

ISSN:2791-6650
e-ISSN:2791-6804

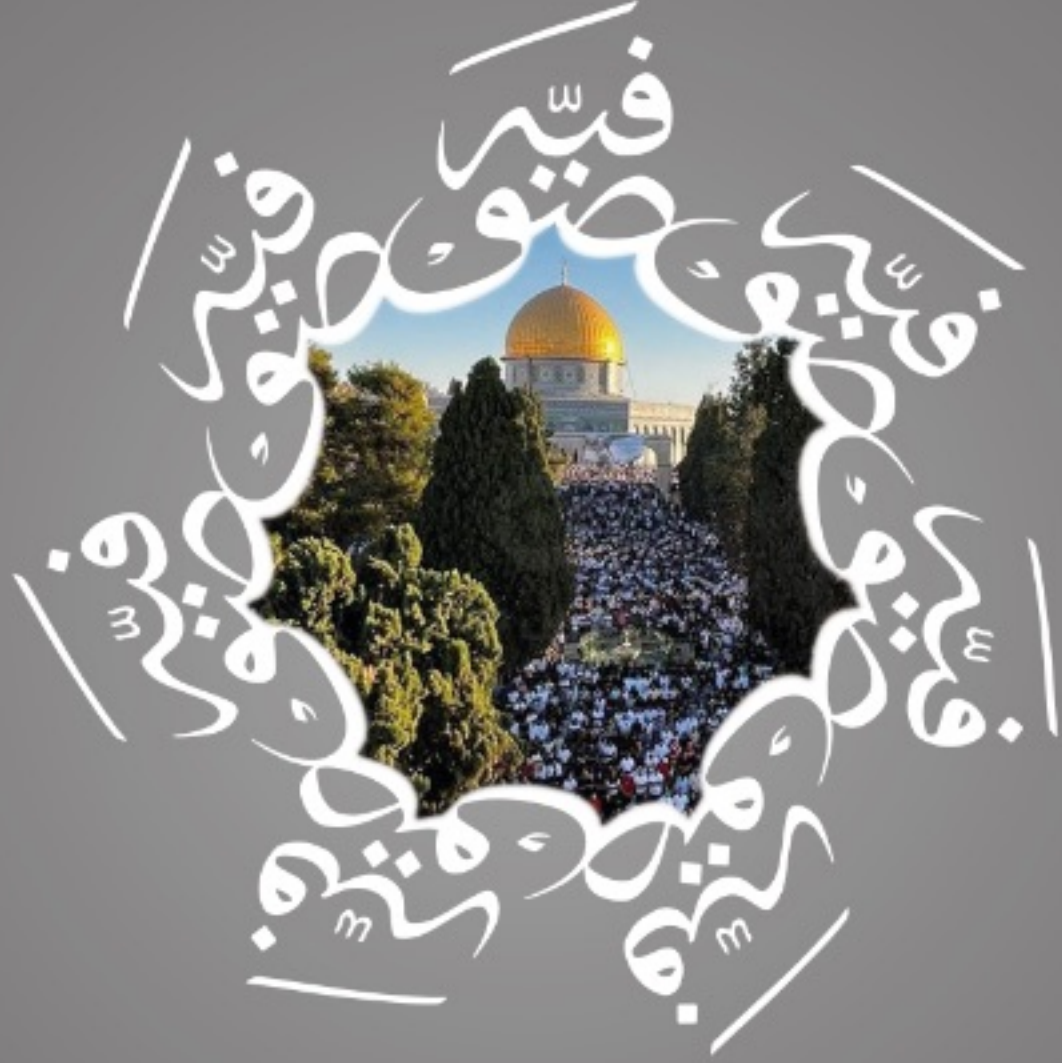
Sufiyye

HAZİRAN 2024/Sayı:18 | JUNE 2024/Issue:18

18

Sufiyye

Haziran 2025/Sayı:18



ISSN: 2791-6650; e-ISSN: 2791-6804

Sufiyye

Haziran 2025 / Sayı: 18

June 2025 / Issue: 18

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 18 | Haziran/June 2025 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

İnterdisipliner bir anlayışla Tasavvufi araştırmalara münhasır, altı ayda bir (**Haziran-Aralık**) neşredilen, açık erişimli, çift kör hakem sistemli akademik bir dergidir. *Sufiyye* is an open access, double-blind referee system academic journal, published semi-annually (**June-December**), exclusive to Sufi studies with an interdisciplinary approach.

YAYINCI / PUBLISHER :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği, Ankara, 06050, Türkiye
Kalem Education Culture Academy Association, Ankara, 06050, Türkiye

SAHİBİ / OWNER :

Hasan KARA
mhasankara@hotmail.com
Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği Başkanı, Ankara, Türkiye
Kalem Education Culture Academy Association President, Ankara, Türkiye

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN :

Oğuz ÇETİN
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Student, Ankara, Türkiye

BASKI / PRESS :

Anıl Matbaacılık, Dikmen Cad. No: 244/P 13-14,
Tel: +90 (312) 483 63 53, ANKARA

İLETİŞİM BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION :

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği
Hacı Bayram Mah. Seyh İzzettin Sk.
No: 9 Altındağ/ANKARA

TELEFON / TELEPHONE :

+90 (312) 311 33 80

E-POSTA / E-MAIL :

journalofsufiyye@gmail.com

WEB SAYFASI / WEB PAGE :

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sufiyye>

Sufiyye'deki makaleler, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 (CC BY-NC) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın, bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyen dergimiz, tüm içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Makalelerdeki fikir ve görüşlerin sorumluluğu sadece yazarlarına ait olup *Sufiyye*'nin görüşlerini yansıtmazlar.

Articles in *Sufiyye* are licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 (CC BY-NC) International License. *Sufiyye* provides immediate open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Authors are responsible for the content of contributions; thus, opinions expressed in the articles belong to them and do not reflect the opinions or views of *Sufiyye*.



Sufiyye, TR DİZİN, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO, DOAJ: Directory of open Access Journals indekslerinde taranmaktadır. *Sufiyye*, it is scanned in TR INDEX, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO indexes, DOAJ: Directory of open Access Journals.

DERGİ KURULLARI/JOURNAL BOARDS

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/EDITORIAL DEPARTMENT ON CHIEF:

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

vahitgoktas@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

EDİTÖR/EDITOR:

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS:

Dr. Aynur SİNGİN

temuralayaynur@yahoo.com.tr

Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS

mustafasalihedis@gmail.com

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Arş. Gör. Büşra Betül PUNAR

busrabetulpunar@gmail.com

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Merve GÜVEN

ekizc@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Atike ÇİÇEK ATSIZ

atike774@gmail.com

Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin, Türkiye
Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye

Emrecaan ÇOLDAŞ

emrebyad492@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Çorum, Türkiye
Ministry of National Education, Çorum, Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

Esra SELÇUK (İngilizce/English)

esraselck@gmail.com

Birleşik Arap Emirlikleri Büyükelçiliği, Ankara, Türkiye
United Arab Emirates Embassy, Ankara, Türkiye

Süreyha AYDIN (İngilizce/English)

sureyha@gmail.com

Türk Kızılai, Ankara, Türkiye
Turkish Red Crescent, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. İbrahim FİDAN (Arapça/Arabic)

ibrahimfidani@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Ali ÇOBAN (Farsça/Persian)

konevi_1@hotmail.com

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, Türkiye
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Türkiye

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ /PRE-CONTROL EDITOR

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

İNDEKS EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Havva ÖZGÜN

info@yazimdestegi.com

Yazım Desteği Akademik Yayıncılık ve Danışmanlık, Ankara, Türkiye
Writing Support Academic Publishing and Consulting, Ankara, Türkiye

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Anakız Aysel ÇOBAN

aayselcoban@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye
Ministry of National Education, Konya, Türkiye

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDITOR

Oğuz ÇETİN

oguzcet@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Institute of Social Sciences, PhD Student, Ankara, Türkiye

SON OKUYUCU/PROOFREADER

Arş. Gör. Güneş GEZER

gezergunes1@gmail.com

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Gaziantep, Türkiye
*Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of
Islamic Sciences, Gaziantep, Türkiye*

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

musaskar@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Ali BOLAT

alibolat@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

mcakmaklioglu@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

ckilic71@hotmail.com

Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Hacı Bayram Veli University, Faculty of Arts and Sciences, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

yildizm@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Bilal ORFALİ

Bo00@aub.edu.lb

American Univesity Of Beirut, Beirut, Lebanon

Dr. Fatih ERMİŞ

ermisfa2001@yahoo.com

Orient-Institut Beirut, Beirut, Lebanon

Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM

shamsulalam@du.ac.bd

University of Dhaka, Dhaka, Bangladesh

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

ahmetcahid@hotmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

abdurrezzaktek@hotmail.com

Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

cengizg@atauni.edu.tr

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

basdemir@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

mhalilcicek@ybu.edu.tr

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. DR. Himmet KONUR

himmet.konur@deu.edu.tr

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İzmir, Türkiye
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, Türkiye

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK

hkucuke@erbakan.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Konya, Türkiye
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, Türkiye

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

icaliskan25@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Zülfişkar GÜNGÖR

zgungor@divinity.ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

Prof. Dr. Necdet TOSUN

ntosun@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman DERİN

sderin@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

- **Mevlânâ'da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk** 1-26
Hamdi Kızıler
- **Ahîlik ve Tasavvuf: Anadolu'daki Ahlakî ve Sosyal Yapıların Karşılaştırmalı Analizi** 27-56
Öncel Demirdaş
- **İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları ile Menâkıbnâmelerdeki Hayvanlarla İlgili Kerametlerin Tasavvufî Muhtevâsı** 57-88
Mehmet Tabakoğlu
- **Arşiv Belgelerine Göre Ulemâ ve Meşâyihin Kafkas Gazavâtı ve Hicretindeki Roller** 89-112
Mustafa Özсарay
- **Hoca Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre'nin Hakikat Anlayışları** 113-140
Şeniz Yıldırım
- **Taşköprölüzâde'nin Kadılık, Adalet ve Öfke Üzerine Risalesi: Ahlakî ve Fikrî Bir Savunma** 141-174
İdris Polat
- **The Multifaceted Identity of Sufi Poet Maḥmad Elif and His Poetry as a Mirror of Societ** 175-196
Murat Ayar
- **Otman Babalılarda Bir Tepkisel Varoluş: Onikigen Türbelere Karşı Yedigen Türbelerin İnşası** 197-234
Hulusi Yılmaz
- **Tasavvufî Semâ ile Şaman Ayininin Ritüel ve Tecrübe Açısından Mukayesesi** 235-258
Muhammed Ali Yıldız - Emin Uykun

CONTENTS

Research Articles

- **Happiness as a Quest for Cosmic Balance in Mawlānā** 1-26

Hamdi Kızıler

- **Ahîlik and Sufism: A Comparative Analysis of Moral and Social Structures in Anatolia** 27-56

Öncel Demirdağ

- **The Sufi Content of Animal-Related Miracles in Early Sūfî Sources and Manākibnāmas** 57-88

Mehmet Tabakoğlu

- **The Roles of Scholars and Sheikhs in the Caucasian Wars and Migrations According to Archive Documents** 89-112

Mustafa Özсарay

- **Understanding of Haqîqa of Khoja Ahmed Yesevî and Yûnus Emre** 113-140

Şeniz Yıldırım

- **Ṭāshkubrîzāda (Tashköprüzade)'s Treatise on Judgeship, Justice and Anger: An Ethical and Philosophical Defense** 141-174

İdris Polat

- **Sufî Şair Mehmed Elif'in Çok Yönlü Kimliği ve Toplum Aynası Şiirleri** 175-196

Murat Ayar

- **A Reactive Existence in Otman Babalis: The Construction of Heptagonal Tombs against Dodecagon Tombs** 197-234

Hulusi Yılmaz

- **Comparison of Semâ in Sûfism and Rituals in Shamanism** 235-258

Muhammed Ali Yıldız - Emin Uykun

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim

Sufiyye dergisi'nin kıymetli okurları;

Dergimizin 18. sayısında kadim değerlerimizin ve tarihî mirasımızın günümüz düşünce dünyasına sunduğu katkıları inceleyen makaleleri siz kıymetli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize, bu yayın döneminde değerlendirilmek üzere gönderilen çalışmalar; öncelikle Sufiyye'nin yayın ilkeleri çerçevesinde başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem ve yayın kurulu süreci sonunda 9 makale değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu. Ayrıca dergimizin WOS, SCOPUS, ATLA Religion vb. çok önemli uluslararası indekslere başvuru süreçleri devam etmektedir.

Bu sayımızın muhtevasını oluşturan, bireysel arayışların manevi temelleri ve toplumsal yapının ahlakî kodları çerçevesinde şekillenen çalışmalar, tasavvufun çok yönlü etkisini yeniden düşünme imkanı sunuyor. Örneğin Mevlânâ'nın kozmik bir denge anlayışı içinde ele aldığı mutluluk kavramı, bireyin iç dünyasıyla başlayan ve evrensel bir denge arayışına uzanan bir süreci tasvir ederken, Anadolu'nun ahlaki ve sosyo-ekonomik yapısında derin izler bırakan iki temel kurum olan Ahîlik ve Tasavvuf'un mukayeseli analizi ise, bireysel arınmanın ve toplumsal düzenin nasıl iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, geçmişten bugüne ahlakî teşkilatlanmanın toplumsal barıştaki rolünü yeniden düşünmemizi sağlamaktadır.

Bu sayımızda çeşitli konularda biri İngilizce olmak üzere toplam 9 araştırma makalesi yer almaktadır. 18. sayımızın muhtevasını, Hamdi Kızılar'ın "Mevlânâ'da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk", Öncel Demirdaş'ın "Ahîlik ve Tasavvuf: Anadolu'daki Ahlakî ve Sosyal Yapıların Karşılaştırmalı Analizi", Mehmet Tabaoğlu'nun "İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları ile Menâkıbnâmelerdeki Hayvanlarla İlgili Kerametlerin Tasavvufî Muhtevâsı", Mustafa Özsaray'ın "Arşiv Belgelerine Göre Ulemâ ve Meşâyih'in Kafkas Gazavâtı ve Hicretindeki Roller", Şeniz Yıldırım'ın "Hoca Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre'nin Hakikat Anlayışları", İdris Polat'ın "Taşköprülüzâde'nin Kadılık, Adalet ve Öfke Üzerine Risalesi: Ahlakî ve Fikrî Bir Savunma", Murat Ayar'ın "The Multifaceted Identity of Sufi Poet Mehmed Elif and His Poetry as a Mirror of Society", Hulusi Yılmaz'ın "Otman Babalılarda Bir Tepkisel Varoluş: Onikigen Türbelere Karşı Yedigigen Türbelerin İnşası", Muhammed Ali Yıldız-Emin Uykun'un "Tasavvufta Semâ ile Şaman Ayininin Ritüel ve Tecrübe Açısından Mukayesesi" başlıklı makaleleri oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķi illâ billah...

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

Editör

maygunduz@ankara.edu.tr

0000-0002-1255-7186

Suñiyye

Haziran 2025 / Sayı: 18

June 2025 / Issue: 18

Mevlânâ'da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk

Happiness as a Quest for Cosmic Balance in Mawlânâ

Prof. Dr.
Hamdi Kızılar

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Karabük, Türkiye / Karabük University, Faculty of Theology, Karabük, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

hamdikiziler@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / 15 March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / 14 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1658638>



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* (Hamdi Kızılar).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Hamdi Kızılar, "Mevlânâ'da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 1-26.

Öz

İnsan hem maddî hem de manevî yönleri olan bir varlıktır. Maddî ihtiyaçları kadar manevî ihtiyaçları da vardır. Onlardan biri, mutluluktur. İnsanın mutluluğu elde etme çabası, tarih boyunca âlimler, sûfiler, ahlakçılar, filozoflar ve düşünürler vasıtasıyla sürmüştür. Mutluluk arayışının sadece bireysel bir hedef değil, aynı zamanda toplumsal ve kozmik bir denge arayışı olduğu da bir gerçektir. Çalışma bu bakımdan oldukça önemlidir. Çalışmanın amacı, mutluluğun tanımını ve bu tanıma ulaşma yollarını farklı düşünce sistemleri ve özellikle İslam düşüncesi ve tasavvuf perspektifinden Mevlânâ özelinden ele almaktır. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın mutluluk anlayışı ve bu anlayışın temelleri ele alınmıştır. Mevlânâ, mutluluğu kozmik bir denge arayışı olarak değerlendirmiştir. Bunun için bazı temel hedef/ilkelere belirlemiştir. Bu hedef/ilkelere ulaşmanın yollarını tasavvufî bir bakış açısıyla açıklamıştır. Çalışmada yöntem olarak literatür taraması ve metin analizi yoluyla Mevlânâ'nın başta Mesnevî olmak üzere eserleri ve diğer İslam düşünürlerinin görüşleri incelenmiştir. Araştırma sırasında mutluluğun insanın iç dünyasında başlayan ve dış dünyaya yansıyan bir süreç olduğu anlaşılmış ve bu durumun Mevlânâ özelinde yansımaları değerlendirilmiştir. Mevlânâ'ya göre, insanın mutluluğa ulaşması için öncelikle kendi iç dünyasında bir yolculuğa çıkması ve nefisini terbiye etmesi gerekmektedir. O, bu süreçte insanın varlık hiyerarşisinde kendini bilmesini ve Allah'a olan aşkıyla bütünleşmesini gerçek mutluluğun anahtarı saymıştır. Mutluluğun insanın fizikî ve metafizik âlemden taşıdığı zıtlıkların uyumlu bir şekilde dengelenmesiyle elde edilebileceğini ve ancak böyle huzura kavuşabileceğini savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, Mutluluk, Varlık, Kozmik Denge, Ruhun Sükûneti.

Abstract

Human beings are entities with both material and spiritual dimensions. Just as they have physical needs, they also possess spiritual needs, one of which is happiness. The pursuit of happiness has been a central concern throughout history, explored by scholars, Sufis, ethicists, philosophers, and thinkers alike. It is evident that the search for happiness is not merely an individual goal but also a quest for social and cosmic balance. In this regard, the present study holds significant importance. The aim of this research is to define happiness and explore the means of attaining it from various philosophical perspectives, with a particular focus on Islamic thought and Sufism, specifically through the lens of Mawlânâ. Accordingly, this study examines Mawlânâ's understanding of happiness and the foundational principles underlying this perspective. Mawlânâ interpreted happiness as a quest for cosmic balance. Within this framework, he identified certain fundamental goals and principles. He explained the means of attaining these goals from a Sufi perspective. The study employs a literature review and textual analysis, analyzing Mawlânâ's works, particularly the Mathnawî, along with the views of other Islamic thinkers. The research reveals that happiness is a process that begins within an individual's inner world and extends outward, a notion that is reflected in Mawlânâ's thought. According to Mawlânâ, in order to achieve happiness, one must first embark on an inner journey and discipline the nafs (lower self). He considered self-awareness within the hierarchy of existence and unification with divine love as the key to true happiness. He further argued that happiness can only be attained through the harmonious balance of the opposing forces inherent in both the physical and metaphysical realms, asserting that only through this balance can one attain inner peace.

Keywords: Sufism, Mawlânâ, happiness, existence, cosmic balance, tranquility of the soul.

Giriş

Mevlânâ düşüncesinde kozmik bir denge arayışı olarak mutluluk anlayışını konu edindiğimiz bu çalışmada, öncelikle Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eseri olmak üzere diğer kaynaklar taranarak değerlendirmeler yapılmıştır. Mevlânâ gibi kendisinden sonraki çağları etkilemiş bir sûfî, âlim, mütefekkir, şair şahsiyetin âlemdeki kozmik denge için mutluluk özelinde görüşleri ve ona ulaşma yolları, İslam kültür ve medeniyeti açısından önemli ve değerli olduğu muhakkaktır. Konunun doğru ve isabetli bir şekilde anlaşılabilmesi için, kadim filozoflar ile İslam filozof ve düşünürlerinden bir kısmının görüşlerine de yer verilmiş, ihtiyaç halinde kısa da olsa mukayeseler yapılmıştır. Ancak temel giriş olması bakımından ontolojik düzende insanın kozmik konumuna, fıtratına, taşıdığı bazı niteliklere temas edilmiştir. Daha sonra anlam arayışı bağlamında insanın mutluluk anlayışı ve buradan hareketle Mevlânâ'nın mutluluk düşüncesine ve ona götüren yollara değinilmiştir.

Bu çalışmanın doğrudan veya dolaylı olarak Mevlânâ ve mutluluk üzerine yapılan diğer çalışmalardan farkı, Mevlânâ'nın mutluluğu kozmik bir denge arayışı olarak değerlendirmesi, ona ulaşma yollarının tespit edilmesi ve bunları sûfî bir paradigmayla ele alınmasıdır. Buradan hareketle, Mevlânâ'nın ahlak öğretisindeki mutluluk anlayışı veya felsefeyle olan ilişkisi üzerine yapılan çalışmalardan bağımsız olarak belli bir alana odaklanması hedeflenmiştir.

Allah'ın yarattığı varlıklar arasında maddî ve manevî yönü olan, başka ifadeyle beden ve ruhtan oluşan yegâne varlık, insandır. İnsan üstün ve mükerrem olduğu gibi, fizik ve metafizik bir bütünlük içinde varlığını sürdüren özellikli bir varlıktır. En belirgin özellikleri arasında akıl, inanma, düşünme, bilgi, anlama, anlamlandırma, yapabilme, üretme vs. sayılabilir. Bu sebeple söz, fiil ve tutumları, maddî/bedenî tarafının olduğu gibi manevî/ruhî tarafının da arzu ve isteklerinin neticesi olabilir. İnsanın hayatı boyunca herhangi bir zorlamaya bağlı olmaksızın iradeli biçimde yaptığı pek çok söz, tutum ve davranışı vardır. Gazzalî'nin (öl. 505/1111) ifadesiyle bunlar zamanla tekrarlanarak insanda alışkanlıklar, bu alışkanlıklar da bir kısım temayül ve özellikler kazandırır. Bu temayül

ve özelliklerin neticesinde ortaya çıkan tutum ve davranışlar huy veya ahlak olarak nitelendirilir.¹

İnsan, fıtratı gereği daima iyi ve kötüyü merak etmiş, bunları sürekli arayan bir varlık olmuştur. İnsanın bu özelliği; “Hangi fiiller iyidir ve doğrudur?”, “Hangi fiiller insanı mutlu eder?”, “Mutluluk nedir?”, “Mutlu olmak için ne yapmak gerekir?”, “İnsan nasıl mutlu olabilir?” gibi soruları beraberinde getirmiştir. Zira mutluluk, insanın ana hedefidir, bu sebeple bütün fiil ve çabaları da bu hedefe ulaşmaya yöneliktir.²

İnsanın ana hedeflerinin başında mutluluğun var olması, birçok ilim disiplininin konusu olmuştur. Genel olarak ahlak felsefesinin temel konuları arasında yer almakla beraber ilahiyat, sosyoloji, psikoloji, siyaset gibi alanlar da ilgi göstermiş, incelemiş ve değerlendirilmelerde bulunmuşlardır. Başta ahlak olmak üzere yukarıda zikredilen disiplinler, mutluluk için bütün insanların ulaşmak istediği gaye olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Böyle olmakla beraber, ilmi disiplinlerin nerdeyse hepsi “mutluluğun mahiyetinin ne olduğu, hangi alanlarda kazanıldığı ve ne ölçüde gerçekleştiği veya gerçekleşeceği, insanın hayatında mutluluğun yerinin tespit edilmesi” gibi konularda farklılık göstermiş, tam anlamıyla bir uyum sağlamamışlardır.³

İnsanın en yüksek amacının mutluluk olduğu anlayışı, başta Aristoteles olmak üzere klasik dönem filozofları tarafından kabul görmüştür. Ancak genel olarak mutluluktan sadece hazzı, neşeyi ve zevki anlamışlardır. O dönem filozofları, iç güdüler ile duyuların tatmin edilmesini, ahlakî amaç olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple “herkes kendine haz ve zevk veren şeyleri yapmalı, kendisine acı ve elem verecek her türlü davranıştan da kaçınmalı” ilkesini benimsemişlerdir. Bununla beraber “en çok zevk veren şeyin ne olduğu” sorusuna hem tatmin edici bir cevap verememişler hem de tam bir fikir birliğine varamamışlardır.⁴

İslam düşünürleri veya İslam ahlak felsefesine göre mutluluk (saadet), dinin temel esasları göz önüne alınmadan tam anlamıyla değerlendirilemez.

1 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: y.y., 2004), 3/52.

2 İsmail Yakıt, “Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı”, *Felsefe Arkivi* 29 (1994), 30-31.

3 Hasan Ocak, “Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Nisan 2012), 124; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 24.

4 Ocak, “Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri”, 125; Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 12.

Başka bir ifadeyle mutluluk, dine bağlı ve dinle beraber ele alınmalıdır. İslam düşünürleri, eski Yunan düşünürlerinin mutluluk hakkındaki değerlendirmelerinden, onların yaptığı tarif ve tasniflerden yararlanarak, mutluluğun temelini dinî nasrlara dayandırmışlar, konuyu İslamî bir bakış açısıyla ele almaya çalışmışlardır. Nitekim ilk İslam filozofu kabul edilen Kindî (öl. 252/866), ahlakın temel amacının mutluluk olduğunu söylemiştir. Ona göre, mutluluk için kalıcı faziletlerin peşinden gitmek gerekir.⁵ Farabî (öl. 339/950) de Kindî gibi, mutluluğun ahlakın esas hedefi olması gerektiği görüşündedir. Ona göre ise mutluluk, insan ruhunun ontolojik bir varlık olarak mükemmellik seviyesine ulaşmasıdır. Eğer insan, mutluluğun varlığı üzerine ahlaki bina etmeyi başarır ise işte o zaman gerçek mutluluğu da sağlamış olur.⁶ İslam filozoflarından İbn Sinâ (öl. 428/1037) da tıpkı önceki düşünürler gibi mutluluk anlayışı için ahlaki esas almıştır. O, ahlakı her şeyden önce insanın nefsinin kötülüklerden arındıran, manevî kirlerden temizleyen bir faziletler zinciri olarak görmüştür. Böylece insan kemâle erer ve nihaî hedef olan mutluluğa kavuşmayı başarır. Hakiki mutluluk, kozmik varlığın yaratılış hikmetini idrak etmek suretiyle Allah'a yükselmek, o mertebeye bütün âlemi akıl ve kalp ile tefekkür etmektir.⁷ Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi (öl. 979/1572) de mutluluğu ahlakın nihaî hedefi olarak kabul etmiştir. Ona göre mutluluğun temel ilkesi, iyi olmak ve iyiyi yaşamaktır. Bunu yapabilen kişi, yetkinlik kazanır. Yetkinlik, aynı zamanda bilgiyle doğrudan ilgili bir olgudur. Bundan dolayı mutluluk, doğru bilginin kazanılması ile elde edilebilir.⁸ Bütün bunlardan hareketle, İslam düşünürleri ve İslam ahlak felsefesine göre mutluluğun ahlakın nihaî amacı olarak kabul edildiğini söylemek gerekir.

5 Ebu Yûsuf Yakub b. İshak b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 287 vd.; Hidayet Peker, "İslam Ahlak Düşüncesinin Oluşumunda Yer Alan Ünlü Filozof ve Düşünürler", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Nuri Adıgüzel (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 167.

6 Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. el-Fârâbî et-Türkî, *el-Medinetü l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, Ankara 1997), 90; Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", 125, 130.

7 Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ, *eş-Şifâ (el-İlâhiyyât)*, nşr. Komisyon (Kahire: y.y., 1960), 2/429; akt. Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", 125.

8 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 48; Ocak, "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefi Temelleri", 131.

1. Kavramsal Çerçeve: Tasavvuf Düşüncesinde Mutluluk

Mevlânâ'nın mutluluk anlayışını ve onu kozmik bir denge arayışı olarak değerlendirmesini daha kolay anlamak için, tasavvuf düşüncesindeki mutluluğun çok kısa da olsa çerçevesini belirlemek uygun olacaktır. Tasavvuf düşüncesinde mutluluk, hem bu dünyada hem de ahirette ulaşılması gereken bir gaye olarak kabul edilmiş, bunun için kişinin Allah'ın tüm buyruklarına uyarak ahlakî bir hayat tarzı yaşaması gerektiği söylenmiştir.⁹ Sûfilere göre mutluluk, haz ve zevke dayalı değil, erdem ve Allah'a yakın olmaya bağlı bir haldir. Bundan dolayı Gazzalî, mutluluğu marifetullaha (Allah'ı bilmeye) bağlı bir durum şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre eşyaya yönelik mutluluklar, eşyanın tecrübe edilmesiyle elde edilir. Ancak kalbe veya insanın iç âlemine ait mutluluklar ise kişinin kozmik düzeyde varlığını idrak etmesi, eşyanın hakikatini kavramasıyla mümkündür. Gazzalî'ye göre bu husus, hayvanlarda da var olan yeme, içme, gazap, şehvet gibi salt maddî duyularla elde edilenden farklı bir haldir. Nitekim insanın fiziksel tüm haz ve lezzetleri ölümle son bulurken, iç âlemindeki marifetullaha ait her bir zevk baki kalacaktır.¹⁰

Tasavvuf düşüncesinde insan, Allah'ın rızasını kazanıp O'na yakın olduğu sürece huzura kavuşur ve mutlu olur. Ancak bu durum dünyevi zevklerle elde edilenden tamamen ayrı tutulur. Öyle ki sûfiler, maddi duyularla elde edilen dünyevi zevklere mesafe koyarak onları dizginlemek ve bazen de tamamen terk etmek, gerçek mutluluğu yakalamak için gerekli görmüşlerdir. Söz konusu hususu nefis terbiyesi ve nefsi kötülüklerden arındırma yolundaki ahlakî eğitimi ifade eden "riyazet" kavramı ile açıklamışlardır. Tasavvuf ehline göre nefsi tezkiye etmek; az yemek, az uyumak, az konuşmakla mümkün olabildiği gibi nefsi heva ve heveslerden uzak tutmak, halktan uzaklaşıp yalnız kalmakla da olabilir. Nefis tezkiyesinden amaç, kötü duygu ve düşüncelerin kalpten temizlenerek iyi ve güzel duyguların yerleşmesiyle ahlakî tutum ve davranışların ortaya çıkmasını sağlamaktır. Böylece insan hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu elde etmeyi başarır.¹¹

9 Abdurrezzak Kaşanî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), "es-Sürûr", 300 vd.

10 Gazzalî, *Kimya-i Saadet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1976), 41 vd.

11 Ebu Abdillâh el-Haris b. Esed el-Muhasibî, *er-Ri'âye li-hukûk Allah*, çev. Filiz Şahin - Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 124; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz. Abdullah

Tasavvuf ehlinin mutluluk anlayışı, tartışmasız erdem/ahlak odaklı bir teoridir. Bu sebeple nefis tezyikesi ve kalp tasfiyesiyle kişinin iç dünyasını her türlü kötülüklerden temizleyerek dünyanın haz ve zevkleriyle hakikate açılacak kapıların açılmasının sağlanması hedeflenmiştir. Hatta tasavvuf düşüncesinde sadece dünya nimetlerini değil ahiret nimetlerini de Allah'ın rızasının önüne geçirmeme anlayışı vardır.¹² Bu durum, tasavvuf düşüncesinde mutlulukla ilgili olarak, zevk ve hazcılığın yanı sıra faydacılığı da reddeden bir anlayışın varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Günümüzde de psikolojideki erdem odaklı mutluluk teorilerinden bir kısmı, tasavvuf düşüncesine paralel bir şekilde maddî haz ve zevklerin doyasıya yaşanmasının sanıldığığının aksine mutluluk değil bilakis bir boşluk ve huzursuzluk hali ortaya çıkarabileceğini söylemiştir.¹³

2. Mevlânâ'da Kozmik Bir Denge Arayışı Olarak Mutluluk

Mutluluğun insan için önemli bir hedef olduğu konusunda Mevlânâ da pek çok Müslüman düşünürle aynı kanaattedir. Ancak mutluluğu tanımlamada, onu kozmik bir denge olarak görmede ve mutluluğa ulaşma yollarında onlardan ayrıldığını söylemek gerekir. Nitekim Mevlânâ, özellikle mutluluk konusunda tasavvuftaki ahlak geleneğine bağlı kalarak Allah'a kul olmayı, "nihai iyi" kabul etmiştir. Böylece kişi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanır ve en büyük mutluluğu yaşamış olur. Bu sebeple o, Allah'a ulaştıran her yolu "iyi ve mutluluğu sağlayan yardımcı erdemler" olarak kabul etmiştir. Bunu yapabilen insan, iç dünyasında kozmik dengeyi de sağlamış olur. O, insanı Allah'tan uzaklaştıran nefsin arzu ve isteklerinden kurtulup ruhu ve kalbi saflaştırmak için manevî bir yolculuğa çıkmayı, nihayet aşk ile Allah'a ulaşmayı yani "vuslat"ı, "sükûn bulmak", "huzura ermek"le bir tutmuş ve mutlulukla özdeşleştirmiştir. Ona göre insan, sadece Allah'la kurduğu bu kozmik birlik bilinciyle mutlu olabilir. Mevlânâ, kul olabilmenin önündeki en büyük engelin "benlik" olduğunu, bunun aşılması gerektiğini ve böylece Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmanın

Uçman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 278 vd.

12 Eşrefoğlu Rumi, 282.

13 Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınları, 2003), 161; Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 39; Fatma Balcı Arvas, "Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 120.

gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Nihayet bu durum sağlandıktan sonra kişinin ebedî mutluluk ve huzura kavuşabileceğini belirtmiştir. Aslında Mevlânâ'nın kendi yaşadığı manevî tecrübesini de bu bağlamda yorumladığını ve Allah aşkı ile dolup taşan iç âleminden dış âleme yansıyan ifadelerinin âdeta bu mutluluğa şahitlik ettiğini söylemek mümkündür.¹⁴

İslam düşünürleri gibi Mevlânâ da “Mutluluk nedir?” sorusunu, kozmik bir denge arayışıyla bundan daha geniş ve daha kuşatıcı bir soru olan “İnsan nedir?” sorusu ışığında ele almıştır. Zira söz konusu olan insanın mutluluğu ise mutluluktan önce insanın bütün yapıp ettikleri, söylemleri, düşündükleri, duydukları, hissettikleri, kısacası bütün ontolojik şartları gibi hususlar mutlulukla doğrudan alakalıdır. Mutluluğun psikoloji, sosyoloji, mantık ve fizikten metafiziğe kadar bütün alanlarla ilgili olması da yine konunun bu evrensel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple mutluluk; öteden beri dinin, metafiziğin, ahlakın, psikolojinin, sosyolojinin, ekonominin ve siyasetin ortak konusu olduğu kabul edilmiştir.¹⁵ Disiplinlerarası bir konu olan mutluluk hakkındaki doğru ve isabetli görüşler, varlıklar düzleminde kozmik dengenin bilinmesi ve sağlanmasında kolaylık sağlar.

Mevlânâ'nın düşünce dünyasının temel esaslarından biri, onun kavramlar arasında birbirinden çok farklı ve keskin bir farklılık koymaması ile erdemler arasında herhangi bir sınıflandırma yapmamasıdır. O, konuları anlatırken insan, insan-ı kâmil, ahlak, mutluluk gibi kavramları iç içe geçirmiş ve birbirinin yerine kullanabilmiştir. Şüphesiz bu durumun sûfilerin Allah-insan-evren ilişkisi ile varlık anlayışlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Tasavvuf düşüncesine göre bütün varlıklar, Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisiyle varlıklar âleminde görünür hale gelmişlerdir. Yaratılan her varlık, kendisine tecelli eden isim ve sıfatın mazharı şeklinde tezahür etmiştir.¹⁶ Bu sebeple tasavvuf ehli, bir kavramı veya varlıkları ele alırken ilahî esmâ ve sıfatın ondaki tecellisini herhangi bir kısıtlamaya bağlı kalmaksızın kozmik bir bakış açısıyla

14 Muzaffer Ayaz, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 2018), 96; Halim Gül, *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 209.

15 Mehmet Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı”, *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, drl. Aydın Sayılı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 539.

16 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 60.

değerlendirmiştir. Hakikatin tecellisinin kapsayıcılığını göz önüne alarak kavramları veya erdemleri birbiriyle ilişkilendirmiş, hatta birbirinin yerine kullanarak yorumlarda bulunmuşlardır. Nitekim Mevlânâ da insan-ı kâmil ve ahlak, ahlak ve mutluluk, aşk ve hakikat, marifet - bilgi - hikmet gibi kavramların birbirleriyle ilişkili ve birinin diğerinin muadili olduğu hakikatinden yola çıkarak hareket etmiştir.¹⁷

Mevlânâ, insanın iç yolculuğu sırasında ruhsal gelişimini ve kozmik dengeyi sağlayan erdemler arasında çok belirgin farklar koymamıştır. Bundan dolayı mutluluk için pek çok erdem, usul, ulaşma yolu olabileceğini söylemiştir. Ancak konuyu sınırlandırmak ve analitik bir sistemle ele alıp anlaşılmasını kolaylaştırmak için bazı başlıklar altında incelemek faydalı olacaktır.

2.1. Varlık Hiyerarşisinde İnsan

Varlıklar, ontolojik düzen açısından öteden beri merak edilmiş ve üzerinde fikirler yürütülmüş bir konudur. Filozoflar, düşünürler, âlimler, veliler gibi Mevlânâ da bu konuda görüşlerini belirtmiştir. Ona göre, varlıkları genel bir tasnifle melekler, insanlar ve hayvanlar şeklinde üç gruba ayırmak mümkündür. Nuranî olmaları nedeniyle ilk sırada yer alan melekler, diğer iki gruba göre tamamen ulvî varlıklardır. Alt katmanda yer alan hayvanlar ise süflî âleme ait varlıklardır. Bundan dolayı her iki grubun birbirilerinin durumundan haberdar olmadığını söylemek mümkündür. Oysa insanlar hem ulvî hem de süflî âlemde özellikler taşıyan varlıklardır. Bu sebeple meleklerin ve hayvanların durum ve makamlarından haberdardır. Bu hususu Mevlânâ şöyle açıklamaktadır:

“Hadiste varid olmuştur ki, Allah mahlukatı üç türlü yaratmıştır. Bunlardan bir kısmı tamamıyla akıldan, bilgiden ve cömertlikten ibarettir. Bunlar meleklerdir. Allah’a secde etmekten başka bir şey bilmezler. Yaratılışlarında hırs ve heva yoktur. Onlar mutlak nurdurlar ve Allah aşkıyla yaşarlar. Diğer bir kısmı bilgisizdir... Hayvan gibi ot yer ve semirirler. Onlar, ahırdan ve ottan başka bir şey görmezler. Kötülükten de gafildirler, yücelikten ve iyilikten de... Mahlukatın üçüncü kısmı ise Ademoğullarıdır, yani insanlardır. Bunlar yarı

17 Şerife Öksüzöğlu, *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 79.

yaratılışları bakımından melekler, yarı yaratılışları bakımından da hayvandır. İnsan yarısı ile süfliyyete, yarısı ile de akıl ve ulviyyete meyyaldır. İlk iki kısım -yani meleklerle hayvanlar- uğraştan ve savaştan uzak, rahat ve huzur içindedirler. Fakat üçüncü kısım -yani insanlar- ise her ikisine de aykırıdır ve azap içindedir.”¹⁸

Mevlânâ'nın bu anlayışına göre insan, ulvî âlem ile süflî âlem arasında bir yerdedir. Zira her iki âlemde de taşıdığı vasıfları vardır. Başka bir ifadeyle insan hem fizikî âlemin hem de metafizik âlemin niteliklerini birlikte üzerinde barındırdığı için iki âlem arasındadır. İnsanın süflî/fizikî âlemle ilgili yönü, aynı zamanda onun hayvanlık yönüdür. Açlığı, susuzluğu, bedensel ve nefsanî arzuları bu yönüyle tatmine erer. Ancak bunun dışında bir de insanın hakiki yönü, özü/cevheri veya insanlık yönü vardır. İşte bu, insanın manevî/derunî yönünü oluşturur ki onun metafizik âlemle irtibatlandırılan tarafı da bu yönüdür. İnsanın bu yönü, onun meleklik veya ulvî âlemle bağlantılı taşıdığı özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu yönünün temel gıdaları ise iman, ibadet, ahlak, ilim, irfan, hikmet ve nihayet Allah aşkıdır.

