelerin izâh edilebileceğini göstermekle kalmamış, aynı zamanda hem sıradan insanların tasavvufi mirastan istifade edebilmelerinin önünü açmış hem de özellikle Sühreverdî-Kübrevî geleneğin Anadolu'ya taşınarak yerelleştirilmesinde ve dolayısıyla Bayramiye tarikatının âdâb ve erkânının, yani tarikat usullerinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Yerelleşme, Anadolu Tasavvufu, Osmanlı Devleti, Abdurrahim Karahisârî

Giriş

İslâm tarihi boyunca sırasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe İslâm ilimlerinin vasatları arasına katılmış ve bu dillerde dinî ve ilmî literatür oluşmuştur. Türkçenin bu sıraya dâhil olmasında Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) ve ondan neş'et eden Yesevî muhitinin payı büyük olmuştur. Fakat bu Türkçe, Orta Türkçe dönemi olarak ifâde edilen dönemde gelişen Doğu Türkçesidir. Batı Türkçesinde -Eski Anadolu Türkçesinde- literatür oluşması için ise iki yüzyıl daha geçmesi gerekmiştir. Anadolu'da beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla eşzamanlı ilerleyen bu süreç, özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Türkçe tercüme hareketlerinin desteklenmesiyle ivme kazanmıştır. Bu dönemde teşekkül eden bir dinî yapı olarak Anadolu'nun ilk yerel tarikatı Bayramiye'nin tasavvufun dilinin Türkçeleşmesinde ve dolayısıyla temelde Horasan ve Bağdat kaynaklı tasavvufi geleneklerin yerelleştirilmesinde büyük rolü olmuştur.

Silsesi Safeviye üzerinden Sühreverdiyye'ye bağlanan Bayramiye, on beşinci yüzyılın ilk yarısında Ankara ve çevresi, yani Orta Anadolu merkezli olarak teşekkül etmeye başlamış, özellikle bu yüzyılın sonları ve on altıncı yüzyılda ise Anadolu'daki halk kitleleri arasında oldukça rağbet görmüş bir tarikattır. Tarikatın kurucu ismi Hacı Bayram-ı Veli (öl. 833/1430) döneminde, onun müridleri eliyle tarikatın ilk rehber kitapları sayılabilecek eserler ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde halk din-darlığına yönelik olarak sade ve duru bir Türkçe kullanılmıştır. Bu dönemde ayrıca İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'i, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) *Lema'ât*'ı, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Gülîstân*'ı,¹ Şebüsterî'nin (öl. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'ı gibi tasavvuf literatürünün önde gelen bazı eserleri Bayramî muhitlerinde

¹ Eserin mütercimi Manyasoğlu'nu (öl. 9./15. yüzyılın ikinci yarısı), yine Türkçe olarak kaleme aldığı *'Acebü'l-uccâb* isimli eseri bağlamında ele alan çok yeni bir çalışma için bk. Cevat Sucu, *The Marvelous Sciences in 'Acebü'l-Uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for The Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century* (Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

Türkçeye çevrilmiştir. Böylelikle tarikatın âdâb ve erkânının oluşmasında bu eserlerden yararlanılmış, yanı sıra Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış insanların da bu metinlere erişimi sağlanmaya çalışılmıştır. Neticede hem Anadolu dışından gelen tasavvuf gelenekleri yerelleştirilmiş hem de Bayramiyye gibi yerel tarikatlar kendi usûl ve erkânlarını meydana getirerek teşekkül etmişlerdir.

Hacı Bayram-ı Velî döneminde İnce Bedreddin'in, Yazıcızâde Kardeşlerin, Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 874/1469-70 [?]) telif ve tercümeleri Bayramiyye muhitinde üretilen Türkçe tasavvuf literatürünün önde gelenleridir. Ardından Akşemseddin (öl. 863/1459) döneminde bizzat Akşemseddin'in eserleri ve kendi eseri olan *Hallu müşkilât'a* kardeşi Hacı Ali'nin yaptığı Türkçe tercüme ile Akşemseddin'in halifeleri olan Abdurrahim Karahisârî (öl. 888-900/1483-1494 arası) ve İbrahim Tennûrî'nin (öl. 887/ 1482) eserleri yine bu muhitte üretilen Türkçe eserler arasında zikredilmelidir. *Vahdetnâme* isimli hacimli ve Eski Anadolu Türkçesi ile yazılan mesnevînin sahibi olan Karahisârî, bunun yanı sıra tasavvufî nitelikli iki eseri de Türkçeye tercüme etmiştir. Bunlardan ilki Bûsîrî'nin (öl. 695/1296 [?]) meşhur *Kasidetü'l-bürde*'sidir. Bu eser de manzum olarak ve yine Eski Anadolu Türkçesi ile yerleştirilmiştir. Karahisârî'nin tercüme ettiği diğer eser ise Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) halifelerinden olan Hâssî'nin (ö. 634/1237) halvet üzerine şeyhinin tensibiyle yazdığı *es-Selve fî şerâti'l-halve* adlı eseridir. *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimle kaleme alınan bu tercüme İstanbul'un fethi esnasında (857/1453) tamamlanmış ve Fatih Sultan Mehmed'e (1444-1446, 1451-1481) ithaf edilmiştir. Halveti, tarikatın ana usullerinden biri olarak benimseyen Bayramiyye'nin âdâbının teşekkülünde önemli rolü olan bu eser, aynı zamanda genel tasavvufî ve ahlâkî konulara da temas ederek, elbette öncelikle tarikatın kendi müntesiplerine olmak üzere, geniş bir okuyucu kitlesine de hitap etmiştir. Nitekim eserin çeşitli yazma eser kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada *Münye*'yi merkeze alarak, eserin neden yazıldığı, neden İran'da yazılmış bir Kübrevî metninin tercüme edildiği gibi sorulara, Anadolu tasavvufunun teşekkülü ve İran-İrak tasavvuf geleneklerinin Anadolu'da yerleşmesi bağlamında cevaplar arayacağız. Öncelikle eserin müellifi Abdurrahim Karahisârî'yi tanıtmak, ardından eserin nerede, ne zaman, hangi kaynaklardan istifade ile yazıldığını ve buralardan hareketle eserin önemini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak eserin üretiminin büyük resimde nerede durduğunu, tasavvufun yerleşmesi ve özellikle Sühreverdî-Kübrevî geleneğinin Anadolu'ya taşınarak yerleştirilmesi bağlamında nasıl bir konumda olduğunu sorgulayacağız.

1. Bir Bayramî Şeyhi Olarak Karahisârî ve Önemi²

Abdurrahim Karahisârî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Bir şiirindeki ifâdesinden Afyonkarahisar'da doğduğu anlaşılmakta, ancak

² Karahisârî'nin biyografisine dair detaylı bilgi için bk. Abdullah Taha Orhan, "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddin'in Halifesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 43-74.

doğum târihi bilinmemektedir.³ 1436'da Beypazarı'nda şeyhi Akşemseddîn'le (öl. 863/1459) birlikte olduğu ve vefâtının da 1483-94 arasında olması gerektiği düşünülürse on beşinci yüzyılın ilk çeyreği ile son çeyreği arasında yaşadığı tahmin edilebilir.⁴ Babasının nisbesi "el-Mısrî" olarak kayıtlara geçtiğinden, kadı da olan babasının ilim tahsîli için uzun süre Mısır'da kaldığı tahmin edilmektedir. Kendisinin künyesi de Abdurrahim b. Alâeddin el-Mısrî el-Karahisârî şeklindedir. Karahisârî; Mısırlıoğlu, Mısrîzâde, Mısrî Sultân gibi lakablarla anılmış olup, bugün de Afyon halkı tarafından Mısrî Sultân olarak bilinmektedir. Karahisârî hakkındaki az sayıdaki târihî veriyi daha çok şeyhi Akşemseddîn'den bahseden kaynaklarda ona nisbetle anılmasına borçluyuz. Akşemseddîn'in halîfesi ve uzun süre yanında bulunan bir mürîdi olarak zikredilen Karahisârî, Enîsî'nin kaydına göre muhtemelen 1436'da veya biraz öncesinde Beypazarı'nda iken şeyhine intisâb etmiştir. Ardından şeyhiyle birlikte Edirne ve İstanbul'da görülmüş, fethin ardından şeyhiyle birlikte Göynük'e geçmiş ve sonrasında Akşemseddîn'in görevlendirmesiyle irşâd faaliyetleri için memleketi Afyonkarahisar'a dönmüştür.

Eserlerinden, Arapça ve Farsça'ya olan vukûfiyetinden ve memleketine döndükten sonra adına Kâsım Paşa tarafından açtırılan Alaca Medrese'de müderrislik de yapmış olmasından anladığımız kadarıyla henüz Karahisar'dayken iyi bir medrese eğitimi görüp zâhir ilimlerinden icâzet almış olmalıdır.

Taşköprîzâde'nin *Şekâ'ik*'inde, Akşemseddîn maddesinin hemen ardından Karahisârî (*İbnü'l-Mısrî*) maddesine geçmesi, Akşemseddîn'in diğer bir halîfesi olan İbrahim Tennûrî'yi (öl. 887/1482) ise -Karahisârî'den önce vefât ettiği halde- onun ardından zikretmesi Karahisârî'nin Akşemseddîn'e yakınlığını göstermesi açısından önemlidir.⁵ Enîsî'nin menâkıbnâmesinde de Tennûrî'den çok az bahsedilirken Karahisârî'nin ağzından bazı şâhitliklerin aktarılması Karahisârî'nin, Akşemseddîn'in Tennûrî'den daha yakın bir halîfesi olabileceğini düşündürmektedir. Akşemseddîn'in *Risâletü'n-nûriyye*'sine Karahisârî'nin tasavvufî makâmlara dâir yazdığı bir manzûmeyi, "kad terceme hâ ba'du ashâbi'l-kümmeli min ashâbinâ bi isti'ânetin minnâ ve nazamahâ bi lisâni't-türkiyyi" (*dostlarımızdan bir kâmil [zât] bizim yardımımla [bunu] tercüme etti ve Türk dilinde manzûm olarak ifâde etti*) deyip Karahisârî'yi överek eklemesi de bu kanaati destekler. Ayrıca Karahisârî'nin *Münye*'deki şu ifâdeleri, Akşemseddîn'in ona kendi eliyle yazıp verdiği husûsî bir vasiyyetnâme olduğunu gösterir ki bu da Karahisârî'nin şeyhi nazarındaki kıymetine bir işârettir:

³ bk. Ayşe Gülay Keskin, *Abdurrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkitli Metni* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 473; İsmail E. Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 20.