Mevlânâ'nın ontolojik bir tasnifle üç kategoriye ayırdığı varlıkların merkezine âdeti kozmik bir denge unsuru olarak insanı yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre insan her varlık grubundan nitelikler taşımakla beraber, ulvî veya meleklik vasfı ağır basan bir varlıktır. Ancak bu yön, insanların pek çoğu tarafından anlaşılmayabilir. Bu yönün idrakinde olan insan, daimi bir surette istiğrak halinde olur. Böyle olan insanları âdeti sûreten insan lakin sîreten melekler veya ulvî âleme mensup varlıklar olarak telakki etmek gerekir. Bu gruptakiler bir kısım insani vasıflarını kendi gayret ve uğraşları neticesinde aşabilmişlerdir. Nefis tezkiyelerini gerçekleştirmiş, heva ve heveslerinden kurtulmuş, varlıklarını tamamen Allah'a adanmışlardır. Bunlar, insanların birinci grubunu oluşturur. Tasavvuf düşüncesinde bu hususları gerçekleştiren insan grubuna, “insan-ı kâmil” denilmiştir. İnsanların ikinci grubunu oluşturanlar ise, hayvanî özellikleri ağır basanlardır. Bunlar, nefislerinin istek ve arzularının peşinde giden, heva ve heveslerine uyan, şehvet, gazap gibi sıfatların etkisinden kurtulamayanlardır. Aslında bu grupta olanların da meleklik/ulvî vasıfları vardır ama onların idrakinde değildir. Ulvî âleme ait

18 Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevî*, çev. Velez İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 4/122 vd.

yönlerini köreltmış, süflî ve basit emellerine boyun eğmişlerdir. Üçüncü grup insanlar ise hem insanî hem de hayvanî vasıflarını birlikte bir arada taşıyanlardır. Bu kategoride, tasavvuf geleneğinde nefis mertebelerinden ikinci sırada yer verilen “nefs-i levvâme” seviyesindeki mümin insanların yer aldığını söylemek gerekir.¹⁹

Yukarıda anlatılanlardan hareketle Mevlânâ'nın insanı varlıklar kategorisinin hepsinden vasıflar taşıyan komplike, benliğinde zıtları barındıran, bunları dilediği gibi kullanabilen bir varlık şeklinde gördüğünü söylemek mümkündür. Bu sebeple insan, varlıklar hiyerarşisinde diğer varlıklara göre farklı bir seviyeye konulmuş ve bir takım üstünlüklere mazhar olmuştur. Mevlânâ, bu hususu *Mesnevî* ve *Divân-ı Kebîr* adlı eserlerinde şöyle dile getirmiştir: “Âdem, kerremnâ²⁰ sırrına dilediğini yapabilme kudretiyle erişti. Fakat insanların yarısı bal arısı, yarısı yılan oldu. İnsanlardan mümin olanlar, bal arısı gibi bal madeni oldular. Kâfirler ise yılan gibi zehir madeni oldular. İslere bulanmış tencere gibi tutmaç peşindesin.”²¹ Mevlânâ'ya göre insana verilen bu şeref, onun üstün özelliklerini idrak ederek varlıklar hiyerarşisinin tepesine ve ana hedefine de mutluluğu yerleştirmesine sebep olmuştur.

İnsan ve evrenin uyumu, insanın ahlakî ilkelere bağlı kalmasıyla mümkündür. İnsan ahlaklı ve erdemli bir hayat sürerek varlık hiyerarşisindeki kozmik düzene uyum sağlar. Bunun neticesinde de “iyi ve mutlu bir yaşam” hali kazanır. İnsan ve âlem arasında kozmik bütünlüğün elde edilmesi, fazilet ve erdemlere sahip olmakla mümkündür. Bu bütünlüğün nihayetinde hedeflenen ise insanın iç dünyasındaki fıtraten var olan ulvî vasıfları açığa çıkararak daha fazla idrak edilmesini sağlamak ve böylece mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır.²²

Süflî âlemdeki hayvanlar içgüdüsel olarak bedenlerine haz ve zevk veren şeylerin peşinde koşarlar ve bunu gerçekleştirdikleri sürece mutlu oldukları kabul edilirler. Oysa insanlar, sadece haz peşinde koşan ve elde ettiklerinin kendilerine verdiği hazla mutlu olmazlar. Onlar, sahip

19 Hamdi Kızılar, “Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri”, *Tasavvuf İlmî* ve Akademik Araştırma Dergisi 6/14 (Ocak-Haziran 2005), 478-479.

20 “And olsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik...” *Kur'ân Yolu* (Erişim 23 Şubat 2025), el-İsrâ 17/70.

21 Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Divân-ı Kebîr*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 2/246; Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/268.

22 Öksüzöğlü, *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi*, 36.

oldukları nitelikleri sebebiyle, iyinin, güzelin, doğrunun, ahlakın peşinden giderek ve kötülükleri yok etmeye çalışarak kozmik bir dengenin merkezinde yer alırlar ve böylece mutlu olurlar.

2.2. Zıtların Dengesi

İslam ahlak felsefecileri ve İslam düşünürleri, insan davranışlarının nihaî hedefini mutluluk olarak görmüşlerdir. Şüphesiz Mevlânâ da mutluluğu yaşamın tek gayesi olarak kabul etmiştir. Ancak Mevlânâ'nın mutluluğa yüklediği anlamı daha iyi kavrayabilmek için onun varoluşsal zıtlar hakkındaki düşüncelerine göz atmakta fayda vardır. Mevlânâ, zıtlıkların varlığını kozmik ahengin bir parçası olarak görmüş ve kendi içinde önemli anlamlar taşıdığını düşünmüştür. Bu sebeple Mevlânâ, sonsuz bir mutluluktan bahsetmek için zıtlıkları görmek ve oradan yola çıkmak gerektiğini söylemiştir. Nitekim *Mesnevî*'ye başlarken mutluluğa ulaşmak için insanın öncelikle acı ve ıstırapla tanıştığını, ayrılık acısının neticesinde gerçekleşen vuslatın verdiği mutluluk hissinin çok daha değerli bir duygu olduğunu vurgulamıştır: “Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor. Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımın erkek, kadın... Herkes ağlayıp inledi. Ayrılıktan parça parça olmuş, kalp isterim ki, iştiağ derdini açayım. Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.”²³

Mevlânâ'ya göre ayrılık derdi, esasen vuslatın şiddetli arzusunu da içinde barındıran bir duygudur. Bu durum, acı çeken veya dertli kimse-nin aynı zamanda daha fazla mutluluğa ihtiyaç duyduğunu da gösterir. Buradan hareketle, insanın varlıklar âleminde kendi özüne veya benliğine dair bilgi sahibi olması, derin bir anlam kazanır. Zira ıstırap ve vuslat arzusu, insanın asıl gerçekliğinin ya da geldiği âlemi idrak eden bir insanın duygu durumunu ifade etmesi bakımından önemlidir. Anlam arayışında olmayan veya varlıklarla beraber kendisi hakkında bilgisi olmayan birinin farkındalığa dair herhangi bir sancısından söz edilmediği gibi mutluluğa dair bir arayışından da bahsedilemez. Dış âlemdaki fizik kanunlarının gereği gibi nasıl ki madde öz halini bulmak için evrende sürekli hareket ediyorsa, insan da iç âlemindeki coşkunluğu ve anlam arayışını

23 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1.

dinginleştirmek için maddenin bu hareket enerjisine benzer bir nitelik taşımaktadır. İnsan, iç âleminde kendi özüne ait yeri bulduğunda artık bu heyecan ve çalkantılı arayış, yerini yeni bir başlangıca devreder. İnsanın kendi aslına ulaşmasıyla hem kozmik denge hem de sonsuz bir mutluluğun başlangıç hali meydana gelir. Bu sebeple Mevlânâ, daima insanın aslına vurgu yapmıştır. Bu dünyada eğer bir mutluluktan bahsedilecekse, ilahî bir öz/cevher taşıyan insanın onu bu varlık temelinde araması gerekir.²⁴

Sûfilere göre insan, sadece kâmil ahlaka ulaştığında aslına dair marifet sahibi olabilir. İnsanın kendine dair elde ettiği bu marifet ve onun doğurduğu kemâlât ve yetkinlik, Mevlânâ'nın düşüncesinde de önem arz eder. Bu sebeple metafora yer verdiği ney hem insanın benlik dönüşümünü hem de kâmil insanı simgelemek içindir. Ney, esasen yapım aşamasında geçirdiği bir kısım dönüşümlerle işlevlik kazanmıştır. Tecrübe ederek yaşadığı bu aşamalar, neye yüksek vasıflar kazandırmıştır. Dış âlemde görüldüğü haliyle üst düzeyde kıvam bulmuş ve bununla kendini anlatabilecek seviyeye gelmiştir.²⁵

Ney sembolünde olduğu gibi, aslından ayrılma ıstırabının insana kazandırdığı farkındalık, onu yeni bir bilinç aşamasına çıkarır. Burada insan, fiziki ve metafizik (madde ile mana) bütünleşmeyle kozmik dengeyi elde eder ve varlığının değerini keşfeder. Bu durum, onu varoluş halkasını tamamlamaya ve ontolojik iz sürümünü daha yukarıya taşımaya sevk eder. Artık kozmik sistem içinde kendini anlamaya ve yaratılıştaki rolünün idrakine başlar. Bu kemâlât ve yetkinlikteki insan, artık hakiki mutluluk için benlik dönüşümünün zorunlu bir husus olduğunun bilincine varır. Bu dönüşüm ya da yeniden doğma, insanın söz, tutum ve davranışlarında ahlaki bir teşekkülün gerçekleşmesiyle mümkündür. Bu aşamada “benliğin dönüşümü” hususu, pek çok soruyla kuşatılır. Nitekim “Neden ve nasıl” sorularını Mevlânâ, pratik yaşamdan hareketle metaforik veya sembolik anlatımlarla açıklar. Onun düşüncesinde zıtları üzerinde barındıran insan, olumsuz ve kötü yönleriyle mutlaka yüzleşmeli, onları ıslah etmelidir. Mevlânâ'ya göre eğer kötü huylar ıslah edilmez ve ihmal edilirse, zamanla daha da büyür ve kişinin üstesinden gelemeyeceği

24 Mahmut Erol Kılıç, *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2014), 8-10.

25 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî'nin Dibacesi ile İlk On Sekiz Beytinin Şerhi*, çev. Ali Güzelyüz vd. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2018), 99, 103.

büyük bir dikenlik halini alır.²⁶ Bu durumu şöyle tasvir eder: “Her kötü huyunu bir diken bil, dikenler kaç keredir senin ayağını zedelemekte. Nice defalardır kötü huydan perişan bir hale düştün. Fakat duygun yok ki. Pek duygusuzlaştın. Kötü huyundan başkalarını, zarara soktuğundan başkalarına mazarrat verdiğinden, gafilsen hiç olmazsa kendi yaraladığını bilirsin ya. Sen hem kendine azapsın hem başkalarına.”²⁷

Kötü huy, sadece insana zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda insanın içinde yaşadığı toplumsal çevrede de olumsuz duygu ve düşüncelerin çağrışımına neden olur. Bu da etrafında bulunanların mutsuzluğuna sebep olur. Zira her değer çift kutuplu olduğu, değerler felsefesinin temel kabulüdür. Başka bir ifadeyle, her iyi/olumlu şeyin karşısında kötü/olumsuz bir şey de vardır. Mevlânâ da kozmik bir denge arayışı olarak mutluluk ve ona giden yollar için zıtların varlığını, hakikate ulaşmada bir yöntem olarak kabul etmiştir.²⁸ Nitekim Mevlânâ’nın, “İyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin. Ey yiğit! Zıt, zıddıyla görülebilir.”²⁹ sözleriyle anlatmak istediği de bu olsa gerektir.

Mevlânâ gibi büyük İslam düşünürlerini anlamakta zorlanan bazı materyalist zihniyetliler, maddî ve manevî âlemde var olan “Her şey zıddıyla kaimdir.” ilkesini farklı anlayarak insanda çelişkinin var olduğunu söylemişlerdir. Oysa insanda zıtlık vardır fakat çelişki yoktur. Meselâ ruh ve beden birbirine zıttır fakat bir çelişki oluşturmazlar. İnsan, iki zıt cevherin mükemmel ve uyumlu bir bileşkesidir. Mana ile maddenin birbirine kavuştuğu ve bir araya gelerek harika bir ahenk içinde varlığını sürdürdüğü bir bütündür. Nitekim Mevlânâ da “Halkın yapısı, zıtlar üstüne kurulmuştur.”³⁰ derken, insan tabiatının melekî ve behimî vasıflarının zıtlığının uyumlu bir bileşkesinden bahsetmiştir. İnsan kendi varlığını oluşturan bu iki zıt vasıftan birini kendisinde geliştirip karakter ve şahsiyetini onun üzerine inşa eder. Burada insan elbette bir mücadele içine girmeli ama bu mücadelesini kendisi için hem fayda ve zarar hem de mutluluk ve elem/keder açısından yapmalıdır. Mevlânâ’nın yukarıdaki

26 Öksüzöğlü, *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi*, 76.

27 Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/95.

28 Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Fihî mâ fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 120. Ayrıca bk. Halim Gül, “Mevlânâ’nın Düşüncesinde Havf ve Recâ”, *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (23-25 Kasım 2018), 348.

29 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/110.

30 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/6.

sözlerinin devamında “Hâsılı biz, zarar bakımından da savaştayız, fayda bakımından da...”³¹ demesi de bu kozmik dengeye işaret etmektedir.³²

2.3. Kendini Bilmek

Tasavvuf düşüncesine göre insan, büyük âlemin (makro kozmos) bütün vasıflarını üzerinde taşıyan küçük âlemdir (mikro kozmos). Başka bir ifadeyle insan, âlemin bir sentezi olarak ve bünyesinde âlemin güçlerini toplayan bir varlıktır. İnsan, büyük âleme göre cismen küçük görünse de aslında âlemin bir özü, hülasesi, özeti ve semeresidir. Yaratılan sayısız varlıklar arasında insan kadar âleme benzeyen başka bir varlık yoktur. Bu sebeple insan ile âlem arasındaki benzerlikten yola çıkarak “insanın küçük âlem, evrenin büyük insan” olduğu söylenmiştir. Şüphesiz bu hususa Allah Kur'an-ı Kerim de işaret etmiştir.³³

Sûfîler, “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı.”³⁴ hadisini “ilahî zatın cevherinin sevgi olmasından dolayıdır.” şeklinde yorumlamışlardır. Zira Allah, âlemi yaratmadan önce mutlak/sırf birlik halindeydi ve kendi zatına âşıktı. Zat-ı Mutlak’taki bu aşk, kendi nefsinde kendisi için tecelli etmesinin yegâne sebebidir. Nihayet bu aşkı zahiri/görünür bir surette seyretmek istemiştir. Böylece kendi isim ve sıfatlarını üzerinde barındıran bir suret vücuda getirmiştir. İşte bu ilk numune suret, Adem’in suretiydi ve Hz. Adem’le başlayan bu durum, diğer peygamberler ve Allah’ın veli kulları vasıtasıyla devam ettirilmiştir. Sûfîlerin bu anlayışı, zaman içinde İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) “insan-ı kâmil” düşüncesine zemin hazırlamış ve sürdürülmüştür.³⁵

Mevlânâ, tasavvuf anlayışının merkezine insanı ve onun Allah’a vuslatını almıştır. O da diğer pek çok sûfî gibi varlıklar hiyerarşisinde insanı her şeyin özü ve cevheri olarak görmüştür. Bu durumu şöyle ifade etmiştir:

31 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/6.

32 Yakıt, “Mevlânâ’da Mutluluk Ahlakı”, 36.

33 *Kur’ân Yolu* (Erişim 26 Şubat 2025), Lokmân 31/28. Ayetin meali şöyledir: “Sizin hepinizin yaratılmanız da yeniden diriltilmeniz de sadece bir tek kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir; Allah her şeyi işitir, her şeyi görür.”

34 İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), “İsti’zân” 1; Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî b. Haccâc el-Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dârü’l-kalem, 1987), “Cennet” 28.

35 Ebu’l-Alâ Afîfî, *Füsûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 57-58.

“İnsan bir cevherdir, gökyüzü ise ona arazdır. Her şey parçadır, basamaktır. Maksat, insandır. Ey akıllar, tedbirler, fikirler kulu kölesi olan bey, mademki böylesin, kendini neden böyle ucuza satıyorsun? Sana hizmet etmek, bütün varlık âlemine farzdır. Bir cevher, neden arazdan ihsan ister ki? Yazıklar olsun, kitaplardan bilgi arıyorsun ha, helvadan zevk istiyorsun ha. Bir bilgi denizisin ki bir ıslaklıkta gizlenmişsin, bir âlemsin ki üç arşın boyunda bir bedene bürünmüşsün.”³⁶

Mevlânâ'nın insana mikro kozmostan makro kozmosa doğru ya da içten dışa doğru bakışı, insanın mükerrem, üstün ve özellikli olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bunun böyle olduğunun anlaşılması, insanın kendisini bilmesiyle mümkündür. Kendisini bilmeyenin kendi dışındaki varlıkları ve dolayısıyla Yüce Yaratıcı'yı bilmesi mümkün değildir. Bu sebeple kendi bilgisi ve hakikatinin farkında olmayan insan, Allah-insan-âlem ilişkisini anlamamış, buna bağlı olarak varoluş bilgisinden mahrum kalmış, asli hünerini ortaya koyamamış demektir. Böyle olan birinin mutlu olması ve ona giden yolları bilmesi beklenemez. Hakikatin dışında hakikat olmayan anlamsız ve erdemsiz şeylerle meşgul olduğu aşikârdır. Bu durumu Mevlânâ *Mesnevî*'de şöyle dile getirmiştir: “Düğümleri açmakla uğraşa uğraşa kocadın, başka birkaç düğümü de çözülmüş sayıver. Boğazımızdaki asıl çözülmez düğüm şudur: Sen kendini bil, bakalım, aşâğılık bir adam mısın, yoksa bir bahtiyar mısın?”³⁷ Buradan hareketle, Mevlânâ'nın temel ilkelerinden birinin, kişinin “ben”ini meşgul eden tüm bağımlılıklardan kurtularak kendini bilmesi ve “iç”ine erişmesi ve böylece mutluluğu elde etmesi olduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın anlayışında, varlık düşüncesi ekseninde gelişen, marifet, erdem ve mutlulukla ilgili hususların bütüncül bir bakışla ele alındığını söylemek mümkündür.

Mevlânâ'nın düşüncesinde mutluluğa götüren “kendini bilmek” anlayışında, insanın zâhirî/görünen ben'liğinin bâtınındaki ezeli ben'inin, doğrudan Allah ile irtibatlı olması hakikati vardır. Ona göre, bu ezeli ben'leriyle yüzleşen ve onun bilincine varan kişinin irfanı, aynı zamanda Allah'ı tanımasını da ortaya çıkarmaktadır. Zira maddî suretteki bu “model/numune” ile yetinmeyip, bu model/numuneden hareket ederek onun asıl kaynağına doğru yol alan insan, nihayetinde söz konusu numunenin ebedî kaynağıyla yüzleşir. Çünkü tüm hiyerarşik ahenk ve

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/291.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/49.

çeşitliliğiyle âlem, vahdetten gelen ilahî tecellilerle yaratılmıştır. İşte insan, bu hiyerarşide kendisinde mevcut yeti ile en üst hakikate ulaşabilme becerisine sahip yegâne varlıktır. Tasavvuf geleneğinde, “Kendini bilen Rabbini bilir.”³⁸ ibaresiyle ifade edilen anlayışta, “kendini bilmenin neden Rabbini bilmek olduğu” hususunu Mevlânâ, Ayaz’ın çarığı ile postu menkıbesinde dile getirmiştir. Hikâyedeki çarık ile postun insanın sonsuz/ezelî ben’liğinden numune olan mevhmun ben’liği sembolize ettiği anlaşılmaktadır.³⁹ Böylece “kendini bilmek”, bireyselliğin üstünde ruhsal gelişimini tamamlayarak Hakk’a vuslatı gerçekleşen aşkın bir deneyim olarak gerçekleşir. Nihayet ruhun kendisine ait yüce/aşkın bir ilkeyi idrak etmesi, hakikatin şuuruna ulaşmasına sebep olur. Bu noktada insan, ruhun söz konusu bu bâtinî/derunî bilgisinin bilincine varınca yanlıya sebep olan kozmik sanallıktan kurtulur ve mutluluğun lezzetini yaşar. İşte Mevlânâ’nın da “kendini bilmek” anlayışından elde ettiği sonuç, insanın manevî his ve yöneliminin mükemmel seviyeye çıkması, kendini daha derin ve kuşatıcı bir bilinçle idrak etmesi, marifete ulaşması ve nihayetinde mutluluğa giden yola ulaşması olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. Nefsin Tezkiyesi

Kur’an-ı Kerim ve diğer İslam ilimlerinde olduğu gibi tasavvuf düşüncesinde de nefsin tezkiyesine önem verilmiş ve bunun nasıl yapılacağına dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nitekim Gazzalî nefis için; insanın hakikati, gazap ve şehvet kuvvetlerinin bir araya geldiği mana⁴⁰ ifadesini kullanırken; Mevlânâ, insan bedeninde mevcut olan ve ona kötülüğü ve fesadı emreden cevher⁴¹ demiştir. Nefs, bedende bulunan ve kötü huylara

38 İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l-hafâ* (Kahire: y.y., 1351), 2/262.

39 Mesnevî’de geçen hikâye özet olarak şöyledir: Fakir bir köle olarak saraya geldikten sonra şahsiyeti ve iş bilirliliği nedeniyle kısa zamanda Sultan Mahmud’un takdirini kazanıp vezirliğe yükselen Ayaz’ın herkesten gizlediği bir odası bulunmaktadır. Onu çekemeyenler odaya saraydan kaçırıldığı hazineleri sakladığını sanırlar. Bu iddia ile Ayaz’ı padişaha şikayet ederler. Ancak yapılan tahkikat sonucu Ayaz’ın odada gizlediği şeyin, ilk hâlini unutup kibirlenmemesi için yoksulluk günlerinden kalan eski çarık ile postu olduğu ortaya çıkar. Onlara bakarak eski günlerini hatırladığı anlaşılır. Ona iftira edenler de kötü zanlarından dolayı pişman olup af dilerler. bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/168 vd. Ayrıca hikâyenin daha geniş değerlendirilmesi için bk. Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 53.

40 Gazzalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3/4.

41 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/49 vd.

kaynaklık eden bir latife ve sırdır. Buna karşılık güzel huylara kaynaklık eden ise ruhtur. Nefs, Kur'an'da belirtildiği gibi kötülüğü emredici⁴² olması hasebiyle onunla mücadele etmek, tasavvuf ehli tarafından önemli ibadetlerden biri sayılmıştır. Sûfilere göre eğer insan, nefisteki kötü huy ve sıfatları tanırsa onunla mücadele etmeye adım atmış olur ve dolayısıyla bu yolda elde edeceği huzur ve mutlulukla hayatını dengelemiş olur.

Tasavvuf düşüncesinde, insanın maddî ve manevî alanda ortaya koyduğu bütün gayretlerinin nihai hedef kazanımı olarak kabul edilen mutluluk, genel şekliyle, “bilmek - yaşamak - Allah’a vuslat” şeklinde özetlenebilir.⁴³ Yukarıda söylendiği gibi, tasavvuf düşüncesi geleneğinde kabul edilen temel anlayışa göre insan, kendini tanıdıkça Allah’ı daha çok tanır, O’nun marifetine vakıf oldukça O’na daha çok yaklaşır ve vuslatına ermeye çalışır, nihayet itminana ererek mutlu olur. Nitekim mutasavvıfların hadis olarak kabul ettiği “Kendini bilen Rabbin bilir.”⁴⁴ ifadesi, bu anlayışı belirtmek için kullanılmıştır. Tasavvuf geleneğinde nefis tezkiyesi için uygulanan eğitimin ulaşmak istediği hedef kazanım; bilgili, ahlaklı, kalbi ve ruhu arınmış, olgun, doğru, dürüst ve güvenilir niteliklere sahip bir ideal insanın yetişmesini sağlamaktır. Böylece kozmik dengeyi sağlayan insanın hem bireysel hem de toplumsal hayatında mutlu ve huzurlu olması gerçekleşmiş olur.⁴⁵

Mevlânâ’ya göre, insanın gerçek mutluluğa ermesi için kendi iç âlemine doğru dikey bir yolculuğa çıkması gerekir. Bu yolculuk, bedenle yapılan sıradan ve basit bir gidiş olmamalıdır. Zira yolculuk, özellikle insan için çeşitli zorluklar ve nefsin hileleriyle dolu olacağından, onu olgunluğa götüren tecrübeler olarak görülmelidir. Ancak insan tek başına zorluklarla baş edemeyebilir. Bunun için de mutlaka bir rehber ihtiyacı duyar.⁴⁶ Sûfilere göre manevî yolculuktaki bu rehber, mürşid-i kâmilidir. İnsanın iç âlemine yaptığı yolculuk, başarıyla devam ettiği sürece, dış âlemin yanıltıcı sanallığından kurtulup hakikatin verdiği mutluluğa ve huzura kavuşur.⁴⁷

42 Kur'an Yolu (Erişim 05 Mart 2025), Yûsuf 12/53.

43 Cemil Oruç, *İmam-ı Gazali'nin Eğitim Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 187.

44 Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/262.

45 Hamdi Kızılar, *Tasavvufta Karakter Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 154.

46 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/18-19.

47 Kızılar, *Tasavvufta Karakter Eğitimi*, 119.

Mevlânâ'nın nefis tezkiyesi için ön gördüğü temel esasların başında, kişinin hakikati, dışında değil bizzat kendi içinde araması gelir. Buna göre nefis eğitimindeki salikin dikkatini, sülûk sürecinde kendi iç dünyasına çevirmiş olması gerekir. Mevlânâ'nın seyr ü sülûk sürecinde önemli gördüğü bu anlayış, insan-âlem ilişkisinde insanın kozmik dengenin merkezinde görülmesine dayanmaktadır. Ona göre bir şeyin dış dünyadaki algısından ziyade, insanın onu nasıl algıladığı daha önemlidir. Bu sebeple iç âlemini kötülüklerden arındırmayı tasarlayan insan, dış âlemi de bu tasarı nispetinde istediği güzellikte ve mutlulukta görebilir. Aksine dış âlemin sanal güzelligi ve hissettirdiği geçici mutluluk, insanın bulanık bir pencereden dış âleme bakması gibidir. Bu sebeple Mevlânâ, kişinin kendi içinde gerçekleştirdiği zaferini, yani nefsiyle mücadelesinde kazandığı mutluluğu, gerçek olmayan geçici zevklere tercih etmiştir. Bu durumu şöyle ifade etmiştir: "Ey dostlar, suretten geçerseniz her yer sizin için cennettir, gül bahçesi içinde gül bahçesidir. Ne zaman kendi suretini kırarsan, her şeyin suretini kırmayı öğrendin demektir. Artık her sureti kırar, Haydar gibi Hayber kapısını çekip koparırsın."⁴⁸

Mevlânâ'ya göre dış âlemdeki kötülüklerin kaynağı, insanın hayvanî veya ilkel benliği yani nefsidir. Şüphesiz nefsin kötülülere meyli ve dış âlemdeki geçici zevklere olan ilgisi hem bireysel hem toplumsal alanda geçerli bir olgudur. Dış âlemdeki kötülükler daha çok gurur, kibir, öfke, kin, nefret, haset, sahip olma, makam, mevki, mal sahibi olma gibi nefsin nitelikleri kabul edilebilir. Ancak toplumsal alandaki kötülükler, bireylerin bileşkesiyle meydana geldiğinden daha büyük ve etki alanları daha yaygındır. Mevlânâ'ya göre kötülüklerin önüne geçilmesi, onların görünür belirtilerini gidermekle mümkün olacak bir durum değildir. Zira kötülükleri önlemek, ancak kaynağını kurutmakla mümkündür. Bu da öncelikle insanın kendi nefsinin tezkiye ederek kötülüklerden arındırılmasıyla mümkündür. Bu sağlanmadığı sürece gerçek mutluluğun elde edilmesi zordur. Nitekim Mevlânâ, "Nefsinin zehirleriyle hastalanmış, hastalığa tutulmuşsan eline ne alır, elini nereye atar, neye sahip olursan hastalığa alet olur, onu da berbat edersin. Eline mücevher alsan, taş olur, birini gönülden sevsen, düşmanlık ve savaş çıkar."⁴⁹ ifadeleriyle, insa-

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/46.

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/218.

nın nefsinin arındırmadan içinde taşıdığı kötülüklerin onu asla mutlu etmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰

Bununla beraber nefse dış âlemden kaynaklanan bazı haz ve zevklerin mutluluk verdiği gerçeğini de unutmamak gerekir. Ancak Mevlânâ düşüncesinde yer alan gerçek mutluluğun bu olmadığını belirtmek gerekir. Zira Mevlânâ düşüncesinde hazzın, mutluluğu tam anlamıyla karşılamadığı bir gerçektir. Mevlânâ'nın ifadesiyle nefs, beslendikçe güçlenen bir ejderha gibidir.⁵¹ Nefs kaynaklı haz, heva ve heves gibi hususlar zamanla kişinin kontrol sistemini ele geçirir ve kozmik dengesini kaybettirir. Tasavvuf düşüncesinde güzel ahlak, insanın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanıp yücelmesi, aşkın yönünün müteal olanla temasa geçmesi ve böylece evrensel benliğin yansımaları çağırıştırır. Mevlânâ düşüncesinde mutluluk, işte bu seyrin adıdır.⁵² Nefs tetiklediği bedene ait arzular, insanın asıl mahiyetinin ve erdemlerin ortaya çıkmasına gölge gibi engel olur. Nefsin arzu ve isteklerini kontrol altına alabilmek, gerçek mutluluğa ulaşmayı sağlayan önemli bir basamaktır.⁵³

2.5. Ruhun Sükûneti

İnsanın söz, fiil ve tutumlarının asıl gayesinin “mutlu olmak” veya “mutluluğu elde etmek” olduğu yukarıda söylenmişti. Buradan hareketle düşünce tarihinde, insanları sonunda mutluluğa götürecek tutum ve davranışların işlenmesi gerektiği hem ahlakla ilgilenen düşünürler hem de filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Şüphesiz düşünce tarihinde bu konuda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Nitekim bunlardan bazıları insanın her zaman kendisini mutluluğa götürecek fiillerin peşinde koşması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunlara “mutluluk ahlakı”nı (Eudaimonisme) savunanlar denilmiştir. Bazıları, insanın haz peşinde koştuğu sürece mutlu olacağını iddia etmiştir. Bu görüş sahiplerine “hazcı” (Hedoniste) denilmiştir. Bazıları ne haz ne de elem peşinde koşmalı diyerek “hissizlik” (Apathie) görüşünü kabul etmişlerdir. Bazıları ise insanın haz ve elemden etkilenmemesi için kendisini rahat ve sakin bir

50 Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, 122-123.

51 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/84.

52 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/115.

53 Öksüzöğlu, *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi*, 80.

konumda tutması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunlara da “ruh sükûneti”ni (Ataraxia) savunanlar denilmiştir. Bu son düşünce, tasavvuf terminolojisinde “sekîne” adı verilen bir kavramla ifade edilmiştir. Mevlânâ, işte bu kategoridedir. Ona göre insan, kozmik benliğinin bilinciyle ruh sükûnetini sağlayarak hem ilahî dengeyi sağlar hem de tüm eylemlerinin nihaî hedefi olan mutluluğu elde edebilir.⁵⁴

Mutluluk, günümüzde salt materyalist ve pozitivist bir anlayışla hareket eden bazılarının zannettiği gibi sadece bedenin ihtiyaçlarının karşılanmasıyla kazanılabilecek bir his değildir. İnsanın görünen maddesinin ötesinde görünmeyen ve oldukça da güçlü olan bir manevî/derunî yönünün olması, mutluluğun da esasen bu iç âlemde gerçekleşen madde üstü bir sonuç olmasını gerekli kılar. Buna göre sağlıklı ve haz veren bir mutluluktan bahsetmek için, insanın maddî/bedensel ve manevî/ruhsal faaliyetlerinin dengeli ve uyum halinde olması gerekir. Başka bir ifadeyle gerçek mutluluk, beden ve ruhun birbiriyle olan karşılıklı ilişkilerinde dengeli ve uyumlu olmasına bağlıdır. Zaten ahlakın temel amacının da söz konusu denge ve ahengi koruyarak insanın mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır.⁵⁵

Tasavvuf ahlakı geleneğine göre, ruh sükûnetini kazanarak mutlu olmuş kişiler, nefsinin kötülüklerden arındırmış, ruh ve kalp safiyetini gerçekleştirmiş ve vuslatını yaşamış olanlardır. Böyle olanlar, Cenâb-ı Hakk ile kurdukları birlik (cem) şuuru içerisinde mutlu olabileceğini savunmuşlardır. Bu sûfîler, Allah’a ulaştıran her şeyi iyi bir araç veya mutluluğu sağlayan yardımcı unsurlar olarak kabul etmişlerdir. Şüphesiz tasavvuf düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden biri olarak Mevlânâ da böyle düşünmüştür. Ona göre insan, kendi fanî varlığını Allah’ın bakî varlığında yok edebilirse işte o zaman kozmik bir denge unsuru olarak hakiki mutluluğa ve huzura ulaşabilir. O, kişinin nefsin esaretinden kurtulmasını, aşkla Allah’a vuslatı ve böylece kozmik birlik şuuruyla mutluluğu ve huzur bulmayı önermiştir. Mevlânâ, bu mutluluğu bulmak için ruhsal hazları rehber kabul etmiştir. Böylece ruh sükûneti sağlanmış ve ruhsal mutluluk yaşanmış olur. Özet olarak denilebilir ki Mevlânâ, ruhsal veya manevî hazlarla yaşanan ruhsal bir mutluluğu ve sükûneti, ahlak öğretisinin nihaî hedefi kabul etmiştir. Kozmik vahdet şuuruyla ulaştığı

54 Yakıt, “Mevlânâ’da Mutluluk Ahlakı”, 69.

55 Ayaz, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”, 90.

bu sükûn ve mutluluk hâlini, bazen ilahî aşkın verdiği manevî sarhoşlukla da özdeşleştirmiştir. Nitekim “Ey padişahlar padişahı, onlar senin hususiyetinden sarhoş olmuşlardır. Ey affeden Yüce Allah, kendi sarhoşunu affet.”⁵⁶ sözüyle aslında manevî sarhoşlukla iradesini Allah’ın iradesinde fanî kılan aşık için sükûnete erdiren erdemleri tercih etmiş gözükmetedir. Zira o, iç dünyasında sükûnetin önemini anlamış ve ebedî mutluluğu aramayı temel kriter kabul etmiştir.⁵⁷

Sonuç

Mevlânâ’nın mutluluk anlayışı, klasik İslam düşüncesi ve tasavvuf geleneğiyle bütünleşmiş, kozmik bir varlık ve denge perspektifi içinde şekillenmiş özgün bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayış, insanı hem fiziki hem de metafizik boyutlarıyla ele almakta, onun varlık hiyerarşisindeki yerini merkeze koyarak anlam ve kemâl arayışına yönlendirmektedir. Mevlânâ’ya göre insan, âlemin özü ve cevheri olup, içsel dönüşüm ve tezkiye ile hakiki mutluluğa ulaşabilecek yegâne varlıktır. Ona göre mutluluk, sadece bireysel bir haz ya da psikolojik bir durum değil; insanın varlıkla, Yaratıcı ile ve kendisiyle olan ilişkisini düzenleyen, ahlakî, metafizik ve ontolojik bir hedeftir. Hatta denilebilir ki, Mevlânâ’nın düşüncesinde mutluluk, ilahî dengeye ulaşmanın, fitrî istikametın korunmasının ve hakikatin idrakine varmanın adıdır.

Mevlânâ, insanı kozmik düzenin merkezine yerleştiren bir anlayışla, onun maddî ve manevî boyutlarını dengede tutan, nefis tezkiyesini esas alan bir mutluluk öğretisi inşa etmiştir. İnsanın, sahip olduğu zıt yönleri bir ahenk içerisinde taşıyabilmesi, hem kendi iç dünyasında bir istikrar hem de toplumsal düzlemde bir huzur oluşturmaya vesile olmaktadır. Bu bağlamda, Mevlânâ’ya göre gerçek mutluluk; sadece nefsin arzularını tatmin etmek değil, bilakis onunla mücadele ederek ruhun tekâmülünü sağlamaktır. Bu mücadele neticesinde elde edilen ruh sükûneti, tasavvufî literatürde “sekîne” kavramıyla ifade edilen yüksek bir manevî hal olup, ahlakî kemâlin ve hakiki mutluluğun tezahürüdür.

Mevlânâ’nın kozmik denge ve mutluluk anlayışı, bireysel ruh terbiyesinden toplumsal barışa, epistemolojiden ontolojiye kadar birçok boyutu

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/341.

⁵⁷ Ayaz, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”, 96-97.

ihtiva etmektedir. Varlık hiyerarşisinde insanın özel konumu, onun Allah'a yakınlaşma potansiyelini ve sorumluluğunu da beraberinde getirir. Bu yakınlık; marifet, ahlâk, aşk ve irfan ile mümkün olup, bu süreçte "kendini bilmek" en temel aşama kabul edilebilir. Kişi, nefsinin sınırlarını ve ilahî yönünü fark ettikçe, aslî cevherini tanır ve sonsuz mutluluğa ulaşma yolunda mesafe kaydeder.

Mevlânâ, mutluluğu kozmik bir uyumun ve içsel bir dönüşümün neticesi olarak görmüş, insanın bu dönüşüm yolculuğunda rehberliğe, irfana ve aşkın bilgisine muhtaç olduğunu vurgulamıştır. Bu anlayış, çağdaş insanın mutluluğu haz ve tüketim kültürü ekseninde aradığı günümüzde, ilahî merkezli bir insan tasavvuru ve ahlakî bir denge arayışı sunması bakımından derin bir anlam taşımaktadır. Mutluluk, Mevlânâ düşüncesinde sadece bir hedef değil, aynı zamanda insanın varoluşsal gayesidir ve bu gaye, ancak ruhun sükûneti ve nefsin terbiyesiyle elde edilebilir.

Mevlânâ, mutluluğu sadece hazza indirgemeyen; bilakis onu benlik dönüşümü, nefis tezkiyesi, kendini bilme, zıtların dengesini kavrama ve nihayetinde ruhun sükûnetine ulaşma ile özdeşleştiren bir irfan yolculuğu olarak görmüştür. Ona göre mutluluğun nihaî formu, Allah'a vuslat ile tamamlanan bir iç huzur halidir.

Mevlânâ düşüncesinde mutluluk, dış âlemden ziyade iç âlemden gerçekleşebilen bir olgudur. Mutluluk, sadece saf akıl ve sağlam irade ile elde edilen erdemler sonunda ortaya çıkan zihinsel bir tatminden ibaret değildir. Ona göre mutluluk, aslından ayrılan bir parçanın tekrar aslına dönmek arzusuyla duyduğu aşk ve özlemle ruhun özüne dönmesi, Rabbine kavuşarak birlik şuuruna ermesiyle kalpte hissedilen manevî/ruhî bir neşeyi ifade eder. Böylece mutluluk, aşkla Allah'a teslim olup benliği ve iradeyi O'nda yok etmekle elde edilen bir huzur ve sükûn hâlidir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. Kahire: y.y., 1351.
- Afifi, Ebu'l-Alâ. *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Arvas, Fatma Balcı. "Psikolojide ve İslam Düşünce Geleneğinde Mutluluk Kavramı: Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 109-128.
- Ayaz, Muzaffer. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Ocak-Haziran 2018), 87-108. <https://doi.org/10.30561/sinopUSD.434769>.
- Aydın, Mehmet. "İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı". *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. drl. Aydın Sayılı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Buhârî, İsmail b. İbrahim. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Eşrefoğlu Rumî. *Müzekkî'n-Nüfûs*. haz. Abdullah Uçman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Farabî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. et-Türkî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınları, 2003.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: y.y., 2004.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Kimya-i Saadet*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1976.
- Gül, Halim. "Mevlânâ'nın Düşüncesinde Havf ve Recâ". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (23-25 Kasım 2018), 433-440.
- Gül, Halim. *Mesnevî'de Tasavvufî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- İbn Sinâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. eş-Şifâ (*el-İlâhiyyât*), nşr. Komisyon (Kahire: y.y., 1960.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Kaşanî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Mevlânâ Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2014.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kızılar, Hamdi. "Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (Ocak-Haziran 2005), 473-481.
- Kızılar, Hamdi. *Tasavvufta Karakter Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Ebu Yûsuf Yakub b. İshak b. es-Sabbâh el-Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kur'an Yolu*. Erişim 23 Şubat 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.
- Mevlânâ, Celâleddin Rumî. *Divân-ı Kebîr*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

- Mevlânâ, Celaleddin Rumî. *Fihî mâ fih*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Mevlânâ, Celaleddin Rumî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Muhasibî, Ebu Abdillâh el-Haris b. Esed. *er-Rî'âye li-hukûkallâh*. çev. Filiz Şahin - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1987.
- Ocak, Hasan. "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlakı Kavramının Felsefî Temelleri". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (Nisan 2012), 115-136.
- Oruç, Cemil. *İmam-ı Gazzalî'nin Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Öksüzöğlu, Şerife. *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Peker, Hidayet. "İslam Ahlak Düşüncesinin Oluşumunda Yer Alan Ünlü Filozof ve Düşünürler". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. Nuri Adıgüzel. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Mesnevî'nin Dibacesi ile İlk On Sekiz Beytinin Şerhi*. çev. Ali Güzelyüz vd. İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.
- Yakıt, İsmail. "Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı". *Felsefe Arkivi* 29 (1994), 29-73.



Ahîlik ve Tasavvuf: Anadolu'daki Ahlakî ve Sosyal Yapıların Karşılaştırmalı Analizi

Ahîlik and Sufism: A Comparative Analysis of Moral and Social Structures in Anatolia

Doç. Dr.

Öncel Demirdaş

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye / Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-0413-9870>

ROR ID: <https://ror.org/01wntqw50>

onceldemirtas@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Nisan / 24 April 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Haziran / 28 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1683016>



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* (Öncel Demirdaş).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Öncel Demirdaş, "Ahîlik ve Tasavvuf: Anadolu'daki Ahlakî ve Sosyal Yapıların Karşılaştırmalı Analizi", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 27-56.

* Makale yazarın dergide görevli olduğu için, değerlendirme sürecinde çıkar çatışmasının önlenmesi amacıyla ilgili kişinin editöryal rolü geçici olarak askıya alınmıştır. Bu sayede yazar, hakem sürecine erişim sağlayamamış ve çift taraflı kör hakemlik ilkesi korunmuştur. / *As the author of the article is affiliated with the journal, his editorial responsibilities have been temporarily suspended for the duration of the review process to avoid any potential conflict of interest. This measure ensures that the author has no access to the peer review process and that the principles of double-blind peer review are strictly maintained.*

Öz

Anadolu, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapan ve bu medeniyetlerin dinî, kültürel, iktisadi, siyasi ve toplumsal yapılarıyla zenginlik kazanan bir coğrafyadır. İslâm medeniyetinin geliştirdiği ahlaki ve içtimai yapılar, bireyin iç dünyasını ve toplumsal ilişkilerini düzenleyen temel müesseselerdir. Bu bağlamda Anadolu’da gelişen Tasavvuf ve Ahilik gelenekleri, hem bireyin arınmasını hem de toplumun düzenini esas alan yapılar olarak öne çıkar. Farklı köklerden beslenen bu iki gelenek ortak ahlaki ilkeleri benimsemiş ve Anadolu insanının karakterinde derin izler bırakmıştır. Tasavvuf ve Ahilik dinî ve sosyal yapının şekillenmesinde etkili olmuş, toplum ve bireylerin ahlaki ve sosyal dokusunun inşasında önemli rol oynamıştır. Tasavvuf bireyin nefsiyle mücadele ederek Allah’a yakınlaşmasını hedefleyen manevî bir eğitim yoludur. Ahilik, meslekî ve toplumsal dayanışmaya dayalı, pratik hayatta ahlaki esas alan bir sistemdir.

Dini-ictimai, iktisadi ve ahlaki boyutları olan Ahilik, Anadolu’da 13. yüzyıldan itibaren yaklaşık 500 yıl süreyle faaliyet göstermiş bir teşkilattır. Özellikle Anadolu’nun sosyal hayatının şekillenmesinde önemli tesiri olmuştur. Esnaf kurumları ve zaviyeleriyle kültür ve medeniyetimizin gelişiminde önemli katkısı olan Ahilik, Anadolu’nun en ücra yerlerine ve dağ başlarına kadar yayılan zaviyelerinde, manevi terbiye ile iş ahlakını bütünleştirerek nice esnaf kuruluşlarına örnek olmuştur.

Ahi zaviyelerinde her türlü konuğa, sıkıntılı günlerinde kucak açılır, yolların emniyetsiz ve taşıma araçlarının iptidai olduğu bir dönemde seyahat edenlere konaklama hizmeti sunulurdu. Ahiler, günlük hayatta teşkilat kurallarına, sofrada adabından iş yerindeki çalışma kurallarına kadar insanın hayatına yön veren birçok hususta Kur’an ve sünnet’i kendilerine rehber edinmişlerdir. Ahlakî, askerî ve siyasal yapılanmalar dışında, sosyal ve ekonomik alanlarda da etkili olan bu teşkilatın teorik ve pratik yapısı, tasavvufî düşüncedeki pek çok kavram ve uygulamayla örtüşmektedir. Ahilik, meslekî bir teşkilat olarak görünmekle beraber, kurduğu zaviyeler ve tesis ettiği ahlaki esaslar itibarıyla büyük oranda tasavvufî bir mahiyet taşımaktadır.

Tasavvuf, bildiği gibi insan nefsinin terbiye etmeyi hedefleyen ilmi bir disiplindir. Tasavvufun teorik düşüncesi tarikatlara vasıtasıyla pratik hayata yansımıştır. Ahilik ve tasavvuf bu manada pek çok müşterek ahlaki terbiye metodunu benimsemiştir. Özellikle nefis terbiyesi, cömertlik, âdâb, riyazet, kanaat, rıza gibi tasavvufî mahiyet arzeden kavramlar, müşterek unsurlar olarak dikkat çeker. Çalışmamızda Ahilik geleneğinin oluşumundaki arka planı, bu teşkilatın ahlaki ve sosyal esaslarının Tasavvuf’a bağlantısını mukayeseli bir şekilde analiz edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahilik, ahlak, eğitim, nefis, riyazet, kanaat.

Abstract

Anatolia is a geography that has been home to many civilizations throughout history and has been enriched by the religious, cultural, economic, political and social structures of these civilizations. The moral and social structures developed by Islamic civilization are the basic institutions that regulate the individual’s inner world and social relations. In this context, the Sufi and Ahi traditions that developed in Anatolia stand out as structures based on both the purification of the individual and the order of society. These two traditions, nourished by different roots, adopted common moral principles and left deep traces on the character of Anatolian people. Sufism and Ahilik (a socio-economic and cultural system) have been influential in shaping the religious and social structure and have played an important role in the construction of the moral and social fabric of society and individuals. Sufism is a spiritual education path that aims to bring the individual closer to Allah by struggling with his/her ego. Ahilik is a system based on professional and social solidarity and ethics in practical life.

Having religious-social, economic, and moral dimensions, Ahilik is an organization that has been effective in Anatolia for about 500 years since the 13th century. It had a significant impact on shaping Anatolia’s social life. Having a significant contribution to the development of our history of culture and civilization with its artisan institutions and lodges, Ahilik has set an example for many artisan organizations by integrating spiritual upbringing and business ethics in its lodges that spread to the remotest places and mountain tops of Anatolia. Ahi lodges welcomed all kinds of guests in times of distress and offered accommodation to travelers at a time when roads were unsafe and means of transportation were primitive. The Ahis took the Qur’an and the Sunnah as their guide in many aspects of human life, from the rules of organization in daily life to table manners and work rules in the workplace. The theoretical and practical structure of this organization, which is effective in social and economic fields in addition to moral, military, and political structures, overlaps with many concepts and practices in Sufi thought. Although Ahilik appears to be a professional organization, it is largely Sufi in nature in terms of the zawiyas it established and the moral principles it established. Sufism, as it is known, is a scientific discipline that aims to discipline the human soul. The theoretical thought of Sufism is reflected in practical life through tariqas. In this sense, Ahilik and Sufism adopted many common methods of moral discipline. In particular, Sufi concepts such as self-discipline, generosity, etiquette, asceticism, abstinence, conviction, and consent stand out as common elements. In our study, we will analyze the background in the formation of the Ahi tradition and the connection of the moral and social principles of this organization with Sufism in a comparative manner.

Keywords: Sufism, Ahilik, morality, education, nafs, asceticism, abstinence.

Giriş

Tasavvuf ve Ahîlik teşkilatı kurdukları tekke ve zaviyelerle Türk toplumunun dinî, ictimâî, sosyal ve kültürel hayatına tesir etmiş kurumsal yapılardır. Bu iki müessese verdikleri eğitim ve tatbik ettikleri esaslar sayesinde ideal ve medeni bir toplum kültürünün inşasına katkıda bulunmuşlardır. Anadolu'da özellikle 13. yüzyıldan itibaren şekillenen sosyal yapılanmalar içinde tasavvuf ve Ahîlik hem bireylerin hem de toplumun ahlaki ve sosyal dokusunun inşasında önemli rol oynamıştır.¹ Tasavvuf bireysel arınma, maneviyat ve ruhsal tekâmül üzerine temellenirken Ahîlik daha çok meslekî, ekonomik ve toplumsal dayanışma üzerine kurulu bir sistemdir. Tasavvuf, bireysel ve toplumsal boyutuyla insanın nefsiyle mücadele ederek Allah'a yakınlaşmasını hedefler ve bu hedefi gerçekleştirme üzerine sistematik bir manevî eğitimi tatbik eder. Ahîlik ise daha ziyade meslekî ve toplumsal dayanışmaya bağlı olarak toplumun pratik hayatına yön veren bir eğitim metodunu benimser. Ancak burada özellikle dikkat çekilmesi gereken husus her iki sistemin ahlak, adalet, yardımlaşma, kanaat ve sabır gibi konularda ortak değerlere sahip olmasıdır. İlke ve esasları temelde Kur'an ve Sünnete dayanmakta; değerlerini ve uygulamalarını bu kaynaklardan almaktadır.

Ahîlik, Anadolu'da sadece bir esnaf teşkilatı değil, aynı zamanda bir ahlâk ve hayat felsefesi olarak Türk toplumu içerisinde kök salmıştır. 13. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküş sürecine girdiği bir dönemde, toplumsal düzeni ayakta tutmak, meslekî ve ahlaki denetimi sağlamak, üretim ve paylaşımı adalet ekseninde şekillendirmek amacıyla kurulmuştur. Ahi Evran'ın (öl. 1261) öncülüğünde kurumsallaşan bu yapı, İslâm'ın ahlaki temelleri ile Türk töresinin sosyal değerlerini bir araya getirmiştir. Ahîliğin oluşum sürecinde etkili olan temel kavramlar ve düşünceler arasında "ahi", kardeşlik anlayışı, sanat erbabına verilen önem, ahlakî disiplin, emek ve ücret ilişkisi, eğitim sistemi yer almaktadır. Burada konuya giriş mahiyetinde Tasavvuf ve Ahîlik hakkında genel hatlarıyla bilgi verdikten sonra makalenin ana konusunu oluşturan Ahîlik teşkilatına yoğunlaşacağız. Yukarıda sözedilen kavramlar üzerinden Ahîlik

1 bk.Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-365.

teşkilatının nasıl bir yapıya kavuştuğunu ve bu teşkilatın temel ilkeleri, tasavvufun esaslarıyla ahlak, eğitim ve sosyal etkileri bağlamında karşılaştırmalı biçimde incelenecektir.

1.Ahîlik Teşkilatı ve Ahî Kavramının Etimolojik Temeli

13. Yüzyıldan itibaren Anadolu’da var olan ve meslekî-tasavvufî bir kurum olarak bilinen Ahîlik ile ilgili çalışma yapan tarihçi ve araştırmacılar ahiliğin kaynağı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. M. Fuad Köprülü (öl. 1966) ve Abdülbaki Gölpınarlı (öl. 1982) gibi tarihçi araştırmacılar, ahiliği, fütüvvetin Anadolu’da aldığı biçim ve değişik bir yapılanması olarak yorumlarken² diğer bazı araştırmacılar ise, ahiliğin Anadolu’da Türklerin şekillendirdiği özgün bir teşkilat olduğunu³ ve fütüvvetle de ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴ Bir başka değerlendirmeye göre, Ahiliğin oluşumunda, İslâm dünyasında görülen fütüvvetin yanı sıra, İslâm tasavvufu, Bâtînilik ve Melâmilik gibi düşünceler ile İslâm’dan önceki eski Türk inanç, kültür ve ahlâkının, Anadolu’da o dönem etkili olan siyasî, tarihî, ekonomik, sosyal ve dinî şartların tesirleri olmuştur. İşte Anadolu Ahiliği bütün bu etkileşimlerin bir sonucudur. Ancak bütün bu etkilenmelere rağmen dini-sosyal bir kurum olarak Ahîlik, Anadolu’da Türklere mahsus kendine has özellikleri ile orijinal bir müessesedir.⁵

Temelde Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayandırılan prensipleriyle Ahîlik, İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olup tasavvufta önemli bir yeri bulunan “uhuvvet”i (kardeşlik)⁶ hatırlatmasından dolayı kolayca yayılmış ve kabul görmüştür. Bu teşkilatın Anadolu’da kurulmasında

2 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 209-213; Abdülbaki Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* (2011), 11/17-20.

3 Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 52; Mikail Bayram, *Ahi Evren Tasavvufî Düşüncesinin Esasları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 32.

4 Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/262; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 171-184.

5 Ünver Günay, “Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (1998), 70; Muharrem Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu* 7/13 (Haziran 2014), 143-144.

6 *Kur’an Yolu Meâlî*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023, el-Hucurât 49/10).

fütüvvet teşkilatının büyük tesiri vardır.⁷ Ahîlik, İslâm iktisadi hayatının müesseseseleşmiş bir örneği olarak da görülmektedir. Köprülü, Ahîlerin, fütüvvet mesleğine sâlik olup senedlerini Hz. Ali vasıtasıyla, Hz. Peygamber'e kadar götürdüklerini ve diğer sûfilerin hırkalarına karşılık, fütüvvet şalvarı giydiklerini belirtir. İçlerinde birçok kadı ve müderrisin de bulunduğu Ahîlik teşkilatı, herhangi bir esnaf topluluğu değil, o aynı zamanda akidelerini bu teşkilat vasıtası ile yayan bir tarikat sayılabilir.⁸ Ahîlik, özü ve esası itibarıyla edep, fazilet ve ahlaktan oluşan, insanı bütün yönleriyle ele alan bir mekteptir. Ahîliğin itici gücü, tasavvuf ahlakıdır.

Ahîlik, Arapça “kardeşim” anlamına gelen ahî kelimesinden alınmadır. Bu kelimenin Türkçede “cömert” anlamına gelen “akı”dan türetildiğini söyleyenler de vardır. Meslekî, ahlakî ve iktisadî bir kurum olan Ahîlik, Anadolu'ya münhasır bir teşkilattır.⁹ Ahîliğin doğuşunu, gelişimini ve özelliğini, Türk tarihinin derinlikleri ile İslâm dininin esaslarında aramak gerekir. Çünkü Ahîlik, her ikisinin şu veya bu ölçüde katkıları ile doğmuştur. Biri olmadan diğeri; ruhu olmayan bedene benzetilebilir. Dolayısıyla Ahîlik düşüncesinde Türklük beden ise, İslâmiyet de o bedene dirilik özelliğini kazandıran ruhtur.¹⁰ Ahîlik, bir görüşe nazaran fütüvvetin Anadolu'da sûfî karaktere bürünmüş şekli olarak yorumlanmıştır. Nitekim Ömer Lütfi Barkan (öl. 1979), Anadolu Ahîliği'nin mistik bir tarikat olduğunu, teşkilatın büyük bir kuvveti temsil ettiğini ve sosyal nizamın tesisinde büyük rol oynadığını ifade etmektedir.¹¹ Eski Türk “akıllık” ve “alp” geleneğinin, Arap ve İran fütüvvet idealiyle, İslâmî bir sentez içinde birleşip Anadolu'da ortaya çıkan kurumsallaşmış şeklidir. Klasik bir tarikat görünümü arz etmemekle birlikte şehirlerden taşraya, köylere kadar yayılan örgütlenmesiyle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.¹² Fütüvvetle alakalı ilke ve prensipler, Ahîliğin de inanç esaslarıdır.

7 Ziya Kazıcı, “Ahîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/540-542.

8 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 209-210.

9 Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 478.

10 Refik Soykut, *Orta Yol Ahîlik* (Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu Yayını, 1971), 66.

11 Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, 283.

12 M. Saffet Sarıkaya, “Osmanlı Toplumunun Dini Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahîlik-Bektaşilik İlişkisi I”, *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 18.

Ahîlik sisteminin sosyal temelini oluşturan kardeşlik algısı, toplumsal bağı gerçekleştiren en önemli değerlerden biridir. Bu anlayış, toplumda bireylerin birbirine maddî ve manevî destek olduğu ve dayanışma içinde yaşadığı bir sosyal düzeni inşa eder. Ahî zaviyelerinde yoksulların doyurulması, misafirlerin ağırlanması, hasta ve yaşlılara yardım edilmesi gibi faaliyetler,¹³ bu kardeşlik anlayışının toplumun günlük hayatındaki pratik yansımalarıdır. Kardeşlik bağı, bireylere hem dinî hem de toplumsal anlamda bir sorumluluk bilinci kazandırır ve insanların menfaatten ziyade hizmet odaklı bir yaşam sürmesini sağlar. Bu itibarla Ahîlik, sadece ekonomik bir birliktelik değil, aynı zamanda gönül birlikteliğine dayanan ve toplumsal barışı sağlayan bir gönül birlikteliğidir. Kardeşlik bağıyla her hafta toplanan ahîler, toplantılarında birbirlerine olan güvenlerini tazeler, ortak sorunlarını paylaşır ve çözüm üretirlerdi.

Ahîlik teşkilatındaki kardeşten maksat, nesep ve süt kardeşliğinin yanı sıra sebep kardeşliğidir. Toplumsal hayatta nesep ve süt kardeşliğiyle beraber sebep kardeşliği de önemli bir yer tutar. Sebep kardeşliği; aynı din, kabile ve meslekten olma gibi birtakım ortak amaçlar üzerine tesis edilen bir ilişki türüdür. Dolayısıyla aynı anne-babadan doğanlara ve aynı anneden süt emenlere kardeş denildiği gibi aynı inanç, ideoloji veya aynı değerleri paylaşan kişilere de kardeş denilmektedir.¹⁴ Hz. Peygamberin Medine’de uyguladığı uhuvvet ve mu’âhât (kardeşleşme)¹⁵ anlayışı, Ahilikte kardeşlik ve birlik olmak yaklaşımının temelini oluşturmuştur. Uhuvvet anlayışı çerçevesinde İslâm toplumu ayağa kalkmış ve birbirine kenetlenmiştir. Aynı şekilde Anadolu’da özellikle Moğol ve Haçlı istilaları gibi karmaşaların yaşandığı dönemlerde uhuvvet anlayışı, birleştirici bir unsur olmuştur.

Ahîlik müessesesinin prensipleri az önce de ifade ettiğimiz gibi, temelde Kur’an’a ve Hz. Peygamberin sünnetine dayandırılır. “Ahîlik”, tasavvufta önemli bir yeri olan “uhuvvet”i hatırlattığı için kabul görmesi ve yayılması

13 Ekrem Erdem, “Fütüvvet/Ahîlik-Tasavvuf İlişkisi Ve İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar: Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 8/2 (2022), 195-196.

14 Ejder Okumuş, “Kardeşlik Kavramının Sosyolojik Boyutları”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 31-60.

15 Hüseyin Algül, “Muâhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/306-307.

kolay olmuştur. Âyetlerde mü'minlerin kardeş olduğuna işaret edilmiş ve yetimlerin kardeşliğine ve mallarının korunmasına vurgu yapılmıştır. "Sana yetimleri de soruyorlar. De ki: Onların durumlarını iyileştirmek hayırlı bir iştir. Onlarla içli dışlı olursanız zaten onlar sizin kardeşlerinizdir."¹⁶, "Müminler ancak kardeşler, öyleyse iki kardeşinizin arasını düzeltin, Allah'a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız."¹⁷

Ahî teşkilatı, kardeşlik anlayışının gereği olarak düşmanlara karşı birlikte mücadele ve cihat etmeyi öğreten bir ekoldür. "Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz."¹⁸ Mü'minlerin kardeş olmasının sırrı, din kardeşlerine hizmet etme ve şefkat göstermeleri, kendi varlıklarını iyilik ve ihsanın aracı yapmalarıdır. Gaflet ehli bu durum ölmüş olan sırlarını diriltmeleri şeklindedir. Kalb erbâbı ve basiret ehli bu gruba girer. İşte böyle bir inayete (lütuf/ihsan) eren kişi, ahîdir.¹⁹

Aynı şekilde hadislerde de Müslümanların kardeşliğine işaret edilmiştir. "Sizden biriniz kendisi için sevdiğini mü'min kardeşi için de sevmedikçe gerçek mü'min olamaz."²⁰, "Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu (zalimlere de) teslim etmez. Kim din kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir. Kim bir Müslümanın bir sıkıntısını giderirse, Allah da onun kıyamet sıkıntılarından birini giderir. Kim bir Müslümanın (kusurunu) örterse Allah da kıyamet günü onu örter."²¹ Âyet ve hadislerde kardeşlik anlayışı çerçevesinde sevgi, merhamet, birliktelik, mücadele gibi yüksek duygularla vasıflanmasının Müslüman şahsiyetinin gereği olduğu ifade edilmiştir. Zikrettiğimiz âyet ve hadislerle yetineceğiz.

16 el-Bakara 2/220.

17 el-Hucurât 49/10.

18 Âl-i İmrân 3/103.

19 Emîr-i Kebîr Hemedânî, *Risâle-i Fütüvvetiyye, Fütüvvet Kardeşliği*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İBER Yayınları, 2023), 91.

20 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Riyad: Daru's-Selam, 1999), "İmân", 7 (No. 13).

21 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Daru's-Selam, 2000), "Birr", 6578 (58/2580).

2.Ahiliğin Sanat-Meslek-Ücretle İlişkisi

Ahîlik teşkilatının kurumsallaşmasının tarihsel arka planında sanat ve meslek erbabının önemli bir role sahip olduğu görülür. Zira bu müessese daha öncede ifade ettiğimiz gibi esas itibarıyla sanat erbabını yani zanaatkarları, üreticileri, esnaf ve tüccarları aynı çatı altında toplayan bir teşkilattır. Biraraya gelen bu topluluk, icra ettikleri sanat ve meslekte aynı ideallere sahiptir. Burada sanat estetik anlamının yanı sıra, iş ve meslek hayatının tamamını da ifade etmektedir. Ahîlikte sanat erbabı olmak, topluma faydalı üretim yapan birey olmak demektir. Üretim kültürü; kalite, doğruluk, ölçüye riayet, müşteri memnuniyeti ve meslek ahlakı üzerine kuruludur. Ahîlikte malını eksik tartan, hile yapan, işini özensiz yapan kişi, hem toplum önünde küçük düşer hem de teşkilattan dışlanır.²² Ayrıca üretimde kalite standartlarının korunması, halkın güvenini artırmış ve esnaf ile toplum arasında güçlü bir sosyal bağın kurulmasını sağlamıştır. Yine, her meslek grubunun kendine özgü iş ahlakı ilkeleri, üretim yöntemleri ve sınav sistemleri olması, Ahîliğin meslekî eğitim kadar kurumsal kaliteye de önem verdiği gösterir.

Ahîlik, meslek edindirmeye ve bu kapsamda mesleki eğitime de önem verir, kişilerin meslek sahibi olmalarını öncelikte önemser, ancak maneviyattan yoksun olmasına da izin vermez. Ahîlik teşkilatında mesleki eğitim ve formasyon çok yönlü bir süreçtir. Kişi yalnızca mesleki beceri kazanmaz, aynı zamanda ahlak, dini bilgi, edep ve görgü kurallarıyla da donatılır. Ticaret erbabının dini eğitiminde kardeşlik, dayanışma ve yardımlaşma gibi ilkelere dayalı ahlaki eğitim önemsenir. Eğitim süreci çıraklıkla başlar, kalfalıkla gelişir ve ustalıkla sonuçlanır.²³ Mesleki formasyonda teorik ve pratik yeterlilik gözetilerek usta olmak isteyen kişi belli sınavlardan geçer, toplum önünde yemin eder ve dükkân açma izni almak suretiyle mesleğini icra eder. Ahî meclisleri, aynı zamanda birer eğitim platformudur. Tecrübeli ustalar, gençlere sadece meslek değil,

22 Abdürrezzâk Kâşânî, *Tuhfetü'l-ihvân fî haşâ'îşî'l-fityan, Fütüvvet Yolunun İlke ve Esasları*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İBER Yayınları, 2023), 55-57; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 209-210; Yusuf Akgül, "Ahîlikte İş ve Ticaret Ahlakına Ait Bazı İlkelerin Sünnet Bağlamında Değerlendirilmesi", *Ahîlikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 238-241; Ebubekir Aytekin, *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahîlik* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 224-229.

23 Ayşe Betül Oruç, "Ahîlik Teşkilatı'ndaki Denge İlkesinin Kur'ânî Temelleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2022), 129-141.

hayat dersi de verir. Bu yönüyle Ahilik, hem bireysel gelişimi hem de sosyal uyumu sağlayan bir okul görevi görmüştür.

Ahilik sisteminde kurumsal yapı inşâ edilirken, tarihsel arka planında emeğin karşılığının hemen verilmesi büyük önem arzeder. İslâm, bilindiği gibi Müslümanları çalışmaya teşvik eder ve alın teri ile kazandığını yemesini ısrarla tavsiye eder. Bu noktada iş ve ticaret hayatına yönelik prensipler getirir. Ahilik teşkilatı, İslâm'ın bu prensipleri doğrultusunda kişinin geçimini sağlamak için çalışmasının gerekliliğini vurgular ve tembelliği kötüler.²⁴ Ahilik'te emek kutsaldır ve işçinin ücretinin hemen ödenmesi esastır. Alın teri döken bir çalışanın emeğinin karşılığını zamanında alması, hem dini hem de ahlaki bir zorunluluk olarak görülmüştür. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “İşçinin ücretini, alın teri kurumadan veriniz”²⁵ hadisi, Ahilik anlayışının temel referansıdır.²⁶ Bu itibarla çiraklık, kalfalık ve ustalık aşamalarında bireylerin emeği, teşkilat tarafından korunmuş; işverenin çalışan üzerindeki tahakkümüne izin verilmemiştir. İşyerinde adaletin sağlanması, çalışanların motivasyonunu artırmış, meslekî sadakati kuvvetlendirmiştir. Burada şu hususu belirtmekte fayda görüyoruz. Ahilik'teki İslamî referanslı emeğin karşılığının korunması, kapitalist sömürü düzenine karşı alternatif bir model olma imkanı sunmaktadır. Ahilikte üretimin sadece bireyin değil toplumun ortak refahına hizmet edecek şekilde paylaşılması önem arzeder. Ahiliğin mesleki eğitim ve emeğin karşılığının hemen ödenmesiyle ilgili yapısı, hiç şüphesiz İslâm'ın dünya-ahiret dengesini sağlama konusundaki hassasiyetine dayanmaktadır.

3.Ahîlik-Tarikat İlişkisi

Ahîlik, ilk kuruluşu ve gelişmesinde bir tarikat olarak ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle pek çok tarikatın ilke ve prensiplerinden faydalanmıştır. Birçok üyesinin aynı zamanda farklı tarikatlara mensup olduğu bilinmektedir. Bu tarikatlardan biri Mevlevilik'tir. Mevlevilerin ileri gelenlerinden Mevlânâ Hüsameddîn'in (öl. 683/1284) babası “Ahî Türk”

24 Oruç, “Ahilik Teşkilatı'ndaki Denge”, 129-141; Akgül, “Ahilikte İş ve Ticaret”, 231-243.

25 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dârür Risâleti'l-âlemiyye, 2009), “Ruhûn”, 4 (No. 2443).

26 Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 184-186.

Konya'daki fütüvvet teşkilatının başı olarak bilinir. Eflâkî, Menâkıb'ında, Mevleviler ve Ahîler arasındaki ilişkilerden bahseder.²⁷ Ayrıca Halvetilik, Anadolu'ya, Niğde'de bir zaviye açan Ahî Yûsuf-ı Halvetî (öl. 1308) kanalıyla girmiştir. Bunun yanı sıra, Ahî Evran ile Hacı Bektaş-ı Velî arasında bir dostluk olduğu bilinmektedir. Hacı Bektaş'la Ahi Evran birbirlerini çok severlerdi. Hacı Bektaş Vilâyetnâme'sinde zaman zaman ifade edilen bu ilişki,²⁸ Ahi Evran'ın bir sohbet esnasında "kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır."²⁹ diyecek kadar dostane ve samimidir. Bu mânâda Bektaşilerle Ahîler arasındaki iyi ilişkiler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da görülür.³⁰

Ahiliğin tarikatla ilişkisi noktasında dikkat çeken husus, tarikatlardaki gibi Ahilikte de âdâb ve erkân esas olmasıdır. Bu iki kurumsal yapının en belirgin özelliği, insan terbiyesiyle meşgul olması ve ihsan boyutunda bir kişilik inşâsı için çaba göstermesidir. Bu süreçte her iki teşkilat, baştan sona edebe yolculuktur. Ahi zümrelerinin riayet etmesi gereken âdab kuralları fütüvvetnamelerde detaylıca sıralanmaktadır. Sıralanan bu âdab kurallarıyla birlikte Ahilikte kalite ve nezaket de dikkat edilmesi gereken temel ölçütlerdir. Tarikatlar kadar Ahilikte de zaviye mensuplarının hizmette ve yaratılmışlara faydalı olmakta öncü olmaları öğütlenmektedir. Tarikat ve ahilikte herkesin haddini bilmesi, yetkisini aşmaması, üzerine düşmeyen işlere yeltenmemesi ve zaviyedeki hiyerarşik konumuna yaraşır tutum sergilemesi önemlidir. Tarikatlarda sâliklere hırka giydirilirken, ahilikte eğitimini tamamlayan zaviye mensuplarına şed kuşatılmaktadır. Her iki teşkilatta eğitim, sohbet meclislerinde verilir, herkes sohbet halindeki yerini alır, sükunet ve ciddiyetle sohbe iştirak eder, huzurda bulunmanın edebine aykırı davranmaz. Ahi zaviyelerindeki sohbet meclisleri katılımcı bir ruhla gerçekleştirilir, karşılıklı sorular sorulup cevaplar verilir, konular müzakere edilir, herkes ilmî seviyesine göre görüşlerini

27 Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifin, Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 302-303.

28 Abdülhakî Gölpinarlı, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 49-52, 118-119.

29 Gölpinarlı, *Vilâyetnâme*, 49.

30 Sarıkaya, "Osmanlı Toplumunun Dini Yapısına Bir Bakış Denemesi", 19; Öncel Demirdağ, "Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufî Düşüncedeki Karşılıkları", *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, ed. Ahmet Gökbel vd. (Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018), 2/756-757.

ve düşüncelerini serbestlikle dile getirir. Sohbet konuları, insan hayatının her alanına hitap edecek şekilde geniş bir mahiyete sahiptir.³¹

4. Ahilik-Fütüvvet İlişkisi

Ahilik sistemi, tasavvuf kökenli Fütüvvetnâmeler ile şekillenmiştir. Anadolu'da Ahilik ortaya çıktığında fütüvvetnâmeler, bu yeni kuruluşun ahlak tüzüğü olmuştur. Bu itibarla ahiliğin fütüvvetle yakın bir ilişkisi vardır ve ahiliğin yapılanmasına bakıldığında meslek ve ahlak kurallarının fütüvvetnâmelerden alındığı görülecektir.³² Fütüvvet, gençlik, yiğitlik, cömertlik³³ anlamına gelir ve ilk olarak Bağdâd'da Abbâsî döneminde gelişmiş, Anadolu'da Ahilik sistemiyle ete kemiğe bürünmüştür.³⁴ Fütüvvetnâmeler, hem ahlaki hem de mesleki rehberlik sağlayan metinlerdir. Bu metinlerde tasavvufî ilkelerle Ahilik ilkeleri iç içe geçmiş durumdadır.

Nefsine hâkim olmak, Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından sakınmak, iyi kalpli, iyiliksever ve cömert olmak, konuksever olmak ve konuğu ağırlamak, din ve mezhep gözetmeksizin bütün insanlara karşı sevgi beslemek, hile yapmamak, yalan söylememek, iftira ve dedikodudan sakınmak, hak ve adalet sever olmak, zulme, zalime ve haksızlığa karşı koymak gibi erdemler, ahilerin uyması gereken ahlâk prensipleri olarak fütüvvetnâmelerde yer verilen bazı hususlardır. Fütüvvet ise, cesaret ve cömertlik göstermek, güzel ahlak, güzel konuşma ve ahde vefa, misafire hizmet, kusur aramamak, ayıbı örtmek, nefse düşman olmak, yoksulu kollamak, karşılık beklemezsizin yardım ve iyilik etmek, ikram etmeyi sevmek, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden

31 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 22-29; Kadir Özköse, "Ahilikteki İş Ahlakî Ve Meslekî Formasyonun Teşekkülünde Tasavvufun Rolü", *Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakî Sempozyumu*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 24-25.

32 Abdulgani Muhammed bin Alâüddin el-Huseynî er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, haz. Osman Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 63-65.

33 Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2005), "Feta", 8/584-586.

34 Aytekin, *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahilik*, 27,36-38; bk. Adem Çatak - Ahmet Vural, "Fütüvvetin Teşkilatlanmasında Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin Katkıları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (Aralık 2022), 187-195.

üstün tutmak, başkalarını kendine tercih etmek, toplum için kendini feda etmektir.³⁵

Sülemî'nin fütüvvetin esasları olarak ifade ettiği ahlakî değerler, Ahiliğin kaynağı olan fütüvvetnamelerde ahilerin uyması gereken ahlakî değerler olarak yer almaktadır.³⁶ Fütüvvetnâmelerde ahilerin neler giyip giymeyeceği, giyeceği şeylerin şekli, rengi ve cinsi gibi birçok kurala varıncaya kadar "Ahi"de bulunması ve bulunmaması gereken hususlara yer verilir. Ahînin üç şeyi açık, üç şeyi kapalı olmalıdır. Eli, kapısı sofrası açık olmalıdır. Gözü, beli, dili kapalı olmalıdır.³⁷ Ahilik ve fütüvvet geleneğinde bireyin ve toplumun tekâmülünde takip edilen esasları genel hatlarıyla ifade ettikten sonra, bu esasların tasavvufî düşüncedeki izdüşümlerini birkaç başlıkta mukayese yapmak suretiyle inceleyelim.

5.Ahlakî ve Sosyal Yapıların Karşılaştırılması

5.1.Ahlâk İlkesi/Öncülüğü

Ahlakî değerler, günümüz dünyası veya insanın en çok ihtiyaç duyduğu ilkelere dendir. Çünkü ahlakî yapının bozulmasıyla birlikte toplumların ticarî, iktisadî, siyasî, kültürel ve sosyal dokusu hızla çöküntüye uğramaktadır. Dolayısıyla bu değerler, toplumları süfli hayattan kurtarıp saygın bir yere çıkaran çok önemli unsurlardır. Bu itibarla ahlakî değerlerin yok olduğu toplumların ve insanların sosyal hayatta erdemli olmaları da mümkün değildir. Aynı şekilde ahlâka dayanmayan iktisadî ve ticarî yapının sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ve ayakta kalması da mümkün değildir.³⁸ Bu çerçevede insanın ahlakî olarak tekâmülünü gerçekleştiren maneviyat yolu ve ilmî bir disiplin olan tasavvufî gelenekte ahlakî değerlere çok büyük önem verilmiştir. Aynı şekilde Ahilik geleneğinde de ahlakî değerler çok önemlidir.

35 Ebu Abdî'r-Rahman es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 92-93; Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 178; Ocak, "Fütüvvet", 13/ 261-262; Demirdağ, "Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar", 2/757. 36 Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, 93.

37 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 182.

38 Saffet Sancaklı, "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (2010), 11.

Ahlak, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünüdür.³⁹ Tasavvuf, özetle ifade etmek gerekirse ahlâktan ibarettir. Kettânî bu konuda şöyle der: “Ahlâken senden fazla olan, tasavvuf yönünden de senden fazladır.” Yani, kim seni ahlâken güzelleştirirse, aynı zamanda tasavvufî bakımdan da geliştirmiş olur.⁴⁰ Her faziletin zıddı bir rezilet vardır. İnsan şahsiyetinin, “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak” düşüncesiyle, reziletten fazilete doğru yapılanması, tasavvufun ana temasıdır.⁴¹ Güzel ahlâkın alameti hususunda Kirmânî (öl. 1238), “Güzel ahlâkın alameti, ezâ ve cefâ vermekten kaçınmak ve başa gelen ezâ ve sıkıntılara katlanmaktır.” demiştir.⁴² Aynı şekilde bu yönüyle Ahilik geleneğinde de ahlak büyük öneme sahiptir. Zira bu teşkilatta ahlak her zaman, her yerde ve her işte başta gelen bir hususiyettir.⁴³

Ahilik; iş birliği içinde, mutlu iş ve yaşam anlayışı; daha dürüst, daha sade, daha sakin, daha özgün tempoyla evrensel etik ilkelere bağlı sabırlı bir insan modelini inşa etmeyi hedefler. Ayrıca İslâm ahlak değerleri çerçevesinde sağlıklı aile, komşuluk ilişkilerini, içten dostlukları, sosyal iletişimi, dayanışmayı, güçlü güven duygularını ve toplumsal bağları geliştirmiştir. Bunu gerçekleştiren de dinî referanslardan hareketle Kur’ân ve hadisleri kaynak olarak kullanmıştır.

Ahî yönetmeliği konumunda olan Fütüvvetnâmelere göre; ahî, helâ-linden kazanmalıdır. Hepsinin bir sanatı olmalıdır. Yoksul ve düşkünlere yardım etmeli, cömert olmalıdır. Âlimleri sevmeli, hoş tutmalıdır. Fakirleri sevmeli alçak gönüllü olmalıdır. İyi kimselerle sohbet etmeli, namazını kazaya bırakmamalı, hayâ sahibi olup, nefesine hâkim olmalı, dünyaya düşkün olanlarla düşüp kalkmamalıdır. Tüm bunlar, asırlarca Osmanlı insanının ahlâkının temel taşı olan hasletler haline gelmiştir. Ticaret ahlâkında yasaklanan hususlarda ise, hileli ve çürük mal satmaktan, müşteriden fazla para almaktan, bir başkasının malını taklit etmekten,

39 Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

40 Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle, Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 331.

41 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), “Ahlâk”, 35.

42 Kuşeyrî, *Risâle*, 332.

43 Demirdağ, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/758.

noksan tartmaktan, bozuk terazi kullanmaktan, sahte ve kalitesiz mal üretmekten kaçınmak gerekir.⁴⁴

Fütüvvetnâmelerde, ahînin iki ana başlık halinde; üç şeyi açık, üç şeyi kapalı olmalı şeklinde ifade edilen Ahîlik kuralları bu gelenekteki ahlaki değerlerin özetlenmiş halidir. Birincisi; ahînin eli, kapısı ve sofrası açık olmalı. Yani ahî cömert, konuksever olmalı ve aç geleni doyurmalıdır. İkincisi; ahînin dili, gözü ve beli kapalı olmalı. Yani kötü söz söylemekten ve kötü bakmaktan sakınmalı ve namusu korumalıdır.⁴⁵ Ahînin gözü, haramlara; ağzı günah olan sözlere, dedikodu ve gıybet kapalı olmalı; eli harama uzanmamalı, zulme kapalı olmalıdır.⁴⁶ Edep kavramı da yukarıda sayılan bu üç şeye; yani ele, bele ve dile hakim olmak olarak özetlenmiştir.

Tasavvufta bilindiği gibi riyazetin temel şartları, mide referansı üzerinden kişinin nefsi arzularına hakim olmasını, az konuşma, az yeme ve az uyuma şeklinde ortaya konulmuştur. Serrâc (öl. 378/988) din ehlinin edebinin riyazetle nefsi terbiye etmek, şehvi arzuları terk etmek, gönlü temizlemek, şer’î sınırları korumak ve iyilikte yarışmak olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Ahîde bulunması gereken vasıflar, Serrâc’ın ifadeleriyle özü itibarıyla örtüşmektedir. Bu vasıflar, “cömert olmak, namazı kazaya bırakmamak, hayâ sahibi olmak, terk-i dünya etmek, helal kesbetmek, ilim sahibi olmak, beyler (zenginler) kapısına varmamak”tır.⁴⁸ Ahîlik teşkilatından çıkarılmaya sebep olan afetlerden bir diğeri, ahînin edep ve hayâ sahibi olmamasıdır.⁴⁹

Tasavvuf tanımlarına bakıldığında bazı sûfilerin tasavvufu, edep ve hayâ olarak ifade ettikleri görülecektir.⁵⁰ Onlar hayâyı, Allah’tan ve mahlukattan haya olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Allah’tan hayâ O’na karşı günah işlememek ve kalpte O’ndan başkasını barındırmamaktır. Dolayısıyla bu

44 Sancaklı, “Ahîlik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi”, 11; Demirdağ, “Ahîlik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/758-759.

45 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 182.

46 Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgâzî ‘Fütüvvetnâme’si”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (1954), 15/126-132.

47 Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 164.

48 Gölpınarlı, “Burgâzî”, 15/124-127.

49 Demirdağ, “Ahîlik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/759.

50 Hamdi Tekeli, *Tasavvuf Kültürüne Giriş* (Bursa: Uludağ Yayınları, 2011), 30.

anlamdaki hayâ, kalbin şehvet ve kötü duygulardan uzaklaştırılmasıdır.⁵¹ Hz. Peygamber “Allah’dan gerçek manada hayâ ediniz” buyurduğunda, ashab, “biz hayâ ediyoruz” diye cevap verir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.) “hayır, öyle değil, Allah’tan gerçek manada hayâ edenler, başını ve onun içindekilerini, karnını ve içinde bulundurdıklarını korusun. Ölümü ve belâyı hatırlasın. Ahireti isteyen dünya ziynetlerini terk etsin. Kim böyle yaparsa, Allah’tan gerçek manada hayâ etmiş olur.” dedi ve sonra şöyle buyurdu: “İşte, Allah’tan hayâ budur.”⁵² “Yalnız olduğum zamanlarda bile yirmi sene var ki, oturduğum zaman ayağımı uzatmış değilim” diyen sûfilerden Muhammed Cerîrî (öl. 933), asıl olanın Allah’a karşı edepli olmak olduğunu vurgulamıştır.⁵³ Hakikî manada edeb bütün hayır ve iyi meziyetlerdir. Bundan dolayı edebli olan kişi, tüm bu olumlu özelliklerle muttasıftır.⁵⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse, her iki gelenekte ahlakî erdemlere çok önem verilmiştir. Çünkü toplumun ve onun bir bireyi olan insanın tekâmülü bu değerlere sahip olmaya bağlıdır.⁵⁵

Ahî olmak ve peştemal kuşanmak için kişinin bir ahî tarafından önerilmesi zorunludur. Üye olmak isteyenlerden yedi fenâ hareketi bağlaması ve yedi güzel hareketi açığa çıkarması istenir. Bunlar; cimrilik kapısını kapatmak, lütuf kapısını açmak, kahır ve zulüm kapısını kapatmak, hilm ve mülâyemet kapısını açmak, hırs kapısını kapatmak, kanaat ve rızâ kapısını açmak, tokluk ve lezzet kapısını kapatmak, riyazet kapısını açmak, halktan yana kapısını kapatmak, Hak’tan yana kapısını açmak, herze ve hezeyan kapısını kapatmak, marifet kapısını açmak, yalan kapısını kapatmak, doğru sözlülük kapısını açmaktır.⁵⁶ Fütüvvetnâmelerde; şarap içmek, zina ve livata yapmak, gammazlık, dedikodu ve iftira etmek, münafıklık etmek, gurur ve kibir, sert ve merhametsiz olmak, haset etmek, kin tutmak ve affetmemek, sözünde durmamak, yalan söylemek, emanete hıyanet etmek, kadınlara şehvetle bakmak, kişinin ayıbını örtmemek, cimri olmak, koğuculuk ve gıybet etmek, hırsızlık yapmak gibi hususlar,

51 Vahit Göktaş, “Ahilik ve Tasavvuf’taki Bazı Müsterek Ahlakî Öğeler”, *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, ed. Ali Çavuşoğlu (Kayseri: y.y., 2011), 117.