⁴ bk. Edip Ali Bakı, *Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisari* (Afyon: Yeni Matbaa, 1953), 96-117. Bakı'nın bu eseri Karahisârî üzerine yapılmış en detaylı biyografik çalışma olma özelliğini hâlen korumaktadır.

⁵ Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985), 226-232.

“...kutbü’l-evliyâ ve’l-meşâyih şeyhim hazretleri ... *hatt-ı şerîfiyle* bu fakîru ekallu’l-huddâm-i kemînesine yazdığı vasiyetnâmesinde buyurmuştur...”⁶

Karahisârî’nin silsilesi Akşemseddîn, Hacı Bayram-ı Velî ve Somuncu Baba lakabıyla ma’rûf Hamîdüddîn-i Akсарâyî’ye (öl. 815/1412) kadar ma’lûmdur. Fakat silsile-nin Somuncu Baba’dan öncesiyle ilgili farklı görüşler vardır. Temel ayırım Bayramiyye’nin Şemsiyye ve Melâmiyye kolları arasında olmuştur. Şemsiyye kolu tarîkatı, Safeviyye’yi saymadan Nakşî silsileyle bağlarken Melâmiyye, Somuncu Baba’dan sonra doğrudan Safeviyye’ye bağlar. Silsilelerde Safeviyye’nin dışında bir diğer fark da Bâyezid-i Bistâmî’den sonra izlenen silsilenin Sıddîkî ya da Alevî oluşudur. Enîsî’nin *Menâkıbnâme*’de verdiği Akşemseddîn silsilesi⁷ ile Karahisârî’nin çağdaşı ve Hacı Bayram’ın halifelerinden olan Ahmed Bîcân’ın (öl. 870/1466’dan sonra) verdiği silsile⁸ arasında Bayramiyye’nin Safeviyye’ye bağlanıp bağlanmayacağı noktasında bir ihtilâf vardır. İki silsile arasındaki farkın, Somuncu Baba’nın selefi olan Safeviyye tarîkatının on beşinci yüzyılda Şîleşmesi ve bu tarîkatın ortaya çıkardığı Safevî Devleti ile Osmanlı Devleti arasındaki siyâsî mücâdelelerden dolayı Enîsî’nin Safevî silsilesini zikretmekten kaçınmasından kaynaklanması mümkündür. Nitekim benzer bir refleks Babâî isyânıyla ilişkilendirilmek istemeyen Bektâşîlerin kendilerini Yeseviyye’ye nisbet etmelerinde de görülmüştür.⁹

Kaynaklarda Karahisârî’nin Afyonkarahisar’daki irşâd faaliyetlerine dâir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kâsım Paşa’nın, Karahisârî için bir medrese ve muhtemelen tekke olarak kullanılan bir mescid yaptırdığını biliyoruz.¹⁰ Kâsım Paşa’nın oğlu Sofu (Sûfi) Çelebi’nin Karahisârî’nin mürîdi ve muhtemelen tekkesinin kendisinden sonraki postnişini olduğunu tahmin edebiliyoruz. Karahisârî kızını bu Sofu Çelebi ile evlendirmiştir. Ayrıca dâmadı Sofu Çelebi vefâtından sonra şeyhinin yanına defnedilmiştir.

Karahisârî’nin vefât târihi bilinmemekle birlikte vasiyetini de içeren vakfiyesinin târihinin 888/1483 olması ve o dönemde Afyonkarahisar’da bulunan Karahisar Mevlevîhânesi postnişinlerinden Şâhidî’nin (öl. 957/1550), 900/1494 târihli kaydında Karahisârî’den “merhûm” olarak bahsetmesinden, vefât târihinin 888-900/1483-1494 arasında olduğu tahmin edilir.¹¹ Kabri, kendi adına kurulan câmi ve tekkesinin yanındadır. Sonraki dönemde yapılan restorasyonlarla kabir câminin içinde kalmıştır.

⁶ Abdurrahim Karahisârî, *Münyetü’l-ebâr ve gunyetü’l-ahyâr* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1219), 124b.

⁷ Şemsî olduğu anlaşılan Enîsî, Bayramiyye silsilesini zikrederken silsileyi Safeviyye yerine Nakşben-diyye’ye bağlar ve orada da Bekrî değil Alevî silsileyi tercih eder. Emir Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddîn*, haz. Bilal Aktan - Mustafa Güneş (İstanbul: H Yayınları, 2011), 59-60.

⁸ Ahmed Bîcân, *el-Müntehâ*, haz. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 443.

⁹ Bektâşîyye silsilesiyle ilgili bu tartışma için bk. Necdet Tosun, “Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 113-115; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa, 2014), 104-11.

¹⁰ Bakı, *Mısırlıoğlu*, 11-12; Üçler Bulduk, *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 67.

¹¹ Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları*, 21.

Karahisârî'nin günümüze ulaşan dört eseri vardır. Bunlardan en önemlisi yaklaşık 4000 beyitten müteşekkil *Vahdetnâme* adlı mesnevisidir. Telifi 1461'de tamamlanan bu eser Fatih'in meşhur sadrazamı Mahmud Paşa'ya (öl. 878/1474) ithaf edilmiştir. Neredeyse tüm tasavvufî konulara değinen bu eserin dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Eser üzerinde çeşitli ilmî çalışmalar yapılmış, lisans ve lisansüstü düzeylerde tez olarak çalışılmıştır. Müellifin, *Vahdetnâme*'nin yanı sıra Bûsîrî'nin (öl. 695/1296 [?]) *Kasîdetü'l-bürde*'sinin manzûm tercümesi *Tercüme-i Kasîde-i Bürde*, kıyâmet âlâmetleri üzerine kaleme aldığı *Risâle fi eşrâti's-sâ'a*¹² ve bu çalışmaya konu edindiğimiz *Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr* isimli eserleri bulunmaktadır.

2. On Beşinci Yüzyıl Anadolu'sunda Üretilen Türkçe Bir Tasavvuf Metni: Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr

"Münyetü'l-ibrâr ve gunyetü'l-ahyâr" ibâresinde bulunan münye lügatte "umulan ve temenni olunan arzu ve maksûd", gunye ise zenginlik, muhtâc olmamak, kifâyet gibi mânâlara gelmektedir. Dolayısıyla bu ibâre yaklaşık olarak "iyiler için maksûd olan, hayırlılar için yeterli olan" demektir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) mürîdlerinden Hâssî'nin (öl. 634/1236) halvete dâir *es-Selve fi şerâiti'l-halve* adlı eserinin şerhli bir tercümesi olan bu eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Eseri ilk olarak, sonradan (1953) *Mısırloğlu Abdurrahim Karahisârî* başlığıyla kitaplaşacak olan, *Taşpınar* dergisinde 1935'te başlayan tefrîka hâlindeki yazılarıyla Edip Ali Bakı gündeme getirmiştir. Bakı, bu dergi yazılarında ve *Mısırloğlu* eserinde *Münye*'den seçme metinleri neşretmiştir. Ardından Sezâi Karakoç yönetimindeki *Diriliş* dergisinde yine *Münye*'den seçme metinlerin çevriyazıları bir defa Mesut Güleçyüz imzasıyla (1976), iki kere de imzasız olarak (1983, 1988) neşredilmiştir.¹³ Eser üzerine yapılan ilk akademik çalışma ise Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nde yapılan yüksek lisans tezleridir. *Münye*'nin "Reşid Efendi" nüshası dört ayrı isme paylaştırılarak eserin tam transkripsiyonu ilk kez, Nasrullah Özsoy danışmanlığında 1996-2000 yılları arasında tamamlanan dört ayrı teze gerçekleştirilmiştir.¹⁴

M. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Bayramiyye tarikatının özellikleri hakkında okuru Akşemseddîn ve İbrâhîm Tennûrî'nin

¹² Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih (5347, 117a-123b), Pertevpaşa (260, 61a-68b) ve Ayasofya (4245, 89b-105b) koleksiyonlarında olmak üzere tespit edebildiğimiz üç nüshası mevcuttur.

¹³ Bahsi geçen neşirler için bk. Mesut Güleçyüz, "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr, Abdürrahîm-i Karahisârî [öl. 1483'ten sonra]", *Diriliş* 18 (Şubat 1976), 209-211; "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr'dan, Karahisârî", *Diriliş* 155 (30 Mart 1983), 2; "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr'dan, Karahisârî", *Diriliş* 22 (19 Aralık 1988), 5, 14. Bu neşirlerde eserin ismi sehven "...Günyetü'l-Ahbâr" şeklinde zapt edilmiştir.

¹⁴ Tezler için bk. Hurşit Akbaş, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr: Metin-sözlük (1b-31a)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Şaban Sözbilici, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr, metin-sözlük (31a-62b)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Sadi Gedik, *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr metin-sözlük (62b-92b)* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Erol Topal, *Münyetü'l-Ebrâr ve Günyetü'l-Ahyâr* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000). Bunlar daha çok dil ve sözlük eksikli çalışmalardır.

eserleriyle beraber *Münve* ve *Vahdetnâme*'ye yönlendirmesi, bu eserlerin Bayramîlik tarihi içerisinde önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹⁵

Münve'nin dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır. Kütüphane ve katalog taramalarından toplam yirmi dört nüsha tespit edebildik. Bunlardan on dokuzunu İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi, İBB Atatürk Kitaplığı, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi; Ankara'da Milli Kütüphane ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi; Konya'da Mevlânâ Müzesi ve Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi; Afyon'da Afyon Arkeoloji Müzesi ve nihâyet Kaliforniya'da University of California Kütüphanesi'nden temin edebildik. Temin edemediğimiz diğer beş nüsha ise kataloglara göre Mısır Millî Kütüphanesi, Mısır Hıdiv Kütüphanesi ve Yafa İslâm Yazmaları Kütüphanesi'ndedir.¹⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif hattı olan nüsha günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki en eski târihli nüsha [Hacı Mahmûd Efendi nüshası] eserin telifinden (857/1453) altı yıl sonrasına, yani 863/1458-9 târihlidir. Müellifin hayatında yazılan bir diğer nüsha [Reşid Efendi] ise 868/1463-64 târihini taşır. Bundan sonraki en eski târihli nüsha 930/1523-24 yılına âit olup müellifin vefâtından yaklaşık otuz sene sonra yazılmıştır. Nüshaların hiçbirinde müellif hattı olan nüshadan istinsâh edildiğine veya asıl nüsha ile mukâbele edildiğine dâir bir kayıt yoktur. Nüsha sayısının çok, ayrıca Türkiye ve dünyada çeşitli koleksiyonlara dağılmış olması eserin kültür çevrelerinde dolaşımında olduğunun bir kanıtıdır.