52 Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmi’u’l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami, 1996), “Kıyâmet”, 24 (No. 2458).

53 Kuşeyrî, *Risâle*, 373.

54 Kuşeyrî, *Risâle*, 372.

55 Demirdağ, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/759-760.

56 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 143.

ahînin, ahilik teşkilatından ve şeyhin de şeyhlikten çıkmasına sebep olan ahlakî erdemsizlikler olarak belirtilmiştir.⁵⁷

5.2.Eğitim Formasyonu/Metodu

Tasavvuftaki meşrep farklılıkları ve tarikatların varlığı ile Ahîlik'teki meslek farklılıkları, insanın yaratılış olarak farklı meşrep, meslek ve mezhebe yatkın olması⁵⁸ ve İslâm'daki esneklik dolayısıyla iki kurum arasındaki benzerliğe farklı bir misal olarak gösterilebilir. Tasavvuf yoluna giren müridin muvaffak olabilmesi için meşrebine uygun bir tarikata girmesi gerektiği gibi Ahîlik'te de yamağın veya çırağın da yatkın olduğu mesleğe yönlendirilmesi esastır. Her iki kurumda da istisnai durumlar hariç, şeyh veya usta değiştirmek hoş karşılanmaz. Tasavvufta tarikat pirleri, Ahîlik'te meslek pirleri, yolun veya mesleğin kurucusudurlar. Her iki kurum da, şeyhe-ustaya teslimiyet ve saygı, azami derecede önemli görülmüştür. Zaviyelerde insanlar şeyh-mürîd ilişkisi, Ahî ocaklarında ise usta-çırak ilişkisi ile birbirlerine bağlanıyorlardı. Tasavvufi eğitimde, bir şeyhe intisap etmeden irşadın mümkün olamayacağı gibi Ahîlik'te de bir ustadan el almadan veya bir üstadın rehberliği olmadan bir sanata sahip olmak caiz görülmemiştir.⁵⁹ Bu anlayış, ahileri sanatlarının gereği sadık ve mesleğinin bütün prensiplerini benimseyen mürîdler haline getirmiştir. Evhâdüddin-i Kirmânî (öl. 1238) sadece irşad mesleğinde değil her meslek ve sanatı üstattan öğrenmeyi ve bir üstattan el almanın gerekli olduğunu belirtir.⁶⁰

Ahilikteki eğitim sistemi ile tarikatlardaki irşat geleneği mukayese edildiğinde âdâbın esas olduğu ve üstattan talebeye bilgi aktarımı konusunda her iki geleneğin önemli ölçüde benzerlik arzettiği görülecektir. Mürîd-mürşid ilişkisine benzer şekilde usta çırak ilişkisi ile yapılan ahi zaviyelerinin üyeleri yiğitler, ashâb-ı tarîk, nakîbler, halifeler, şeyhler ve

57 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 183.

58 el-İsrâ 17/84.

59 Bayram, *Ahi Evren*, 54-55; Gökteş, "Ahilik ve Tasavvuf", 110-111.

60 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı* (Konya: Damla Matbaacılık ve Ticaret, 1983), 80; Kadir Özköse, "Ahilikte Ahlâk ve Meslek Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 11; Demirdağ, "Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar", 2/760.

şeyhu'l-meşâyih olarak sınıflanmaktadır.⁶¹ Her iki sistemde talib ve müridlerin hizmete alıştırılması söz konusudur. Tarikatlarda müride hırka giydirilirken Ahîlik'te şed kuşatılmaktadır. Bu uygulamada hırka ve şed, müride şeyh veya üstad tarafından giydirilir ki, bu şekilde üstad ile mürid arasında kalp ve sevgi bağının oluşması hedeflenir. Böylece mürid, şeyhin yoluna, siretine, ahlakına, fiiline ve ahvaline uymayı öğrenir. Yani ahlak ve davranışlarında rehberiyle aynileşir.⁶² Ahîlik müessesinde bilginin aktarımı noktasında ise; uzun süreli istihdam-eğitim, çok aşamalı terfi sistemi, sabır, sadakat, saygı-icazet alma, sevgi, sır tutma, samimiyet, güler yüzlü olma, güven, kanaat, yol kardeşliği, yârân odaları, yârân başı, işbaşında eğitim, sadelik, ihlas, hikâyeler (kıssadan hisse çıkarma), affedici olma, öfkelenmeme ve doğruluk gibi ilkeler tatbik olunmuştur.⁶³

Ahî zaviyelerinde pedagojik formasyon olarak aşamalı bir eğitim sistemi söz konusuydu ve eğitim sadece gençlere yönelik olmayıp toplumun her kesimine hitap etmekteydi. Zaviyede öncelikli olarak okuma, yazma, Kur'an bilgisi, Türkçe, matematik, toplum içerisinde yaşama kuralları, sosyal kaideler ve davranış kuralları öğretilirdi.⁶⁴ Bu yönüyle parça-bütün arasında sosyolojik bir uyum ve denge sağlanmış olurdu. Zaviyelerde ikinci aşamada ise, tasavvuf, mûsiki, Arapça ve Farsça dersleri de okutulurdu. Buradaki eğitim sayesinde mezkur dillerin grameri öğretilirdi, güzel yazı yazma ve mûsiki yeteneği geliştirilirdi. Yani kültür olarak estetize olmuş bir kişilik inşâsı hedeflenirdi. Bundan sonraki aşamada ise, müridin benliğini terbiye etmesi, ululara hizmet etmesi ve cahil insanların laf ile sataşması karşısında susmayı tercih etmesi öğretilirdi. Ahîlik anayasasına göre ancak bunların tamamlanmasından sonra hakikat'e ulaşılması ve insanın kemâle ermesi mümkün olur.⁶⁵ Yine zaviyelerde düzenlenen Ahî sohbetlerinde; Kur'an, hadis, menâkıb, hukemânın yaşantısı, müzekkânın vasıfları, şühedânın güzel hâlleri, muhabbet ehlinin hâlleri, zarif insanların hâlleri, dervişlerin sırları, evliyanın sülûkü ve şairlerin belagat ile ilgili sözleri gibi pek çok şey okunmaktadır. Bu,

61 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, 180-182; Özköse, "Ahîlikte Ahlâk ve Meslek Eğitimi", 11.

62 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, 29.

63 Hulusi Doğan, *Ahîlik ve Örtülü Bilgi* (Bursa: Ekin Basım Yayın, 2006), 79-148; Demirdağ, "Ahîlik Geleneğinde Uygulanan Esaslar", 2/761.

64 M. Akif Kılavuz, "Ahîlik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı", *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu*, haz. M. Fatih Köksal (Kırşehir: y.y., 2005), 2/621.

65 Kılavuz, "Ahîlik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı", 2/621.

ahîlerin aldığı eğitimde tasavvufun özel bir yerinin olduğunu, tasavvufi seyr ü sülûkün ayrı bir önem arz ettiğini göstermektedir.⁶⁶

Ahî Evran'ın (öl. 1261) fikir hayatında en önemli ve en büyük yeri Melâmilik işgal etmektedir. Çünkü Ahî Evran'ın şeyhi Evhadüddîn-i Kirmânî'dir (öl. 1238). Evhadü'd-dîn-i Kirmânî'nin en belirgin yanı ise, Horasan Ekolüne bağlı olarak melâmet yolunda sivrilmiş olmasıdır. Melâmet, bir inanış tarzı ve bu inanış tarzına dayalı ahlak kuralları ve ona göre yaşayış stilidir. Ahî Evran'ın, tasavvuf meşrebinde melâmet yolunu tutmuş olması, Ahîlik teşkilatındaki iş ve sanat ahlakının, büyük ölçüde Melâmiliğe dayandığını gösterir. Ahî Evran'ın Menâkıbnamesi'nde bu meşrebiyle ilgili pekçok menkıbe yer almaktadır.⁶⁷

5.3.Nefs Terbiyesi/Tezkiyesi

Nefs, Ahîlik ve tasavvuf geleneğinde üzerinde özellikle durulan konulardandır. İlk dönemlerden itibaren mutasavvıflar, nefsin mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak farklı görüşler bir kenara bırakıldığında onların üzerinde ittifak ettikleri hakikat; nefsin Hakk'a doğru yapılan seyr u sülûk eğitimi sürecinde sâlikî yolunda alıkoyan bir engel olarak görülür. Bundan dolayı nefsin bilinmesi ve tezkiye edilmesi elzemdir.

Nefs; can, ruh, ceset, benlik, hevâ ve heves, bir şeyin hakîkati, özü manalarına gelir.⁶⁸ Ayrıca, azamet, izzet, gayb ve irade mânâsında kullanımları da mevcuttur.⁶⁹ Tasavvufta ise nefis, “kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latîfe” şeklinde tarif edilmiştir.⁷⁰ Bu münâsebetle tasavvufta nefse muhalefet, bütün ibadetlerin başı

66 Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, 153-155; Demirdağ, “Ahîlik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/761.

67 Bayram, *Ahî Evren*, 49-50.

68 Râğb el-İsfehânî, *Müfredât el-Fâzî'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1997), 818; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/329-334; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi* (İstanbul: 1304), 2/1031; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Meâricü'l-kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 15.

69 Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 170; Cebecioğlu, “Nefs”, 363; Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 13-15.

70 Kuşeyrî, *Risâle*, 181; Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 259; Gazâlî, *Meâricü'l-kuds*, 15; Ebu

ve bütün mücâhedelerin kemâli⁷¹ ve cihâd-ı ekber olarak görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de üç yüze yakın yerde geçen nefis kelimesi, Zatullah,⁷² insan ruhu,⁷³ kalb, sadr,⁷⁴ insan bedeni,⁷⁵ bedenle beraber ruh,⁷⁶ insan bedeninde bulunan ve insana kötülüğü emreden cevher,⁷⁷ zât,⁷⁸ cins⁷⁹ manalarını ifade etmektedir.⁸⁰ Dikkat edilirse bu arkaik bazlı anlam açılımların, tamamen metafizik seviyede olduğu görülür.

Gazâlî (öl. 505/1111), nefis ile alakalı birçok tanımın yapıldığını söyleyerek bunlardan ikisini açıklar ve ona göre iki çeşit nefis vardır. Birincisi; insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini toplayan nefstir. Tasavvuf ehlinin kastettiği mânâ da budur. Çünkü ehl-i tasavvuf nefisten, insanoğlunun çirkin sıfatlarını toplayan asıl ve esası kasteder. Bu itibarla nefisle mücâhede etmek ve kesinlikle nefsi kırmak gerekir. Diğer ise, insanın hakikatı olan lâtifedir. Bu lâtife insanın zâtıdır. Bu bakımdan nefis, birinci mânâ açısından “*Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, gerçekten kötülüğü şiddetle emreder.*”⁸¹ âyetinde işaret edildiği üzere gayet çirkin ve kötü; ikinci mânâ da ise “*Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön.*”⁸² âyetinde işaret edildiği gibi övülen ve güzel olandır. Çünkü ikinci mânâ ile insanın nefsi, yani insanın zatı, Allah’ı ve diğer bilinenleri idrâk eden hakikatıdır.⁸³ Biz bu insanî hakikate, bir anlamda “ben ötesi ben” diyoruz.

Fütüvvet ve ahilik geleneğinde de nefis ile mücadele önemlidir. Hatta fütüvvetnâmelerde nefsinin kötü arzularına tabi olan ahînin, Ahilik müessesesinden çıkarılacağı hususu, Ahilik esasları olarak yer almıştır. Kuşeyrî

Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, İhyâ-u ulûm'id-din, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 3/10.

71 Kuşeyrî, *Risâle*, 196; Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif, Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kamil Yılmaz vd. (İstanbul: Vefa Yayınları, 1990), 598; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 263-264.

72 Âl-i İmrân 3/28; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12, 54.

73 el-En'âm 6/93; ez-Zümer 39/42; el-Fecr 89/27.

74 el-Bakara 2/77,109,235; Âl-i İmrân, 3/154; en-Nisâ 4/113.

75 Âl-i İmrân 3/146,185; Yûsuf 12/26; el-İsrâ 17/33.

76 el-Bakara 2/286; el-En'âm 6/152; Yûnus 10/23,40,44,49,54.

77 Tâhâ 20/96; el-Mâide 5/30; Yûsuf 12/18,53.

78 el-Bakara 2/48; Lokmân 31/28,34; el-Müddessir 74/38.

79 el-A'râf 7/188; et-Tevbe 9/128, er-Rûm 30/28; eş-Şûrâ 42/11.

80 Demirdağ, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/765.

81 Yûsuf 12/53.

82 el-Fecr 89/27, 28.

83 Gazâlî, İhyâ-u ulûm'id-din, 3/8.

(öl. 465/1072), Risâle’de fütüvvet bahsinde, nefsin hasmı olma, onun hevâ ve hevesine muhalefet ve nefse pay çıkarmama hususlarını nefis terbiyesi ile ilgili olarak zikretmiştir. Nefsin cimrilik, haset, kibir, kötü ahlak, şehvet, gazap ve gaflet gibi hayvânî sıfatları vardır.⁸⁴ Risâle’de özellikle nefsin şehvet arzusunun esiri olmayan bir fetânın (yiğidin) nefsiyle yaptığı mücadele şöyle dile getirilmiştir: “Adamın biri bir kadınla evlenir gerdeğe girmeden önce kadının rahminde ur denilen bir hastalık zuhur eder. Adam kadının üzülmesini ve utanmasını önlemek için önce gözüm ağrıyor der, sonrasında da gözlerinin âmâ olduğunu belirtir. Kadın bu durumda rahatlar. Kadın adamla evlenir, gerdeğe girilir, yirmi yıllık evlilikten sonra kadın vefat edince adam gözlerini açar. Adama bu durumun sebebi sorulduğunda âmâ olmuş değildim, fakat eşim mahzun olmasın diye âmâ göründüm, diye cevap verir.”⁸⁵ İşte bu vâkıa, nefsin en büyük arzularından biri olan cinsel arzu ile yapılan mücadelenin en güzel misallerinden biridir.⁸⁶ Günümüz modern insanının, bu geçmiş mirasımızdan nasibinin olmaması bizce büyük bir kayıptır.

Yine Allah’ın rızası için nefse hasım olmak ve kişinin icra ettiği bir işte nefsine pay çıkarmaması da fütüvvetin esası ve faziletidir. Çünkü fütüvvet, bir fazilettir, fakat bu fazilet kişinin kendisinden değildir. Bilakis Allah’ın tevfiği ve ihsanı iledir. Fütüvvet ve ahilik esaslarına göre, bu şekilde inanmak şarttır.⁸⁷ Ahînin, gözü, dili ve belinin kötülüğe kapalı olmasının⁸⁸ Ahilik’te şart koşulması, ahlakının belli bir kıvama ve olgunluğa ulaşması içindir.

Özetle ifade etmek gerekirse eline diline ve beline hakim olan kişi, ahlakî erdemleri kendisine şiar edinmiş ve manevî açıdan benliğin inşâsı yolunda belli bir tekâmülü gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla “ahî” nefsinin arzularına gem vurabilen ve onu kontrol altında tutabilen kişidir. Tasavvufta da nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi, seyr u sülûk sürecinde müridin maddî ve manevî rezil ahlaktan temizlenip ahlâk-ı hamîdeye ulaşarak manevî olgunluğu gerçekleştirme eğitimidir. Bu açıdan her iki disiplinde de nefsin tezkiyesi önem arz etmektedir.

84 Öncel Demirdağ, *Kösec Ahmed Trabzonî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2017), 185.

85 Kuşeyrî, *Risâle*, 308.

86 Demirdağ, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/766.

87 Kuşeyrî, *Risâle*, 306-307.

88 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 182.

5.4.Cömertlik İlkesi/Öncülüğü

Anadolu'nun birçok şehir, kasaba ve köylerini gezip ahîlere konuk olan ve Anadolu'da ahîlerin tasvirini yapan İbn Battûta (öl. 770/1368-69), 1340'lı yıllardaki seyahatinde ahîlerin cömertlik, dayanışma ve konukseverliğinden çok etkilenmiştir. Bir yabancı olarak onların ortaklaşa kullandıkları mekanlarda kalan ve onlardan sıcak bir ilgi ve cömertlik gören İbn Battûta, şükran duygusunun yanısıra onların yaşantısını inceleme, onlarla ilgili ayrıntılı bilgi edinme imkanı bulmuştur. Yabancılarla yaptıkları yardımlara, kendilerini konuk etmelerine, yedirip içirmelerine, bütün ihtiyaçlarını görmelerine, zâlim ve edepsizlerle mücadelelerine bizzat şahit olmuştur.⁸⁹

Fütüvvet ve Ahîliğin temel ilkesi cömertliktir. Ahînin eli, sofrası ve kapısı açık olmalıdır. Cömertlik ile ilgili Kuşeyrî, Risale'de şöyle bir hadise nakleder: “Bir gün Ahmed bin Hadraveyh (öl. 240/854), hanımı Ümmü Ali'ye; “bir ziyafet vermek ve davete fütüvvet ehlinin reisi Ayyar Şatır'ı da davet etmek istiyorum” der. Hanımı madem davet vermek istiyorsun, o halde koyunlarını, sığırlarını ve eşeklerini kes. O kadar çok et kes ki mahalledeki herkese yetsin diye cevap verir. Ahmed bin Hadraveyh, koyun ve sığır kesmenin manasını anlıyorum, fakat eşek kesmekten maksadın nedir, bunu anlayamadım diye sorar. Hanımı cevap olarak, birini evine davet ettiğin zaman en azından mahallenin köpeklerinin de bundan faydalanması gerektiği söyler.⁹⁰

Bu geleneğin sürdürücüsü olan ahîler, cömertlik noktasında insanlar arasında fark gözetmemişlerdir. Nitekim sûfilerden birine fütüvvet nedir? diye sorulduğunda, o sûfî, fütüvveti; “kulun, sofrasında yemek yiyen velî ile kafir arasında fark görmemesi” şeklinde tanımlamaktadır. Yani insan Rabbi'nin rızasında fânî olmalıdır. Bu fenâ halinin neticesinde sofrasında bulunan siddik ile zındık arasında mevcut olan farkı görmemelidir.⁹¹ Nitekim Hz. İbrahim (as.) ile mecûsî arasında vuku bulan şu hadise bu tanımda dikkat çekilen noktaya işaret eder:

89 Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 103-104; Mehmet Şeker, İbn Battûta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahilik (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 75; Demirdağ, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/762.

90 Kuşeyrî, *Risâle*, 308.

91 Kuşeyrî, *Risâle*, 307.

Hiz. İbrahim'e (as.) gelen bir mecusî'nin misafir olarak kabul edilmeyi istemesi üzerine Hiz. İbrahim (as.) mecusî'ye Müslüman olmak şartı ile evinde misafir kalabileceğini söyler. Bunun üzerine Hiz. İbrahim'e (as.) şöyle bir vahiy gelir: "Ey İbrahim! Kâfir olmasına rağmen biz bu adama 50 senedir rızık veriyoruz, bir kez senin kapına yolladık ama onu geri çevirdin."⁹² Yani ahî ve fütüvvet ehli kişi öylesine cömert olmalıdır ki sadece kendi akraba ve yakınlarına ve Müslümanlara değil, gayr-i Müslimlere hatta hayvanata karşı da cömert olmalıdır.

Fütüvvet ehli aynı şekilde zengin ile fakir arasında da fark gözetmemelidir. Nitekim fütüvvetin "fakirden nefret etmemek, zengine yaranmaya çalışmamak"⁹³ şeklinde tanımı da mevcuttur. Fakir ile zengini bir tutmak; fütüvvet, ahîlik ve tasavvuf düşüncesinin esaslarındandır. Bu anlayış toplumdaki her bireyin sosyal, ekonomik veya dinî konumunun ön plana çıkarılmadan, ayırım yapılmadan cömertliğin herkesi kapsadığını gösterir.

İbn Battûta, ahîlerin misafirleri kendi zaviyelerinde misafir etmek için birbirleriyle yarıştıklarını ve yabancıların her türlü ihtiyacını giderdiklerindeki sevinç ve mutluluklarına şahit olduğunu, onların bu âlicenablıklarını hayranlıkla izlediğini dile getirmiştir.⁹⁴ Ona göre, ahîlik Anadolu'da çok güçlü bir yapılanmaya sahiptir. Ahîler, en ücra köşelerde kurdukları zaviyelerde herkese kucak açmışlar ve yolların emniyetli olmadığı, taşıma araçlarının ibtidai olduğu bir devirde, seyahat edenlerin sığınabilecekleri ücretsiz konaklama yeri tesis etmişlerdir. Bu çerçevedeki yaklaşımlarıyla ahîler, sosyal dayanışmanın mükemmel bir örneğini teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Yani ahîler karşılık beklemeden hasbî olarak çevrelerine hizmet etmişlerdir.⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken'in (öl. 1974) ifade ettiği gibi, bu zaviyeler topluma sosyal adab-ı muaşeretini öğreten çok yönlü kurumlardı. Bu kurumlar, kaldırıldığında o görevi yerine getirecek yapılaşmaya gidilmediği için sosyal ahlak dejenerasyonu yaşanmıştır.⁹⁶

Cömertlik, sûfilerin hedeflediği bir ahlakî erdemdir. Sûfiler, "İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah'ın rızası uğrunda kendisini feda eder."⁹⁷ ayetinden hareketle sûfiler, cömertliğin Hak âşıklarının bir vasfı olduğunu ifade

92 Kuşeyrî, *Risâle*, 307.

93 Kuşeyrî, *Risâle*, 306-307.

94 Şeker, İbn Batuta'ya Göre Anadolu, 75-76.

95 Şeker, İbn Batuta'ya Göre Anadolu, 88.

96 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982), 298-307.

97 el-Bakara 2/207.

ederler. Sûfîler cömertliği, Allah dostu olabilmenin temel şartlarından biri olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre, Allah kendine cimriden dost edinmemiştir. Bîşr b. Hâris Hâfî (öl. 227/841) , “cimriye bakmak kalbe kasvet verir.”⁹⁸ demiştir. Allah Rasûlü, “Cömert Allah’a yakındır, halka yakındır, cennete yakındır, cehennemden uzaktır. Cimri Allah’tan uzaktır, halktan uzaktır, cennetten uzaktır, cehenneme yakındır.”⁹⁹ buyurmuştur. Bu itibarla şunu söylemek mümkündür. Sûfî cimri olamaz veya cimriden sûfî olmaz. Çünkü Allah Rasûlü (s.a.v.), “Bir müminin kalbinde iman ile cimriliğin asla bir arada bulunmayacağını bildirmiş” tir.¹⁰⁰ Allah u Teala cömerttir ve cömertleri sever. İlk dönem sûfî müelliflerinden biri olan Kelâbâzi (öl. 380/990) , cömert olan kişini aynı zamanda hayâ ahlâkına da sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla cimri olan kişide hayâ ve utanma olmaz. “Allah kendisine dua eden kişiyi boş çevirmekten hayâ eder.”¹⁰¹ hadisinde buyurulduğu üzere hayânın, Allah’ın cömertliğinin bir neticesi olduğunu gösterir. Allah katında mü’min kulunun değeri af dilemişse, onun elini boş çevirmekten daha yüce ve büyüktür.¹⁰² Bu tür hadisler, temelinde manevî besleyici bir güç olarak Ahiliğin gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Sûfîler, cömertliğin üç derecesinin olduğunu ifade ederler. Onlara göre, cömertliğin ilk derecesi sehâ, ikincisi derecesi cûd ve üçüncü derecesi ise îsârdır. Malının bir kısmını veren, bir kısmını kendine bırakan sehâvet sahibidir. Malının çoğunu harcayan ve kendine bir parça bırakan cûd sahibidir. Zarar ve sıkıntılara katlanarak kifayet derecede olan maişeti, yerine başkasını tercih eden kişi de îsâr sahibidir.¹⁰³ “Onlar ihtiyaçları bile olsa başkalarını kendilerine tercih ederler”¹⁰⁴ âyetinde belirtildiği üzere îsâr, tasavvufî düşüncede cömertliğin en yüksek derecesi olarak

98 Kuşeyrî, *Risâle*, 338.

99 Tirmizî, “Birr”, 40 (No. 1961).

100 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Daru’l-Hadis, 1995), 7/276. bk. Dilaver Selvi, “Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlakî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 12.

101 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaut (B.y.: Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, 2009), “Kitabu’d-Dua”, 3865.

102 Gökteş, “Ahilik ve Tasavvuf”, 115; Demirdaş, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/763-764.

103 Kuşeyrî, *Risâle*, 336.

104 el-Haşr 59/9.

kabul edilmiştir. Cimrilik ise Allah’a güvenmemek ve Allah’a karşı kötü zan beslemektir. Çünkü kişi verdiği bir daha yerine gelmeyeceğinden korkar ki bu korku, Allah’a karşı beslenen kötü zannın bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵ İslâm ahlâkçıları cimriliği ahlâki ve psikolojik bir rezîlet olarak kabul etmişler, diğer rezîletler gibi cimriliğin de ilim ve amel yoluyla tedavisinin mümkün olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁰⁶

Netice olarak cömertlik, ahînin ve sûfinin ortak vasıflarından birisi olarak ifade edilebilir. Zira, Ahîlik’ten kovulmaya sebep olan hususlardan biri kişinin cömert olmamasıdır. Buna binâen ahî ve sûfiler, cömertlikle-rinin gereği olarak mal biriktirmekten uzak durmuşlardır. Çünkü onlar mal biriktirmeyi Allah’a karşı güvensizlik olarak değerlendirmişlerdir. İkram ve misafire yer temini gibi hususlar, hem Ahîlik hem de tasavvuf-ta ortak payda olarak mevcuttur. Ayrıca her iki gelenekte de misafirle-rin ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli vakıf müesseseleri kurulmuştur.¹⁰⁷

Sonuç

Ahîlik ve Tasavvuf, Anadolu’nun tarihsel ve kültürel dokusunda birey-sel ve toplumsal yapıların oluşumunda etkisi olan iki önemli kurumdur. Her ikisi de İslâm’ın temel kaynakları Kur’an ve sünnete dayanır, bireyin ahlakî tekâmülü ile toplumsal düzeni sağlayan hedefler doğrultusunda işlev görür. Kur’an ve sünnete dayanan ilke ve esaslarıyla bu iki kurum Anadolu’nun tarihsel ve kültürel dokusunda bireyin ve toplumun ahlaki yapısını inşa etmiştir. Ahîlik ve tasavvuf kurumsal kimliklerinde farklı hizmet odak noktalarına sahip olmakla birlikte özüne bakıldığında her iki teşkilatın temelinde insanı merkeze alan, verdikleri eğitimlerle insa-nı ve toplumu dönüştüren bir fonksiyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf, bireyin nefsinin tezkiye ederek içsel arınmasını ve manevî yön-den tekamül ederek Allah’a yakınlaşmasını hedeflerken; Ahîlik daha çok pratik hayatta meslekî beceri ve dayanışma, iş ahlakı ve adalet üzerine toplumsal düzenin tesis edilmesini amaçlar.

105 Ebu Bekir Muhammed İbn İshak Kelâbâzi, *Ta’arruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 151-152.

106 Mustafa Çağrıcı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/4; Demirdağ, “Ahîlik Geleneğinde Uygulanan Esaslar”, 2/764.

107 İsmet Parmaksızoğlu, *İbn Batuta Seyahatnamesi’nden Seçmeler* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1971), 61.

Ahi Evran öncülüğünde kurumsallaşan Ahîlik teşkilatı, İslâm ahlakı ile Türk kültürünü birleştirerek, esnaf ve sanatkâra yönelik hem meslekî hem ahlakî eğitim veren bir sistem kurmuştur. Bu teşkilat sadece bir esnaf örgütü olmamış, aynı zamanda kurduğu zâviyelerle derin bir ahlak ve hayat felsefesini hayata geçiren faziletli bir toplumun oluşmasına öncülük etmiştir.

Teşkilatta eğitim süreci çıraklıktan ustalığa kadar uzanır ve bireyler sadece teknik beceri değil, yüksek ahlakî vasıflarla da donatılır. Teşkilatın en dikkat çekici yönü, meslekî becerilerle donatılan bireyi ahlakî erdemlerle yoğurarak nitelikli birer insan haline gelmesi için gayret sarf etmesidir. Tasavvuf ise bireysel tekâmül hedefleyen mistik bir eğitim sistemidir. Şeyh-mürîd ilişkisi ile bireyi içsel terbiyeye yönlendirir ve bireyin nefsindeki kötü yönleri terbiye ederek hakikate ulaşmasına çabalar. Bu yapı, ahlakî olgunluğun ve ruhsal tekâmülün zeminini oluşturmıştır. Tarikatlar aracılığıyla tasavvufî ahlâk, sosyal yapıya nüfuz etmiş ve toplumda adalet, sabır, kanaat, cömertlik gibi değerlerin yerleşmesini sağlamıştır. Bu yönüyle tasavvuf, bireyde manevi bir olgunluk sağlayarak onun toplumsal yaşama daha bilinçli ve sorumlu bir birey olarak katılımını amaçlar. Tasavvufta mürîd-mürşîd ilişkisi ile Ahîlikteki usta-çırak ilişkisinin tatbikinde usul, edep ve esaslara bakıldığında, her iki kurumun da bireyin rehberlik ve gözetim altında eğitilmesi temeline dayandığı görülür.

Çalışmada yapılan karşılaştırmalı analizler, Ahîlik ve Tasavvufun birbirinden bağımsız yapılar olmaktan çok, birbirini besleyen ve tamamlayan kurumlar olduğunu göstermektedir. Her iki kurum da ahlak, edep, sabır, kanaat, doğruluk ve cömertlik gibi ilkeleri ortak değerler olarak merkeze almış, farklı yöntemlerle bu değerleri bireye ve topluma kazandırmıştır. Ayrıca Ahîlik ile fütüvvet arasındaki yakın ilişkiye bakarak, Ahîlik teşkilatının tasavvufî temellere dayanarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Fütüvvetnâmelerde yer alan ahlaki kurallar, Ahîliğin teşkilat yapısında doğrudan karşılık bulmuş; bu da tasavvufun Ahîlik üzerindeki etkisini net biçimde vuzûha kavuşturmuştur. Nefs terbiyesi, tasavvufun ana hedeflerinden biri olduğu gibi, Ahîlikte de bireyin ahî olabilmesi için önce nefsinin kötü arzularından arınması şart koşulmuştur. Benzer şekilde cömertlik, her iki kurumda da temel erdem olarak görülmekte; ahî ve sûfî, sofrasını herkesle paylaşan, yardımsever ve iyiliksever birey olarak tanımlanmaktadır. Ahîlik, teşkilatında uygulanan esasların oluşumuna

tasavvuf tesir etmiş ve Ahîliğin yetiştirmeyi gaye edindiği ideal toplumun teşekkülüne de aynı şekilde tasavvuf öncülük etmiştir.

Ahîlik, ortaya çıkış sürecinde Mevlevîlik, Halvetîlik ve Bektaşîlik tarikatında etkilenmiş ve bu tarikatların ilke ve prensiplerinden faydalanmıştır. Durum böyle olmak birlikte Ahîliğin ilk kuruluşu ve gelişmesinde bir tarikat olarak ortaya çıkmadığını da ifade etmek gerekir. Teşkilatın yapısı ve mahiyeti incelendiğinde tasavvufî mânâda bir tarikat olmaktan uzak olduğu görülmektedir.

Ahîlik, Anadolu'nun İslâmlaşmasında, Türk kültür ve medeniyetinin gelişmesinde, sanat ve ticaret ahlakının yaygınlaşmasında önemli roller üstlenen iktisad ağırlıklı bir teşekküldür. Hedefi de zenginle fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, halk ile devlet arasında iyi ilişkiler kurarak sosyal adaleti gerçekleştirmektir. Bu hedefini hayata geçirirken uyguladığı esasların tasavvufî düşüncenin ilke ve metoduyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Sonuç olarak, Ahîlik ve Tasavvuf'un Anadolu'daki sosyal ve ahlaki yapının inşasındaki rolleri, birbirinden ayıramaz şekilde iç içedir. Bu iki gelenek, İslam'ın ahlaki ilkelerini Anadolu insanının günlük hayatına taşımış, bireysel ve toplumsal gelişimi aynı potada birleştirmiştir. Ahîlik pratik hayatta; tasavvuf ise içsel yolculukta insanı olgunlaştırmayı amaçlamış, bu yönleriyle birbirlerini tamamlamışlardır. Bugün bu iki yapının değerlerine yeniden dönülmesi daha sağlıklı, ahlakî ve dengeli bir toplum inşâ etme açısından son derece önemlidir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- Akgül, Yusuf. "Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakına Ait Bazı İlkelerin Sünnet Bağlamında Değerlendirilmesi". *Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 231-243. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Algül, Hüseyin. "Muâhât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/306-307. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Âsım Efendi. *Kâmûs Tercemesi*. İstanbul: y.y., 1304.
- Ateş, Süleyman. İnsan ve İnsanüstü. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Aytekin, Ebubekir. *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahilik*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 279-386.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren Tasavvufi Düşüncenin Esasları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Bayram, Mikail. *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*. Konya: Damlâ Matbaacılık ve Ticaret, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Selam, 1999.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Çağrıncı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrıncı, Mustafa. "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/4-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çakmak, Muharrem. "Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (Haziran 2014), 143-158. <http://dx.doi.org/10.17540/hy.v7i13.249>
- Çatak, Adem - Vural, Ahmet. "Fütüvvetin Teşkilatlanmasında Şihâbeddin Ömer es-Sühreverdî'nin Katkıları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 104 (Aralık 2022), 187-195.
- Demirdaş, Öncel. "Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufi Düşüncedeki Karşılıkları". *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. ed. Ahmet Gökbel vd. 753-769. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Demirdaş, Öncel. *Kösec Ahmed Trabzonî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2017.
- Doğan, Hulusi. *Ahilik ve Örtülü Bilgi*. Bursa: Ekin Basım Yayın, 2006.
- Eflâkî, Ahmet. *Menâkıbü'l-Ârifin, Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- el-Kazvînî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaut. B.y.: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.

- Erdem, Ekrem. "Fütüvvet/Ahilik - Tasavvuf İlişkisi Ve İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar: Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme". *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi* 8/2 (2022), 185-222. <https://doi.org/10.54863/jief.1143438>
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u ulûm'id-din*. thk. Abdullah el-Halidî. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Meâricü'l-kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Göktaş, Vahit. "Ahilik ve Tasavvuf'taki Bazı Müşterek Ahlakî Ögeler". *Uluslararası Ahilik Sempozyumu*. ed. Ali Çavuşoğlu. 107-124. Kayseri: 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "Burgâzî 'Fütüvvetnâme'si". İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası. İstanbul: 1954, 76-153.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı". İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası. İstanbul: 2011, 6-354.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Günay, Ünver. "Dini Sosyal Bir Kurum Olarak Ahilik". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (1998), 69-78.
- Hemedânî, Emîr-i Kebîr. *Risâle-i Fütüvvetiyye, Fütüvvet Kardeşliği*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İBER Yayınları, 2023.
- Hücvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. b.y.: Dârür Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 10. Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutûbî'l-İlmiyye, 2005.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredât el-Fâzî'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1997.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tuhfetü'l-ihvân fi haşâ'îşi'l-fityan, Fütüvvet Yolumun İlke ve Esasları*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İBER Yayınları, 2023.
- Kazıcı, Ziya. "Ahilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/540-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed İbn İshak. *Ta'arruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kılavuz, M. Akif. "Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*. haz. M. Fatih Köksal. 615-628. Kırşehir: y.y., 2005.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 12. Basım, 2012.
- Kur'an Yolu Meâlî*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risâle, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc b. Müslim. *Sahihu Müslim*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

- Okumuş, Ejder. "Kardeşlik Kavramının Sosyolojik Boyutları". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakî ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu*. 31-60. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Oruç, Ayşe Betül. "Ahilik Teşkilatı'ndaki Denge İlkesinin Kur'anî Temelleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 48 (2022), 129-141.
- Öğke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özköse, Kadir. "Ahiliğin Tasavvufî Boyutu". *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*. haz. M. Fatih Köksal. 742- (Kırşehir: y.y., 2005), 2/742.
- Özköse, Kadir. "Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 5-19.
- Özköse, Kadir. "Ahilikteki İş Ahlakî Ve Meslekî Formasyonun Teşekkülünde Tasavvufun Rolü". *Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakî Sempozyumu*. ed. Mehmet Tıraşçı vd. 17-28. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *İbn Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1971.
- Radavî, Abdulgani Muhammed bin Alâüddin el-Huseynî. *Fütüvvetnâme-i Tarikat*. haz. Osman Aydın. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Sancaklı, Saffet. "Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 1-28.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Osmanlı Toplumunun Dini Yapısına Bir Bakış Denemesi: Ahilik-Bektaşilik İlişkisi I". *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 17-34.
- Selvi, Dilaver. "Fütüvvet ve Ahilik Teşkilatlarının Ahlakî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 1-37.
- Soykut, Refik *Orta Yol Ahilik*. Ankara: Türkiye Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu Yayını, 1971.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer. *Avârifü'l-meârif, Tasavvufun Esaslar*., haz. Hasan Kamil Yılmaz vd. İstanbul: Vefa Yayınları, 1990.
- es-Sülemî, Ebu Abdi'r-Rahman. *Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Şeker, Mehmet. *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayatı ile Ahilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Tekeli, Hamdi. *Tasavvuf Kültürüne Giriş*. Bursa: Uludağ Yayınları, 2011.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Câmi'u'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1996.
- Tüsi, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma', İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Baskı, 2004.



İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları ile Menâkıbnâmelerdeki Hayvanlarla İlgili Kerametlerin Tasavvufî Muhtevâsı

The Sufi Content of Animal-Related Miracles in Early Sūfî Sources and Manâkıbnāmas

Dr. Öğr. Üyesi
Mehmet Tabakoğlu

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu, Türkiye / Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-8866-3428>

ROR ID: <https://ror.org/01x1kqx83>

mehmettabakoglu@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / 25 February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / 14 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1646918>



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 (Mehmet Tabakoğlu).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Mehmet Tabakoğlu, "İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları ile Menâkıbnâmelerdeki Hayvanlarla İlgili Kerametlerin Tasavvufî Muhtevâsı", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 57-88.

Öz

Tasavvufun her zaman gündemde olan konularından bir tanesi kerametlerdir. İlk yazılan kaynaklardan menâkıbnâmelere kadar hemen bütün tasavvuf eserlerinde keramet konusu çeşitli yönleriyle işlenmiş ve keramet kabilinden olaylar anlatılmıştır. Biz bu çalışmamızda tasavvufun ilk kaynakları olarak kabul edilen eserlerden hareketle farklı motifleri bulunan kerametlerin sadece hayvanlarla ilgili olanlarına odaklandık ve bu kerametleri hayvanların insanları uyarması, sûfilerin hayvanlarla konuşabilmeleri, vahşi hayvanların sûfilere zarar vermemesi, dua ile ölmüş hayvanların dirilmesi gibi yönlerden inceledik. Çalışmamızda örnek olay incelemesi yöntemiyle çok sayıda menkıbe ele alınmıştır. Menkıbelerin tasavvufi yönden vermek istedikleri mesajlar ve bu menkıbelerde geçen hayvanlarla ilgili kerametlerin sohbet, semâ, zikir, sabır, tevekkül, takva, tevbe, zühd, verâ, isar, cömertlik, riyazet, mücahede, fütüvvet, şeyhlere hürmet, zikir telkini, cesaret, iman, velâyet, hayâ, edeb, terbiye, ahlak, zâhir-bâtin, duanın gücü gibi tasavvuf kavramlarıyla ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son olarak keramet konusunun sûfiler tarafından farklı değerlendirmelere konu olduğunu gösteren yine içerisinde hayvanların geçtiği olaylar ele alınmış ve kerametlerin mahzurlu yönleri ve gizlenmesi gerektiğine dair görüşler ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfî, Keramet, Menkıbe, Hayvanlar.

Abstract

One of the topics of Sûfism that has always been on the agenda is the subject of miracles. In almost all Sûfî works, from the earliest sources to the manâkıbnâmas (works that talk about the lives of the Sûfis), the subject of karâmah (miraculous occurrences granted by Allah) has been dealt with in various aspects, and events of the nature of karâmah have been described. In this study, based on the works that are considered to be the first sources of Sûfism, we have focused only on the animal-related miracles, which have different motifs, and we have examined these miracles in terms of animals warning people, Sûfis being able to talk to animals, wild animals not harming Sûfis, and resurrection of dead animals with prayer. In our study, a large number of mankibas (stories that talk about the extraordinary states of the Sûfis) were examined with the case study method. It has been tried to reveal the Sufi messages of the mankibas and the relations of the animal-related miracles mentioned in these mankibas with Sufi concepts such as conversation, sama (a Sûfî ceremony involves listening to music), dhikr, patience, tawakkul, piety, tawba (repentance), zuhd (asceticism), vera (faithfulness), isar (altruism), generosity, riyazah (self-training), mujahada (spiritual struggle), futuwat (chivalry), reverence for sheikhs, dhikr (remembrance of Allah) inculcation, courage, faith, wilâyah (sainthood), hayâ (bashfulness), adab (proper conduct), decency, morality, zâhir (outward aspect of things)-bâtin (esoteric aspect), and the power of prayer. Finally, incidents involving animals, which show that the subject of miracles is subject to different evaluations by Sûfis, are discussed, and the views on the drawbacks of miracles and the need to conceal them are put forward.

Keywords: Sûfism, Sûfî, miracle, legend, animals.

Giriş

Kerametler, ilk mutasavvıflardan itibaren günümüze dek açıklanmış, savunulmuş ve tartışılmıştır. Allah'ın kudreti, determinizm, nübüvvet, mucizeler,¹ velayet gibi kavramlarla yakından ilişkili olan keramet konusu, yazılan ilk tasavvuf kaynaklarında ve tarikatlar döneminde yazılan menâkıbnâmelerde teorik bilgi ve tartışmalarla birlikte hayli fazla keramet örneğiyle birlikte yer almıştır. Ahmet Yaşar Ocak, menkıbelerde tekrarlanan 20'ye yakın motif tespit etmiştir. Bunlar içerisinde hayvanlar üzerinde cereyan eden kerametleri şöyle sıralamıştır: “Vahşi veya yabanî hayvanları itaate alma, vahşi hayvanları zararsız hale getirme, bunları hizmetinde kullanma, bunlarla dostluk kurma, ehlî hayvanlara söz geçirme, hayvanları taş haline getirme, hayvanları konuşturma, hayvanı diriltme.”²

Çalışmada ilk başvuru kaynakları olarak Kelâbâzî (öl. 380/990)'nin *et-Taarruf*'u, Serrâc (öl. 378/988)'in *el-Lumâ*'ı, Kuşeyrî (öl. 465/1072)'nin *er-Risâle*'si, Hücûrî (öl. 465/1072 [?])'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u kullanılmıştır. Zaman zaman bunların tercümelerine de başvurulmuştur. Özellikle *er-Risâle* ve *Keşfu'l-Mahcûb*'da çok sayıda keramet örneği bulunduğu tespit edilmiştir. Yine bu kaynaklardaki kerametlerin, eserlerin farklı yerlerine dağılmış olduğu görülmüştür. Diğer bir deyişle bu olaylar sadece keramet başlığı altında değil; zikir, sohbet, ihlas, tevekkül gibi konuların içeriğinde de anlatılmıştır. Bu perspektiften hareketle sadece hayvanlarla ilgili kerametler, sıkça tekrarlanan amaçlar ve kavramlar olarak görülebilecek, insanları gafletten uyandırma, cesaret-tevekkül, şeyhe hürmet ve duanın gücüyle hayvanların dirilmesi başlıkları altında incelenmiştir. Son olarak hayvanlar bağlamında keramet tartışmaları başlığı altında keramet meselesinin sûfîler tarafından nasıl farklı değerlendirildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu ilk dönem kaynaklarında geçen kerametler, müstakil bir çalışmaya konu edilmediği için çalışmamız bu konuda tek bir motif üzerinden kısmî bir boşluğu doldurmaya çalışmıştır. Bu ilk kaynakların yanında sonraki dönemlerde yazılan *Tezkiretü'l-Evliyâ*, *Hilyetü'l-Evliyâ*, *Nefehâtü'l-Üns* ve tarikatlar döneminde yazılan bazı menâkıbnâmelere de

1 Biz çalışmamızda kerametlerin Kur'an'daki benzerlerine işaret etmeyeceğiz. Bu konuda yapılmış bir çalışmaya gönderme yapmayı tercih ettik. bk. Nurdan Kılınç İnevi, “Kur'an Kaynaklı Keramet Motifleri”, *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (2019), 94-122.

2 Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 70-96.

başvurarak aralarında bir devamlılık ve benzerliğin bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Sadece insanın hayvan şekline bürünmesi³ ve hayvanı taşa çevirerek öldürme motiflerinin sonradan ortaya çıktığı, ilk dönem kaynaklarında bu motiflerin bulunmadığı tespit edilmiştir.

Tasavvuf alanında bizim araştırmamıza benzeyen bir çalışma Cüveyriye İltuş tarafından yapılan “*Sûfî Menâkıbnâmelerinde Yer Alan Bazı Hayvan Motiflerinin Tasavvufî Açıdan Değerlendirilmesi*” adlı makaledir. Bu makalede, ahlak, mürid-mürşid ve nefis terbiyesine yönelik konular farklı hayvanlar aracılığıyla ele alınmıştır. Makaledeki örnek olaylar sadece Ebû İshak Kâzerûnî (öl. 426/1035) ve Safiyyüddîn Erdebîlî (öl. 735/1334) üzerinden verilmiştir.⁴

Tasavvuf alanında yapılan diğer bir çalışmanın sahibi Esmâ Sayın “*Tasavvufî Kavramların Anlaşılmasında Hayvan Sembollerin Önemi*” adlı makalesinde, çeşitli tasavvuf kavramlarını bazı hayvanlarla benzetme ilgisinden ele almıştır. Şöyle ki alt başlıklar olarak muhabbet ve aşk, eşek ve kuş sembolüyle; dua ve zikir, arı sembolüyle; ... havf ve recâ kuş vb. sembolüyle açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada hayvanlarla ilgili olağanüstü olaylar bulunmamakta, hayvanların bazı özellikleriyle tasavvuf kavramları arasında benzeşim/analoji üzerinden anlatım sağlanmıştır.⁵ Esmâ Sayın, diğer bir makalesinde ubûdiyyet, vecd, ittisal, fakr ve muhasebe terimlerini, keramet örneklerine yer vermeden keramet kavramsal boyutu üzerinden ele almıştır.⁶

Bunların yanında genel olarak ilahiyat alanında keramet meselesi kavramsal ve tartışmalı boyutlarıyla ele alınmış, determinizm ve nedensellik bağlamında imkân ve vukuu üzerindeki tartışmalar deliller eşliğinde irdelenmiş,⁷ nübüvvet ve velayet ekseninde mucize ile farkları ve

3 Örnekler için bk. Ayşe Yüce, *Evlîya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 30-44.

4 Cüveyriye İltuş, “Sûfî Menâkıbnâmelerinde Yer Alan Bazı Hayvan Motiflerinin Tasavvufî Açıdan Değerlendirilmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 305-326.

5 Esmâ Sayın, “Tasavvufî Kavramların Anlaşılmasında Hayvan Sembollerin Önemi”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/10 (2017), 287-288.

6 Esmâ Sayın, “Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Keramet Kavramı”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 239-251.

7 İbrahim Bayram, “Ebû İshâk İsferâyînî ve Kerameti”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2023), 555-580; Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi”, *Bilimname* 19 (Şubat 2010), 25-45; Hikmet Şavluk - Hasan Hacak, “Gazzâlî

benzerlikleri üzerinde durulmuş; istidrac, irhas, maûnet gibi kavramlarla da karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca kelâm mezheplerinin konuya nasıl yaklaştıklarını ortaya koyan çalışmalar da yapılmıştır.⁸

Edebiyat alanında yapılan çalışmalar bir hayli fazladır. Ayşe Yüce tarafından yapılan “Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi” adlı yüksek lisans çalışmasında hayvanlarla ilgili kerametlerin hemen hemen hepsi toplanmıştır.⁹ Nurdan Kılınç İnevi tarafından yapılan doktora çalışmasında kerametler katalog haline getirilmiş, motiflerle ilgili sayısal veriler tablo halinde çalışmanın sonuna eklenmiştir.¹⁰ Mehmet Pektaş tarafından yapılan doktora çalışmasında ise 13. ve 14. yy.’dan üç menâkıbnâme seçilmiş ve bunlarda geçen kerametler tasnif edilmiştir.¹¹ Benzer şekilde içerisinde hayvanlarla ilgili kerametlere ayrı bir başlık altında yer veren bir yüksek lisans çalışması Ayşe Kara tarafından yapılmıştır.¹² Sibel Turhan Tuna’nın “*Türk Halk Edebiyatı Derslerinde Hayvan Konulu Menkabe Örneklerinin İncelenmesi*” adlı makalesi, Ahmet Yesevî (öl. 562/1166) ve Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 669/1271 [?])’nin hayvanlarla ilgili kerametlerini ele almakta, bunları uluslararası motif indeksine göre sınıflandırmakta ve lisans ve lisansüstü derslerde menkıbelerin nasıl işlenebileceğiyle ilgili örnek ve faydalı bir plan sunmaktadır.¹³ Bunların yanında kişi ya da kişiler, bölge, menâkıbnâme veya belli bir keramet motifi üzerinden yapılan çok sayıda akademik çalışma mevcuttur.¹⁴ Bahsedilen bu çalışmalar A. Yaşar

Özelinde Eş’arîlere Göre Duyusal Bilginin Zaruri Oluşu ve Hissî Kerametın İmkânı”, *Mütefekkir Akсарay Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024).

8 Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Hasan Sefa Turan, *Mutekaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Kerâmet* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Muhammed Nurullah Akkurt, *İslâm Kelâmında Mûcize ve Kerâmet Dışındaki Hârikulâde Haller* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

9 Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 29-82.

10 Nurdan Kılınç İnevi, *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

11 Mehmet Pektaş, *13-14. yy. Menâkıbnâmelerinde Keramet Motifleri Üzerine Bir İnceleme -Kerâmât-ı Ahî Evran, Menâkıbü’l-Kudsiyye, Menâkıbü’l-Ârifîn-* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

12 Ayşe Kara, *Anadolu Efsanelerinde Keramet Sahibi Kadınlar* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

13 Sibel Turhan Tuna, “Türk Halk Edebiyatı Derslerinde Hayvan Konulu Menkabe Örneklerinin İncelenmesi”, *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi* 10/20 (2017), 209-234.

14 Yakın tarihli bir çalışmada hayvan motifli iki keramet anlatısı için bk. Mehmet Demirbağ - Muhammed Felat Aktan, “Molla Kasım Hoca ve Şeyh Muhammed Efendi’nin Menkıbelerindeki

Okak'ın kerametleri tasnif ettiği motiflere göre yapılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar yapılan bu akademik çalışmalarda ilk dönem tasavvuf kaynaklarındaki kerametlere doğrudan başvuru yapılmamıştır. Bununla birlikte Feridüddin Attar (öl. 618/1221)'in *Tezkiretü'l-Evliyâ'sı* ve Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492)'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü kaynak olarak kullanıldığı zaman bu çalışmalar, ilk dönem kaynaklarındaki kerametlerin büyük bir kısmına dolaylı olarak yer vermiş olmaktadır. Bu çalışmalarda sadece velinin gücü vurgulanmakta olup kerametlerdeki tasavvufi muhteva, gaye ve kavramlara yeterince yer verildiğini söylemek mümkün değildir. Buradan hareketle keramet örneklerini incelemeye geçebiliriz.

1. Gafletten Uyandırma

Kelime anlamı aymazlık, dalgınlık ve dikkatsizlik olan gaflet, tasavvufu nefsin arzularına uymak, zamanı boşa geçirmek, kalbin Hakk'ın zikrinden mahrum olması, işlenen günahların tevbesinden uzak kalmak gibi manalarda kullanılmaktadır.¹⁵ Bu manalara bakılınca tasavvufun en önemli amacının gafletten uzaklaşmak olduğu söylenebilir. Bu minvalde hayvanların olağanüstü olaylar yoluyla insanları uyarması ve insanlara ders vermesi şeklindeki anlatılar kaynaklarda sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Kelâbâzî sûfilerin latif halleri başlığı altında Ahmed b. Sinan Attâr'ın arkadaşlarından birinin, Nil Nehri'nin kenarında gezerken suyun içindeki beyaz bir kuşun: “Fesubhanallah! İnsanlar ne kadar büyük bir gafletin içindedirler!” şeklindeki konuşmasını duyduğunu nakletmiştir.¹⁶ Burada kuş fasih bir konuşmayla insanları uyarmaktadır. İbrâhim b. Edhem (öl. 161/778 [?])'e bir ceylan: “Sen bunun için mi [avcılık] yaratıldın, bununla mı emrolundun?!” şeklinde bir soru yöneltmiştir. İbrâhim bu sorudan çok etkilenmiş, sonrasında tevbe etmiş, zühd ve verâ yoluna yönelmiştir.¹⁷

Motifler Üzerine”, *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)* 11/22 (2024), 7.

15 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), “Gaflet”, 141. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “Gaflet”, 222-223.

16 Ebubekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 177.

17 Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. İsmâ Abdü'l-Hâdî Kandil Bedevî (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980), 314. Aynı olay Nefehât'ta Emir Hüseyin için anlatılmıştır. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 821.

Başka bir olayda da kendisiyle konuşan köpek, Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?])'yi nefis ve zühd konusunda eleştirmiştir.¹⁸ Yine Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166), gençliğinde çiftçilik yapmak için tarlaya gitmiş, sabandaki öküz: “Sen bunun için yaratılmadın, terk et bu işi!” demiş, Geylânî, bunun üzerine ilim ve tasavvuf yoluna yönelmiştir.¹⁹ Görüldüğü üzere bu olağanüstü olaylarda kahramanlar hayvanlardır ve konuşmalarıyla insanların içerisinde bulundukları gaflet halinden uzaklaşmalarını sağlamışlardır. Burada insanlarla konuşan hayvanların sordukları bazı sorular, insanın yaratılış ve varoluş amacını ve gayesini düşündürmeye yönelik bir anlamda “en büyük sorular”dır. Bir insanın başka bir insana sorduğunda oluşturduğu etkiden daha fazla duygu ve tesir yoğunluğu oluşturan bu sorular ve konuşmalar, sadece bunları yaşayan ve yazan kişiler için değil aynı zamanda bunları okuyup dinleyenler için de bir etki oluşturabilmektedir. Bu olaylardaki hayvanların olağanüstü bir şekilde ve biraz da eleştirel ifadelerle insanları uyarmaları, bu olayların amacının sadece bu kişilerin büyük veli olduğunu ispatlamaya yönelik olmadığını ortaya koymaktadır. Burada esas önemli olan kişilerden ziyade hayvanlar aracılığıyla verilen mesajlardır.²⁰

Kuşeyrî, yakîn bahsinde İbrâhim el-Havvâs (öl. 291/904)'tan şunu nakletmiştir: “Helal rızık temini için bir maişet yolu aradım. Gittim balık avladım. Ağıma bir balık düştü, balığı çıkardım, ağı tekrar suya attım. Bunun üzerine hâtiften bir ses işittim: ‘Maişetini sağlamak için bizi zikredenlerle uğraşıp onları öldürmekten başka bir yol bulamadın mı?’ Bundan sonra ağı parçaladım ve avcılığı bıraktım.”²¹ Ebû Yâkub es-Sayyâd da yakaladığı bir balığın üzerinde Allah ve Resûlû'nün isimlerini gördüğünü

18 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 180.

19 Şeyh Nureddin Ebû'l Hasan, *Behcetü'l Esrar Menakıb-ı Abdükadir Geylânî*, çev. Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerküki (İstanbul: Onur Kitap, 2013), 102. Nefehât'taki versiyonda öküz dile gelerek “Ben bunun için yaratılmadım!” demistir. bk. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 714.

20 Hayvanların konuşmasıyla ilgili anlatılar için bk. Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 68-74. Kılınç İnevi, *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma*, 346-353.

21 Abdulkemir Kuşeyrî, *er-Risâle* (Kahire: Müessesetü dâri's-ş-a'b, 1409), 322; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 545. Hakem b. Eban'ın gece ibadetine düşkün olduğu, uykusu geldiğinde kendisini denize atıp balıklarla birlikte Allah'ı tesbih ediyorum, dediği rivayet edilmiştir. bk. Ebu Nuaym el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 8/183. Ebû'l-Vefâ da balıkların zikrini bozmamak için onları avlamaktan vazgeçmiş fakat şeyhinden izin aldıktan sonra olağanüstü büyüklükte bir balığı elini suya sokarak çıkarmıştır. bk. H. Dursun Gümüsoğlu, *Tâci'l-Ârifin es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıb-nâmesi Yaşamı ve Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 200.

söyleyerek balığı tekrar suya bıraktığını anlatmıştır.²² Kur'an'da her şeyin Allah'ı tesbih ettiği haber verilmiştir. Yine Kur'an'da denizden çıkarılan et ürünlerinin insanların hizmetinde olduğu da bildirilmiştir.²³ Yani belli başlı deniz ürünlerini avlamak ve yemek dinimizde haram kılınmamıştır. Dolayısıyla Havvâs'ın başından geçen olay herkes için genel geçer bir ilke ortaya koymaktan ziyade belki bireysel olarak takvada biraz daha hassas olmayı örneklemektedir. Yoksa balık eti yemek, avcılık ve bundan maişet temin etmek haram değildir. Nitekim Kuşeyrî, keramet bahsinde şöyle bir olay nakletmiştir: Ebû Ali Ruzbârî (öl. 322/934) Fırat nehrinden geçerken canı balık çekince nehir kendisine doğru bir balık fırlatmıştır. Tanımadığı bir adamla beraber bu balığı kızartıp yemişlerdir.²⁴ Avcılıkla ilgili olarak da *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'de anlatıldığına göre İznik Gölü'nden hiç balık tutamayan balıkçılar Abdürrahim Tırsî'nin (öl. 926/1520) müridlerinden Sinan Dede'den himmet isterler. Dede, hırkasıyla ve eliyle suya doğru hareket ederek seslenir. Bundan sonra büyük bir balık bolluğu yaşanır.²⁵ Bu olayda da sûfilerin kermaetvârî bir şekilde ihtiyacı olanlar için balık avlamaya yardımcı oldukları anlaşılmaktadır.²⁶ Velî kulun bereket kaynağı olduğu da bu olayın vermek istediği diğer bir mesajdır.

Serrâc ve Kuşeyrî keramet bahsinde, Sühreverdî (öl. 632/1234) halvet-te meydana gelen fetihler başlığı altında Ebu Süleyman Havvâs'tan şöyle bir olay nakletmişlerdir: “Bir gün eşeğe binmişim. Sinekler eşeği rahatsız ediyor, eşek de başını sürekli eğiyor ve ben de elimdeki değnekle eşeğin başına vuruyordum. Sonunda eşek, başını kaldırdı ve: ‘Vur! Şüphesiz ki bu dayak yarın senin de başına gelecektir!’ dedi.”²⁷ Bu olayda bir hayvanın diğer bir hayvanı rahatsız etmesi ve eşeğin huysuzlanması nedeniyle

22 Afîfüddîn Ebû's Seâdât Abdullah b. Esad el-Yâfiî el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, çev. Ali Rıza Kaşeli - Bekir Sırmabıyıkoglu (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 676.

23 *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nahl 16/14.

24 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 586.

25 Abdullah Velîyyüddîn Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*, nşr. Abdullah Uçman (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020), 168.

26 Benzer keramet örnekleri için bk. Cenk Açıkgöz, “Tasavvufi Bir Remiz Olarak Balık: Menkıbelerde Balık ve Tekke şiiinde Balık Metaforu”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö11 (2022), 362-365.

27 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, ed. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007), 274; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 574-575; Şehabüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, tsh. Muhammed Abdülaziz Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2016), 130.

üzerindeki kişinin onu dövmesi anlatılmıştır. Buraya kadar, günlük hayatta karşılaşılabilecek bir durum anlatılmışken, olay neticede eşeğin kendisini döven sahibiyle konuşması ve onun ahirette bu dayak nedeniyle aynı şekilde cezalandırılacağı şeklindeki uyarısıyla olağanüstü bir şekle bürünmüştür. Buradaki mesajlardan biri de hayvanlara eziyet etmemek ve onların haklarına riayet etmek olarak kendisini göstermektedir.

Tasavvuf tarihinde kendisiyle konuşmaları neticesinde hayvanlardan ibret alarak tevbe eden sûfilerden biri de Ahmed b. Hammed Serahsî'dir. Develeriyle çölde gezerken *"Başkalarını kendilerine tercih ederler."*²⁸ âyetini hatırlamış ve *"Kendim aç kalsam da nasibimi başka birine versem!"* diye içinden geçirirken bir arslanla karşılaşmıştır. Arslan, Serahsî'nin develerinden birini boğup deveyi alıp bir tepeye götürmüş ve yüksek sesle kükremeye başlamıştır. Sesi duyan hayvanlar arslanın yanına gelmişler arslanın parçaladığı deveden yemişlerdir. Arslan, onlar dağılınca bir parça yemek ister fakat uzaktan total bir tilkinin gelmekte olduğunu görür. Arslan o tilkinin de yemesi için uzaklaşır. Tilki yiyip gittikten sonra arslan da bir parça yer ve Serahsî'ye dönerek fasih bir dille ona: *"Ey Ahmed! Bir lokmayı başkasına îsâr ve tercihen takdim etmek köpeklerin işidir. Er olanlar canlarını ve hayatlarını îsâr ve feda ederler."* der. Bundan sonra Serahsî, bütün meşguliyetlerinden vazgeçmiş ve tevbe etmiştir.²⁹ Bu olaydan anlaşıldığı kadarıyla Ahmed Serahsî'nin maddi durumu iyidir. İçinden, kendi yiyeceğini başkalarına vererek kendisi aç kalma pahasına bir iyilik geçtiği sırada arslanın yaptığı fedakarlığa şahit olmuştur. Peşi sıra arslanın kendisiyle konuşması ve kendisine îsâr konusunda bir ders vermesi neticesinde bütün zenginliğinden uzaklaşmış ve zühd yolunu tutmuştur. Burada arslan bir anlamda *"kazancının"* hemen tamamını belki tabiatına aykırı ve kendi zararına başka hayvanlara vermiştir. Bu açıdan Serahsî'yi utandırmış ve gerçek îsârın candan geçmek olduğu mesajını vermiştir. Fedâkarlık, başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden üstün tutma, fayda sağlama ve zarardan korunma hususunda kendisinden çok başkalarını düşünme anlamındaki îsârın³⁰ tasavvuf tarihindeki temsilcisi olarak görülen Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin

28 *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Haşr 59/9.

29 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 464.

30 Uludağ, "İsâr", 190; Cebecioğlu, "İsâr", 318.

(öl. 295/908) tam idam edilecekken arkadaşlarının hayatlarına öncelik vermesi³¹ buradaki arslanın mesajıyla aynı minvalde değerlendirilebilir. Burada şu hususun altını bir kez daha çizmekte fayda olabilir. Burada anlatılan olayın olağanüstü olması, yalnızca velinin yüceltilmesi amacıyla matuf değildir. Bilakis burada, hayvan üzerinden bir eksiklik tespiti yapılmıştır.

Allah'ın nimetini cömertçe ikram etmeye dair başka bir olayda da bir hayvanın uyarılarını şöyle öğrenmekteyiz: Hâce Ali Sirgânî, Şah [Şucâ]'ın mezarı başında yemek vermeyi adet edinmiş. Bir gün yemeği getirip: “Ey Allah'ım! Misafir gönder!” diye dua etmiş akabinde bir köpek çıkagelmiştir. Hâce Ali köpeği kovunca Şah'ın mezarından: “Misafir istiyorsun, gönderince de kızılıyorsun!” diye bir ses duymuştur. Bunun üzerine hemen köpeği aramaya koyulmuş, uzun aramalardan sonra onu bulmuş, yemekleri köpeğin önüne koymuş fakat köpek o yiyeceklere iltifat etmemiştir. Hâce Ali, mahcûp olmuş ve tevbe etmiştir. Bu esnada köpek dile gelmiş ve şunları söylemiştir: “Ey Hâce Ali! Güzel bir iş yaptığını mı sanıyorsun? Misafir istiyorsun, gelince de kovuyorsun. Sana göz lazım. Eğer arada Şah olmasaydı sen başına neler gelirdi görürdün!”³² Bu olayda da bir hayvan söz ve davranışlarıyla uyarıcı ve uyandırıcı rolünde karşımıza çıkmıştır. Ayrıca vefat eden bir velinin bir hayvan tarafından hürmetle anıldığını da bu olayda görmekteyiz. Diğer taraftan misafir talep edildiğinde beklenen bir insan yerine köpeğin gelmesi, köpeğe verilen değeri göstermesi açısından da önemlidir. Olay, hayvanların doyurulması ve onlara misafir gibi davranılması gerektiği mesajını vermesi bakımından dikkate değerdir.

Hayvanlar aracılığıyla uyarılma ile ilgili başka bir olayı Kuşeyrî zikir konusu bağlamında anlatmıştır. Buna göre sûfînin birine Allah'ın yırtıcı bir hayvanı musallat ettiğini ve zikrinde ne zaman fütur olursa, sûfîye zarar verdiğini nakletmiştir.³³ Yırtıcılara karşı her zaman tedbirli olmakta herkes için fayda vardır. Aslında zikir de bu manada manevî bir tedbir olarak yorumlanabilir. Fakat zikir, maddi tedbirleri tamamen terk etmek manasına yorumlanmamalıdır. Nitekim bir hayvanın insana zarar vermesiyle ilgili olay İbrâhim Mağribî'nin başına gelmiştir. Mağribî'nin ayağına katır tepmiş ve ayağı kırılmıştır. Bunun üzerine o, dünya musibetleri olmasa

31 bk. Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 461.

32 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 356.

33 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 387.

Allah'ın huzuruna iflas etmiş olarak çıkardık, demiştir.³⁴ Bu olaylardaki hayvanlar birer uyarıcı olmuşlar ve Allah'ı hatırlamanın ve gafletten uzak kalmanın bir vesilesi olduğu kabul edilmiştir. Yine bu olay göstermektedir ki hiç kimse mutlak manada tehlikelerden korunmuş değildir. Bütün işler Allah'ın irade ve kudretine racidir. Bir hayvanın zarar verip vermemesi de bunun dışında değerlendirilmemelidir.

Yine Kuşeyrî, zikir başlığı altında Hâmid Esved ile İbrâhim el-Havvâs arasında geçen şöyle bir olay anlatmıştır: İkisi yolculuk yaparken yılanı çok olan bir yere varmışlardır. Gece hava soğuyunca yılanlar çıkmaya başlamış, Hâmid: “Ey şeyh, ey pîr!” diye bağırınca Havvâs: “Allah'ı zikret!” demiştir. Allah'ı zikredince yılanların dönüp gittiğini ifade eden Hâmid, bu durumun sabaha kadar devam ettiğini anlatmıştır. Sabah olup yerlerinden kalkınca, Hâmid, Havvâs'ın yattığı örtünün altında yatan büyük bir yılan olduğunu görmüştür. Şeyhe, sabaha kadar ne hissettiğini sorunca o da hiçbir şey hissetmediğini, uzun zamandır böyle hoş bir gece geçirmedığını ifade etmiştir.³⁵ Kuşeyrî'nin bu olayı zikir konusuna örnek vermesi, Allah'ı zikreden, O'na tevekkül eden, O'ndan başkasından korkmayan kişiye hiçbir şeyin zarar veremeyeceğini anlatmak için olsa gerektir.³⁶ Bu ve yukarıda bahsi geçen olaylarda dikkat çeken diğer bir yön de seyyâhîn³⁷ denilen gezgin dervişlerin her yerde uyuyabilmeleri, vahşi hayvanlardan ve hava şartlarından etkilenmemeleridir. Tabi ki bunları bizim bugün kitaplarda okuduğumuz şekliyle tatbik ve tasvip etmemiz gerekmez. Vahşi hayvanlara karşı her zaman dikkatli olmakta fayda vardır. Nitekim yine ilk dönemin meşhur sûfîlerinden Ebû Tûrâb Nahşebî'nin (öl. 245/859) çölde yırtıcı hayvanların saldırıp parçalaması sonucu öldüğü rivayet edilmiştir.³⁸ Şu örneklerde de hayvanların insanlara saldırabileceği anlatılmıştır: İlki Otman Baba (öl. 883/1478) hakkındadır. O, yollarına çıkan üç kurdun üzerine üç “nesne” atmış ve “Yürüyün

34 İsbehânî, *Hilye*, 8/225.

35 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 386; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 541.

36 Nitekim Müemmel Mağazili ile Muhammed Semîn arasında geçen bir olayda beraber yolculuk yaparken bir arslan kükremesi duymuşlar. Muhammed, Müemmel'e: “Tevekkülün yeri burasıdır, Ulu Cami değil!” diyerek yırtıcı hayvanlardan korkmamayı tevekkül olarak değerlendirmiştir. bk. İsbehânî, *Hilye*, 8/548.

37 Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 11.

38 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 81. Attâr, Nahşebî'nin (öl. 245) bazı çocuklarını insan yiyen bir kurdun parçaladığını yazmıştır. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 335.

yolunuza gidin!” diyerek onları uzaklaştırmıştır.³⁹ Hacı Bektâş-ı Velî ise kendisine saldıran iki arslanı başlarından kuyruklarına kadar sıvazlayınca iki arslan taş kesilmiştir.⁴⁰ Son olayda bir cezalandırma olduğu görülmektedir. Bu olay, şeyhlere karşı yapılacak bir düşmanlık faaliyetinin kişiye çok büyük bir zarar verebileceği mesajını içermektedir. Buradan şeyhlere hürmeti kerametler üzerinden takip etmeye geçebiliriz.

2. Şeyhlere Hürmet

Bu başlık altında inceleyeceğimiz olaylarda normal şartlarda insanlara zarar vermesi muhtemel hayvanların olağanüstü bir şekilde zarar vermemeleri, insanların onlarla konuşarak anlaşmaları, bazen de bu vahşi hayvanların insanları zor durumlardan kurtarmaları işlenmiştir. İlk dönem tasavvuf eserlerinde bu tip olaylardan bazıları şeyhlere hürmet başlığı altında da ele alındığı için biz de konuyu bu şekilde isimlendirdik. Hayvanların konuşulanları anlamasıyla ilgili bir kerameti Hücûrî ve Kuşeyrî anlatmıştır. Hücûrî, anlatımı Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) üzerinden; Kuşeyrî, anlatımı İbrâhim b. Edhem üzerinden yapmıştır. Arkadaşlarıyla birlikte yolculuk yaparlarken önleri bir arslan tarafından kesilince İbrâhim b. Edhem arslana: “Ey arslan, eğer bize bir şey yapmak için emir aldıysan bunu yap, aksi takdirde geldiğin yere dön!” deyince arslan önlerinden çekilmiş ve onlar da yollarına devam edebilmişlerdir.⁴¹ Bu olayda hayvanlarla konuşma, hayvanların kendisine söylenenleri anlaması, insana itaat etmesi ve vahşi bir hayvanın zararsız hale gelmesi şeklinde

39 Filiz Kılıç vd., *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)* (Ankara: Grafiker Ofset, 2007), 50. Bağdat şeyhlerinden Azzaz’ın halka zarar veren bir arslanı küçük bir taşla öldürdüğü nakledilmiştir. Hacı Hüsam İbrahim b. Muhammed el-Kazerûnî, *Ahmed er-Rifâi Hazretlerinin Menkıbeleri*, çev. Nurettin Bayburtlugil - Necdet Tosun (İstanbul: Semerkand, 2014), 130. Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 139.

40 Abdülbâki Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995), 17. Hayvanları taş haline getirmeyle ilgili benzer olaylar için bk. Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 67-68. Kılınç İnevi, *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma*, 345-346. Koyun Baba’nın ejderhayı taşla çevirmesi olayı için bk. Ahmet Taşğın, *Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 298.

41 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 586; Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 468. bk. Isbahani, *Hilye*, 6/59, 67-68, 69; el-Yâfiî el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 460. Bu menkıbenin benzeri Ebû'l-Vefâ ve Ali Semerkandî hakkında da anlatılmıştır. bk. Gümüšoğlu, *Tâcü'l-Ârifîn es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıb-nâmesi Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, 264-265; İsmail Hakkı Mercan, *Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ve Menâkıb-nâmesi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2017), 74-75;

yönler bulunmaktadır.⁴² Yine bu olayda velayet sahibi bir zat olduğu kabul edilen İbrahim b. Edhem'e karşı olağanüstü bir şekilde hayvanların da saygı duyduğu mesajı verilmiştir. Sözlerinin tesirinin büyüklüğüne de bir vurgu yapılmıştır. Bir yılanın ağzında nergisten bir yelpaze ile İbrâhim b. Edhem'i serinletmesi şeklinde bir keramet de anlatılmıştır.⁴³

Hücvîrî, buna benzer bir durumu Abdullah b. Mübarek'i (öl. 181/797) anlatırken nakletmiştir. Büyük bir yılanın reyhan ağacından bir dalı ağzına alıp İbn Mübarek'ten sinekleri uzaklaştırdığını annesi görmüştür. Hücvîrî bu durumu, İbn Mübarek'in tevbe edip ilimle ulaştığı dereceyi göstermesi olarak yorumlamıştır.⁴⁴ Olay, İbn Mübarek'in velayetinin yüceliğine bir delil olarak yorumlanmıştır. Aynı zamanda ilme yapılan vurgu da burada dikkatlerden kaçmamalıdır. Benzer bir keramet Ebû İshak Kâzerûnî hakkında anlatılmıştır. Müritleriyle kuşluk namazını kıldıktan sonra dinlenen Ebû İshak'ın göğsünün üstüne bir yılan nergis dalları getirip bırakmıştır. Uyandıktan sonra durumu anlatan dervişlere şeyh: "Hak Teâlâ kime dost olursa şüphesiz ki bütün âlem onlara dost olur."⁴⁵ demiştir. Kerametın mesajı olan şeyhin bu cümlesini "Kim Allah'a dost olursa, Allah da o kulu bütün varlıklara sevdirebilir." şeklinde yorumlamak da mümkün görünmektedir. Benzer bir ifade İbrahim b. Edhem'e aittir: "Kul Hakk'a itaat edince bütün âlem de ona itaat eder."⁴⁶ Aynı minvaldeki başka bir keramet olayı Ebû Hâtım Râî'nin koyunlarını bir kurdun beklemesidir. Olayı gören kişi, Râî'ye kurt ile koyunlar arasında bir muvafakat ve sulh görüyorum deyince o, koyunların çobanı Hak ile muvafakat ve sulh halindedir, şeklinde karşılık vermiştir.⁴⁷ Bu olaylar bize göstermektedir ki Allah isterse tabiatta görmeye alışık olduğumuz bazı olaylar her zamankinden farklı şekillerde cereyan edebilir. Allah Teâlâ kendisine

42 Benzer kerametler için bk. Kılınç İnevi, *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma*, 318-353.

43 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 584. Hayvanları hizmetinde kullanmayla ilgili kerametler için bk. Kılınç İnevi, *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma*, 325-331.

44 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 307.

45 Şevkî Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*, ed. Mustafa Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 145.

46 Ali b. Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 352.

47 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 299-300. Örnekler için bk. Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 60-64. Kurdun kuzu gütmesiyle ilgili bk. Ahmet Taşğın, *Dediği Sultan ve Menakıbı-Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 252.

dost olanlara dostluk nişanelerini günlük hayatta olağanüstü ve bazen tehlikelerin içinde güven vererek gösterebilir.

Kelâbâzî'nin tahammül başlığı altında zikrettiği bir olay Ebu Hasan Fâris'in başından geçmiştir. Ebu Hasan bir vadide şiddetli bir susuzluk çektiği sırada gümüş gibi parlayan bir yılanın kendisine doğru gelmekte olduğunu görür. Haliyle içini bir korku sarar. Yerinden kalkar ve yilandan kaçmaya başlar. Yılanın kendisini takip ettiğini bilerek bir su kaynağına kadar yürür. Çeşmenin başına geldiğinde yılan kaybolur. Ebu Hasan suyu içer ve ölümden kurtulmuş olur. Devamında Ebu Hasan, ne zaman üzülse veya hastalansa rüyasında o yılanı gördüğünde üzüntüsünün biteceği ve iyileşeceği konusunda bir müjde aldığını ifade etmiştir.⁴⁸ Bu olayda yılan, susuzluktan ölmekte olan bir insanı biraz da korkutarak su bulması için harekete geçirici bir rol üstlenmiştir. Olay, insanların hayvanlara şefkat ve merhameti gibi hayvanların da zor zamanlarında insanlara yardımcı olabilmesine güzel bir örnektir. Ayrıca genel olarak rüyada görüldüğünde pek hayra yorulmayan yılan belki yaşanan bu olayın da etkisiyle olsa gerek, Ebu Hasan tarafından bir müjde olarak tecrübe edilmiştir.

Kuşeyrî, şeyhlere hürmet başlığı altında Ebû Hasan Hemedânî'nin başından geçen şöyle bir olay anlatmıştır. Ebû Hasan, bir gün Cafer el-Huldî'yi (öl. 348/959) ziyarete gitmiştir. Gitmeden önce evdekilere tandırda bir kuş pişirmelerini söylemiş ve ziyareti esnasında da akıllı hep kızaran kuştaki kalmıştır. Huldî, Ebû Hasan'a gece kalmayı teklif etmişse de mazeret beyan eden Ebû Hasan, evine dönmüş tam kuşu yiyecekken bir köpek gelmiş ve kuşu kapıp götürmüştür. Tavada kalan kuşun yağın da hizmetçi yanlışlıkla yere dökmüştür. Sabah olunca Cafer, Ebû Hasan'a: "Bir kimse şeyhlerin kalbini muhafaza etmezse, ona bir köpek musallat kılınır ve ondan eza görür." demiştir.⁴⁹ Bu hikayede, leziz bir yemek yiyebilmek için şeyhin sohbetini bırakan bir kişi tasvir edilmiştir. Bunun sonucu ise bir mahrumiyet olmuştur. Olayda, şeyhe itaatin gereği ve şeyhlerin uyarı ve terbiye yolu olarak bir hayvan aracılığıyla kişiyi arzu ettiği nimetten mahrum bırakması şeklinde mesajlar bulunmaktadır.

48 Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 174. Ebubekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 217. Yılan bazı şifalı özellikleri nedeniyle edebiyatta olumlu yönleriyle de şiirlere konu olmuştur. bk. Gülsüm Acar, "Klasik Türk Edebiyatı'nda Yılan Metaforu", *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 46.

49 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 539.

Benzer bir keramet İbrâhim Rakkî hakkında anlatılmıştır. Dervişlerinden biri bir arslanın hücumuna uğramış, arslan dervişe bakıp kükremiş fakat sonra yüzünü toprağa koymuş ve oradan uzaklaşmıştır. Derviş, elbisesinde Rakkî'ye ait bir yama olduğunu ve arslanın buna saygısından kendisine bir zarar vermediğini düşünmüştür.⁵⁰ Bu olayda şeyhlere sadece müritlerinin ve insanların değil hayvanların da saygı duyduğu mesajı verilmiştir. Hatta burada şeyhin kendisi yok, elbisesinden bir parça var, arslanın hürmeti ve saldırmazlığı şeyhe ait bu yama parçasına saygıdan kaynaklanmıştır.

Şimdi aktaracağımız menkıbe, hem Mevlânâ (öl. 672/1273) hem de Hacı Bektaş-ı Velî için anlatılmıştır. Mevlânâ bir göl kenarında ilâhî hakikatler ve marifetlerden bahsederken kurbağaların vakvakaları nedeniyle sohbet dinlenemez bir hal alır. Bunun üzerine Mevlânâ kurbağalara: “Eğer siz bizden daha iyi söylüyorsanız siz söyleyiniz de biz susalım. Yok böyle değilse siz susun!” demiş, Mevlânâ'nın bu emri üzerine kurbağalar derhal susmuşlar ve o bölgede uzun müddet kurbağa sesi duyulmamıştır.⁵¹ Benzer bir olay da Üftâde (öl. 988/1580) hakkında anlatılmıştır. Namaz kıldıracağı mihraba gelen yılanın ne sen bize zarar ver ne de biz sana diyerek dışarı çıkmasını sağlamıştır.⁵² Bu olaylarda ibadet ve marifet sohbetini engelleyen hayvanların uyarıldıktan sonra emre itaat etmeleri konu edilmiştir. Yani ibadet ve sohbet huzuru gerektirir, hayvan veya insan fark etmez, ortamın sükûneti sağlanmalıdır. Burada şeyhler, sadece insanlara değil hayvanlara da söz dinletebilecek bir güce sahiptirler mesajı verilmiştir.

3. Cesaret ve Tevekkül

Sûfîlerin hayatlarında hayvanlarla ilgili olarak incelenmesi gereken meselelerden biri de özellikle normal şartlarda insanlara zararı dokunabilecek hayvanların zararsız ve uysal davranışları ve hatta bu hayvanların

50 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 456. Benzer bir olay için bk. Gümüsoğlu, *Tâcü'l-Ârifin es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıb-nâmesi Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, 149.

51 Sipehsâlâr Mecdeddin Feridûn, *Mevlânâ ve Etrafındakiler Risâle-i Sipehsâlâr*, nşr. Mustafa Çıpan (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 177. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, 54. Mevlânâ ve Hacı Bektâş'ın hayvanlarla ilgili kerametleri için bk. Pektaş, *13-14. yy. Menâkıbnâmelerinde Keramet Motifleri Üzerine Bir İnceleme -Kerâmât-ı Ahî Evran, Menâkıbü'l-Kudsiyye, Menâkıbü'l-Ârifin-*, 77-81; 169-181, 292-302.

52 Abdurrahman Yünel, *Menâkıb-ı Hazreti Üftâde* (Bursa: Celvet Yayınları, 1996), 96. Yılanla bir dostluk anlatısı için ayrıca bk. İsmail Hakkı Soyak, “Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Muhiyiddin Mehmed-i Dâgî Menâkıbı”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 949.

bazen sûfilere yardım etmeleridir. Bunun yanında bazı sûfiler, yırtıcı ve vahşi hayvanlardan korkmamaya özel bir önem vermişler, bunu iman ve ihlasla ilişkilendirmişlerdir. Kendileriyle arkadaşlık yapmanın bir şartı olarak vahşi hayvanlardan korkmamayı öne süren sûfiler mevcuttur.