¹⁵ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 459. Köprülü burada Karahisârî'den Mısırlı ya da Karahisârî gibi bilinen nisbeleriyle değil "Abdurrahim Bayramî" şeklinde bahsetmektedir.

¹⁶ bk. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mucemü't-tarihî't-türasî'l-İslami fi mektebatî'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât* (Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.), 4/4608. Çalışma sürecinde Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde de bir nüsha olduğunu tespit ettik, fakat temin edemedik. Nüshayı gören Süleyman Polat'ın verdiği bilgilere göre Karahisârî'nin *Vahdetnâme* ve *Münve*'syle birlikte ona izâfe edilen *Dercü'n-nasâih* isimli eserlerin bulunduğu bu nüsha 90 varak hacminindedir. Ancak ilk bakışta görünen birkaç temel problem nedeniyle nüshanın bir derleme olduğu ve dikkate alınmaya değer olmadığı anlaşılıyor. Zîrâ sadece *Vahdetnâme*'nin hacmi bile çok daha büyüktür. Ayrıca Karahisârî'nin *Dercü'n-nasâih* adlı bir eseri olmadığı bilinmektedir. Bazı araştırmacılar kendileri görmeksizin, sadece katalog bilgilerine itimad ederek *Dürü'n-nasâih* isimli bir eseri olduğunu iddîa etmişlerse de hiçbir kütüphanede, henüz Karahisârî'ye âit böyle bir eser tespit edilememiştir. (Atûfî'nin 1502-1503 târihli saray kütüphanesi katalogunda ise Abdurrahîm isimli bir müellife âit *Dürü'n-nasâih* isimli bir eserden bahsedilmektedir. Muhtemelen sâir kataloglarda yer alan "derc" ya da "dür" şeklinde kaydedilen eser bu olmalıdır. Fakat bu müellifin Abdurrahim Karahisârî olduğuna dâir herhangi bir işâret bulunmamaktadır. bk. Ferenc Csirkés, "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülru Necipoğlu vd. (Leiden - Boston: Brill, 2019), 685). Bahsi geçen Cambridge nüshasında bir diğer problem de müellifin "Abdurrahim b. Abdullah el-Karahisârî" şeklinde zapt edilmesidir. Karahisârî'nin babasının adının Alâeddîn Ali olduğu târihî kayıtlarla mevsûktür. Dolayısıyla bu nüshanın Karahisârî'nin eserlerini görüp beğendiği kısımları not eden, yanı sıra bir başka müellifin eserinden de bazı kısımları bu mecmûaya derc eden bir müstensih'in elinden çıktığı düşünülebilir. Polat'ın Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki henüz kataloglanmamış Türkçe yazmaları katalogladığı kıymetli çalışması için bk. Süleyman Polat, "Uncatalogued Turkish Manuscripts in the Collection of the Cambridge University Library", *Turkish Historical Review* 3 (2012), 42-89. Bahsi geçen nüshanın tavsifi için özellikle bk. 87.

2.1. Eserin İthâfı ve Telif Tarihi

Karahisârî eserini dönemin pâdişâhı Fâtih Sultân Mehmed'e ithâf eder.¹⁷ İthâf, eserin kimin himâyesi ve desteğiyle, ya da kimin talebi üzerine yazıldığını gösteren kısımdır. İthâf için bir diğer ihtimal de, herhangi bir talep olmasa dahi eserin prestij kazanması için ve özellikle de ulemâ arasında dolaşıma girmesini, istinsâh edilerek mühim kütüphanelere girmesini sağlamak amacıyla üst düzey devlet adamlarına hediye edildiğinin ifâde edilmiş olmasıdır. *Münye* için geçerli olan durum da budur. Ulemânın eser vermeleri için “himâye”si sadece ulemânın maişet temini ile açıklanamaz. Christopher Markiewicz'in isâbetle işâret ettiği gibi, umerânın ulemâyı himâyesi ilmî gelişmelerin bir katalizörü olmuş, bilgi üretimini teşvik etmiştir.¹⁸ Aynı zamanda, *Münye* örneğinde olduğu gibi, kitabın ithâf edildiği devlet adamından herhangi bir maddî beklenti olmaksızın, eserin saray kütüphanesine girmesiyle saray çevresinde bulunan üst düzey ulemânın esere erişimi, ödünç almaları ve kendilerine istinsâh ettirmeleri için de eserler bazen farklı farklı isimlere ithâf edilebilmiştir. *Münye*'nin daha sade bir Türkçe ile İstanbul'un fethinden önce tamamlanan nüshasının Çelebi Mehmed'in kızı Selçuk Hâtun'a ithâf edilirken fetihten sonra dili biraz daha ağırlaştırılarak Fâtih'e ithâf edilmesi de bu şekilde anlaşılabilir. Nitekim Osmanlı'da saray kütüphanesi prestijli eserlerin sadece depolandığı bir yer olmaktan ziyade, hânedân mensupları, saray yetkilileri ve sarayla temâsta bulunan ulemâ için bir “ödünç kütüphanesi” olarak da hizmet veriyordu.¹⁹

İthâftan sonra Karahisârî eserine ve te'lîfin fethe denk gelmesi dolayısıyla İstanbul'un fethine “nakş-ı tez” (857) terkîbiyle târîh düşürür.²⁰ Târîhin verilmesinin ardından Karahisârî eseri Akşemseddîn'in emri üzerine, onun sohbet ve hizmetinden istifâde ile yazdığını belirtir.²¹ Sonrasında tercümede nasıl bir metod izlediğini anlatır müellif: “...ta'mîm-i 'â'ide için asıl nüshaya ilhâk edip te'lîfine şurû' ettim. Beyne'l-i'câz ve'l-itnâb tarîki üzere gittim.”²² Buradan açıkça anlaşıldığı gibi eser tercümeden çok bir te'lîf niyetiyle yazılmıştır.²³

¹⁷ Karahisârî, *Münye*, 3a-3b.

¹⁸ Christopher Markiewicz, “History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian”, *Journal of Early Modern History* 21 (2017), 238-239.

¹⁹ Markiewicz, “History as Science”, 239. Saray kütüphanesinin işlevlerine dair diğer bazı ihtimaller için ayrıca bk. Abdurrahman Atçıl, “The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory”, *Treasures of Knowledge*, 372-373.

²⁰ Karahisârî, *Münye*, 3b-4a.

²¹ Karahisârî, *Münye*, 4a.

²² Karahisârî, *Münye*, 5a.

²³ Osmanlı'da te'lîf ve tercüme algısının günümüzdekinden farklı olduğunu söyleyen Saliha Pakler, “... geleneğe göre te'lîf, çoğunlukla yabancı sayılabilecek kaynak ya da kaynaklara dayanan, kısmen terceme olabilen, kısmen yazarın katkılarıyla üretilen bir eser iken, günümüz anlayışında orijinal, yazarın tümüyle kendi ürettiği kabul edilen eserdir” diyerek klasik ve modern dönemde te'lîf anlayışlarının farklılığını isâbetle işâret etmektedir (Paker'den aktaran, Ali Fuat Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 109). *Münye* de bu açıdan bakıldığında te'lîf bir eser olarak nitelenmelidir. Paker'in, Osmanlı kültür

2.2. Eserin Kaynakları

Münye'de doğrudan veya dolaylı olarak atıf yapılan, başta eserin kaynak gele-neği Kübreviyye ve dolayısıyla Sühreverdiyye silsilesinden olmak üzere, çok sayıda eser bulunmaktadır. Eserin kaynakları arasında öncelikle bunlar zikredilmelidir. Bun-ların yanı sıra Karahisârî'nin yüz elli dokuz cilt kitabını vakfettiği 1483 târihli vakfi-yesinde²⁴ yer alan kitap isimlerini de eserin kaynaklarını ortaya çıkarırken hatırdâ tutmak gerekir. Tespit edilebildiği kadarıyla *Münye*'de on bir esere, eserin ve/ya mü-ellifinin ismi zikredilmek sûretiyle atıf yapılmış, mevzûbahis eserlerden iktibâslar ya-pılmıştır.