Kuşeyrî, ihlas başlığı altında şöyle bir olay nakletmiştir. Sehl b. Abdullah (öl. 283/896)'ın evine giden bir sûfinin, evde yılan görmesi ve içeri girmekten imtina etmesi üzerine Sehl şöyle demiştir: “Bir kişinin imanın hakikatine ulaşabilmesi için hiçbir şeyden korkmaması gerekir.”⁵³ Şu halde Sehl'e göre cesaret ve iman arasında doğrudan bir ilgi vardır. İmanın olduğu yerde korkulmaya layık olan yalnızca Allah Teâlâ'dır. Sefer hükümleri başlığı altında Kuşeyrî, Sehl'in kendisiyle arkadaş olmak isteyen birine: “Eğer yırtıcı hayvanlardan korkanlardansan, bana arkadaş olma!” dediğini nakletmiştir.⁵⁴ Serrâc, Kuşeyrî ve Hücvirî keramet bahsinde yine Sehl ile ilgili olarak şöyle bir durum nakletmişlerdir: “Sehl'in evinde halkın 'Beytü's-sibâ' (yırtıcı hayvanlar veya arslanlar evi) dediği bir yer gördük. Buraya neden bu ismin verildiğini sorduklarında halk: “Arslanlar Sehl'e gelir, Sehl onları bu odaya alır, misafir eder, yedirir içirir, sonra da salıverir.” şeklinde açıklamışlardır. Serrâc, bu konuda halktan hemen herkesin bunu bildiğini, kimsenin bu durumu inkar etmediğini sözlerine eklemiştir.⁵⁵ Benzer bir durum Ebû Hayr Aktâ (öl. 342/953) hakkında da anlatılmıştır. Onun yabani hayvanlarla, yırtıcı mahlûklarla ve ejderlerle dostluk edebildiği nakledilmiştir.⁵⁶ Bâyezîd-i Bistâmî de herhangi bir mahlukun heybetine dayanamayan kimsenin Hak Teâlâ'nın heybetinden keşfini koruyamayacağını ifade etmiştir.⁵⁷

Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmamak konusunun yine hayvanlar bağlamında ele alındığı diğer bir kavram hayâdır. Kuşeyrî, sûfilerden birinin başından geçen şöyle bir olay anlatmıştır: Bir gece yolculuğu

53 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 362.

54 Serrâc, *el-Lüma'*, 164; 273; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 489; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 302. Benzer bir anlatı için bk. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 220. Vahşi hayvanları zararsız hale getirme, onları itaat altına alma ve onlarla dostluk kurmayla ilgili anlatılar için bk. Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 47-67.

55 Serrâc, *el-Lüma'*, 274; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 573; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 470; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, 353. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 293; el-Yâfi el-Yemenî, *Ravdu'r-Reyâhîn fî Hikâyati's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 513; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 196.

56 Isbehânî, *Hilye*, 8/628; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 498.

57 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 184.

enasasında ormanlık bir alanda uyuyan bir adam ve yanında otlayan bir at görürler. Dervişler, adamı dürterek böyle yırtıcı hayvanların bulunduğu korkunç bir yerde uyumaktan nasıl korkmadığını sorunca adam: “Allah’tan başka bir şeyden korkarsam O’ndan hayâ ederim.” diyerek uykusuna devam etmiştir.⁵⁸ Olay, yalnızca Allah’tan korkan bir kulun, başkasından korktuğunda mahcubiyet yaşayacağına işaret etmektedir.

Benzer bir cümle Ebû Hamza’ya aittir. Emn konusu kendisine sorulduğunda verdiği cevap, sağ yanında yastık sol yanında yırtıcı hayvan olsa hangisine yaslanacağına aldırılmaz,⁵⁹ şeklinde olmuştur. İbrâhim b. Edhem’e göre tevekkül eden için yırtıcı hayvanların bacaklarına veya otlara yaslanmak arasında bir fark bulunmamaktadır.⁶⁰ İbrâhim el-Havvâs’a göre tevekkül eden kimse, arkasından arslan gelse ve o da dönüp baksa tevekkülün dışına çıkmış olur.⁶¹ Bu cümlelerde de Allah’tan başkasından korkmamak, cesur olmak, yalnızca O’na güvenip dayanmak gerektiği mesajları verilmiştir.

Ebû Said Ebu’l-Hayr’ın bir ejderha ile 7 yıl dostluk kurduğu nakledilmiştir. Bazı dervişlerini bu yaratıkla terbiye ettiği nakledilmiştir.⁶² Vahşi hayvanlarla dostluk kuran diğer bir sûfî onlarla mağarada⁶³ 7 yıl geçirdiği anlatılan Bayramî şeyhlerinden Hüsam Efendi’dir. *Menâkıp*’ta geçen ifadelere göre bu “canavarcuklara” otlar ve dağ meyveleri yediren Hüsam Efendi, onlara şefkatle muamelede bulunmuştur.⁶⁴

Yine vahşi hayvanların insana zarar vermemesi şeklinde bir olayı bu defa İbrâhim Rakkî anlatmıştır. Buna göre Rakkî, Ebu’l-Hayr’ın ziyaretine gitmiş, akşam namazını kıldırırken Ebu’l-Hayr’ın Fâtîha’yı doğru düzgün okuyamadığını görünce bu zatı boşuna ziyarete gelmişim diyerek dışarı

58 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 374.

59 Serrâc, *el-Lüma’*, 284; 349.

60 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, çev. ve thk. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1401/1981), 87.

61 Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, 90. Ayrıca bk. Gümüsoğlu, *Tâcü’l-Ârifîn es-Seyyid Ebû’l-Vefâ Menâkıb-nâmesi Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*, 161.

62 Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları Esraru’t-Tevhid fî Makamatı’s-Seyh Ebî Said*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 120-121; 164, 183.

63 Mağaralarda yaşayan sufilere tasavvufta Şikeftiye ismi verilmiştir. bk. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 11.

64 Zehra Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menakıbı Hacı Bayram Veli ve Halifeleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 61. Benzer bir keramet için bk. es-Serrâc, *Tuffâhu’l-Ervâh ve Miftâhu’l-İrbâh*, 157-158.

çıkmiştir. Bu esnada bir arslan Rakkî'nin üzerine doğru gelmiş, Ebu'l-Hayr dışarı çıkarak arslana: "Ben sana misafirlerimize dokunma dememiş miydim?" diyerek arslanı kovmuştur. Ebu'l-Hayr bu durumu: "Siz zahiri düzeltmekle meşgul oldunuz, onun için arslandan korktunuz; biz kalbimizi düzeltmekle meşgul olduk, bundan dolayı arslan bizden korktu."⁶⁵ şeklinde açıklamıştır. Burada zahir batın meselesi gündeme gelmiş ve normal şartlarda insana zarar verebilecek bir hayvanın insanın kalp gücüyle tesir altına alınması ve zararsız hale getirilebilmesi üzerinde durulmuştur. Manevî olanın maddî olan üzerinde, bâtının zâhir üzerinde tesir ve nüfuz sahibi olabilmesine dair bir olay anlatılmıştır. Burada dikkat çeken hususlardan biri de Fatiha'yı doğru okuyamayan bir sûfînin açık bir keramete nail olması ve bunu bâtınî bir üstünlük şeklinde ifade etmesidir. Yani zahiri ilimlerden biri olan kıraatla, "kalbin kıraatı" karşılaştırılmış, ikincisinin üstünlüğüne vurgu yapılmıştır. Fakat bu tikel olay genellenerek kıraat bilmemek ve diğer zahiri ilimleri bilmemek yüceltilmemeli, zahir batın dengesi her zaman gözetilmelidir.

Ebü Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]), çölde yolculuk yaparken on çoban köpeği kendisine saldırır. Harrâz o anda murakabe haline yönelir. İçlerinden beyaz bir köpek diğerlerinin üzerine hücum eder ve köpekleri Harrâz'dan uzaklaştırır. Diğer köpekler uzaklaşınca kadar da Harrâz'ın yanından ayrılmaz.⁶⁶ Bu olaydan anlaşıldığı kadarıyla yırtıcı hayvanlar saldırmak üzereyken Harrâz'ın murakabe halinin tesiriyle, içlerinden renginin beyaz olduğu özellikle belirtilen köpeğin diğerlerine engel olmasıyla Harrâz ölümden kurtulmuştur.

Bu defa hayvanların zarar vermemesi ve vermesini aynı pasajda okuduğumuz bir örnek Hamid Esved tarafından anlatılmıştır. Havvâs'la birlikte bir sahrada ağacın altında geceleme istedikleri sırada bir arslan kendilerine yaklaşmış, Hamid ağaca tırmanmış ve sabaha kadar uyumadan ağaçta kalmıştır. İbrâhim Havvâs ise ağacın altında uyumuş, arslan Havvâs'ı baştan ayağa kadar kokladığı halde ona dokunmadan uzaklaşmıştır. Sonraki gece bir mescidde gecelerken bir sivrisinek Havvâs'ın yüzüne

65 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 573. Hücvîrî ve Câmî de aynı olayı nakletmişlerdir. Yalnız onlar, Ebu'l-Hayr yerine Müslim Mağribî ismini zikretmişlerdir. bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 471. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 362; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, 354. İbnü's-Serrâc ise benzer bir olayı Bekâ b. Battû hakkında nakletmiştir. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, 164.

66 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 423. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 324-325.

konmuş ve onu ısırmış bunun üzerine Havvâs bir sayha atmıştır. Hamid, Havvâs'a: "Sana şaşırdım, dün gece arslan seni rahatsız etmedi, bu gece bir sivrisinek nedeniyle bağıırıyorsun!" deyince Havvâs: "Dün gece Allah ile birlikte olma hali içinde bulunuyordum, bu gece ise nefsimle birlikte olma hali içindeyim."⁶⁷ şeklinde bir açıklama yapmıştır. Bu olayda yine yırtıcı bir hayvanın insana zarar vermemesi mesajı verilirken Havvâs'ın cesareti ve arslanı fark ettiği halde uyuyabilmesi dikkat çekmektedir. Ve bu halini sahrada bir ağaç altındayken Allah ile birlikte olma hali olarak tavsif etmekte, arslanın da bu nedenle zarar vermediğini belirtmiştir. Sivrisineğin zarar verdiği olay ise mescidde geçmesine rağmen Allah ile değil nefsiyle birlikte olmanın neticesinde sivrisineğin, ona zarar verebildiği işlenmiştir. Diğer bir ifadeyle zararın sebebi burada kişinin nefsiyle baş başa olması, Allah'tan gaflet hali içerisinde bulunmasıdır. Dolayısıyla zarardan koruyan esas sebep Allah ile beraber olma hali veya zarara neden olan kişinin kendi nefsiyle baş başa kalması halidir. Yine bu olayda bir akşamdan diğer bir akşama kişinin Allah ile beraberlik hali farklı olabilmektedir. Ayrıca kişi, bazen mescidde bile Allah'tan gaflette olabilmektedir. Kur'an'da: "*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir. Seni insanlara elçi gönderdik; şahit olarak da Allah yeter.*"⁶⁸ buyurulmuştur. Bu âyette insana iyilik olarak gelen her şeyin Allah'tan, kötülük olarak isabet eden her şeyin de insanın kendisinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Havvâs da başına gelen kötülüğü Allah'tan gaflette olmaya dayandırarak bir bakıma bu ayette belirtilen durumu yaşamıştır. Arslanın zarar vermemesi de bir iyilik olarak Allah'la beraber olma halinin yani ayetteki ifadesiyle iyilik Allah'tandır mesajının bir örneği olmaktadır. Neticede bütün kerametlerdeki iyilikler Allah'a aittir. İbrâhim Havvâs, kendi anlattığı başka bir olayda ise Mekke yolunda bir viraneye girmiş burada büyük bir arslanla karşılaşmıştır. Hâtiften bir ses ona: (Korkma!) Çevrende seni koruyan 70.000 melek var, demiştir.⁶⁹ Burada da Allah'ın velî kulunu melekleri aracılığıyla koruduğu mesajı verilmiştir. Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki aynı sûfî aynı tehlike karşısında bazen

67 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 586; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 540-541. Benzer bir olay Ebu'l-Hasan Şâzeli hakkında da anlatılmıştır. bk. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 780.

68 Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), en-Nisâ 4/79.

69 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 598.

korkabilmekte bazen de kendisini çok güvende hissedebilmektedir. O halde harikulade görülen bu olayların hepsi Allah'ın irade ve kudretine bağlı olup, sûfîlerin buradaki rollerini buna göre değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olsa gerektir.

Serrâc, telef başlığı altında, Kelâbâzî latîfe ve hâtifle uyarılma konusunda, Kuşeyrî ise tevekkül başlığı altında Ebû Hamza Horasânî'nin düştüğü bir kuyudan bir arslanın yardımıyla nasıl kurtulduğunu hikaye etmişlerdir. İlk dönem tasavvuf yazarları aynı olayı farklı başlıklar altında sunmuşlardır. Çünkü olayın bu başlıkları alabilecek çeşitli yönleri vardır. Bu olayda hem telef olma unsuru, hem latîfe ve hâtif yoluyla irşad edilme hem de tevekkül anlayışı iç içe geçmiştir. Olay şu şekilde nakledilmiştir: Ebû Hamza, hac yolculuğu esnasında bir kuyuya düşmüş, içinden yardım istemek için bağırma düşüncesi geçtiği sırada kuyunun başına iki kişi gelmiş fakat Ebû Hamza nefesine muhalefet etmek gayesiyle onlardan yardım istememiştir. Bu iki yolcu, kimse düşmesin diye kuyunun ağzını ağaç ve otlarla kapatıp uzaklaşmışlardır. Onlar gittikten sonra kuyunun ağzı açılmış, yırtıcı bir hayvan (arslan): “Bana sarıl, seni kurtarayım!” diyerek Ebû Hamza'yı kurtarmıştır. Hayvan gittikten sonra “Biz seni helak olmaktan, helak vasıtasıyla (arslanla) kurtardık.” şeklinde bir ses duyduğunu ifade eden Ebû Hamza'nın başından geçen olayda⁷⁰ bu defa bir hayvan, üstelik vahşi bir hayvan, insan hayatını kurtarıcı bir rol icra etmiştir. Bir yırtıcının bu şekilde bir keramete konu olması, Ebû Hamza'nın tevekkülünün ve müstağnî tavrının bir neticesi olarak değerlendirilmiştir. Tabi bu olayda nefisle mücedele etmek niyetiyle belki ölümle neticelenebilecek bir yönün mevcudiyetini de düşünmek gerekir. Eğer yardım isteyebilecekken istemeyip ölseydi acaba Ebû Hamza'nın bu tavrı kendi canına kastetmek şeklinde değerlendirilebilir miydi? Diğer taraftan yardım istenmeyen bu iki kişinin gelişi de Allah'ın bir lütfu olarak görülemez mi? Bu anlatı Allah isterse kişiyi tabiat kanunlarının aksine kendisine zarar verebilecek sebeplerle kurtarabilir mesajı vermektedir. Bu bağlamda Hz. Musa'nın ve ümmetinin normal şartlarda ölüme sebebiyet veren denizden sağ salım

70 Serrâc, *el-Lüma'*, 313; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 168; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 305-306; Hücvârî, *Kegfu'l-Mahcûb*, 358; Isbehânî, *Hilye*, 8/249; 8/515; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 500-501; el-Yâfiî el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 283-284. Yâfiî, salih bir kişinin deniz yolculuğu esnasında abdest alırken gemiden düştüğünü, bir kuşun bu salih zatı boğulmaktan kurtardığını nakletmiştir. bk. el-Yâfiî el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 677.

kurtulmaları hatırlanabilir. Allah dilerse arslan insanı ölümden kurtarır, Allah dilerse deniz yarılar, kendi seçtiği kişiler kurtulur, kendi seçtiği kişiler boğulur nitekim Firavn ve avanesi boğulmuşlardır. Ebu Hamza'nın hatiften duyduğu sesteki "Biz" ifadesinin manası da Allah'ın irade ve kudretine yapılan vurgu olsa gerektir.

Görüldüğü gibi bazı olaylarda arslan gibi vahşi hayvanlar bir tehdit oluşturmakta bazı olaylarda ise hayat kurtarıcı rol üstlenmektedir. Bütün bu paradoksların arkasında Allah'ın kudret iradesiyle gerçekleşen olaylar bulunduğu söylenebilir. Kudret ve iradenin kendisini en çok gösterdiği yerlerden biri de duadır. Şimdi bununla ilgili bazı örnekleri inceleyelim.

4. Duanın Gücüyle Ölmüş Hayvanların Dirilmesi

Sûfilere göre kabul edilme ihtimali en fazla olan dua, hâl ile yapılan duadır. Hâl ile yapılan dua, dua edenin dua ile istediği hususta mutlak olarak ihtiyaç halinde olması ve sıkıntı içinde bulunan kulun başka çaresinin olmamasıdır. Yine sûfilere göre duanın faydası kulun fakr ve ihtiyacını Allah Teâlâ'nın huzuruna arz etmesidir, yoksa Allah dilediğini yapar.⁷¹ Bu minvalde dua ile gerçekleşen bazı olağanüstü olaylar tasavvuf klasiklerinde ve menâkıbnâmelerde sıkça anlatılmıştır. Bizim burada inceleyeceğimiz konu ölmüş hayvanların dirilmesidir. Kuşeyrî, keramet başlığı altında ölmüş hayvanların dirilmesiyle ilgili üç olay nakletmiştir. Birincisini anlatan Muhammed b. Said Basrî'dir. Kendisi Basra sokaklarında yürürken devesi ölen bir bedevînin şöyle dua ettiğine şahit olur: "Ey her sebebin sebebi, ey sebepleri yaratan, ey arama halinde olanların efendisi ve ümidi! Kaybettiğim devemi iade et de semeri ve yükümü taşıyın." Dua biter bitmez deve, sırtında yükü olduğu halde tekrar ayağa kalkmıştır.⁷² Buna benzer bir olayı Hücvîrî de nakletmiştir.⁷³ Burada duasıyla devesi dirilen kişi meşhur bir sûfî değil, bir bedavidir.

İkinci olayı İbn Ebû Ubeyd Busrî şöyle anlatmıştır: "Babam gaza için bir müfreze ile sefere çıktı. Sefer esnasında bindiği tay ölünce: 'Ya Rabb!

71 Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2003), 351-358.

72 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 599-600. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 248.

73 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 376.

Büsrâ'ya yani kasabama dönebilmem için şu tayı emaneten bana ver.' diye dua etti. Dua sonunda tay ayağa kalktı.⁷⁴

Ölü bir hayvanın dirilmesiyle ilgili üçüncü olayı Ebû Sebre anlatmıştır: Adamın biri Yemen'den yolculuğa çıkmış, yolda eşiği ölmüştür. Abdest alıp iki rekat namaz kıldıktan sonra dua etmiş ve duanın hemen akabinde eşek ayağa kalkmış ve kulaklarını oynatmaya başlamıştır.⁷⁵ Benzer bir dirilme olayı Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî hakkında anlatılmıştır.⁷⁶

Bu dirilme hadiselerinde ortak olan nokta hayvanlara çok ihtiyaç duyulduğu anlarda ölmeleri, sahiplerinin ve duası makbul olanların kaldıkları bu zor durumlardan kurtarması için Allah'a içten bir yakarıyla dua etmeleri neticesinde hayvanların tekrar dirilmeleridir.

Hallâc-ı Mansur'un bir papağanı dirilttiğini Câmî, anlatmıştır. Hallâc, papağanın sahibine Allah'ın izniyle onu diriltmesini isteyip istemediğini sormuş, adam da dirilt deyince Hallâc bir el işaretiyle papağanı diriltmiştir.⁷⁷ Yine Abdülkâdir Geylânî'nin horoz kemiklerine: "Allah'ın izniyle kalk (canlan)!" demesi neticesinde horozun dirilmesi olayı tasavvuf tarihinde meşhurdur. Geylânî burada meseleyi açıklarken nefisle mücadele ve riyazete dikkat çekmiştir.⁷⁸ Hacı Bektâş-ı Velî de kendisi için kesilen çok sayıda kuzunun kemiklerini kendi derileri içerisine koydurmuş aynı şekilde hayvanların başı ve ayakları da bir damın içine bırakılmıştır. Hünkâr, iki rekat namaz kılıp dua etmiş kuzular tekrar canlanmışır.⁷⁹ Benzer bir kerameti, Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Seferine giderken orduya yemek ikram eden Çoban Baba'nın gerçekleştirdiği anlatılmıştır. O da yemekten sonra kemikleri koyunun derisi içerisine koydurur ve dua etmesiyle birlikte koyun canlanır.⁸⁰ Görüldüğü gibi bu dirilme anlatılarındaki ortak yön, ibadet, Allah'ın iznine yapılan vurgu ve müstecâb duadır.⁸¹

74 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 600.

75 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 601.

76 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 432-433. Ali b. Vehb'in duasıyla ölmüş bir ineğin dirilmesi olayı için bk. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, 198.

77 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 298.

78 Ebû'l Hasan, *Behcetü'l-Esrar Menakıb-ı Abdükadir Geylânî*, 82.

79 Gölpinarlı, *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, 70-71.

80 Dursun Ayan, *Çoban Baba Menkıbesi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 12-13. Kemiklerden diriltme şeklindeki keramet örnekleri için bk. Yüce, *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*, 75-82.

81 Burada naklettiğimiz dirilme olaylarının benzerleri ve konuyla ilgili yorumlar için bk. Berna Kolot, "Kutsal Kitaplardan Menakıbnamelere Yansıyan Bir Motif: İnsan veya Hayvan Diriltme", *Folklor Akademi Dergisi* 5/3 (2022), 705-709.

Bu olayların verdiği mesajlar canı veren de Allah'tır alan da Allah'tır. "Ö ölüden diriye çıkartır, diriden de ölüyü çıkartır."⁸²

5. Hayvanlar Bağlamında Kerametın Değeriyle İlgili Tartışmalar

Ne kadar harikulade olsa bile kerametler neticede sûfiler tarafından temkinle karşılanmış ve farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Anlamından ve bağlamından kopartılarak kerametçilik yapmaya karşı çok sert ifadeler kullanmışlardır. Çünkü "keramete fitne ihtimali, gurur ve riya karışabilir. Yine onlara göre kerametlerden bahsetmek ve onun peşinden koşmak, şirk-i hafinin ta kendisi olan mâsivâyâ yönelmektir."⁸³

Serrâc, keramet bahsinde Ebû Hafs'ın yaşadığı şöyle bir olay anlatmıştır: Arkadaşlarıyla birlikteyken önlerine bir ceylan gelip diz çöker. Bunun üzerine Ebû Hafs ağlamaya başlar. Neden ağladığı sorulunca "Siz etrafıma toplanıp oturunca bir koyunum olsa da kesip size ikram etsem diye içimden geçirmiştim. Akabinde ceylan geliverince kendimi Firavun'a benzettim. O da Allah'tan Nil nehrini kendisiyle birlikte (ters) akıtmasını istemiş, Allah da akıtmıştı. Bunun için ağladım, söylediğim sözün bağışlanmasını isteyerek ceylanı serbest bıraktım."⁸⁴

Bu olaydan anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hafs, dünyalık bir nimete, arzu ettiği anda kavuşmasından dolayı kendisini Firavun'a benzetmiştir. Ebû Hafs koyun etini arkadaşlarına ikram etmek yani cömertlik niyetiyle talepte bulunmuştur. Arada çok büyük farklar bulunmaktadır. Diğer taraftan Ebû Hafs, ağlayarak ve içinden geçeni dile getirerek sırrını ifşa etmiştir. Hem talep etmiş, talebi gerçekleşince de bundan pişman olup ağlamış ve kendisini Firavun'a benzetmiştir.

Şimdi inceleyeceğimiz olayda ise yine bir et yeme talebi ve bu isteğin hemen gerçekleştiğini öğrenmekteyiz. Kuşeyrî'nin keramet bahsinde aktardığı bu olayı Ebû İbrahim Yemânî anlatmıştır. Buna göre içlerinde İbrahim b. Edhem'in de bulunduğu bir topluluk birlikte yolculuk

82 er-Rûm 30/19.

83 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 261-262.

84 Serrâc, *el-Lüma'*, 282; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 318. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 364.

yaparken bir ateş yakmışlar, içlerinden biri: “Ateş ne güzel kor oldu, et olsa da kızartsak!” demiştir. İbrahim b. Edhem: “Allah bunu size yedirmeye kâdirdir.” şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bu esnada bir arslan, bir dağ keçisini kovalayarak yanlarına kadar getirmiştir. Keçi, topluluğun yakınına düşmüş ve [kendisini kesmeleri için] boynunu uzatmıştır. İbrahim b. Edhem: “Şunu kesiniz, Allah bunu yiyesiniz diye size gönderdi.” demiştir. Keçiye kebab yapıp yerlerken arslan da onları seyretmiştir.⁸⁵ İbrahim b. Edhem, bu ikramı yapanın Allah Teâlâ olduğunu vurgulamış ve meseleyi Ebû Hafs gibi değerlendirmemiştir.

Kerametın izhar edilmesi ve bir yönden meydan okuma şeklindeki bir olay Serrâc’ın *el-Lüma*’sında şöyle yer bulmuştur: İbn Atâ, Ebû’l-Hüseyn en-Nûrî’den naklen şu olayı anlatmıştır: “Nefsimde keramet türü bir şey vardı. Çocuklardan bir kamış aldım. İki kayık arasına durup: ‘İzzetine ant olsun ki eğer üç rıtl ağırlığında bir balık çıkmazsa kendimi suya atacağım.’ [dedim.] Biraz sonra üç rıtl ağırlığında bir balık çıktı. Bu olayla ilgili haber Cüneyd’e ulaşınca o: “Aslında ona kendisini ısırarak zehirli bir yılan çıkmalıydı.” demiştir. Serrâc, Cüneyd’in sözünü şu şekilde yorumlamıştır: Bir yılan çıkıp onu soksa dînî bakımdan bu ona daha az zarar verirdi. Çünkü birincisinde büyük bir fitne, yılanın ısırmasında ise kendisini temizleme ve bir kefarettir.⁸⁶ Uludağ, Nûrî’nin bu olayını kendi halini tartmak ve Hak Teâlâ’ya naz etmek için keramet göstermeye kalkışmak şeklinde yorumlamıştır.⁸⁷ Yine Cüneyd’in konuyla ilgili bir değerlendirmesi de şöyledir: “Öyle insanlar vardır ki yakîn sayesinde su üzerinde yürümüşlerdir. Fakat (su bulmak için keramet göstermeyip) susuzluktan ölen, yakîn bakımından onlardan daha üstündür.”⁸⁸ Cüneyd, kerametın bir gösteri ve iddia şeklini almasını, yılan sokmasından ve hatta ölümünden bile daha tehlikeli bir hal olarak yorumlamıştır.

Meydan okuma şeklindeki başka bir keramet olayını Câbir er-Rahbî şöyle anlatmıştır: Kendisini kerametler konusunda red ve inkâr eden Rahbe halkına, üzerine bindiği bir arslanla gidip: “Allah’ın evliyâsını yalanlayanlar nerede?” diye sorunca halk bundan sonra Câbir hakkında

85 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 593; el-Yâfiî el-Yemenî, *Ravdu’r Reyâhîn fî Hikâyâtî’s Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 451-452. Bu olay Yâfiî’nin eserinde ceylan değil deve şeklinde geçmektedir.

86 Serrâc, *el-Lüma*, 282. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’ İslam Tasavvufu*, 319. Isbehânî, *Hilye*, 8/382; Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 428.

87 Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 302.

88 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 265.

dedikodu yapmayı bırakmışlardır.⁸⁹ Eğer olay tam olarak burada yazıldığı şekliyle gerçekleştiyse Câbir, kendisini Allah'ın velisi olarak ilan etmekten imtina etmemiştir. Allah'ın veli kuluna böyle bir iddia ve meydan okuma ne kadar yakışır, tartışılır. Prensipte olarak veli, kerametini izhar etmekle ve halka meydan okumakla yükümlü değildir. Bilakis, kerametın gizlenmesi makbuldür. Nitekim Hücûrî'ye göre mucizelerin gereği açıklamak, kerametlerin sırrı gizlemektir. Mucizenin semeresi başkasına, kerametın sonucu yalnızca sahibine aittir.⁹⁰

Bu konuda Bâyezîd-i Bistâmî'nin başından geçen bir olayı nakletmekte fayda olabilir. Bayezîd'e pirin kimdir diye sorulunca yaşlı bir kadındır, cevabını vermiştir. Kendinden geçmiş bir halde sahralarda dolaşırken un dolu bir heybeyle yanına gelen yaşlı bir kadın Bâyezîd'den heybeyi sırtına kaldırmasını ister. Bâyezîd takatsiz bir halde olduğundan bir arslana işaret eder, arslan da heybeyi kadının sırtına yükleyiverir. Bâyezîd kadına: “Şehre gidince kimi gördüğünü söylersin, ben kim olduğumun bilinmesini istemiyorum.” der. Kadın: “Avanak bir zalimi gördüm.” derim deyince Bâyezîd bunun nedenini sorar. Kadın, arslanın yükümlü olmadığını, Allah'ın yükümlü kılmadığı bir varlığı Bâyezîd'in yükümlü kılmasından ötürü zalim olduğunu ifade etmiştir. Bunlara ilaveten halkın arslanın sana itaat ettiğini ve keramet sahibi olduğunu bilmelerini de istiyorsun bu tam bir avanaklıktır, şeklinde Bâyezîd'i derinden sarsan bir konuşma yapmıştır. Bâyezîd bunun üzerine tevbe ettiğini, en üstten en alta indiğini söylemiş ve “Benim pirim işte bu sözdü!” demiştir.⁹¹ Bu olayda yaşlı kadın aracılığıyla verilen mesajda suri/kevnî kerametın mahzurlu yönlerine dikkat çekilmiştir. Öncelikle insanın hizmetinde olması gerekmeyen bir hayvana haksızlık yapıldığı ve bu kerameti insanların bilmesinin tasavvuf yolunda doğru bir yaklaşım olmadığı biraz da iğneliyici bir üslupla ortaya konulmuştur.

İbn Sînâ (öl. 428/1037), Ebü'l-Hasen Harakânî'yi (öl. 425/1033) ziyarete gittiğinde yükünü bir arslanın taşıdığını görmüş. Şeyhe durumu sorunca şeyh, hanımının bazı kırıcı sözlerine sabretmesi nedeniyle böyle

89 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 581; el-Yâfî el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 512.

90 Hucvirî, *Kesfu'l-mahcûb*, 455.

91 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 185.

bir kerametın kendisinde meydana geldiğini ifade etmiştir.⁹² Bu olayda vahşi bir yırtıcının sabır nedeniyle bir veliye hizmet etmesi mesajı verilmiştir. Harakânî kerametinin sebebini açıklamış ve başkasının görmesinden rahatsız olmamıştır. Harakânî, bir önceki olayda olduğu gibi arslana yükümlü olmadığı halde iş yaptırmayı bir zulüm olarak değerlendirmemiştir.

Bir arslanı cezalandırmak amacıyla ona yük taşıma hikayesini Şeyh Ebu'l Gays el-Yemenî anlatmıştır. Şeyh, odunlarını taşıyan katırı parçalayan bir arslana odunları yüklemiş, şehre kadar odunları ona taşıtmış sonra da onu salıvermiştir.⁹³ Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Şeyh, madem arslana bu kadar hükmedebilecek bir güce sahip öyleyse neden arslanın eşeği öldürmesine izin vermiştir? Bu olay göstermektedir ki veli, her istediğini her zaman yapabilmek kudret ve iradesine sahip değildir.

Diğer bir keramet olayı Hayru'n-Nessâc'ın dokuma ücretini almasıyla ilgilidir. Bir yumak dokuduğu kadın: "Ücretini seni bulamazsam kime vereyim?" diye sormuş, Nessâc da: "Dicle'ye atıver!" demiştir. Kadın parayı nehre atmış, balıklar bu paraları Hayru'n-Nessâc'a getirivermişlerdir.⁹⁴ Olayı duyan bazı şeyhler bu durumdan hoşnut olmamışlar ve bu kerametın bir oyuncak ve Nessâc için bir hicab işareti olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Olayı nakleden Attâr, bunun Nessâc için bir hicab olmadığını Hz. Süleyman'ın halinin de böyle olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Burada Attâr, bir veli ile bir peygamberi kıyaslamış olmaktadır. Görüldüğü üzere aynı olayı farklı mutasavvıflar birbirinden çok farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlamışlardır.

Bayrâmî Şeyhlerinden Hüsâm Efendi, bir dervişini kırk günlük erbaından sonra bir hizmete gönderir. Derviş yolda giderken ölü bir kuş bulur, eline alır ve "İsa Peygamber nefesiyle ölüler dirilir, biz de erbaân çıkardık, gece gündüz zikir yaptık. Acaba nefesimizle bu kuş dirilir mi?" diye içinden geçirir ve kuşa üfler, kuş canlanıp uçar gider. Bunun üzerine kendini beğenme hali içerisinde Hüsâm Efendi'ye gelerek olanları anlatan bu derviş şeyh kovar ve kırk gündür ona bir kuşu diriltmesi için riyazet

92 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 597.

93 Yâfi el-Yemenî, *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*, 512-513. Benzer bir olay Ebû Medyen Mağribî hakkında anlatılmıştır. bk. es-Serrâc, *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, 250-251.

94 İsbehânî, *Hilye*, 8/493-494; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 496.

95 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 496.

yaptırmadığını söyler.⁹⁶ Bu olayda riyazet ve mücahede neticesinde elde edilen manevi kazanımların keramet talebine vesile kılınmaması gerektiği mesajı verilmiştir. O halde sûfî niçin seyr u sülûk ettiğini önceden iyi bilmeli, niyetlerini tashih etmeli ve sülûkun sonunda yaşanması muhtemel hallere karşı tedbirli olmalıdır. Bu olayda belirtildiği gibi şeyhler de müridlerinin hallerini yakından takip etmeli ve onların niyetlerini tashih etmelerine yardımcı olmalıdırlar.

Sonuç

Bu çalışmada, ilk dönem tasavvuf kaynaklarından hareketle ele alınan hayvanlarla ilgili kerametlerin sonraki dönemlerde yazılan menâkıbnâmelerde de benzer şekilde devam ettiği görülmüştür. Yalnızca hayvan şekline dönüşmek ve hayvanları taş haline getirmek motiflerinin ilk dönemlerde bulunmadığı tespit edilmiştir.

İlk kaynaklardan itibaren kerametler, belli başlı tasavvuf kavramlarıyla ilişkilendirilmiş ve genel itibarıyla Allah'ın gücü, izni, yardımı, dualara icabetine dikkat çekilmiştir. Bu manada iman, sabır, takva, tevbe, zühd, verâ, riyazet, murâkabe, mücâhede, zikir, semâ, îsâr, fütüvvet, cesaret, tevekkül, velâyet, edeb, dua vb. tasavvufî kavramlar, hayvanlar aracılığıyla hatırlatılmıştır. Yani hayvanlar bu olaylarda bazen bir uyarı vesilesi olmuşlar ve hem olayı yaşayan sûfîler hem de bunları bize aktaran müellifler olayları tasavvuf terimleriyle ilişkilendirip açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bu kerametleri/olayları bu tasavvuf kavramlarını görmezden gelerek sadece veli kültü ve gücü yönünden okumaya çalışmak eksik bir değerlendirme olur kanaatindeyiz.

Bu anlatılarda hayvanlar bazen Allah'ı hatırlatan bir uyarıcı olmuşlar, bazen hayatın anlamı ve varoluşsalık hakkında sorular sorarak insanların tevbe ve takva yoluna yönelmesine vesile olmuşlardır. Dolayısıyla bu tip olaylar peşin peşin sadece bu kişilerin büyüklüğünü gösteren veriler olarak yorumlanmamalıdır. Bazı olaylarda avlanma gibi meşru işler sûfîler tarafından terk edilmiş, bazı sûfîler ise bunda herhangi bir sakınca görmemiştir. Bazı olaylarda hayvanlar, kendilerine yapılan haksızlığı insanların yüzlerine söylemişler, bazen de insanlara çeşitli zorluklar çıkararak

96 Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menakıbı Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*, 68.

insanların gafletini dağıtan roller üstlenmişlerdir. Yine kendilerini feda ederek insanların canını kurtaran hayvanlar da bir uyarıcı gibi îsâr konusunda akılda kalıcı örnekler olmuşlardır. Bazı olaylardaki hayvanlar, zikir konusu altında değerlendirilmiş, Allah'ı hatırlamaya ve O'nu anmaya vesile olmuşlardır. Bazen onların zikir vesilesiyle insanlara zarar vermediği mesajını okusak da bazı örneklerde de vahşî hayvanların insanlara zarar verebileceğini görmekteyiz. Bazı durumlarda gaflet halinde bulunmanın insanın başına kötü olaylar gelmesine ve canının yanmasına sebep olabileceği görülmektedir. Bazı olaylarda vahşî hayvanların zarar vermemesi, sûfinin Allah'a olan yakınlığına bağlanmıştır. Nefisle baş başa kalmak ise -bu kişi mescitte de olsa- küçük bir sinekten bile rahatsızlığa sebep olmuştur.

Burada incelenen kimi olaylarda vahşî hayvanların zikir, murakabe gibi nedenlerle sûfilere zarar vermediği görülse de bazı olaylarda da hayvanların insanlara saldırbileceği ve hatta ölümlere sebebiyet verebileceği anlaşılmıştır. O halde özellikle vahşî hayvanlara karşı her zaman temkinli ve tedbirli olmakta fayda vardır. Bazı olaylarda ise sûfiler hayvanlarla konuşarak onları zararsız hale getirmişler bazen de vahşî hayvanlar sûfilerin hizmetinde bulunmuşlardır. Buna benzer olaylar velilere gösterilmesi gereken hürmeti hatırlatan olaylar olarak değerlendirilmiştir. Bazı olaylarda ise velilerin her istediklerini her zaman yapamadıkları yönünde örnekler mevcuttur. Bazı tehlikeler karşısında aynı sûfinin korkup korkmamakla alakalı farklı zamanlarda farklı tepkiler verdikleri de olmuştur. Neticede bunlar, sûfilerin insânî yönünü ortaya koyan örnekler olarak değerlendirilebilir.

Bazı olaylarda kimi sûfiler, vahşî hayvanlardan korkmamayı iman, ihlas, hayâ, emn ve tevekkülle ilişkilendirmiş, kendileriyle arkadaşlık yapmanın şartı olarak yırtıcı hayvanlardan çekinmemeyi şart koşmuşlardır. Bazı sûfiler bu cesareti ve hayvanlara olağanüstü tesiri, batın-zahir meselesi olarak yorumlamış, zahirdeki eksikliğe rağmen velayetin kerametine ulaşabildiklerinden dolayı, batın ilminin zahir ilimlerden daha üstün olduğu şeklinde mesajlar vermişlerdir. Yanlış anlamalara ve zahir ilimlerin değerinin hafife alınmasına neden olabileceği gerekçesiyle böyle olaylara ihtiyatlı yaklaşmakta fayda vardır. Öteki türlü kerametler amaç, zahiri ilimler değersiz sonucuna ulaşma tehlikesi her zaman mevcuttur. Nitekim bir salık seyr u sülûku neticesinde ölü bir hayvanı diriltse bile niyetinin

değişmesi nedeniyle bu hal onun seyr u sülûkunda hedefe ulaşamadığını, Allah’a ulaşmak yerine dünyada kaldığını, mâsivâyâ takıldığını gösterir.

Yine bazı olaylarda gördüğümüz üzere duanın gücüyle ölü hayvanlar dirilebilmektedir. Allah’ın izni, iradesi ve kudretini gösteren bu olaylar yaşamın, ölümün ve tekrar dirilmenin Allah’a ait olduğunu vurgulamaktadır. Sonuç olarak, tasavvufta keramet olgusunun özellikle hayvanlarla ilgili anlatılarda dikkat çekici şekilde işlendiği; ancak bu tür anlatıların riyâ, gurur, mâsivâ, iddia ve nefis gibi tehlikelere kapı aralayabileceği gerekçesiyle bazı sûfîler tarafından gizlenmesi gerektiği vurgulanmıştır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Acar, Gülsüm. "Klasik Türk Edebiyatı'nda Yılan Metaforu". *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 41-56.
- Açıkgöz, Cenk. "Tasavvufi Bir Remiz Olarak Balık: Menkıbelerde Balık ve Tekke Şiirinde Balık Metaforu". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* Ö11 (2022), 356-385.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2009.
- Akkurt, Muhammed Nurullah. *İslâm Kelâmında Mûcize ve Keramet Dışındaki Hârikulâde Haller*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ayan, Dursun. *Çoban Baba Menkıbesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Bayram, İbrahim. "Ebû İshâk İsferyânî ve Kerameti". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2023), 555-580.
- Bektaş, Kevser. *Mutezile Kelâmında Keramet*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bursevî, Abdullah Veliyyüdin. *Menâkıb-ı Eşrefzâde Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri*. nşr. Abdullah Uçman. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Demirbaş, Mehmet - Aktan, Muhammed Felat. "Molla Kasım Hoca ve Şeyh Muhammed Efendi'nin Menkıbelerindeki Motifler Üzerine". *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)* 11/22 (2024), 1-16.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî. *el-Lûma' İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Ebû'l Hasan, Şeyh Nureddin. *Behcetü'l-Esrar Menakıb-ı Abdükadir Geylânî*. çev. Şeyh Abdurrahman Hâlis Kerkükî. İstanbul: Onur Kitap, 2013.
- Ferîdûn, Sipehsâlâr Mecdeddîn. *Mevlânâ ve Etrafındakiler Risâle-i Sipehsâlâr*. nşr. Mustafa Çıpan. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995.
- Gümüsoğlu, H. Dursun. *Tâcû'l-Ârifîn es-Seyyid Ebû'l-Vefâ Menâkıb-nâmesi Yaşamı ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Can Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Hamarat, Zehra. *Bayramiye Tarikatı Menakıbı Hacı Bayram Veli ve Halifeleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb*. çev. İs'âd Abdül-Hâdî Kandil - Emin Abdülmecid Bedevî. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.
- İbn Münevver, Muhammed. *Tevhidin Sırları Esraru't-Tevhid fî Makamatı's-Şeyh Ebî Said*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

- İltuş, Cüveyriye. “Sûfî Menâkıbnâmelerinde Yer Alan Bazı Hayvan Motiflerinin Tasavvufî Açısından Değerlendirilmesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 305-326.
- İsbehani, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015).
- Kara, Ayşe. *Anadolu Efsanelerinde Keramet Sahibi Kadınlar*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kazerûnî, Hacı Hüsam İbrahim b. Muhammed. *Ahmed er-Rifâî Hazretlerinin Menkıbeleri*. çev. Nurettin Bayburtlugil - Necdet Tosun. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshâk. *et-Taarrufli-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2. Basım, 2011.
- Kılıç, Filiz vd. *Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin)*. Ankara: Grafiker Ofset Yayınevi, 2007.
- Kılınç İnevi, Nurdan. *Keramet Motifi Üzerine Bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kılınç İnevi, Nurdan. “Kur'an Kaynaklı Keramet Motifleri”. *Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (2019), 94-122.
- Kolot, Berna. “Kutsal Kitaplardan Menâkıpnamelere Yansıyan Bir Motif: İnsan veya Hayvan Diriltme”. *Folklor Akademik Dergisi* 5/3 (2022), 698-711.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâle*. Kahire: Müessesetü dâri's-ş-ş'a'b, 1409.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Mercan, İsmail Hakkı. *Şeyh Alâeddin Ali es-Semerkandî ve Menâkıb-nâmesi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 3. Basım, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Pektaş, Mehmet. 13-14. yy. *Menâkıbnâmelerinde Keramet Motifleri Üzerine Bir İnceleme -Kerâmât-ı Ahî Evran, Menâkıbü'l-Kudsîyye, Menâkıbü'l-Ârifîn-*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sayın, Esmâ. “Tasavvufî Kavramların Anlaşılmasında Hayvan Sembollerinin Önemi”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/10 (2017), 277-290.
- Sayın, Esmâ. “Tasavvufî Kavramlarla Anlamsal Bağları Açısından Keramet Kavramı”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 12 (2020), 239-251.