En fazla atıf yapılan eser Herevî'nin *Menâzil*'idir. Bu eserin ayrıca Kâşânî şerhi de kaynak olarak kullanılmıştır.²⁵ Sonrasında Sühreverdi'nin *Avârif*'i,²⁶ Akşemseddîn'in eserleri, Necmeddîn-i Dâye'nin tefsiri²⁷ ve Attâr ile Mevlânâ'nın eserleri gelmektedir. Burada Sühreverdi-Kübrevî geleneğin ağırlığı açıkça görülmektedir. Bunda kaynak eser olan *Selve*'nin müellifi Hâssî'nin, Kübrâ'nın mürîdi olmasının ve eseri tasarruf-larla *Münye* adıyla tercüme eden Karahisârî'nin şeyhi Akşemseddîn'in hem neslen hem de mesleken Şehâbeddîn Sühreverdi ile irtibatlı olmasının payı olduğu gibi, ese-rin ana konusu olan halvetin üzerinde en çok duran tarikatların Sühreverdiyye ve Kübreviyye olmasının²⁸ da payı olmalıdır. Yanı sıra, Sühreverdi'nin *Avârif*'inin ilk defa bu dönemde Türkçeye çevrildiği de bilinmektedir.²⁹ Dolayısıyla eserin ve eserin için-den geldiği Sühreverdi geleneğin, Anadolu ilim havzasında yaygın olduğu düşünül-melidir. Eserde isimleri sarıhan zikredilmese de Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Risâle ile'l-hâim* ve *Usûlü'l-aşere* gibi risâlelerinin de kullanıldığı tahmin edilebilir. *Selve* müellifi Hâssî Kübrâ'nın doğrudan mürîdi olduğu için şeyhinden rivâyet ettiği bazı örnekleri, onun sohbetlerinden şifâhî olarak da aktarıyor olabilir. Ancak örneğin halvette şey-tanın çok girift hâtırlar verebileceğini Kübrâ'nın tecrübesinden bir örnekle îzâh ettiği

çevrelerinde on dördüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar te'lif ve terceme kavramlarının dönüşümünü inceleyen ve Osmanlı'da tercemeyi "pek çok aktarım çeşidini kapsayan bir pratikler bütünü" (67) olarak ortaya koyan kapsamlı çalışması için bk. Saliha Paker, "Terceme, Te'lif ve Öz-günlük Meselesi", *Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 37-71.

²⁴ Vakfiyenin kitap isimlerini içeren bölümünün çevriyazı metni için bk. Bakı, *Mısrloğlu*, 101-103.

²⁵ Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 101).

²⁶ Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 102).

²⁷ Bu tefsir Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Bakı, *Mısrloğlu*, 101).

²⁸ Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 125.

²⁹ Ramazan Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", *XI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), 3/911. *Avârif*'in ilk Türkçe tercümesi, 1458'de Zey-niyye şeyhi Bigalı Hacı Ahmed b. Seydî tarafından gerçekleştirilmiştir (Süleyman Uludağ, "Avârifü'l-Maârif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Ağustos 2019). Bu tercümenin, modern anlamda bir tercüme değil, *Münye* gibi klasik anlamda tasarruflu bir tercüme, yani telif olduğu unu-tulmamalıdır.

bölüm,³⁰ Kübrâ'nın hem *Risâle ile'l-hâim*'inde³¹ hem de *Fevâihu'l-cemâl*'inde aynen geçmektedir.³² Ayrıca *Selve*'nin ve dolayısıyla *Münye*'nin özellikle halvetin şartlarından bahsedilen ikinci bölümünün tertîbi de Kübrâ'nın *Usûlü'l-aşere*'sine oldukça benzemektedir. *Münye*'de halvetin şartları olarak zikredilen on şart Kübrâ'nın on şartıyla birebir aynıdır.³³ Yine aynı silsileden, tefsîrine doğrudan atıf yapılan Dâye'nin bir diğer eseri *Mirsâdu'l-'ibâd* da *Münye*'nin kaynakları arasında yer almalıdır. Zîrâ *Mirsâdu'l-'ibâd* da da halvetin şartları ve âdâbına dâir, içeriği *Selve* ve *Münye*'ye çok benzeyen kısa bir fasıl bulunmaktadır.³⁴

2.3. Eserin Önemi

Münye yazıldığı dönem, içinde üretildiği Bayramî muhiti ve dil ve uslûbu açısından oldukça önemli bir eserdir. Öncelikle eser, Osmanlı Devleti'nin entelektüel anlamda ivme kazandığı II. Murâd ve Fâtih Sultân Mehmed dönemlerinde -feth öncesi ve sonrası iki edisyonu olduğu düşünülürse- İznik ve İstanbul gibi dönemin önde gelen ilim merkezlerinde Eski Anadolu Türkçesi ile üretilmiş bir metindir. Dolayısıyla eserin, Türkçenin Anadolu'da tasavvufun dili hâline gelmesinde katkısı yadsınamaz. Eserin doğrudan muhatapları olan tasavvuf muhibleri ve özellikle de tasavvufî eğitime tâlib olanlar açısından düşünüldüğünde; Arapça ve Farsça bilmeyen, medrese eğitimi almamış sıradan kimselerin tasavvuf yoluna sülûk etmelerinde de muhakkak payı olmalıdır. Nitekim Bayramiyye'nin özellikle on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Anadolu'da oldukça yaygın olduğu bilinmektedir.³⁵ II. Murâd'ın, Hacı Bayram-ı Velî'yi Edirne'ye çağırmasının sebebi olan, halk kitlelerinin bu tarîkâta olan yoğun ilgisi, Hacı Bayram'dan sonra tarîkatın asıl temsilcisi olan Akşemseddîn ve Şemsiyye üzerinden artarak devam etmiştir. Şemsiyye'nin halka bu denli nüfûz edebilmesinin altında ise şüphesiz Hacı Bayram'ın emriyle üretilen tercüme eserlerden başlanarak, Akşemseddîn'in tensîbiyle yazılan *Münye* gibi Türkçe eserlerin önemli payı olmalıdır.

Aynı konuda yazılmış başka eserler de olmasına rağmen Necmeddîn-i Kübrâ'nın doğrudan birinci halkasında yer almış mürîdi olan Hâssî'nin *Selve*'sinin tercîh edilip Türkçeleştirilmesi yoluna gidilmesi, Sühreverdi-Kübrâvî yolunun tercîhi ve bu yolun

³⁰ Karahisârî, *Münye*, 90a-b.

³¹ Kübrâ bu eseri mürîdi, *Selve* müellifi Hâssî'nin talebi üzerine kaleme almış ve Hâssî de bu eseri Arapçadan Farsçaya tercüme etmiştir. Nihal Aşan, *Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî ve es-Selve fi Şerâti'l-Halve Adlı Eseri (Metin ve İnceleme)* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 33; Süleyman Gökbulut, *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 164-65.

³² Necmeddîn Kübrâ, "Risâle ile'l-hâim", *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 85-86; Kübrâ, "Fevâihu'l-cemâl", *Tasavvufî Hayat*, 103. *Fevâih*, Karahisârî'nin kütüphanesinde mevcuttur (Baki, *Mısırlıoğlu*, 102).

³³ Bu on şart esâsen Cüneyd-i Bağdâdî'nin sekiz şartına Kübrâ'nın iki şart daha ilâve etmesiyle meydana gelmiştir. Cüneyd'in sekiz şartı için bk. Süleyman Gökbulut, "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.

³⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdu'l-'ibâd (Sûfilerin Seyri)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013), 243-251.

³⁵ Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 821.

Anadolu'ya doktrinel olarak da taşınması anlamına gelmektedir. *Münye* bu geleneğin Anadolu'ya taşınmasında önemli rol üstlenmiş olmaktadır. Diğer taraftan, tekke âdâb ve erkânını benimsemeyen ve melâmet eksenli müstakil bir tarîkat hâline gelen Melâmîyye-i Bayramiyye karşısında Şemsiyye-i Bayramiyye erkânının oluşmasında da *Münye*'nin katkısı olmalıdır.

Eserin nüsha sayısının fazla ve başta Fâtih'in şahsî kütüphanesi olmak üzere çok çeşitli kütüphanelere dağılmış olması, eserin dolaşımında olduğunu gösterir. Fakat eserin ana konusu olan halvet seyr u sülûke has bir konu olduğundan, ancak tarîkat mensûplarına ve özelde de Şemsiyye-i Bayramiyye mensûplarına hitâb eden bir kitaptır. Ayrıca teorik/nazarî konulardan ziyâde pratik/amelî tasavvufî konulara değindiğinden kendinden sonraki ilmî eserlerde doğrudan atıf yapılan bir eser olmamıştır. Bununla beraber, yine Karahisârî'nin eski Anadolu Türkçesiyle kaleme aldığı diğer eseri olan *Vahdetnâme*, tasavvufî içeriğinin yanı sıra edebî kalitesiyle özellikle edebiyat çevrelerinde meşhûr olmuştur. Karahisârî daha çok bu eseriyle tanınmış, terâcim kitaplarında "*Vahdetnâme* müellifi" olarak anılmıştır. Öyle ki henüz vefâtından yaklaşık yarım asır sonra yazılan Akşemseddîn menâkıbnâmesinde Enîsî dahi onu, "Mısırlıoğlu Abdurrahîm ki sâhibîn-i Karahisâr'da yatur, *Vahdetnâme* sâhibidir"³⁶ diyerek bu eseri üzerinden târif etmiştir.

2.4. Eserle Dâir Bazı Genel Değerlendirmeler

Anadolu'da ilmin ve özelde de tasavvufun Türkçeleştirilmesi ve yerleştirilmesi girişimlerinin ivme kazandığı on beşinci yüzyılın ortalarında kaleme alınan *Münye*, üslûbu ve duru Türkçesiyle ön plana çıkmaktadır. Eser mensûr olsa da müellifin diğer eseri olan *Vahdetnâme*'den müşâhede edildiği üzere, Türkçeyi Yûnus Emre (öl. 720/1320 [?]) ve *Garîbnâme* müellifi Âşık Paşa (öl. 733/1332)³⁷ gibi ustalıklı kullanan başarılı bir şâir olan müellif *Münye*'ye, cümle aralarında anlamı kuvvetlendirip zihinde daha kolay kalmasını sağlayacak çok sayıda manzûme eklemiştir. Eserin dil olarak dönemin Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıttığı söylenebilir.³⁸

Eserde kullanılan dil ve üslûb, *Münye*'den yaklaşık yedi sene sonra kaleme aldığı *Vahdetnâme* ile benzeşmektedir. *Münye* -mensûr olmak tabîatıyla da- daha duru ve halk diline yakın bir Anadolu Türkçesiyle yazılmıştır. Nitekim örneğin *Vahdetnâme*'de dönemin eserlerinde sıkça kullanılan "tanrı" kelimesi geçmezken,³⁹

³⁶ Enîsî, *Menâkıb*, 64.

³⁷ Karahisârî'nin *Vahdetnâme*'sinde Âşık Paşa'nın tesiri olduğu kültür ve edebiyat tarihçileri tarafından dile getirilmiştir. bk. Erünsal, *Edebiyat Tarihi Yazıları*, 22; A. Azmi Bilgin, "Vahdetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Temmuz 2019).

³⁸ *Münye*'nin dil özellikleri hakkında bk. Musa Duman, "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED] 32 (2004), 53-64.

³⁹ A. Azmi Bilgin'in ilgili tespiti şöyledir: "Bu dönemin metinlerinde sıkça geçen Tanrı kelimesine eserde hiç yer verilmemesi dikkat çekicidir." (A. Azmi Bilgin, "Vahdetnâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Temmuz 2019).

Münye'de geçmektedir.⁴⁰ Münye'de Arapça ve Farsça ibâreler *Vahdetnâme*'ye göre daha az olduğu gibi, Eski Anadolu Türkçesine âit kullanımlar da daha fazladır.⁴¹

Münye, sadece halvete odaklanan bir eser olmaktan öte, halveti merkeze alarak topyekûn seyr u sülûkü ele alan bir eser hüviyeti göstermektedir. Özellikle Herevî'nin *Menâzil*'ine sıkça atıflar yapılması, halvetin yanında seyr u sülûkteki makâmlar sistematizmasının sürekli müellifin zihninde olduğuna işaret eder. Nitekim hem halvetin türlerinin ve menfaatlerinin anlatıldığı söylenen ama aslında daha çok halvet kavramına bir medhal olarak alınabilecek birinci bölümde ve hem de halvete girildikten sonra riâyet edilmesi gereken kuralların sayıldığı ikinci bölümde makamlara işaret edilmiştir. Müellifin Akşemseddîn'in talebiyle *Menâzil*'deki yüz makâmı kısaca formüle ettiği manzûme de metne aynen ve tam olarak aktarılmıştır.⁴²

3. Anadolu Tasavvufunun Teşekkülü ve Münye

Karahisârî, Akşemseddin'in yönlendirmesi ve Selçuk Hâtun'un bu yöndeki ısrarlı talebi dışında *Selve*'yi tercüme ve *Münye*'yi te'lîf etmesinin sebeplerini sayarken şunları söyler:

“Biliniz yâ ihvânî's-sıdku ve's-safâ. Ve yâ hullâsu'l-ehibbe ve'l-esdikâ. Bu bir zamandır ki şeâir-i şerîat muhtefî. Turuk-i tarîkat hâlî. Uyûn-i a'yân mükedder u câmid. ... Memleket-i vücûd-i insâniyyede nefis-i emmâre ma'zûl iken hüküm ve saltanat bulmuştur. Cünd-i İblîs-i laîn münhezim ve matrûd iken o mülke dolmuştur. A'lâm-i ulûm ma'kûs u menkûs, menâhic-i tarîkat münderis u matmûs, tasavvufun mânâsı bozuldu, ismi kaldı. Erkânı kazıldı, resmi kaldı. Onun ehli olmayanlar bir şey-i müzahref sandılar. Ol hod ma'den-i hakîkattir. Görenler bildiler, inandılar. Pes. Bana bâis oldu; hamiyet-i İslâmiyye ve uhuvvet-i dîniyye ki beydâ-i nakıyye, semha-i hanefiyye dînin livâsın ref' eyleyem. Tâife-i sûfiyye-i nûriyye-i sâfiyye tarafından bedgümânı def' eyleyem. Husûsan dîn edebinde eizze-i ihvân ve yakîn talebinde ehass-ı şürekâ ve hullân taleb ettiği bir risâle cem' itdüm...”⁴³

Burada dikkat çekici husus “turuk-i tarîkat hâlî”, “menâhic-i tarîkat münderis u matmûs”, “tasavvufun mânâsı bozuldu, ismi kaldı”, “erkânı kazıldı, resmi kaldı” gibi cümlelerle ifâde ettiği üzere tasavvuf mesleği içerisinde bir özeleştirme yapmasıdır.⁴⁴ Eserini, şeyhi Akşemseddîn'in *Def'u metâ'ini's-sûfiyye*'de yaptığı üzere, sûfiyyeyi savunmak ve gerçek tasavvufun daha çok bilinir hâle gelmesini sağlamak için yazdığını söylemektedir. Burada özellikle “menâhic-i tarîkat münderis” ibâresi üzerinde durmak

⁴⁰ Karahisârî'nin ilgili ifâdesi şu şekildedir: “Ka'be tanrısı hakkı için kurtuldum.” (Karahisârî, *Münye*, 27b).

⁴¹ Eserin Eski Anadolu Türkçesine ve yerel ağza ait bazı ifadeler de içerdiğine dair bk. Duman, “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine”.

⁴² Öncesinde mensûr şekilde açıklanan makâmlar ve ilgili manzûme için bk. Karahisârî, *Münye*, 80b-84b.

⁴³ Karahisârî, *Münye*, 2b-3a.

⁴⁴ Tasavvuf târihinin ilk dönemlerinden itibaren gelişen özeleştirme kültürünün bir izdüşümü olarak, on beşinci yüzyıl Anadolu'sunda sûfiyye içerisinde yapılan özeleştirmeler için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 269-75.

istiyoruz. Zîrâ eserin yazılışının en temel sebeplerinden birinin burada yattığını düşünüyörüz: Tarîkat usûllerinin, tarîkata yabancı Anadolu halkına ve tasavvuf yoluna tâlib olup da ilim ehli olmayan insanlara öğretilmesi. Nitekim Selçuk Hâtun'un Türkçede özel olarak halvet üzerine bir eser olmayışından ötürü böyle bir eserin Arapçadan Türkçeye tercüme edilerek Arapça bilmeyen tasavvuf muhibleri ve dervişânın istifâdesine sunulması gerekliliğine dâir talebi de aynı noktaya işâret etmektedir.

3.1. Tasavvufun Yerelleşmesi Bağlamında Münye

Özellikle Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde tasavvufun Anadolu'da kumsallaşması ve yerel tarikatların ortaya çıkışı sürecinde; medrese eğitimi almamış geniş tâlib kitlesine mürşîdlerin yanı sıra yol gösterebilecek, rehber niteliğinde Türkçe yazılmış kitapların gerekliliği kalem ehli tarafından görülmüş olmalıdır. Nitekim bu ihtiyâca binâen özellikle II. Murâd (1421-1444, 1446-1451) döneminde Arapça ve Farsçadan tasavvufun bazı temel eserlerinin Türkçeye çevrildiğini müşâhede ediyoruz.⁴⁵ Bu meyânda daha Hacı Bayram-ı Velî zamanında Bayramiyye tarîkatı içerisinde tercüme faaliyetleri başlamıştır. Mürîdi İnce Bedreddîn, Fahreddîn-i Irâkî'nin (öl. 688/1289) meşhur *Lema'ât*'ının ilk Türkçe tercümesini gerçekleştirmiştir.⁴⁶ Bu tercüme bizzat Hacı Bayram-ı Velî'nin tensîbiyle yapılan tek tercüme de değildir. Yazıcızâde Mehmed (öl. 857/1453) ve Ahmed Bîcân (öl. 870/1466'dan sonra) kardeşlerin te'lîf ve tercümeleri ile Elvân-ı Şîrâzî'nin (öl. 829/1426'dan sonra) *Gülşen-i Râz* tercümesi de bunlar arasında zikredilebilir.⁴⁷ Hacı Bayram-ı Velî'nin halîfesi Akşemseddîn'in *Hallu müşkilât* adlı eserini kardeşi Hacı Ali'ye tercüme ettirmesi Bayramiyye tarîkatının, Türkçenin bir tasavvuf dili hâline gelmesinde ve dolayısıyla tasavvufun Anadolu'da yerelleşmesindeki katkılarından bir diğeri'dir.⁴⁸ Hacı Bayram-ı Velî'nin mürîdlerinden Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 874/1469-70 [?]) *Müzekki'n-nüfûs*'u, Yazıcızâde

⁴⁵ II. Murâd döneminin âlim ve mutasavvıfları ile eserlerini de inceleyerek devrin kültür hayatını ele alan kapsamlı bir çalışma için bk. Nihat Azamat, *II. Murad Devri Kültür Hayatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996). On dördüncü yüzyılda eserlerini Türkçe kaleme alan müelliflerin muhakkak bir özür beyân ettiğini, bu durumun ancak on beşinci yüzyılda yaşanan siyâsî gelişmelerle değişerek sarayın da Türk dilini ilmi üretim için yetkin bir mecrâ olarak kabul ettiğini öne süren ve "yerelleşme" bahsi ile bizim de temâs etmeye çalıştığımız tercüme hareketlerini siyâsetnâmeler ve siyâset düşüncesi özelinde ele alan güncel bir çalışma için bk. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 23-31, 55-64. II. Murâd döneminde "bilinçli bir dil politikası" izlendiğini ifâde eden Bilkan'ın derlediği, o dönemde Türkçe yazdığı için "özürlerini" beyân eden müelliflerin eserlerinden bazı örnekler için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 93-98. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Türkçe te'lîf edilen ya da Türkçeye tercüme edilen eserlerin anlamlı bir çerçevede tasviri için ayrıca bk. Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Journal of Islamic Research* 12 (1999/2), 130-147.

⁴⁶ Bu tercümenin serencâmı ve Bayramiyye'nin ilk döneminde tercüme/te'lîf hareketleri hakkında bk. Erçan Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lema'ât", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 57-73.

⁴⁷ Alkan, "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme", 58.

⁴⁸ *Hallu müşkilât* tercümesi için bk. Ali İhsan Yurd, *Akşemseddin [1390-1459] Hayatı - Eserleri*, haz. Mustafa Kaçalin (İstanbul: İFAV, 1994), 205-327.

Mehmed'in *Muhammediyye*'si, Ahmed Bîcân'ın *Envâru'l-âşîkîn*'i Osmanlı halk kültüründe uzun süre başucu kitapları olarak tasavvufun yerelleşmesinde öncü olmuşlardır. Türkçedeki ilk *Fusûs* ve *Mesnevî* tercümeleri sayılabilecek Ahmed Bîcân'ın *el-Mün-tehâ ale'l-Fusûs*'u ve Muînuddîn b. Mustafa'nın *Mesnevî-i Murâdiyye*'si de Türkçe tasavvuf literatürüne, yine bu dönemde kazandırılmıştır.