- Serdar, Murat. "Ehl-i Sünnet İncancında Kerametın İmkân ve Vukû'u Problemi". *Bilimname* 19 (Şubat 2010), 25-45.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. ed. Kâmil Mustafa el-Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007.
- Serrâc, Muhammed b. Ali b. *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Soyak, İsmail Hakkı. "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Muhyiddîn Mehmed-i Dâği Menâkıbı". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2023), 924-961.
- Sühreverdî, Şehabüddîn. *Avârifü'l-Maârif*. tsh. Muhammed Abdülaziz Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. baskı, 2016.
- Şavluk, Hikmet - Hacak, Hasan. "Gazzâlî Özelinde Eş'arîlere Göre Duyusal Bilginin Zarurî Oluşu ve Hissî Kerametın İmkânı". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 11/22 (2024).
- Şevkî Çelebi. *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî*. ed. Mustafa Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Taşğın, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menakıbı-Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Taşğın, Ahmet. *Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Turan, Hasan Sefa. *Mütেকaddimîn Dönemi Ehl-i Sünnet Kelâmcılarına Göre Keramet*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Turhan Tuna, Sibel. "Türk Halk Edebiyatı Derslerinde Hayvan Konulu Menkabe Örneklerinin İncelenmesi". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 10/20 (2017), 209-234.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Yemenî, Afîfüddîn Ebû's Seâdât Abdullah b. Esad el-Yâfiî. *Ravdu'r Reyâhîn fî Hikâyâtî's Sâlihîn Salihlerin Hikâyeleri*. çev. Ali Rıza Kaşeli - Bekir Sırmabıyıkoglu. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Yüce, Ayşe. *Evliya Anlatılarında Hayvan Sembolizmi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yünel, Abdurrahman. *Menâkıb-ı Hazreti Üftâde*. Bursa: Celvet Yayınları, 1996.

Arşiv Belgelerine Göre Ulemâ ve Meşâyihin Kafkas Gazavâtı ve Hicretindeki Roller

The Roles of Scholars and Sheikhs in the Caucasian Wars and Migrations According to Archive Documents

Dr. Öğr. Üyesi
Mustafa Özсарay

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye / Fatih Sultan Mehmet Waqf University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-7148-3757>

ROR ID: <https://ror.org/04mma4681>

mustafaozsaray1@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mart / 2 March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / 21 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1649764>



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 (Mustafa Özсарay).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Mustafa Özсарay, "Arşiv Belgelerine Göre Ulemâ ve Meşâyihin Kafkas Gazavâtı ve Hicretindeki Roller", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 89-112.

Öz

İmam Mansur (öl. 1794) Rus işgaline karşı 1785 yılında Kafkasya’da bir direniş hareketi başlatmıştır. Bağımsız bir devlet kurma fikriyle direnişe başlayan İmam Mansur’dan sonra hareketi İmam Muhammed (öl. 1832), İmam Hamzat (öl. 1834) ve İmam Şamil (öl. 1871) sürdürmüştür. Hareket Batı ve Rus literatüründe “müridizm”, Kafkas literatüründe ise “gazavât” adıyla isimlendirilmiştir. Gazavâtta âlimler, şeyhler ve bunlara bağlı talebe ve müritler ön planda yer almışlardır. Kafkas gazavâtı İmam Şamil’in döneminde tam bir devlet teşkilatı bünyesinde sürdürülmüştür. Gazavât, İmam Şamil’in 1859’da Dağıstan’da teslim olmasına kadar devam etmiştir. Rus işgaline karşı Çerkesya’daki direniş ise 1864 yılına kadar sürmüştür. Rus işgali sırasındaki mezâlimin soykırıma dönüşmesi ve direnişin sona ermesi üzerine Kafkas halkları kitleler halinde Osmanlı topraklarına hicret etmiştir. Muhacirler arasında çok sayıda âlim ve şeyhin olması dikkat çekicidir. Bu makalede, Osmanlı Arşivi belgeleri ışığında adı geçen imamlar başta olmak üzere Kafkasyalı âlim ve şeyhlerin gazavât ve hicret sırasındaki rolleri hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kafkasya, Gazavât, Hicret, Ulemâ, Meşâyih.

Abstract

Imam Mansur (d. 1794) started a resistance movement in the Caucasus in 1785 against the Russian occupation. After Imam Mansur, who started the resistance with the idea of establishing an independent state, the movement was continued by Imam Muhammad (d. 1832), Imam Hamzat (d. 1834), and Imam Shamil (d. 1871). This movement was called “muridism” in Western and Russian literature, and “ghazawat” in Ottoman and Caucasian literature. In the ghazawat, scholars, sheikhs and their students and disciples were in the foreground. The Caucasian ghazawat was carried out within a full state organization during the period of Imam Shamil. The ghazawat continued until Imam Shamil surrendered in Dagestan in 1859. The resistance in Circassia against the Russian occupation continued until 1864. After the atrocities during the Russian occupation turned into genocide and the resistance ended, the Caucasian people migrated to Ottoman lands in masses. It is noteworthy that there are many scholars and sheikhs among the immigrants. In this article, some evaluations will be made about the roles of the Caucasian scholars and sheikhs, especially the aforementioned imams, during the ghazawat and emigration in the light of the Ottoman Archive documents.

Keywords: Sufism, Caucasia, Ghazawat, emigration, scholars, sheikhs.

Giriş

Kafkasya'dan gelen muhacirler arasında bulunan âlim ve şeyhlerin gazavât ve hicret sırasındaki rollerine dair yaşlı Kafkas muhacirlerinden gençlik yıllarında dinlediğim sözel hatıralara Osmanlı Arşivi'nde uzman olarak çalıştığım yıllarda belgelerin şahitlik ettiğini görmüştüm. Kafkasya ile ilgili sayısı on binlere varan belgelerde yüzlerce âlim ve şeyhin ismi geçmekteydi. Belgelerde bunların Kafkasya'nın Dağıstan, Çeçenistan, Osetya, Çerkesya, Karaçay, Balkar ve Abhazya bölgelerinde Ruslara karşı yaptıkları gazavât sırasındaki mücadeleleri, Osmanlı ile ilişkileri, hicretleri, iskânları ve vazife taleplerine dair bilgiler vardı. Kafkasya üzerine daha önce bazı çalışmalar yapmıştım. Bu çalışmalar Kafkasya'nın İslamlaşma süreci, Kafkas-Rus savaşları ve hicretin siyasi sebepleri ile Şeyh Şamil'in Osmanlı ile ilişkilerine dairdi. Çalışmalarım sırasında arşiv belgeleri arasında çok sayıda âlim ve şeyhin ismine rastladım. Belgelerdeki bilgiler bunların daha çok İslâmî gayret ve saiklerle hareket ettiklerini göstermekteydi. Bu sebeple Kafkas gazavâtı ve hicretinde üstlendikleri rolleri bu açıdan ortaya koyan bir çalışma yapmak istedim.

Bu çalışma, Şeyh Mansur'un (öl. 1794) Rus istilasına karşı 1785 yılında başlattığı ve Şeyh Şamil'in (öl. 1871) teslim olmasıyla 1859 yılında sona eren gazavât hareketi dönemi ile 19. yüzyılın ortalarından başlayıp, 1857'den itibaren yoğunlaşmaya başlayan ve 20. yüzyılın sonlarına kadar aralıklarla süren hicret dönemini kapsamaktadır. Bu çalışmada ulemâ ve meşâyihin Kafkas gazavâtı ve hicretindeki faaliyetlerinin bütünü üzerinde detaylı olarak durulmayacaktır. Bu nedenle savaş, diplomasi ve nüfus hareketleri bağlamında Kafkas Rus savaşları ve göçleri hakkında daha önce yapılan araştırmalarla karşılaştırmalı bir değerlendirmeye gidilmemiştir. Çalışmanın amacı ulemâ ve meşâyihin Kafkas gazavâtı ve hicretindeki gayeleri ve rollerini kendi ifadelerine dayalı olarak tespit etmektir. Dolayısıyla örnekleme yöntemiyle arşiv belgelerinin satır aralarından bu bilgiler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle araştırma belgelere dayalı olarak sadece bu iki hususa hasredilmiştir.

Şeyh Mansur (öl. 1794), Molla Gazi Muhammed (öl. 1832) ve Şeyh Şamil (öl. 1871) Kafkas gazavâtının önemli imamlarıdır. Bunlar aslen ilim ve irfan ehlidir ama kendilerine imam denilmesi Kafkasya gazavât hareketinin liderleri olmaları sebebiyledir. Bu zatlar hareketin liderlerindendir. Dolayısıyla haklarında akademik araştırmaların yapıldığı gözlenmektedir.

Ancak bu imamlar dışında Kafkas gazavâtı ve hicretinde yer alan ve arşiv belgelerinde isimleri geçen âlim ve şeyhler hakkında yeterli veri olmaması sebebiyle haklarında akademik çalışmalar bulunmamaktadır. Oysa meşhur olan hareket liderleri dışındaki ulema ve meşayihin hayatlarına dair verilerin tespiti ve değerlendirilmesi de tasavvuf tarihi için önemlidir. Kafkasya ile ilgili çalışmalarda bu âlim ve şeyhlerin hicret öncesindeki hayatlarına dair yeterli bilgilere sahip değiliz. Hicret sonrasındaki hayatları hakkında da pek bilgi bulunmamaktadır. Kafkas-Rus savaşları ve hicrete dair yapılan belge neşirlerinde¹ ise meşhur olan birkaç âlim ve şeyhin isimlerine rastlanmaktadır. Kafkasya'nın özgürce yaşaması için yukarıda adları geçen ilim ve irfan ehli imamların dışında pek çok âlim ve şeyh Ruslara karşı uzun yıllar gaza etmiş ve sonunda epeyce bir kısmı Osmanlı topraklarına hicret etmiştir. Bunların bazısının isimleri arşiv kayıtlarında geçmektedir ama belgelerde detaylı bilgi bulunmamaktadır. Bilgiler bu kişilerin devlet daireleri ile olan yazışmalarına sebep olan olaya münhasırdır.² Arşiv belgelerinden isimleri tespit edilenler hakkında saha araştırması ve aile yakınları ile görüşme yöntemi ile yeni bilgilere

1 Belgeleri muhtevi bu çalışmalar için bk. M. Fatih Can - Erol Karayel, *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler* (İstanbul: Kafkasevi Yayınları, 2010); Mustafa Özsaray, *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya, Savaş ve Sürgün*, (İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2011); Kemal Gurulkan vd., *Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri* (İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2012).

2 Kafkas ulemâ ve meşâyihî üzerine Osmanlı Arşivi katalogları üzerinde yaptığım taramada tespit ettiğim âlim ve şeyhlerden bazılarının isimleri şunlardır: Dağıstanî Abdüsselam Efendi, Dağıstanlı Şeyh Rıza Efendi, Kaberdey Hacı İshak Efendi, Çerkes İsmail Efendi, Dağıstanî Ahmed Efendi, Dağıstanlı Müftü Hacı Yusuf Efendi, Dağıstanlı Şeyh Seyyid Mirza, Dağıstanlı Mehmed Çelebi, Dağıstanlı Hüseyin Efendi, Dağıstanlı Şeyh Hacı Yahya, Çerkes Mehmed Efendi, Dağıstanlı Seyyid Hacı Abdülkerim Efendi, Dağıstanlı Şeyh Ali Efendi, Dağıstanlı Kadiri Şeyhi Hacı Abdullah Efendi, Dağıstanlı Müderris Muhyiddin Efendi, Dağıstanlı Nakşibendi Şeyhi Mehmed Efendi, Dağıstanlı Şeyh Sırrı Efendi, Dağıstanlı Hacı Abdülgafur Efendi, Dağıstanlı Müderris Mehmed Ali Efendi, Halidi Şeyhi Hasanî Mehmed Efendi, Dağıstanlı Dersiam Nakşi Şeyhi Hacı Mehmed Raşid Efendi, Davudiye Müderrisi Dağıstanlı Zekeriya Efendi, Dağıstanlı Abdullah Efendi, Çerkes Mehmed İzzet Efendi, Dağıstanlı Hacı Abdullah Efendi, Dağıstanlı Şeyh Hacı Hafız Ali el-Asker Efendi, Habbay Efendi, Naib Mehmed Emin Efendi, Çerkes Hasan Efendi, Kaberdey Mehmed Efendi, Dağıstanlı Hacı Abdülcelal Efendi, Dağıstanlı Akşemseddinzade Hacı Musa Efendi, Çerkes İbrahim Efendi, Çerkes Mehmed Efendi Merzifonî, Dağıstanlı Ahmed Efendi Seferihisarî, Çerkes Müderris Yakub Fevzi Efendi, Çerkes Kadiri Şeyhi Abdullah Mahmud Rasim Efendi, Dağıstanlı Şeyh Said Sivasî, Kafkasyalı Mustafa Nureddin Efendi, Çerkes Müderris Yakub Efendi, Çerkes Şeyh İsmail Maraşî, Çerkes Şeyh Nuh Abdullah Efendi, Dağıstanlı Hacı Süleyman Efendi, Kuban Müftüsü Çerkes El-Hac Zekeriya Efendi.

Yukarıda isimleri zikredilen zatlara dair arşiv kataloglarından tespit ettiğim özetleri ve belge referanslarını bir çalışmamda neşretmiştim. (bk. Mustafa Özsaray, *Çerkeslerin İslamlaşması* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 228-234.

ulaşmak mümkündür. Bu çalışma bunun bir başlangıcı olarak da literatüre katkı sağlamaktadır. Bu isimlerden hareketle yapılacak yeni çalışmalar Kafkas ulemâ ve meşâyihinin İslam ilim ve fikir dünyasına katkılarını ortaya çıkaracaktır.

Nakşibendi tarikatı mensuplarınca başlatılan direniş hareketi Rus ve Batı literatüründe “müridizm” olarak geçmektedir. Müslümanlar ise direnişi “gazavât” olarak adlandırmıştır.³ Rus arşivlerine ve batılı kaynaklara göre Şeyh Şâmil’in Ruslara karşı verdiği mücadeleyi araştıran Baddeley, Rusların kullandığı “müridizm” kavramını kullanmıştır.⁴ Şeyh Şâmil’in kâtipliğini yapan M. Tahir El-Karâhî (öl. 1882) ise yaptıkları mücadele için “gazavât” kavramını tercih etmiştir.⁵ Arşiv belgelerinde de Kafkasya’da Ruslara karşı gerçekleşen direniş ve mücadele için gaza ve cihad terimleri kullanılmıştır.

1. Kafkas Gazavâtı İmamlarının Gayesi

Kafkas gazavâtının çıkış gayesi, günümüzde Kuzey Kafkasya olarak adlandırılan bölgede İslâmî temelde bağımsız bir devlet kurulmasıdır. Gazavât imamlarına göre, Kafkasya’nın Rus işgalinden kurtulmasının ve bağımsız kalabilmesinin tek çaresi tevekkül ve azimle Allah’ın emrine uyarak gaza etmek ve şeriat kanunlarına göre yapılandırılan devletin nizamlarına uymaktır. Bununla birlikte bunun başarıya ulaşabilmesi için de hami devlet olarak kabul ettikleri ve devamlı irtibatlı oldukları Osmanlı Devleti’nin siyâsî ve askerî yardımı ve desteği gereklidir. Gazavât imamlarının bu gayeleri ve stratejileri ise arşiv belgelerinden takip edilebilmektedir. Tabii ki Kuzey Kafkasya ismi o dönemde kullanılmamaktadır. İmamların harekât planları Hazar Denizi’nden başlayan ve Kırım’a kadar uzanan aynı din, tarih ve kültüre sahip halkların yaşadığı coğrafyayı kapsamaktadır. Onlar, bu coğrafyada yaşayan ve beyler tarafından geleneksel kanunlar ile yönetilen toplumları İslâmî esaslara dayalı bir

3 Süleyman Uludağ, “Müridizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2024).

4 John F. Baddeley, *Rusların Kafkasya’yı İstilas ve Şeyh Şâmil*, çev. Sedat Özden (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995), 228.

5 Tahir el-Karâhî’nin Arap dilinde yazdığı eseri, Osmanlı Türkçesine Tâhirülmevlevî çevirmiştir. “*Kafkasya Mücahidi İmam Şâmil’in Gazavâtı*” isimli çeviri Sebülürreşâd tarafından 24. kitap olarak İstanbul’da 1914 yılında basılmıştır. bk. Tahir el-Karâhî, *İmam Şâmil’in Hâtıratı*, haz. H. Ahmet Özdemir (Ankara: Semerkand Yayınları, 2001).

devlet çatısı altında birleştirmek istemişlerdir. Gazavâtı ilk defa 1785'te başlatan İmam Mansur (öl. 1794), bu amaçla Kafkas halklarını motive etmiştir. I. Abdülhamid'e (öl. 1789) gönderdiği 1 Şaban 1199/9 Haziran 1785 tarihli mektubunda, onun gaza niyeti ve azmi açıkça görülmektedir. İmam Mansur, mektubunda, padişahın sayesinde ve bayrağı altında asude olduklarını, ehl-i İslâm'ın çok aciz bir durumda ve yardıma muhtaç bir halde bulunduğunu belirtip padişahı yardım beklediklerini vurgulamıştır. Mektupta, kendilerinin Allah'ın aciz kulları olarak Hak Teâlâ'nın emrettiği şeyleri emretmek ve nehyettiği şeyleri nehyetmekle görevli olduklarını açıkladıktan sonra, Dağıstan halkının Allah'ın izniyle kendilerine itaat ettiklerini ifade etmiştir. Padişah ve devlet için dua ettiklerini söyleyip yardım edilmesini talep etmiştir. Mücadelelerine Allah'ın yardım ettiğini, kâfirlere vaki olan depremle izah etmiş ve bu olayı kâfirlerin gücünün kırılacağına ve devletlerinde sarsıntı ve yıkılma alametleri görüleceği şeklinde yorumlamıştır. Nitekim kendilerinden korkan Rusya'nın sallanmaya ve yıkılmaya meylettiğini öngörmüştür. Hak Teâlâ'nın nusret eylediğini bir kere daha ifade ettikten sonra mektubunu şu inanç ve dua ile bitirmiştir:

“Hak Teâlâ bizimle olduğu sürece bizi yenmek kimin haddine. Eğer Hak Teâlâ'nın muradı bizi hor ve hakir etmek ise bize kim yardım edebilir? Ya Rab! Sen dîn-i mübîne yardım edene yardım eyle. Dîni perişan etmek isteyen perişan eyle. Sen bize kâfir kavme karşı zafer nasip eyle.”⁶

İmam Mansur'un 13 Nisan 1794'te ölümünün⁷ ardından gazâ niyetiyle yapılan direnişin liderliğinde bir aralık görülmektedir. 1823 yılında Dağıstan'da irşada başlayan Gazi Muhammed (öl. 1832) Ruslara karşı aynı niyetle ikinci gazavâtı tekrar başlatmıştır. Gazi Muhammed, bu faaliyetleri sırasında gaza etme ve Ruslara haraç verilmemesi düşüncesini de halka açıklamıştır. Kafkasyalıları cihada çağıran bildirisiyle ikinci gazavât hareketini başlatmıştır.⁸ Gazavâtı yeniden başlatan Gazi Muhammed Gimrevî bir Arapça bildiri neşretmiştir. Bildiriye, kalbinde zerre kadar imanı olan herkese, özellikle ümera ve rüesaya diye başlamıştır. Onlardan Allah'ın

6 Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı* [TS.MA.e.], No. 686, Gömlek No. 5, 1a.

7 Mustafa Aydın, “Şeyh Mansûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2024).

8 Uludağ, “Müridizm”.

kelimesini yüceltmelerini, şeriatı uygulamalarını, kâfirlere bağlı kalmalarını, cihad etmelerini, haramları bırakmalarını, içki ve zulmü terketmelerini ve Rus kanunlarıyla hükmetmemelerini istemiştir. Bildiride ayrıca kim bu kanunlarla hükmederse ondan uzak durmalarını, muamelelerini şeriata göre yapmalarını, katil, maktul, yaralayan ve yaralananlar ile ilgili davalarda şeriata göre hüküm verilmesini emretmiştir. Yine yanlarında olan Allah'ın yarattığı kullar ve özellikle çocuklar ve eşlere güzel söz ve davranışta bulunmalarını, putperestlik inançlarını terk etmelerini, Allah'ın ve Resûlü'nün dinine dönmelerini, şeriata uymayı menedenleri beldelerinden çıkarmalarını ve iyilikle emretmelerini talep etmiştir. Bildiride sıraladığı bu maddelere dair naslardan deliller getirmiştir. Bu bildiride, Nalçık kalesinden de bahsedilmesi imamların sadece Dağıstan ve Çeçenistan'ı değil Çerkesya'yı da harekât sahası olarak gördüklerinin önemli bir delilidir.⁹

İkinci gazavâtı başlatan Nakşibendî meşâyihinden Gazi Muhammed Ruslara karşı önemli zaferler kazanmıştır.¹⁰ Gazi Muhammed'in Gimri'deki çatışmada şehit olması üzerine yerine Hamzat Bey (öl. 1834) üçüncü imam olarak seçilmiştir.¹¹ Onun Dağıstan Emiri Hamza Bey unvanıyla II. Mahmud'a gönderdiği 7 Zilkade 1248 / 28 Mart 1833 tarihli Arapça mektubunda selefi Gazi Muhammed'in Ruslara karşı ahaliyi harbe sevk etmesine ve Ruslara karşı başarı elde etmesine atıfta bulunularak kendilerine yardım edilmesi bildirilmektedir.¹²

Gazavâtın üçüncü imamı Hamza Bey'in (İmam Hamzat) 19 Eylül 1834'teki şehadeti üzerine ise yerine Şeyh Şâmil (öl. 1871) imam seçilmiştir.¹³ Şeyh Şâmil imamlığa seçildiğinde aynı selefleri gibi gaza niyetiyle 1859 yılında esir düşene kadar mücadele etmiştir. Şeyh Şâmil'in kumandanlarından Danyal Sultan, 8 Rebûlevvel 1273/6 Kasım 1856 tarihli arzuhalinde İmam Şâmil'in gazâsından bahsetmektedir. Danyal

9 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 3, Gömlek No. 74.

10 7 Ramazan 1248 / 28 Ocak 1833 tarihli bu hatt-ı hümayûnda Nakşibendî tarikatından İmam Gazi Muhammed'in reisliğinde Ruslara karşı alınan galibiyetlerden şöyle bahsedilmektedir: "...Çeçen ta'bir olunur mahallerde sâkin tâife-i Lezgiyân kaviyyü'l-imân ekserisi tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendîyye'den olarak rüesâsından biri Gâzî Muhammed Efendi nâmında olarak Rusya askeri ner ne zaman Çeçen üzerine gitmiş ise makhûran avdeti iddia..." BOA, HAT, No. 693, 33443a.

11 Uludağ, "Müridizm".

12 BOA, HAT, No. 2, 48a.

13 Uludağ, "Müridizm".

Sultan arzuhalde, Şâmil'in kendisine bağlı vilayetlerde şeriatı icra eylediğini ve Rusya ile gazavâta başladıktan sonra Avar, Hunzak ve Çeçen vilayetlerindeki Rus kalelerini fethettiğini zikretmektedir. Danyal Sultan, Allah'ın Müslümanlara yardım ettiğini gördükten sonra kendi gayretini artırdığını açıklamıştır. Arzuhalde Rusya'nın kendisini caydırmak için teklif ettiği görev ve ikramları reddedip savaş yerlerinde ribatlar yaptırarak direndiğini açıklamıştır.¹⁴

Kafkasya'daki en saygın Nakşibendî şeyhlerinden ve aynı zamanda Şeyh Şâmil'in kayınpederi Cemaleddin Gazikumukî (öl. 1869) Sultan Abdülaziz'e (öl. 1876) gönderdiği 20 Rebiülevvel 1279/15 Eylül 1862 tarihli arizada İmam Şâmil'in gaza niyetiyle savaştığını belirtmektedir. Cemaleddin Efendi Dağıstan'da olduğu zamanlarda şeriat ve tarikatı gücü nispetinde yaydığını ve damadı Şâmil ile uzun yıllar Rusya'ya karşı cihad ve gaza ettiğini açıklamaktadır.¹⁵

Gazavâtın ve kurulan devlet sisteminin dînî esaslara dayanması ise liderlerin aldıkları eğitimle ilgilidir. İlk hareketi başlatan İmam Mansur, Nakşibendî tarikatındandır.¹⁶ Gazavâtı tekrar başlatan Gazi Muhammed ve yakın arkadaşı İmam Şâmil, Nakşibendî şeyhi Muhammed Yarağt'ye (öl. 1838) bağlanıp ondan tarikat ilmini öğrenip çalışmalara başlamışlardır. Şeyh Muhammed Yarağt, icazeti Has Muhammed Şirvanî'den (öl. 1844) almıştır. Has Muhammed Efendi ise Kürdemirli Şeyh İsmail Efendi'den (öl. 1848) icazet almıştır.¹⁷ Gazi Muhammed ve İmam Şâmil köyleri

14 "...Diyâr-ı Dâğıstânîyye'den zikri meşhûr ve kerâmeti gayr-i mahsûr olan Şeyh Şâmil Efendi zuhûra gelip onların üzerlerine âmir nasb kılınıp tamamen vilâyetlerinde şeriat-ı Muhammediyye'yi icrâ eyleyip ve bu küffâr-ı hâk-sâr ile gazâvata başlayıp gün gün kıtâl ve muhârebeler vâki' olup Avar ve Hunzak ve Çeçen vilâyetlerinde binâ eylediği kal'alarını feth ve ülkelerini zabt edip İslâm tâifesine nusretullah vâki' olduğunu görende bu bendeleri dahi gayret-i İslâm'a gelip ve bu kâfirînin ettiği hürmet ve vazîfe ve ikrâmlarından vaz gelip ber-cânib-i ittibâ ve havâslarım ile ba'd-i muhârebe-i şedîd cihet-i Osmâniyye-i devâmiyyenin mesâfesi ba'id ve tarihi gayr-i nâfiz olduğundan diyâr-ı Dağıstan'a hicriyye-penâh getirip şeyh-i mûmâ ileyhın yanına gelip ba'zı husûn ve kal'alar nasb edip ve iktiza eden yerlerde ribâtlar binâ eyleyip..." Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Mektûbî Kalemî* [HR. MKT], No. 234, Gömlek No. 64, 4a.

15 "...Dağıstan'da bulunduğum müddetce şerî'at-ı Muhammediyye ve Tarikat-i Aliyye'yi 'alâ hasbi'l-iktidâr temhîd ve ihyâ ve mesmû'-ı pâdişâhîleri buyurulmuş olduğu üzere oğlum Gâzî Şâmil Efendi bendeleriyle sinîn-i vefîre müddetince Rusyalı ile cihâd ve gazâ ve usûl-i nasfet ve adâleti pîşvâ ettikçe 'avn-ı Bârî ile muzaffer ve mansûr'u'l-livâ olunmakda iken..." Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ* [MVL], No. 408, Gömlek No. 15, 2a.

16 Aydın, "Şeyh Mansûr".

17 Kürdemirli Şeyh İsmail Efendi'nin tasavvuf anlayışı hakkında detaylı bilgi için bk. İsmâil Sirâceddin Şirvanî, *Risâleler Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğin Esasları*, thk. çev. Orkhan Musakhanov

Gimri'ye dönünce şeriat ve tarîkat ilimlerini öğretmeye başlamışlar ve bunun sonucunda müritleri gittikçe artmıştır.¹⁸ Şeyh İsmail Kürdemirî ise Mevlana Halid-i Bağdadî'den (öl. 1827) icazet almıştır.¹⁹ Şeyh İsmail Şirvanî birçok halife yetiştirip Kafkaslar ve Tataristan'a göndermiştir.²⁰ Osmanlı son devir tasavvuf araştırmacılarından Osmanzâde Hüseyin Vassaf ise Şeyh Şâmil'in silsilesini Muhammed Yerağî, Şeyh İsmail Şirvanî ve Mevlana Halid-i Bağdadî olarak göstermiştir.²¹

Gazavât hareketi, zaman içerisinde bütün Kafkasya'ya yayılmış ve uluslararası toplumda da yankıları görülmüştür. Tahir el-Karâhî (öl. 1882), Şeyh Şâmil'in cihadının şöhretinin Müslümanlar arasında yayıldığını ve Mekke, Medine, Türkistan ve sair İslâm beldelerinin ahalisinin başarılı olması için dua ettiklerini belirtmiştir.²² Özellikle İmam Şâmil gazavâtın en önemli lideri olarak bütün dünyada tanınmıştır. Mücadelesi sırasında Avrupa basını kendisi ile ilgili haberler yapmıştır ki bunların bir kısmının tercümeleri Osmanlı Arşivi'nde vardır.²³

Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgelerde gazavât liderleri ve bunların maiyetinde bulunan ulemâ ve meşâyihle dair önemli veriler bulunmaktadır. Bu belgeler sayesinde halkın imamlara olan bağlılığına dair bilgilere de rastlamaktayız. Gazavât liderlerinin medrese ve tekkelerle bağlantılı ulema ve meşayih arasında olması doğal olarak harekâta halkın katılımını da sağlamıştır. Bunun sebebi halkın gazavâtı başlatan bu kişilerin ilim ve irfan kaynaklı manevi güçlerine inanmaları ve onlara olan sevgi ve bağlılığıdır diyebiliriz. Nitekim, Kafkas gazavâtını başlatan İmam Mansur'un

(İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018).

18 Hasan el-Kadarî, Âsâr-ı Dağıstan, çev. Musa Ramazan (İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2003), 112.

19 Ahmet Turan Arslan, "Hâlid-i Bağdadî'nin İsmâil-i Şirvânî'ye Verdiği Hilâfetnâme", *Reyhan Dergisi* (Erişim 12 Mayıs 2025). Bu hilâfetnâmenin aslı, tahkiki ve tercümesi için bk. Musakhanov Orkhan, "İsmail Sirâceddin Şirvânî'nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risaleleri", thk. ve çev. Orkhan Musakhanov, *Risâleler Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğine Esasları*, ed. İsmâil Sirâceddin Şirvânî (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 24-33.

20 Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 656.

21 Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 2/361, 363.

22 Tahir el-Karâhî, İmam Şâmil'in Hâtıratı, XXXVIII (Giriş).

23 Bu konudaki belgelerin bazıları tarafımızdan neşredilmiştir. Bunlar için bk. Mustafa Özsaray, *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya-Kuzey Kafkasya İmamı Şeyh Şâmil* (İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2021), 2/211-217.

Çerkesya'daki Osmanlı paşasına gönderdiği 1200/1785 tarihli Arapça mektubundaki şu ifadeleri bu düşüncemizi teyit etmektedir:

“Allah, Resûl-i Ekrem Hazretleri vasıtasıyla bu hakire gaza emri verdi. Müslüman ümmetini şeriata davet etme, Müslümanların aralarındaki işleri düzenleme, onları dosdoğru yola çağırma ve şariat üzere sabit olarak gazaya devam etme görevi ile emrolundum. Bundan dolayı ümmet-i Muhammed işitip itaat ettik diyerek samimiyetle bu hakire bağlanmayı kabul ettiler...”²⁴

Kafkasya'da görevli Osmanlı Kumandanı Ferah Ali Paşa tarafından İstanbul'a gönderilen 1785 tarihli raporda halkın peyderpey Çeçen denilen yerde ortaya çıkan İmam Mansur'a itaat ettiği, Kaberdeylerin imam bize Allah tarafından geldi diyerek onun hareketine katıldıkları, Abaza ve Çerkeslerin de onun hareketine katılmak üzere hazır ve amade oldukları bildirilmektedir.²⁵

İmam Şâmil tarafından Çerkes topraklarına naib olarak tayin edilen Muhammed Emin Efendi de İstanbul'a gönderdiği 23 Şaban 1270/21 Mayıs 1854 tarihli mektupta Şeyh Şâmil'in kayınpederi Şeyh Cemaleddin Efendi ve diğer Nakşibendî şeylerinin bereketiyle ahalinin itaat altına alındığını açıklamıştır.²⁶

2. Âlim ve Şeyhlerin Kafkas Gazavâtı ve Hicretindeki Roller

Kafkas gazavâtı ve sonrasında Osmanlı topraklarına yapılan hicret sırasında çok sayıda Kafkasyalı ulemâ ve meşâyihin mühim roller üstlenmişlerdir. Bu ulemâ ve meşâyih arasında içerisinde naipler, kumandanlar ve elçilik görevlerinde bulunanlar olduğu gibi cephe gerisinde destek hizmetlerinde görev yapanlar da olmuştur. Ayrıca halkın bilinçlendirilmesi ve yeni kurulan devlet sisteminin dînî, malî ve hukukî hizmetlerinde de vazife almışlardır. Mesela bunlardan Muhammed Emin Efendi (öl. 1901), İmam Şâmil tarafından Çerkesya naipliğine tayin edilmiştir. Muhammed Emin Efendi, Çerkesya'daki savaşın gidişatı konusunda gönderdiği mektuplarla İstanbul ile de haberleşmeyi sağlamıştır. Şâmil'in Çerkesya Naibi Muhammed Emin'in İstanbul'daki Mehmed Ali Paşa'ya gönderdiği 28

24 BOA, HAT, No. 1351.

25 BOA, HAT, No. 1011-B.

26 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye* [İ. DH], No. 303, Gömlek No. 19234.

Zilkade 1268/13 Eylül 1852 tarihli Arapça mektubunda İstanbul ile haberleştiği bilgisi şöyle geçmektedir:

“...Bundan sonra bu mektubu yüce huzurunuza haberleşme amacıyla gönderdim. Size daha önce de mektuplar göndermiştim. Sen, İstanbul’daki güveneceğim kimsesin. Bizim sizden isteğimiz az veya çok, açıktan veya gizliden ister karadan ister denizden olsun bir yardım bulmaktır. Biz yüce huzurunuzdan Müslümanların haclarını, ticaretlerini ve isteklerini yapabilmelerini umuyoruz. Yüce huzurunuzdan görev alanınız içerisindeki iş hususunda sizin tarafınızdan büyük bir gecikme ve felaket olmadan yardımcı olmanızı arzu ediyoruz. Şeyh Şâmil’in cihadına dair habere gelince o düşmanı yenmiş ve zafer kazanmıştır. Hatta Ruslardan çok sayıda kale almıştır. Ruslar ebediyen ve kesinlikle bir şey yapabilmekten ümidini kesmiştir...”²⁷

Gazavât ile ilgili eldeki en önemli kaynaklardan biri olan *Barîkatü’s-süyûfi’d-Dâğıstâniyye fî ba’di gazavâtî’s-Şâmiliyye*’nin müellifi ulemadan M. Tahir El-Karâhî, Şeyh Şâmil’in kâtipliğini yapmıştır. Karâhî, Şeyh Şâmil’e cepheye savaşmak istediğini söylediğinde Şâmil bunu kabul etmemiş ve ölen savaşçıların yerine adam bulabileceğini ama eli kalem tutan biri olarak ona savaşların kitabını yazmayı sürdürmesini söylemiştir.²⁸ Dolayısıyla gazavâtla ilgili bu değerli eser Şeyh Şâmil’in ileri görüşlülüğü sayesinde telif edilmiştir. Şeyh Şâmil bu şekilde gelecek nesillerin gazavât idealinden haberdar olmalarını sağlamıştır. Görüldüğü gibi o, mücadele ve savaşlarıyla tarih yaparken aynı zamanda gazavâtın tarihinin de yazılması gerektiğini hatırlatarak ilim ve irfan sahibi zatların bu mücadeledeki rollerinin değerini ortaya koymuştur.

Bununla birlikte gazavât sırasında Rusların verdiği maaş ve rütbeleri tercih eden ulemâ da yok değildi. Bunlar Rus yetkilileri tarafından kadılık ve hâkimlik makamlarına getirilmişlerdi. Ruslara hoş görünmek için zulüm ve zorbalıkları adalet diye gösterip halkın Ruslara alışmasını sağlamaya çalışıyorlardı.²⁹

Osmanlı arşivindeki belgelere bakıldığında Kafkasyalı âlim ve şeyhlerin savaş sırasında olduğu gibi hicret sırasında da aktif görevler üstlendikleri görülmektedir. Bu durum son derece anlaşılabilir bir vakıadır. Çünkü

27 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Divan Kalemî* [A. DVN], No. 79, Gömlek No. 70.

28 Tahir el-Karâhî, İmam Şâmil’in Hâtıratı, XI (Giriş).

29 Tahir el-Karâhî, İmam Şâmil’in Hâtıratı, XXXVII (Giriş).

âlim ve şeyhler her zaman Müslüman toplumlarda etkili kişiler arasında olmuştur. Kafkasyalıların başlarına gelen bu tarihi kırılma anında da âlim ve şeyhlerin hicretle ilgili aldıkları kararların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Vatanlarına çok bağlı olan, bundan dolayı Rusya'ya karşı yüzyıllardır direnen ve halkı da buna ikna eden âlim ve şeyhlerin hicret kararı almalarına yol açan sebepler ne idi? Kuşkusuz âlimler Müslüman bir beldenin işgalini engellemek için gaza ve cihad etmek nasıl ki farz ise bir belde- de baskı ve zulüm neticesinde İslâm'ı yaşama imkânının kalmadığının ortaya çıkması hâlinde hicrete dinen müsaade edildiğini biliyorlardı. Bundan hareketle hicret edenler vardı. Mesela Dağıstan Lezgi ahalisi eşrafından ve Kureyş neslinden Abdülkadir Efendi'nin Şeyh Şâmil'in askeri kumandanı olarak din ve devlet için gaza ettiği, ancak Rusya'nın Lezgi'yi ele geçirmesi üzerine Allah'ın rızası ve Peygamberin sünnetini yerine getirmek için hicret ettiği bir belgede geçmektedir.³⁰ Nitekim İslam hukukunda, dârülharp sayılan bir belde dinini açıklamaya gücü yetmeyen ve farzları yerine getiremeyenlerin imkân ve güçleri olması durumunda dârülislâm sayılan beldeye hicret etmelerinin vacip olduğu ve bu durumda dârülharpte ikamete devam etmenin haram olduğuna dair içtihad da vardır.³¹ Ruslar işgal ettikleri yerlerde yerleşim yerlerini ortadan kaldırdıkları gibi cami ve mescitleri de tahrip etmişlerdir. Halkın din ve vicdan hürriyetini ellerinden almıştır. Bundan dolayı âlimler ve şeyhler hicret etmelerini gerekli kılan koşullar oluştuğu için bu hükmü uygulamak gerektiği konusunda içtihad etmişlerdir. Kuşkusuz soykırıma varan katliamlar neticesinde halkın direniş umutlarının kaybolması, ağır mezâlim ve zayıflara maruz kalmaları, direnecek eli silah tutan gençlerin kalmaması gibi etkenler de göz önüne alındığında âlimler ve şeyhlerin hicret etme kararlarının psiko-sosyal sebepleri de anlaşılabilmektedir. Arşiv belgelerine bakıldığında onların özellikle işgal altında dinlerini yaşayamayacaklarından korktukları ve nesillerinin Hristiyanlaştırılmasından endişe ettikleri görülmektedir. Nitekim Şeyh Şâmil de esir iken Rusya'da kalacak nesillerinin Hristiyan olmasından korktuğunu, bundan dolayı

30 BOA, A. DVN. No. 122, 54-1a.

31 Ahmed Özel, "Hicret'in Fıkhi Yönü", *Diyanet İlmî Dergi* 19/3 (1983), 34.

ailesiyle birlikte serbest bırakılarak Hac vazifesi yapmasına izin verilmesi konusunda gerekli işlemlerin yapılmasını ısrarla Rusya ve Osmanlı makamlarına iletmiştir.³²

Şeyh Şâmil'in taşıdığı bu hassasiyeti diğer Kafkasyalı âlim ve şeyhler de taşımaktadır denilebilir. Ayrıca Şeyh Şâmil'in esir düşmesi onları psikolojik travmalara düşürmüş olmalıdır. Ülkeleri işgal altında olduğu için kendilerinin de mahpus edileceklerini tahmin ettiklerinden dolayı Osmanlı Devleti'ne sığınma yolunu bir kurtuluş saymış olabilirler.