Bayramî çevrelerin dışında da o dönemde tercüme hareketlerinin olduğu görülür. En iyi örneklerden biri başta Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı olmak üzere çok çeşitli ilmi disiplinlerden Arapça ve Farsça eserleri Türkçeye çeviren Ahmed-i Dâîdir (öl. 824/1421'den sonra).⁴⁹ Kübreviyye muhitinden Necmeddîn-i Dâye'nin (öl. 654/1256) *Mirsâdü'l-'ibâd*'⁵⁰ ve Nakşbendiyye muhitinden Muhammed Pârsâ'nın (öl. 822/1420) *Faslu'l-hitâb*'i⁵¹ da bu dönemde Türkçeye ilk kez tercüme edilen tasavvufî eserler arasındadır. On beşinci yüzyılda Arapça ve Farça'dan Türkçeye tercüme edilen eser sayısı yetmiş iki olarak, bu eserlerin içinde de edebî-tasavvufî eserlerin sayısı yirmi bir olarak tespit edilmiştir.⁵² Dolayısıyla tasavvuf, sâir disiplinlere nazaran tercüme faaliyetlerinin daha yoğun olduğu bir disiplin olmuştur.⁵³ Bunda tasavvufun, amaçlanan dinî yerelleşme ve halkın dinî eğitimi gibi husûslardaki verimliliği etkili olsa gerektir. Bu dönemde te'lif edilen ve halk dindarlığında etkisi hâlen devam eden Süleyman Çelebi'nin (öl. 825/1422) erken dönem Osmanlı düşüncesinin bir ürünü olan mevlîdi *Vesiletü'n-necât* da tasavvuf neşvesinin Türkçe olarak halka aktarılmasını sağlayan eserlerin başında zikredilmelidir.⁵⁴

⁴⁹ Dâî'nin on beşinci yüzyıl yerelleşme hareketindeki rolüne dâir bk. Cevat Sucu, *Rûm'da Kozmopolit Model Kurmak: Dâî ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Bu tercümenin Dâî'ye âit olduğuna dâir bazı şüpheler olsa da eserin II. Murâd döneminde yazıldığı ve ona ithâf edildiği müsellemidir. Tercümenin müellifine dâir tartışmalar için bk. Abdülbâki Çetin, "Sultan II. Murat'a Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2014), 95-123.

⁵⁰ Kâsım b. Mahmûd Karahisârî'nin (ö. 891/1486) *İrşâdü'l-mürîd ile'l-Murâd* başlıklı, II. Murâd'a ithâf ettiği tercümesinin bazı bölümleri kitap hâlinde neşredilmiştir. bk. Necmeddin-i Dâye, *Sufî diliyle siyaset İrşâdü'l-mürîd ile'l-murad fi tercemeti mirsâdü'l-ibad*, çev. Kasım b. Mahmud Karahisari, haz. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010). O dönemde (1401) eserin bazı bölümleri Şeyhoğlu Mustafa (öl. 817/1414 [?]) tarafından da *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ* başlığıyla çevrilmiştir. Eserin tıpkıbasımı ve çevriyazı neşri için bk. Şeyhoğlu Mustafa, *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ: Büyüklüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı*, haz. Kemal Yavuz (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013). Yavuz, Şeyhoğlu'nun *Kenzü'l-küberâ*'sının tercüme değil münferid bir te'lif olduğu görüşündedir (24-26). Hüseyin Yılmaz ise Şeyhoğlu'nun *Mirsâd*'in bir kısmını tercüme ederek *Kenzü'l-küberâ*'yı oluşturduğunu düşünmektedir. bk. Hüseyin Yılmaz, "Books on Ethics and Politics: The Art of Governing the Self and Others at the Ottoman Court", *Treasures of Knowledge*, 512.

⁵¹ Bu tercüme yüksek lisans tezi olarak çalışılmış ve tez içerisinde çevriyazı metni verilmiştir. bk. Murat Küçük, *Mûsa bin Hacı Hüseyin İznîkî Terceme-i Faslu'l-Hîtâb Giriş-İnceleme-Metin-Dizin* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

⁵² Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", 918.

⁵³ Şeşen'in tespitine göre bu dönemde yapılan tercümelemlerden "13'ü tıbbı, 12'si tarih-coğrafyaya, 21'i edebiyat ve tasavvufa, 12'si dinî ilimlere, 2'si astronomiye, 2'si zoolojiye, 2'si harp sanatına, birer tanesi geometri, müzik, mineroloji, rüya tabiri sahalarına âittir" (Şeşen, "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercüme", 918).

⁵⁴ Modern öncesi dönemde Osmanlı halk dindarlığının teşekkülünde önemli yeri olan eserler hakkında bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynaklar* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 22-45. "Halk kitapları" olarak nitelenen bu kaynaklara dâir ayrıca bk. Bilkan,

Arapça ve Farsçadan temel dinî/tasavvufî kaynakların Türkçeye tercüme edilmesi II. Murâd döneminde yoğunlaşmıştır. II. Murâd müellifleri teşvîk ve himâye etmiş, böylelikle ona ithâf edilen pek çok tercüme ortaya çıkmıştır. Bayramî dervişlerinin te'lîf ve tercümeleri de yine bu dönemde oldukça yoğundur. Karahisârî'nin *Münye*'si de bu bağlamda tasavvufun Türkçeleşmesi⁵⁵ ve tasavvufî bilginin Anadolu halkına aktarılması gibi gayelerle bir Bayramî dervîşi tarafından, te'lîfine II. Murâd döneminde başlanmış bir eserdir. Modern öncesi dönemin genel bir hususiyeti olduğu gibi, bu dönemde de yapılan tercümelemin ekseriyetinin tercümeden çok şerh ve te'lîf hususiyeti taşıdıkları görülür. *Münye* de her ne kadar esâsen *Selve*'nin tercümesine niyetlenilerek yazılmış bir eser olsa da esere bazı kısımlar eklenmesinin yanı sıra lafızdan çok anlamı önceleyen esnek bir tercümeyle yeni bir te'lîf olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Ayrıca okuma-yazma bilmeyen halkın İslâmlaşması ve dinî eğitimleri için bu dönemde mesnevî türü tercüme ve te'lîfler de sık kullanılan bir tür olmuştur. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden başlanarak, bu dönemde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ı, Devletoğlu Yûsuf'un *Vikâye* tercümesi *Vikâyenâme*'si, Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'si gibi Abdurrahim Karahisârî'nin bir diğer eseri olan *Vahdetnâme* de mesnevî türünde, manzûm bir eserdir. Eserlerin manzûm olması bir kısmının veya *Muhammediyye* örneğinde olduğu gibi⁵⁷ tamamının ezberlenmesini kolaylaştırmış, sözlü kültürde ev sohbetleriyle aktarımını sağlamıştır. Câmilerde, evlerde, köy odalarında kurulan "kırâat meclislerinde" *Muhammediyye*'nin yanı sıra *Envârü'l-âşıkîn* ve *Müzekki'n-nüfûs* gibi doğrudan tasavvufî mâhiyetteki eserler de yazılı kültürden sözlü kültüre aktarılarak yüzyıllar boyunca okunmuş, özellikle on dokuzuncu yüzyılda matbaanın gelişmesiyle beraber her sene yeni baskıları yapılarak popüler kitaplar arasına girmiş eserlerdir.⁵⁸

Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu, 188-206. Anadolu'nun İslâmlaşmasında ve Türkçenin bir din dili olarak gelişmesinde bu tercüme hareketinin rolüne dair bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Social, cultural and intellectual life, 1071- 1453", *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey, 1071- 1453*, ed. Kate Fleet (Cambridge: Cambridge University, 2009), 1/407-411. Aynı konuda genel değerlendirmeler için ayrıca bk. A.C.S Peacock - Sara Nur Yıldız, "Introduction Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (Würzburg: Ergon Verlag, 2016), 28-35. Ahmet Yaşar Ocak'ın makalesi her ne kadar makul bir genel çerçeve çizse de, 1071-1453 arasını incelemesine rağmen Hacı Bayram-ı Velî ve özellikle 1420-1450 arası kültürel üretimin çok yoğun olduğu Bayramiyye mektebinden hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir.

⁵⁵ Tasavvufun Türkçeleşmesi ile bunda Ahmed Yesevî (öl. 562/1166), Yûnus Emre (öl. 721/1321 [?]) ve Âşık Paşa (öl. 733/1332) gibi isimlerin rolüne dâir genel bir değerlendirme için bk. Bilkan, *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu*, 212-225.

⁵⁶ Dönemin tercüme ve telif hareketlerinin Devletoğlu Yûsuf'un (öl. 828/1424'ten sonra) *Vikâye* tercümesi *Vikâyenâme* adlı eseri bağlamında bir değerlendirme için bk. Sara Nur Yıldız, "A Hanafi law manual in the vernacular: Devletoğlu Yûsuf Balıkesri's Turkish verse adaptation of the Hidâya-Wiqâya textual tradition for the Ottoman Sultan Murad II (824/1424)", *Bulletin of SOAS* 80/2 (2017), 283-304.

⁵⁷ Evliyâ Çelebi binlerce kişinin Muhammediyye'yi ezbere bildiğini söyler. Evliyâ Çelebi'den aktaran Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı*, 25. Osmanlı'da süreç içerisinde *Mesnevîhanlık* gibi *Muhammediyyehânlık* geleneği de oluşmuştur.

⁵⁸ Özellikle on beşinci yüzyıl ve sonrasında Osmanlı'da kırâat meclisleri ve buralarda okunan eserler ile yazma ve basma nüshaları hakkında detaylı bilgi için bk. Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kırâat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 401-445.

Türkçenin tasavvufun dili hâline gelmesi için gösterilen tüm bu çabalara rağmen on altıncı yüzyıla kadar Arapça ve Farsça eserlerin sayısının daha fazla olduğu söylenmelidir.⁵⁹ On yedinci yüzyıla gelindiğinde, çok yönlü bir mütefekkir ve müellif olan Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk* isimli eserinde vâizlere tavsiyeler verirken muhatabın, yani halkın, anlayacağı dilden ve onların seviyelerine uygun konuşulması gerektiğini vurgulayarak hutbe Arapça olduğundan halk anlamadığı için hutbe esnâsında insanların uyukladıklarını söyler.⁶⁰ Dolayısıyla Kâtib Çelebi'ye göre de irşâd dili yerel ve yaşayan dil olmalıdır. Bu bağlamda Karahisârî de *Münye*'yi, zor meseleleri halkın anlayışına yaklaştırmak ve onlarda bilkuvve bulunan "Hak tarafına şevkleri"ni harekete geçirmek için yazdığını şu cümlelerle ifade etmektedir: "Bu on türlü menfaati on bâb içinde tahrîr eyledim. Hak Teâlâ mu'în oldu, bunca kavâid u emsâl ile takrîr kıldı, tâ ki *ifhâm-ı halka takrîb hâsıl ola* ve Hak tarafına şevkleri -ki *bâtınlarında mahfi idi*- hareket kılıp zuhûr bula."⁶¹

Ahmet T. Karamustafa'nın II. Bâyezid döneminde saray görevlilerinin hocası olarak tâyin edilen Atûfî'nin (öl. 948/1541) *Defter-i Kütüb*'üne dâir analizinde belirttiği gibi, sarayda Anadolu'da üretilen yukarıda bahsi geçen Türkçe tasavvufî metinlerin hemen hiçbiri yer almamaktadır. Her ne kadar Bayramî muhitinde üretilen Türkçe eserler saray kütüphanesinde yer almasa da Akşemseddîn'in *Defu metâ'in* ve *Risâletü'n-nûriyye* adlı eserlerinin saray kütüphanesinde yer aldığı kaydedilmektedir.⁶² Ayrıca saray kütüphanesi hâricinde Osmanlı pâdişâhlarının şahsî kütüphanelerinin de var olduğu düşünüldüğünde tablo biraz daha değişecektir. Örneğin Fâtih Sultân Mehmed'in özel kütüphanesinde doğrudan tasavvufa dâir iki yüz on bir adet kitabın

⁵⁹ Ahmet T. Karamustafa, "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atûfî'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihçesine Düşündürdükleri", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 57. Osmanlı sarayında Türkçenin konumunun on altıncı yüzyılın başlarından itibaren değiştiği ve artık küresel bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin çokdilli ve çokkültürlü olmasının neticesi olarak Türkçe eserlerin de saray eğitiminde ve saray kütüphanesinde daha fazla yer edindiğine dâir tespitler içeren kapsamlı bir okuma için bk. Ferenc Csirkés, "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography", 673-711.

⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk (İhtilaf içinde İtidal)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 142.

⁶¹ Karahisârî, *Münye*, 35b-36a.

⁶² Karamustafa, "Saraydan Tasavvuf Manzaraları", 55; Cemal Kafadar - Ahmet T. Karamustafa, "Books on Sufism, Lives of Saints, Ethics, and Sermons", *Treasures of Knowledge*, 448. Dönemin saray kütüphanesinde ilmî disiplinler içerisinde en fazla kitap barındıran disiplinin tasavvuf olması ayrıca not edilmektedir. bk. Kafadar - Karamustafa, "Books on Sufism", 439. Burada yer alan tespite göre II. Bâyezid dönemi saray kütüphanesinde tasavvuf bölümüne kaydedilen binden fazla kitap arasında sadece on üç tanesi Türkçe idi (447). Bu vâkıa, on beşinci yüzyılda, özellikle Yazıcızâde kardeşler ya da Eşrefoğlu Rûmî gibi Türkçe eser veren müelliflerin üst düzey saray mensûbu olan hâmilelerinin olmayışıyla izâh edilebilir. Zîrâ umerâ ile ulemâ arasındaki patronaj ilişkileri sadece maddî gelir elde etmek anlamına gelmiyordu. Ulemâ, eserlerinin saray kütüphanesinde yer alması ve dolayısıyla saray çevresindeki prestijli âlimlerin, eserini bu kütüphaneden ödünç alarak istinsâh etmeleri için de umerâ ile patronaj ilişkilerine girebiliyordu. Osmanlı'da saray kütüphanesi prestijli eserlerin sadece depolandığı bir yer olmaktan ziyade, hânedân mensupları, saray yetkilileri ve sarayla temâsta bulunan ulemâ için bir "ödünç kütüphanesi" olarak da hizmet veriyordu. bk. Markiewicz, "History as Science", 238-239.

varlığı tespit edilmiştir.⁶³ Buna göre tasavvuf, Fâtih'in kütüphanesinde felsefî ilimlerden sonra en fazla yere sahip olan ilmî disiplindir.⁶⁴ Nitekim Türkçe bir eser olarak, Karahisârî'nin sultâna ithâf ettiği *Münye* de Fâtih'in şahsî kütüphanesinde yerini almıştır.⁶⁵

3.2. Sühreverdî-Kübrevî Geleneğin Anadolu'ya Aktarımı Bağlamında Münye

Münye her şeyden önce, Kübrevî muhitinde üretilen bir eserin Türkçeye tercümesidir. *Münye*'nin birincil kaynağı olarak, Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifelerinden Hâssî'nin halvet üzerine kaleme aldığı *Selve*'nin neden tercîh edildiği konusu, üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Hâssî *Selve*'yi şeyhi Kübrâ'nın emriyle te'lif ettiği gibi, Karahisârî de *Selve*'nin tercümesi olarak *Münye*'yi şeyhi Akşemseddîn'in emriyle kaleme almıştır. Eserin ana konusu olan halvet üzerine Türkçe yazılmış bir rehber kitap olmasından hareketle Akşemseddîn, kalem ehli olan halîfesi Karahisârî'den bu konuda yazılmış olan *Selve*'yi tercüme etmesini istemiştir. Burada sorgulanması gereken nokta, kendisi de eserler te'lif eden Akşemseddîn'in, Bayramiyye tarikatının âdâb ve erkânının teşekkülünde çok mühim yeri olacak halvet konusunda bir eseri kendisinin veya uygun göreceği bir müridinin sıfırdan kaleme alması muhtemelken, neden daha evvel başka bir tarikat muhitinde yazılmış bir eseri tercüme ettirme yoluna gittiğidir.

Akşemseddîn'in sıfırdan te'lif yerine, tercüme yolunu tercîh etmesinin sebebi, müridlerin ve tâliblerin ihtiyâcının daha hızlı giderilmesi olabileceği gibi, yeni teşekkül etmekte olan Bayramiyye ve kendisinden sonra teşekkül edecek Şemsiyye'yi, daha köklü bir tasavvufî geleneğe bağlama yönünde bir tasarruf da olabilir. Bu ikinci ihtimâl geçerli kâbul edilecek olursa Akşemseddîn'in, Bayramiyye'nin bağlanacağı en uygun geleneğin Sühreverdî gelenek olduğunu düşündüğü söylenebilir. Nitekim şeyhi Hacı Bayram-ı Velî Sühreverdî-Safevî gelenekten gelmektedir. Kendisi de bu silsile bağının yanı sıra, neseben de Şehâbeddîn Sühreverdî'nin soyundan gelmektedir. Bu durumda Akşemseddîn için hem neseben hem de silsiletan tarikatını bağlayacağı tasavvufî gelenek Sühreverdî olmalıdır. Şeyhi Hacı Bayram-ı Velî'nin sohbetlerinde kullandığı ve sonradan müridi İnce Bedreddîn'e Türkçe tercümesini yapmasını işâret ettiği, yukarıda bahsi geçen Irâkî'nin *Lemaât*'ı da Sühreverdî muhitinde üretilmiş bir klasiktir. Zîrâ müellifi Irâkî tarikatı, Şehâbeddîn Sühreverdî'nin halifelerinden olan Bahâeddîn Zekeriyâ-yı Mültânî'den (öl. 661/1262 [?]) almıştır.

Dolayısıyla *Münye*, Sühreverdî-Kübrevî geleneğin doktrinel anlamda Anadolu'ya taşınmasında rol oynayan bir eser olduğu gibi, diğer taraftan Anadolu'da teşekkül eden ilk yerel tarikat olan Bayramiyye'yi Sühreverdîye ekolüne bağlayan bir

⁶³ Mehmet Arkan, "Fenâdan Bekâya İp Atmak: Fâtih Sultan Mehmed'in Özel Kütüphanesindeki Tasavvuf Eserleri", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 66. Bu makaleden, Fâtih'in en çok ilgi duyduğu ve şahsî kütüphanesinde en fazla nüshası bulunan eserin yine bir tasavvufî eser olan Konevî'nin (ö. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb*'i olduğunu da öğreniyoruz (80).

⁶⁴ Arkan, "Fenâdan Bekâya", 67.

⁶⁵ Arkan, "Fenâdan Bekâya", 79.

eser hüviyeti de taşımaktadır. *Selve*'ye ve dolayısıyla *Münye*'ye temel teşkil eden, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Usûlü'l-aşere*'sinin aslında Cüneyd-i Bağdâdî'nin "sekiz şartı"na dayandığı ve Gökbulut'un deyimiyile tasavvuf târihinde bir "Cüneydî çizgi" olduğu kabul edilirse⁶⁶ *Münye* Bayramiyye'yi aynı zamanda bu Cüneydî çizgiye de bağlamaktadır.

Sonuç

İslâm ilimlerinin en birincil ve ilk vasatı tabii olarak Arap dili olmuştur. Fetihlerle birlikte İslâm'ın kuzeye doğru yayılmasıyla birlikte süreç içerisinde Farsça da İslâm ilimlerinin -özellikle de tasavvuf ilminin- dilleri arasındaki yerini almıştır. Türk dilinin tasavvufun bir mecrâ haline gelebilmesinin yolu ise öncelikle Orta Türkçe Dönemi olarak ifade edilen dönemde, 12. yüzyılda, özellikle Ahmed Yesevî ve dervişleri vesilesiyle açılmıştır. Batı Türkçesi olan Eski Anadolu Türkçesi ise bundan ancak iki asır sonra yavaş yavaş kendini göstermeye başlamış, özellikle 15. yüzyılın ilk yarısında II. Murâd'ın Türkçe telif ve tercüme faaliyetlerini teşvik ve desteklemesiyle birlikte ivme kazanmıştır. Bu dönemde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'u* ve Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* gibi tasavvuf literatürünün önde gelen metinleri üzerine ilk Türkçe çalışmalar yapılmış, yanı sıra pek çok kurucu tasavvuf metni Eski Anadolu Türkçesiyle yeniden ifadelendirilmiştir.

Dönemin sûfleri arasında bu sürecin öncü figürü Hacı Bayram-ı Velî olmuş, onun teşvikiyle Türk dilinde pek çok eser telif edilmesi bir tarafa, özellikle kendisinden sonra Akşemseddin ve onun halifeleriyle oluşan Bayramî-Şemsî muhitinde telif ve tercüme faaliyetleri süregitmıştır. Akşemseddin'in halifesi olan Abdurrahim Karahisârî de Türkçenin bir tasavvuf dili haline gelmesini sağlayan bu sürece telif ve tercümeleriyle katkı sağlamıştır.

Bu çalışmada örnek olarak ele aldığımız Karahisârî'nin *Münye'si* hem duru bir yerel dil kullanmasıyla, hem de kaynakları itibariyle Sühreverdi-Kübrvî tasavvuf geleneğini Anadolu'ya taşımasıyla Anadolu tasavvuf tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu eser ve bir parçası olduğu Türkçe tasavvufi telif-tercüme hareketleriyle Horasan ve Bağdat menşeli tasavvufî gelenekler dönemin Anadolu toplumuna uygun bir dille sunulmuş, özellikle Arapça ve/ya Farsça bilmeyen sıradan insanların da tasavvuf ilminin birikiminden istifade etmelerinin önü açılmıştır. Karahisârî'nin bu eserle katkı sağladığı bir diğer önemli nokta ise yeni teşekkül etmekte olan ve Anadolu'da, Anadolu sûfler tarafından kurulan ilk yerel tarikat diyebileceğimiz Bayramiyye'nin âdâb ve erkânının, yani tarikat usullerinin oluşmasıdır. Sühreverdiyye'den neş'et eden Safeviyye'nin bir kolu konumunda olan Bayramiyye, seleflerini takip ederek halveti tarikatın ana umdeleri arasına almış, Karahisârî de *Münye'si*yle halvetin neden ve nasıl yapılacağını, şartlarını, faydalarını ve tehlikeli noktalarını bu yeni teşekkül eden tarikatın mevcut veya müstakbel talibleri için Türk dilinde izah ederek aynı zamanda tarikatın Anadolu'da kökleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

⁶⁶ Süleyman Gökbulut, "Tasavvuf Târihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar / Author

Abdullah Taha Orhan

Kaynakça

- Ahmed Bîcân. *el-Müntehâ: Fusûsu'l-Hikem Üzerine Bir Çalışma*. haz. Ayşe Beyazıt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Akbaş, Hurşit. *Mînyetü'l-Ebrar ve Gûnyetü'l-Ahyar: Metin-sözlük (1b-31a)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Alkan, Ercan. "Hacı Bayrâm-ı Velî'nin İsteğiyle Yapılan Bir Tercüme: İnce Bedreddin ve Tercüme-i Lemaât'ı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 57-73.
- Arıkan, Mehmet. "Fenâdan Bekâya İp Atmak: Fâtih Sultan Mehmed'in Özel Kütüphanesindeki Tasavvuf Eserleri". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. 59-82. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Arpağuş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynaklar*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Aşan, Nihal. *Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâssî ve es-Selve fi Şerâitü'l-Halve Adlı Aseri (Metin ve İnceleme)*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Atçıl, Abdurrahman. "The Kalâm (Rational Theology) Section in the Palace Library Inventory". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. Leiden - Boston: Brill, 2019, 367-375. https://doi.org/10.1163/9789004402508_011
- Azamat, Nihat. *II. Murâd Devri Kültür Hayatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Bakı, Edip Ali. *Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisari*. Afyon: Yeni Matbaa, 1953.
- Bilgin, A. Azmi. "Vahdetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Temmuz 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdetname>
- Bilkan, Ali Fuat. *Osmanlı Zihniyetinin Oluşumu: Kuruluş Döneminde Telif ve Tercüme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Bulduk, Üçler. *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Csirkés, Ferenc. "Turkish/Turkic Books of Poetry, Turkish and Persian Lexicography". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu vd. 673-711. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_023
- Çetin, Abdülbâki. "Sultan II. Murat'a Sunulan Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2014), 95-123.
- Duman, Musa. "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi] [TDED]* 32 (2004), 53-64.

- Enîsî, Emir Hüseyin. *Menâkıb-ı Akşemseddîn*. haz. Bilal Aktan - Mustafa Güneş. İstanbul: H Yayınları, 2011.
- Erünsal, İsmail E. *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Gedik, Sadi. *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr Metin - Sözlük (62b-92b)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.
- Gökbulut, Süleyman. "Tasavvuf Târihinde Cüneydî Çizgi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 169-200.
- Gökbulut, Süleyman. *Necmeddîn-i Kübrâ: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Güleçyüz, Mesut. "Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahbâr, Abdürrahîm-i Karahisârî [ö. 1483'ten sonra]". *Diriliş* 18 (Şubat 1976), 209-211.
- Kafadar, Cemal - Karamustafa, Ahmet T. "Books on Sufism, Lives of Saints, Ethics, and Sermons". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. 439-453. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_014
- Kara, Mustafa. "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar". *Journal of Islamic Research* 12 (1999/2), 130-147.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem: el-mahtûtât ve'l-matbûât*. 6 Cilt. Kayseri: Mektebe Yayınları, ts.
- Karahisârî, Abdurrahim. *Münyetü'l-ebrâr ve gunyetü'l-ahyâr*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, 1219, 1b-128b.
- Karamustafa, Ahmet T. "Saraydan Tasavvuf Manzaraları: Atûfî'nin Defter-i Kütüb'ündeki Tasavvufî Eserlerin Bir Tasavvuf Tarihiçesine Düşündürdükleri". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 49-57. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Kâtib Çelebi. *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk (İhtilaf İçinde İtidal)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Keskin, Ayşe Gülay. *Abdurrahim Karahisari'nin Hayatı, Eserleri ve Vahdetname Mesnevisinin Tenkitli Metni*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa, 2014.
- Küçük, Murat. *Mûsa bin Hacı Hüseyin İznikî Terceme-i Faşlu'l-Hişâb Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Markiewicz, Christopher. "History as Science: The Fifteenth-Century Debate in Arabic and Persian". *Journal of Early Modern History* 21 (2017), 216-240. <https://doi.org/10.1163/1570065812342525>
- Necmeddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Necmeddîn-i Dâye. *Mirsâdu'l-ibâd (Sûflerin Seyri)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: İlkharf Yayınevi, 2013.
- Necmeddîn-i Dâye. *Sufi diliyle siyaset İrşadü'l-mürîd ile'l-murad fi tercemeti mirsâdü'l-ibad*. çev. Kasım b. Mahmud Karahisari. haz. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Social, cultural and intellectual life, 1071- 1453". *The Cambridge History of Turkey: Byzantium to Turkey, 1071- 1453*. ed. Kate Fleet. 1/353-422. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/chol9780521620932.010>

- Orhan, Abdullah Taha. "Yeni Bulgu ve Yorumlar Işığında Akşemseddîn'in Halîfesi Abdurrahim Karahisârî'nin Biyografisi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 2/2 (Aralık 2019), 43-74. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3595041>
- Öztürk, Zehra. "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 401-445.
- Paker, Saliha. "Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi". *Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*. haz. Hatice Aynur vd. 37-71. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Peacock, A.C.S - Yıldız, Sara Nur. "Introduction Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. ed. A.C.S. Peacock - Sara Nur Yıldız. 28-35. Würzburg: Ergon Verlag, 2016. <https://doi.org/10.5771/9783956507014>
- Polat, Süleyman. "Uncatalogued Turkish Manuscripts in the Collection of the Cambridge University Library". *Turkish Historical Review* 3 (2012), 42-89. <https://doi.org/10.1163/187754612x638237>
- Sözbilici, Şaban. *Minyetü'l-Ebrar ve Günyetü'l-Ahyar, metin-sözlük (31a-62b)*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Sucu, Cevat. *Rûm'da Kozmopolit Model Kurmak: Dâ'î ve 15. Yüzyıl Osmanlı Metin Kültürü*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sucu, Cevat. *The Marvelous Sciences in 'Acebü'l-uccâb: Disseminating and Reframing of Occult Knowledge for the Ottoman Audience in the Early Fifteenth Century*. Budapeşte: Central European University, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şahin, Haşim. "Bayramiyye". *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. 781-847. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Şeşen, Ramazan. "Onbeşinci Yüzyılda Türkçeye Tercümeler". *XI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*. 3/899-919. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Şeyhoğlu Mustafa. *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ: Büyüklerin Hazinesi Âlimlerin Mihenk Taşı*. haz. Kemal Yavuz. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Taşköprîzâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*. nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985.
- Topal, Erol. *Münyetü'l-Ebrar ve Günyetü'l-Ahyar*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Tosun, Necdet. "Yünus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 109-115.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Avârifü'l-Maârif". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Ağustos 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/avariful-maarif>
- Yıldız, Sara Nur. "A Hanafi law manual in the vernacular: Devletoğlu Yüsuf Balıkesri's Turkish verse adaptation of the Hidāya-Wiqāya textual tradition for the Ottoman Sultan Murad II (824/1424)". *Bulletin of SOAS* 80/2 (2017), 283-304. <https://doi.org/10.1017/s0041977x17000477>
- Yılmaz, Hüseyin. "Books on Ethics and Politics: The Art of Governing the Self and Others at the Ottoman Court". *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*. ed. Gülru Necipoğlu vd. 509-526. Leiden - Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004402508_015

Yılmaz, Hüseyin. *Caliphate Redefined: the Mystical Turn in Ottoman Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Yurd, Ali İhsan. *Akşemseddin [1390-1459] Hayatı - Eserleri*. haz. Mustafa Kaçalın. İstanbul: İFAV, 1999.