Şeyh Şâmil'in esaretinden sonra hicret eden şeyhlerden biri Şâmil'in kayınpederi Seyyid Cemaleddin Gazikumukî'dir. Kendisi Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolu şeyhlerindendir. Şeyh Cemaleddin Efendi, Dağıstan kadısı olması için Rusların yaptığı teklifi reddedip Osmanlı topraklarına ailesi ve hizmetindeki müritleriyle hicret etmiştir. Osmanlı yetkililerine gönderdiği mektupta Rusların böyle bir teklifte bulunmasının amacının bozgunculuk ve bölüp parçalama olduğunu belirterek kendisi, ailesi ve müritlerinin geçimleri için yardımcı olunmasını talep etmiştir. Cemaleddin Efendi'nin bu talebi uygun görülmüştür.³³

Şeriata uyma hususunda çok hassas olan Şeyh Şâmil, bir yandan Rusya'da kalmaları durumunda gelecek nesillerinin Hristiyanlaşabileceği korkusuyla Osmanlı Devleti'ne hicret etmeyi isterken öte yandan kayınpederi Şeyh Cemaleddin Efendi de Rusya'nın kadılık teklifini kabul etmeyip hicreti tercih ettiğini ifade etmiştir.

Şeyh Şâmil'in geri kalan ömrünü Hicaz'da geçirme düşüncesi diğer âlim ve şeyhlerin çoğunda da vardır. Cihad ve vatan savunması İslâm'a göre farz bir ibadettir. Kafkasyalı âlim ve şeyhler de bu farızayı yerine getirmişler ise de vatanlarının işgaline engel olamamışlardır. Onlar işgal, baskı ve zulüm altında ilim ve irfan hizmetini sürdürme imkânını kaybettiklerini düşünerek hicretten başka bir çare görememişlerdir. Diğer yandan İmam Şâmil başta olmak üzere âlim ve şeyhlerin geri kalan ömürlerini mücavir olarak Mekke veya Medine'de yaşamak istedikleri belgelerde görülmektedir. Buradan hareketle onların hicret kararlarındaki en büyük sâiklerden birinin de düşman elinde esir kalmak suretiyle nesillerinin dinlerini

32 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Tercüme Odası [HR. TO]*, No. 387, Gömlek No. 37; BOA, *MVL*, No. 398, 41a; BOA, *MVL*, No. 396, 49a.

33 Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektûbî Mühimme Kalemi [A. MKT. MHM]*, No. 239, Gömlek No. 39a; BOA, *MVL*, No. 646, 69a; BOA, *MVL*, No. 408, 15a.

kaybetme endişesine kapılmalarının yanında hayatta iken hac vazifesini de yapabilmek, hatta mücavir olarak vefat etmek arzusu olmuştur diye biliriz. Şimdi onlardan bazısının bu arzularını ortaya koyan belgelerden birkaç örnek vereceğiz.

Hac vazifesini ifa etmek isteyen âlim ve şeyhlere devlet de gerekli kolaylığı göstermiştir. 29 Zilkade 1276 /18 Haziran 1860 tarihli belgede Dağıstan muhacirlerinden hac niyetiyle Hicaz'a gitmek isteyen Abdullah Efendi'nin vapurla İskenderiye'ye gönderilmesi kaptan paşaya emredilmiştir.³⁴

13 Şevval 1277/24 Nisan 1861 tarihli belgeden anlaşıldığına göre Dağıstan ulemâsından Hasan Efendi de Hicaz'a hicret etmiştir. Belgede bu zatın İstanbul'a gelen zevcesi Zeynep ile kayını İsmail'in tekrar mücavir olmak niyetiyle Hicaz'a hareket ettikleri belirtilerek gereken yardım ve kolaylığın gösterilmesi konusunda Mısır ve Cidde valileri ile şeyhülhareme talimat verilmiştir.³⁵

21 Şevval 1278/21 Nisan 1862 tarihli belgede, yine Çerkes muhacirleri arasındaki âlimlerden İbrahim Efendi'nin mücavir olarak Medine'ye yerleşmek istediği belirtildikten sonra bunun gerçekleşmesi için kendisine işlerinde yardımcı olunması ve hakkında hürmet gösterilmesi Cidde valisi ile şeyhülhareme emredilmiştir.³⁶

34 "Taraf-ı 'âli-i hazret-i kapudâniye- Dağıstan muhacirlerinden Abdullah Efendi'nin ifâ-yı farîza-i hacc-ı şerîf niyyet-i hayriyyesiyle cânib-i Hicâz-ı mağfîret-tıraza azîmet ideceğinden bahisle vapura irkâben İskenderiye'ye i'zâmı hususunu müsted'î takdîm eylediği arzuhâl manzûr-ı 'âli-i kapudânileri buyurulmak üzere leffen irsâl kılınmış olmağla emr u irâde hazret-i men lehü'l-emrindir." Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektûbî Nezâir ve Devâir Evrakı [A.MKT. NZD], No. 315, Gömlek No. 42a.

35 "Mısır ve Basra Valileriyle Şeyhülhareme-i Cenâb-ı Nebeviyyeye-Dağıstan ulemâsından olub bundan akdem Cânib-i Hicâz'a hicret etmiş olan Hasan Efendi'nin Dersaadet'e gelen zevcesi Zeynep Hâtûn ile kayını İsmail Efendi li-ecl'l-mücâvere Hicâz-ı mağfîret-tıraza müteveccihen bugün ol tarafa 'azîmet etmiş olduklarından haklarında hürmet ve husûsât-ı vâkı'alarında dahî mu'âvenet-i lâzimenin ifâsı husûsunda lâzım gelen me'mûrine emr u tenbîhe himem-i 'aliyye-i âsafâneleri derkâr buyurulmak bâbında emr u fermân hazret-i men lehü'l-emrindir." Osmanlı Arşivi (BOA), Sadaret Mektûbî Umum Vilâyât Evrakı [A. MKT. UM], No. 467, Gömlek No. 58a.

36 "Cidde vâlisiyle şeyhülhareme hazretlerine-Muhacirîn-i Çerâkise ulemâsından İbrahim Efendi'nin mücâvereten ikâmet etmek üzere bu kere Medîne-i Münnevvere cânib-i 'âlisine 'azîmet edeceği Muhacirîn Komisyonu reisi devletlü paşa hazretleri tarafından bâ-tezkire iş'âr olunmuş ve kendisi şâyân-ı hürmet dâ'iyândan bulunmuş olmağla mûmâ ileyhın husûsât-ı vâkiasında teshîlât ve mu'âvenet-i lâzimenin icrâsıyla hakkında dahî hürmet ve ri'âyet-i lâyikanın ifâsına himmet buyurmaları siyâkında şukka." BOA, A.MKT.UM, No. 556, 81a.

Ankara vilayeti Sungurlu kazası Saraycık köyünde mukim Mirza Bey oğlu Mehmed Arslan Bey'in istidasının gereğinin yapılması hakkındaki 31 Ocak 1912 tarihli belgede ise Çerkes Kanugo sülalesinden Kadîrî Şeyhi Aytek oğlu Ahmed Raşid Efendi'nin hicret sırasında mücavir olarak Medine'ye yerleştiği ve orada vefat ettiği bilgisi bulunmaktadır.³⁷

Mücavir, kelime manası itibarıyla komşu ve hem-civar demektir. Kavram olarak ise bir büyük mabet veya türbenin yanında uzleti seçip ibadet eden kimseye denir.³⁸ Kafkasyalı âlim ve şeyhleri Hz. Peygamber'e mücavir olma arzusuna iten en büyük sebep vatanlarını düşman işgalinden kurtaramamalarıdır. Bundan dolayı içine düştükleri derin rûhî boşluğu bu şekilde doldurabilirlerdi. Yukarıda bahsettiğimiz Şeyh Şâmil de aynı arzuyla Medine'de Hz. Peygamber'in yanında zâhidâne bir hayat yaşamayı, İstanbul'da kendisine tahsis edilen konakta yaşamaya tercih etmiştir. Diğer âlimler ve şeyhlerden de bu istekle Mekke ve Medine'de ikamet edenler olmuştur. Tabii ki ulemâ ve meşâyih'in tamamı Hicaz'a yerleşmiş değildir. O dönemde Osmanlı topraklarının her yerine iskân edilen muhacirler arasında âlimler ve şeyhler de bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti Kafkasya'dan hicret eden muhacirleri köyler kurarak iskân etmiş, bu süreçte yevmiyelerini de vererek perişan kalmamaları için destek olmuştur. Muhacirlerin geçimlerini temin için yeterli miktarda arazi ve birer çift öküz verip normal hayatlarına dönmelerini ve kendi

37 "Hâriciye Nezâret-i Celîlesi Cânib-i Âlisine-Ma'rûz-ı çâkerânemdir; Kafkasya'dan hicretle Medîne-i Münevvere'de mücâvereten ikâmet etmekte iken birkaç sene mukaddem vefât eden Kanugo sülâlesinden tarikat-ı 'aliyye-i Kâdiriyye meşâyihinden Aytek oğlu Ahmed Râşid Efendi'nin Kafkasya'da veresesinin bâ-vekâletnâme vekili bulunmaklığım hasebiyle müteveffâ-yı mûmâ ileyhın menkûl ve gayr-i menkûl terekisi her kaç kuruştan ibâret ise Dersaadet'e celbi husûsunda muktezâ mu'âmelinin ifâsına müsâ'ade-i celîle-i nezâret-penâhîlerinin şâyân buyurulmasını istid'â ve istirhâm eylerim. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men lehül-emrindir. 18 Kânûn-ı Sâni 1327. Ankara Vilayeti Sungurlu Kazası'nda Saraycık Karyesi'nde Mirza Bey oğlu Mehmed Arslan" Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Umûr-ı Hukûk-ı Muhtelite* [HR. UHM], No. 117, Gömlek No. 56, 1a. Günümüzde Çorum ili Sungurlu ilçesine bağlı olan Saraycık köyü, mensubu bulunduğum Çerkes muhacirlerinden Besleney kabilesinden Hacı İshak Efendi, kardeşleri ve taallukatının 1864 sonrasındaki göçler sırasında iskân edildiği köydür. Nüfus kaydımız bu köydedir. Dedelerimiz göç öncesinde Kuzey Kafkasya'nın Besleney bölgesinde Beğmizey (Begmirza)'de ikamet etmekteydiler. Büyük dedemiz ilim ehlinde Hacı İshak Efendi'dir. Dedemin babası Yahya Efendi de hicret sırasında onunla gelmiştir. Yahya Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi benim dedemdir. Dedem Mehmed Efendi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde Çorum ve Sungurlu köylerinde uzun yıllar imam-hatiplik yapmıştır.

38 Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), "Mücâvir", 1290.

el emekleriyle hayata tutunmalarını temin etmeye çalışmıştır.³⁹ Tabii ki gelen muhacirler içerisinde belirttiğimiz gibi etrafında talebe ve müritleri olan âlimler ve şeyhler de bulunmaktaydı. Öteden beri ilim ve irfan ehli zatları maddi ve manevi yönlerden destekleyen Osmanlı Devleti, Kafkasyalı muhacirler içerisindeki âlim ve şeyhlere de vazife tevcihi yaparak ilim ve irfanlarından yararlanmak cihetine gitmiştir. Zaten bu âlimleri Kafkasya'da iken de desteklemiştir. Bunun sebebi, Kafkas halklarından o dönemde eski dînî inanç ve ibadetlerini sürdürenlerin bulunmasıydı. Bu âlimler İslâmiyet'in benimsenmesini sağlarken Rus işgaline karşı da dolaylı olarak direnişin altyapısını oluşturmuşlardır. Mesela 11 Safer 1212/5 Ağustos 1797 tarihli belgede, Kabartay'daki Rus işgali sebebiyle göçtüğü Karaçay'da yaptırdığı camide üç yüz civarında talebe okutan Kabartay ulemâsından Hacı İshak Efendi'ye maaş bağlanması muamelesinden bahsedilmektedir. Hacı İshak Efendi âlimlerin seçkinlerinden- dir. Moskof işgali sebebiyle bulunduğu yerde rahat edemeyip ailesi ve çocuklarıyla birlikte Karaçay'a hicret etmiştir.⁴⁰ Hacı İshak Efendi'nin yüz kadar talebesinin bulunması o dönem için oldukça fazla sayılabilecek bir rakamdır. Bu talebelerin de bulundukları ortamlarda İslâmiyet'i anlattıkları düşünülecek olursa önemli hizmetler yapıldığı anlaşılır. Her ne kadar memleketi işgal edilmiş olsa bile yılmayan Hacı İshak Efendi ilim ve irfanı Kafkasya'da yayma hizmetini Karaçay'a taşımış olmaktadır. İslâmiyet'in halk arasında benimsenmesi sonucunda ise işgalcilere karşı bir mukavemet de oluşmaktadır.

24 Rebiülâhîr 1215/14 Eylül 1800 tarihli belgede belirtildiğine göre, Çerkes İsmail Efendi de Çerkesistan'ın Şapsığ bölgesinde bir cami ve

39 Kafkas muhacirlerine yapılan bu tür devlet destekleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Özsaray, *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya, Savaş ve Sürgün*; Kemal Gurulkan vd., *Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri*.

40 “Kabartay'da vücûh-ı ulemâdan faziletli el-Hâc İshak Efendi dâileri a'lemü'l-ulemâ olub Kabartay içinde Moskolı mahlût olduğundan rahat idemeyüb iyâl ü evlâdıyla Karaçay nâm mahalle nakl ve müceddeden bir câmi-i şerîf bina ve inşa idüb el-yevm üç yüz mikdârı talebe-i ulûm ile mahall-i mezkûrda iskân itmekle ancak efendi-i mûmâ ileyhın hâli diğergün olub şâyeste-i inâyet ve sezâvâr-ı merhamet bir dâileri olmağla terahhumen mikdâr-ı kifâye maaş tayîn buyurulub mesrur buyurulmak bâbında emr u fermân devletli inâyetli sultanım hazretlerindir. İzzetli Defterdar Efendi, Mûmâ ileyh bi'l-vücûh şâyân-ı inâyet olduğu tahkîk olmağla emr-i maaşda zarûretten vareste olacak veçhile maaş tevcihini ilâm eyliyesün deyû. 5 Safer 1212” Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* [C.MF], No. 19, 943a.

medrese yaptırmıştır. İsmail Efendi talebeler için gerekli kitapların⁴¹ İstanbul'dan gönderilmesi isteğinde bulunmuş ve bunun üzerine istenen kitaplarla birlikte kâğıt, kalem ve mürekkep de satın alınıp teslim edilmiştir. Bu örnekte de görüldüğü üzere Kafkasyalı âlimler sadece dînî ibadetlerin ifası vazifesiyle yetinmeyerek cami yanında kurdukları medreselerde İslâmiyet'in ilmen de öğretilmesi amacına yönelik olarak talebe yetiştirmeye gayret etmişlerdir. Eğitim için gerekli kitaplar orada bulunmadığından İstanbul'dan temin edilmiştir. Kitap isimlerine bakıldığında talebelere Arapça, fıkıh ve İslâm ahlâkı bilgileri öğretildiği anlaşılmaktadır. Belgede, defter kayıtlarına bakılması sonucunda daha önce de Abaza kabilesi içindeki ilim talebeleri için kitaplar satın alınıp gönderildiğinden de bahsedilmektedir.⁴² Bu medreselerden mezun olan talebelerin ise Kafkasya'nın çeşitli yerleşim birimlerindeki camilerde imam ve hatip olarak görev aldıklarını tahmin etmekteyiz. Medreselerden yetişen

41 Çerkes İsmail Efendi tarafından istenen kitaplar şunlardır: *Mushaf-ı Şerif*, *Mesâbih-i Şerif*, *Tenbîhü'l-Gâfilin*, *Mecâlisü'l-Ebrâr*, *Dürer*, *Mültekâ*, *Mültekâ Şerhi* (Kassâbzâde), *Kudûrî*, *Ta'limü'l-Müte'allim Şerhi*, *'Aliyyü'l-Kârî*, *Luğat-ı Ahterî*, *Sarf Cümlesi*, *Maksûd Şerhi Matlûb*, *Molla Câmi*, *Nahiv Cümlesi*, *Molla Câmi Şerhi Muharrem*, *Etâlî-İzhâr Şerhi Evâlî*, *İzhâr-ı Mağribî*, *Şifâ-i Şerif*, *Şir'atü'l-İslâm*, *Şir'atü'l-İslâm Şerhi Seyyid Ali*, *Ali Efendi Fetâvâsı*, *Ferâizden Seyyid Şerif*, *Cerîde*, *Amme Cüzü*, *Tebareke Cüzü*, *Elif Cüzü*, *Kâfiye-i Mağribî*, *İhyâü Ulûmiddîn*, *Birgivi Şerhi*. BOA, C.MF, No. 25, 1245a.

42 "Çerâkise kabilesinden İsmail Efendi dâ'ilerinin Bâb-ı Âlî'ye takdîm eylediği bir küt'a arzuhâli mefhûmuunda Çerâkise hudûdunda Şapsığ kabilesi derûnunda binâ eylediği câmi-i şerif ve medresede talebe-i 'ulûm kesret üzere olub ancak şerâit-i İslâmiyye'yi ta'lim ve ta'allümde kütüb-i fıkhiyye ve sâireye ihtiyâçları ber-kemâl ve ol diyârda tedârîki emr-i 'asir idiği be-dîdar olduğun beyân ile takdîm eylediği defterde muharrer kütüb-i fıkhiyye ve sâirenin mübâyâ'a ve i'tâsına müsâ'ade-i seniyyeleri erzân buyurulmasını tahrîr ve istid'â ve zikrolunan câmi-i şerif ve medresede talebenin kesreti olduğundan bu misüllü kütüb ve evrâk ve sâir edevât-ı 'ilmiyyeye muhtâc oldukları ecilden mübâyâ'a ve i'tâsı bâ'is-i ecr-i cezîl idiğini sâdır olan fermân-ı 'âililerine imtisâlen sâbıkan Surre-i Hümayûn Emîni Memiş Efendi kulları me'mûren i'lâm etmekle manzûr-ı sâmilere buyuruldukda ta'lim-i şerâit-i İslâmiyye zımında mukaddem dahî Anapa cânibine kütüb-i mukteziye mübâyâ'a ve ırsâl olunmuş olmağla kuyûddan ba'de't-tahkîk muktezâsı seri'an i'lâm olunmak bâbında fermân-ı 'âilileri sudûr etmekle mücebince kuyûda mürâca'at olundukda bundan akdem Abaza kabâili derûnunda sâkin talebe-i 'ulûm lâzimesi içün hâcegândan Mehmed Ragıb Efendi kulları ma'rifetiyle mübâyâ'a ve ırsâl olunan derkenârda mestûru'l-mikdâr kelâm-ı kadîm hediyeleri ve kütüb-i sâire bahâları olarak bin yedi yüz altmış bir kuruşun i'tâsı içün bin iki yüz on iki senesi Rebûülevvelî'nde hazîne tezkiresi verilmiş olduğu Başmuhasebe'den derkenâr olunmuşdur. Bu sûretde kelâm-ı kadîm ve kütüb-i mezkûrenin sâbıkına tatbik ederek münâsibi veçhile bu kulları ma'rifetiyle mübâyâ'ası husûsu muvâfık-ı re'y-i sâmilere ise emr u fermân devletlû sa'âdetlû sultânım hazretlerindir. İzzetlû Defterdâr Efendi-Münâsibi veçhile sâbıkına tatbik olunarak mübâyâ'ası husûsunun iktizâ-yı nizâmına mübâderet eyliyesün deydü. Fî 24 Rebûülâhîr sene 1215" BOA, C.MF, No. 25, 1245a.

talebelerin halkı Rus işgaline karşı bilinçlendirerek Osmanlı Devleti ile iyi ilişkilerin kurulmasına çalıştıkları da söylenilebilir. Belgelerde görüldüğü gibi Osmanlı Devleti, Kafkasyalı ilim ve irfan ehlinin dînî hizmetlerini ifada her türlü kolaylığı göstermiştir. Bu ilmî çalışmaların Rus işgaline karşı Çerkes seddi kurulması⁴³ için alınan tedbirler kapsamındaki devlet doktrini çerçevesinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Oralarda ilmî temellere dayalı olarak İslâmiyet'in güçlü bir şekilde yerleşmesi, devlet işlerinde şeriat hukukuna geçilmesi ve halkın cihada iştirakinin sağlanması amaçlanmıştır. Bundan dolayı Kafkasya'ya eğitim ve cihat maksadıyla âlimler tayin edilmiştir. Osmanlı Arşivi'ndeki tarihsiz bir belgeye göre, Müderris Mehmet İzzet Efendi'nin şer'î hususları istişare ve halka dînî bilgileri ve cihadın faziletlerini öğretme göreviyle Çerkesistan'a gönderilmesi bu durumu ispatlamaktadır.⁴⁴

Memleketlerinde iken desteklenen Kafkasyalı âlim ve şeyhlerin hicretlerinden sonra da vazife tevcihi ile rahatça görevlerini yapabilmelerinin önü açılmıştır. Muhacirler arasındaki imam ve hatipler, âlimler ve şeyhler içinde bulundukları toplumun dînî vazifelerinin ifasında yardımcı olmuşlardır. Bu ilim ve irfan ehlinin maişetleri konusunda ise devlet tarafından her türlü destek verilmiştir. Bunlara yevmiye verilmiş, misafirlik müddetleri uzatılmış, yol paraları karşılanmış, vazife tevcihleri yapıp maaş bağlanmış. Mesela, 4 Safer 1278/11 Ağustos 1861 tarihli belgeye göre, Dağıstan ulemâsından Şeyh Hacı Hafız Ali el-Asker Efendi'ye yevmiye ve taamiye tahsis edilmiş, yine ulemâdan Habbay Efendi'nin misafirlik müddeti uzatılmıştır.⁴⁵ 14 Rebîülâhir 1278/19 Ekim 1861 tarihli belgede

43 Bu siyaset, Rusya'nın Kırım'ı işgali sonrasında devreye sokulmuştur. Osmanlı Devleti ile Çerkesya arasındaki siyasi ilişkilerin artırılması ve bölgede İslâmiyet'in canlandırılması çalışmaları yürütülmüştür. (bk. Mehmed Haşim Efendi, *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes (Anapa ve Çerkesya Hatıraları)*, haz. Mustafa Özсарay (İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2012).

44 "Tezkire-i Sâmîyye-Husûsât-ı Şer'iyye'yi istişare ve tefhîm-i mevâ'iz ve fezâil-i cihâdiyye me'mûriyetiyle Çerkesistan'a i'zâmı muktezâ-yı irâde-i seniyye-i cenâb-ı mülûkâneden olan müderrisîn-i kirâmdan sâbıkan Beytülmal Kassâmı Mehmed İzzet Efendi'ye yedi bin beş yüz kuruş harcırah ve beş bin kuruş maaş verilmesi ve bu maaşın iki bin kuruşu münâsib kuzâttan uyuşturulacağı taraf-ı vâlâ-yı Meşihat-penâhî'den beyân olunmağla kusur üç bin kuruşun tertibât-ı ihtiyâtiyyeden olmak üzere Hazîne-i Celile'den tesviye edilmesi meclis-i husûsda tensib kılınmış ise de ol bâbda her ne veçhile emr u fermân- hazret-i pâdişâhî mûte'allik ve şeref-sudûr buyurulur ise mantûk-ı münîfi icrâ olunacağı beyanıyla tezkire." Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Amedî Kalemi Evrakı* [A. AMD], No. 94, Gömlek No. 56a.

45 "Mâliye Nazırına-Dağıstan ulemâsından Şeyh Hacı Hâfız Aliyyü'l-Asker Efendi'ye dilediği mahalde ikamet etmek üzere işbu mâh-ı Temmuz'un on beşinci gününden itibaren iki mâh müddetle

belirtildiğine göre, Çerkes muhacirleri ulemâsından Hasan Efendi'nin mahlûl maaşının yine Çerkes muhacirlerinden Kabartay ulemâsından Mehmed Efendi'ye tahsisi yapılmıştır.⁴⁶ 4 Zilkade 1278/3 Mayıs 1862 tarihli belgede, Misafir olarak Merzifon'da bulunan ulemâdan Çerkes Mehmed Efendi'nin uhdesine Amasya veya Canik'de bir cihet tevcih edildiği belirtilmektedir.⁴⁷ 9 Cemâziyelâhir 1324/31 Temmuz 1906 tarihli belgeye göre, Maraş sancağının Andırın kazasına bağlı Kuzutepe köyünde inşa edilen camiye, imamlık ve köydeki Çerkes muhacirleri ile civar köylerdeki ahalinin evlatlarına farz olan dini bilgileri öğretmek için Şeyh İsmail Efendi tayin edilmiştir.⁴⁸ Yine 28 Rebîülâhir 1340/29 Aralık 1921 tarihli belgede, Kafkasya'da şer'î ilimleri öğretmekte iken İstanbul'a hicret eden Kuban Müftüsü Hacı Zekeriya Efendi'ye hükümet tarafından kolaylık gösterilmesine dair padişahın emir buyurması üzerine Meclis-i Vükela kararıyla maaş tahsis edildiği bilgisi vardır.⁴⁹

yevmi on kuruş taâmiye tahsîsi tensib olunmuş olmağla icâbının icrâsı husûsuna himmet buyurular deyû. Bu dahi-Ulemâdan Habbay Efendi'nin münkaziye olan müddet-i müsâferetinin iki mâh daha temdîdi tensib olunmuş olmağla icâbının icrâsı husûsuna himmet buyurular deyû" BOA, A.MKT.NZD, No. 362, 6a.

46 "Muhâcirin Komisyonu Riyâset-i Celîlesine-Çerkes muhâcirlerinden ve Kabartay ulemâsından Mehmed Efendi'nin yine muhâcirin-i merkûme ulemâsından olub bu def'a vefât eden Hasan Efendi 'uhdesinden mahlûl olan altı yüz kuruş ma'âşın kendisine tahsîsi istid'âsıyla takdîm eylediği arzuhâl manzûr-ı vâlâları buyurulmak üzere leffen irsâl kılınmış olmağla bi't-tahkîk icâbının iş'ârı husûsuna himmet buyurmaları siyâkında tezkire." BOA, A.MKT.NZD, No. 372, 57a.

47 "Amasya ve Canik Mutasarrıflarına-Müsâfereten Merzifon kazâsında olub Amasya ve Canik sancaklarından birisinde temekkün edecek olan ulemâdan Çerkes Mehmed Efendi 'uhdesine hall vukû'unda münâsib bir cihet tevcihi husûsı Muhâcirin Komisyonu Riyâset-i Celîlesi câmininden bâ-tezkire ifâde olunmuş ve kendisi ulemâdan ve ed'iyye-i hayriyyesiyle i'tinâm olunur zevâtıdan olarak şâyeste-i âtûfet bulunmuş olmağla is'âf-ı istid'âsı mütevakıf-ı himmet-i şerîfeleri idiği beyânıyla şukka." BOA, A.MKT.UM, No. 561, 3a.

48 "Muhâcirin-i İslâmiyye Komisyon-ı Âlisi-Maraş sancağının Andırın kazasına tâbi Kuzutepe karyesinde edâ-yı salât ve taraf-ı eşref-i hazret-i hilâfet-penâhîlerine ifâ-yı da'avât için iâne-i muhâcirin ile te'sîs ve inşâ edilmiş olan câmi'-i şerîfde imâmet ve karye-i mezkûrede mutavattın muhâcirin-i Çerâkise ile civâr kurâ ahâlîsi evlâdının ferâiz-i dîniyyelerini ta'lim etmek için şeh-rî iki yüz kuruş ma'âşla ulemâ-yı Çerâkise'den Şeyh İsmail Efendi'nin ta'yîni bâ-arzuhal istid'â olunub efendi-i mûmâ ileyhın vazâif-i mezkûreyi ifâyâ iktidârı bi'l-imtihân sâbit olduğundan..." Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Sarayı Mûtenevvia Evrakı [Y.MTV], No. 289, Gömlek No. 132a.

49 "Kafkasya'da 'ulûm-ı şer'iyye tedrisâtıyla meşgûl iken Dersaadet'e hicret eden ve hükûmet-i seniyyece teshîlât-ı mümkineye mazhariyyeti emr u fermân buyurulan Kuban Müftisi el-Hâc Zekeriyya Efendi'ye muvâsât tertibinden münâsib mikdâr ma'âş tahsîsi hakkında istizânı mütezammın Mâliye Nezâreti'nden vârid olan Kânûn-ı Evvel 1337 tarihli ve 59 numaralı tezkire okundu.-Mûmâ ileyhe tertib-i mezkûreden altı yüz kuruş ma'âş tahsîsi tensib idiğinden ifâ-yı muktezâsının nezâret-i müşârûn ileyhâya tebliği tezekkür kılındı." Osmanlı Arşivi (BOA), Meclis-i Vükela [MV], No. 222, Gömlek No. 215a.

Bu örnekler de gösteriyor ki Kafkasyalı âlim ve şeyhler hicret sonrasında Osmanlı Devleti'nin sunduğu yeni imkânlarla ilim ve irfan sahasındaki hizmetlerine yeni yurtlarında da devam etmişlerdir.

Sonuç

Kafkasyalı âlim ve şeyhler gazavât hareketinde aktif olarak yer almışlardır. Rus işgaline karşı mücadele eden liderleri Şeyh Şâmil'in esir düşmesiyle dînî hassasiyetleri ve işgalci Rusya idaresinin baskılarından endişeleri gereğince hicreti tercih etmişlerdir.

Bu âlimler ve şeyhler Osmanlı Devleti'nin vazife ve maaş tahsislerinden istifade ile geçimlerini temin ederken iskân edildikleri yerlerde ilim ve irfan eğitimine de devam etmişlerdir. Onların irşad hizmeti halifeleri aracılığıyla günümüzdeki bazı tarikatlarda da devam etmektedir. Şeyh Şâmil başta olmak üzere âlim ve şeyhlerin bir kısmı ise Hicaz bölgesinde yaşamayı tercih etmişler ve kutsal beldelerde son nefeslerini vermek istemişlerdir.

Osmanlı Arşivi belgelerine göre yapılan bu çalışmada Kafkas gazavâtında hizmeti geçen ve muhacir olarak Osmanlı topraklarına gelen Kafkasyalı âlim ve şeyhler konu edinilmiştir. Ortaya çıkan veriler Kafkasya'nın İslâm kültür ve medeniyetinin önemli ilim ve irfan havzalarından biri olduğunu göstermektedir. Bu konuda yeni araştırmalar yapmaya ihtiyaç vardır. Böylece Kafkasya ilim ve irfan ehlinin Osmanlı ilim ve irfan ehliyle ilişkilerinin boyutları ve bu zatların hizmetleri daha ayrıntılı olarak ortaya çıkacaktır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı [TS.MA.e]*. No. 686, Gömlek No. 5. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 3, Gömlek No. 74. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 2, Gömlek No. 48. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 1351. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*. No. 1011-B. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Mektûbî Kalemi [HR.MKT]*. No. 204, Gömlek No. 64-4. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Tercüme Odası Evrakı [TO]*. No. 387, Gömlek No. 37. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Umûr-ı Hukûk-ı Muhtelite Evrakı [HR. UHM]*. No. 117, Gömlek No. 56. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 408, Gömlek No. 15-2. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 398, Gömlek No. 41. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 396, Gömlek No. 49. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 646, Gömlek No. 69. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [MVL]*. No. 408, Gömlek No. 15. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Amedî Kalemi Evrakı [A.AMD]*. No. 94, Gömlek No. 56. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Divan Kalemi Evrakı [A.DVN]*. No. 122, Gömlek No. 54. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Divan Kalemi Evrakı [A.DVN]*. No. 79, Gömlek No. 70. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM]*. No. 239, Gömlek No. 39. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Nezâir ve Devâir Kalemi Evrakı [A.MKT.NZD]*. No. 315, Gömlek No. 42. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Nezâir ve Devâir Kalemi Evrakı [A.MKT.NZD]*. No. 362, Gömlek No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Nezâir ve Devâir Kalemi Evrakı [A.MKT.NZD]*. No. 372, Gömlek No. 57. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Umum Vilâyât Evrakı* [A.MKT.UM]. No. 467, Gümlek No. 58. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Umum Vilâyât Evrakı* [A.MKT.UM]. No. 556, Gümlek No. 81. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektûbî Umum Vilâyât Evrakı* [A.MKT.UM]. No. 561, Gümlek No. 3. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 943. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif* [C.MF]. No. 25, Gümlek No. 1245. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sarayı Mütenevvia Evrakı* [Y.MTV]. No. 289, Gümlek No. 132. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Evrakı* [MV]. No. 222, Gümlek No. 215. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye* [İ.DH]. No. 303, Gümlek No. 19234. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>
2. Diğer Kaynaklar
- Arslan, Ahmet Turan. “Hâlid-i Bağdâdî’nin İsmâil-i Şîrvânî’ye Verdiği Hilâfetnâme”. *Reyhan Dergisi*. Erişim 12 Mayıs 2025. <https://reyhandergisi.com/halid-i-bagdadinin-ismail-i-sirvaniye-verdigi-hilafetname/>
- Aydın, Mustafa. “Şeyh Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh-mansur>
- Baddeley, John F. *Rusların Kafkasya’yı İstilas ve Şeyh Şâmil*. çev. Sedat Özden. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1995.
- Can, M. Fatih - Karayel, Erol. *Kuzey Kafkasya Tarihinden Belgeler (Osmanlı Arşiv Belgeleri)*. İstanbul: Kafkasevi Yayınları, 2010.
- Gurulkan, Kemal vd. *Osmanlı Belgelerinde Kafkas Göçleri*. 2 Cilt. İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Haşim Efendi, Mehmed. *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes (Anapa ve Çerkesya Hatıraları)*. haz. Mustafa Özсарay. İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2012.
- Kadarî, Hasan. *Âsâr-ı Dağıstan*. Rusça çev. A. Hasanov. Türkçe çev. Musa Ramazan. İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2003.
- Karâhî, Tahir. *İmam Şâmil’in Hâtıratı*. haz. H. Ahmet Özdemir. Ankara: Semerkand Yayınları, 2001.
- Orkhan, Musakhanov. “İsmail Sirâceddin Şîrvânî’nin Hayatı, İcazeti, Halifeleri ve Risaleleri”. thk. ve çev. Orkhan Musakhanov. *Risâleler Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğin Esasları*. ed. İsmâil Sirâceddin Şîrvânî. 24-33. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.
- Özel, Ahmed. “Hicret’in Fikhî Yönü”. *Diyanet İlmi Dergi* 19/3 (1983), 29-37.
- Özсарay, Mustafa. *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya-Kuzey Kafkasya İmanı Şeyh Şâmil*. İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2021.
- Özсарay, Mustafa. *Osmanlı Belgelerinde Kafkasya, Savaş ve Sürgün, (1781-1919)*. İstanbul: Kafkas Vakfı Yayınları, 2011.
- Özсарay, Mustafa. *Çerkeslerin İslamlaşması*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.

- Şîrvânî, İsmâil Sirâceddin. *Risâleler Müceddidî-Hâlidî Nakşîliğinin Esasları*. thk. ve çev. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.
- Tosun, Necdet. “Nakşibendiyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 611-692. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Müridizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muridizm>
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.

Hoca Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre'nin Hakikat Anlayışları

Understanding of Haqiqa of Khoja Ahmed Yesevî and Yûnus Emre

Dr.

Şeniz Yıldırım

<https://orcid.org/0009-0008-9003-4920>

senizyil@hotmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Temmuz / 1 July 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs / 14 May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1508512>



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* (Şeniz Yıldırım).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / *Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.*

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / *This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.*

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / *Kalem Education Culture Academy Association*

Atıf / Cite as

Şeniz Yıldırım, "Hoca Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre'nin Hakikat Anlayışları", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 113-140.

Öz

Hakikatın tanımı ve hakikate ulaşma konusu hem filozoflar, hem mutasavvıflar tarafından ele alınan önemli konulardan biri olmuştur. Tasavvufta hakikat şeriatle birlikte değerlendirilmiş, daha sonraları tarikat ve mârifet de eklenerek hakikat yolcusunun seyr-u sülûk aşamaları şeriat-tarikat-mârifet-hakikat olarak isimlendirilmiştir. Sondaki mârifet-hakikat, bazı sufilerce hakikat-mârifet olarak belirtilse de bu yolculuk, hepsinde şeriat ile başlatılır ve amaç sâlikin bu aşamalardan sonra ilahî sırlara aşına olabilecek hale gelmesidir. 12. yüzyılda Türkistan'da bir aydınlanma hareketi başlatan büyük sufi Hoca Ahmet Yesevî (öl. 1166) de *Divân-ı Hikmet*'te "hikmet" adı verilen dörtlüklerinde hakikatten bahsetmiş, hakikat yolcusunun geçmek durumunda olduğu halleri tasvir etmiştir. Anadolu'da ise Yûnus Emre'nin (öl. 1320 [?]) yine şiir yoluyla aktardığı tasavvuf anlayışında ilahî aşktan ve hakikatten bahsettiğini görüyoruz. Biçim olarak şiir dilini kullanan iki büyük sufinin, bu benzerliğe paralel olarak tasavvuf anlayışlarında da aynı değerler üzerinde birleşmeleri ve içerik açısından yakınlıkları dikkat çekmektedir. Bu çalışmada her iki sufinin "hakikat" kavramına getirdikleri tanımlar ve yorumlar ele alınarak, benzerlikler belirlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevî, Yûnus Emre, hakikat, hikmet, aşk.

Abstract

The definition of haqīqa (truth, certainty) and the attainment of haqīqa have been one of the most important issues addressed by both philosophers and Sufis. In Sufism, haqīqa was considered together with the sharia (Islamic canonical law), and later on, tariqa (Sufi path) and mârifâ (gnosis of God) were added, and the stages of the journey (sayr u suluk) of the traveler of haqīqa were named as sharia-tariqa-mârifâ-haqīqa. Although some Sufis refer to the final mârifâ-haqīqa as haqīqa-mârifâ, in all of them this journey begins with sharia, and the aim is for the ascetic to become familiar with the divine secrets after these stages. The great Sufi Khoja Ahmed Yesevî (d. 1166), who initiated an enlightenment movement in Turkestan in the 12th century, also talked about haqīqa in the quatrains called "wisdom" in Diwân-i Hikmet (Book of Wisdom) and described the states that the traveler of haqīqa has to go through. In Anatolia, we see that Yûnus Emre (d. 1320 [?]) talks about divine love and haqīqa in his understanding of Sufism, which he conveys through poetry. Parallel to this similarity, the two great Sufis who used the language of poetry as a form are united on the same values in their understanding of Sufism, and their similarities in terms of content are remarkable. In this study, the definitions and interpretations that both Sufis bring to the concept of "haqīqa" will be discussed, and similarities will be determined.

Keywords: Ahmed Yesevî, Yûnus Emre, haqīqa, wisdom, love.

Giriş

Tasavvuf kültürünün 1071'den sonraki İslamlaşma hareketi ile Türkler arasında yaygınlaşmasını sağlayan, 12. yüzyılda Türkistan'daki büyük pir Hoca Ahmet Yesevî olmuştur. Yesevî, Türkler arasında yetişen ilk sufi olmamasına rağmen, öncekilerden farklı olarak o zamanki ilim dili olan Arapçayı değil, Türkçeyi kullanmıştır. Onun manevi coşkusunu, insanların kolayca anlayıp nakledebilecekleri şiir biçiminde sunması, tasavvuf kültürünün göçebe halk arasında etkili olmasına, şiirlerini Türkçe yazması ise Orta Asya'da tasavvufi halk edebiyatının dilinin Türkçeye dönüşmesine vesile olmuştur. Böylece kendisinden sonra gelen takipçilerinin de din ve tasavvuf dili olarak Türkçeyi kullanmalarına öncülük etmiştir. Bu öncülük olmasaydı, belki de Anadolu'daki büyük takipçisi Yûnus Emre olmayacak, Türkçe de tekke dili olamayacaktı.¹ Yesevî'nin Türkistan'da başlattığı bu aydınlanma ve tasavvufi halk edebiyatı Anadolu'da Hacı Bektâş-ı Velî (öl. 1271 [?]) ile devam ederek² Yûnus Emre ile doruk noktasına ulaşmıştır. Din ve tasavvufun halk arasında yaygınlaşması ve benimsenmesinde, Ahmet Yesevî'nin doğu Türk dünyasında yaptığını, Yûnus Emre de batı Türkleri için yapmıştır.³ Yûnus Emre, 13. yüzyılda

1 H. Kâmil Yılmaz, "Anadolu ve Balkanlarda Yesevî İzleri", *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*, ed. Necdet Tosun (Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017), 37.

2 *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş* veya sadece *Vilâyetnâme* diye tanınan eser, Hacı Bektâş-ı Velî'yi Ahmed Yesevî geleneğine bağlayan önemli metinleri içerir. Bu metinler, onun "Horasan erenleri" diye bilinen Kalenderiyye akımına mensup sûfilerden biri, dolayısıyla Horasan Melâmetiyye mektebinden olduğunu, hem Ahmed Yesevî hem de Yesevîlik etkilerini geniş ölçüde taşıyan Kutbüddin Haydar geleneklerini sıkı sıkıya koruyan bir Haydarî şeyhi olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan Elvan Çelebi, Ahmed Eflâki ve Âşıkpaşazâde'nin eserleri de onun Vefâî şeyhi olan Baba İlyâs-ı Horasânî'nin halifesi bulunduğunu açıkça göstermektedir. Kaynaklardaki bu kayıtlara göre, Hacı Bektâş-ı Velî'nin büyük bir ihtimalle Yesevîlik ile Kalenderîliğin karışımından oluşan Haydarîlik tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya geldiği, daha sonra Baba İlyâs-ı Horasânî çevresine girerek Vefâîlik tarikatına intisap ettiği ve hayatının sonuna kadar da böyle yaşadığı söylenebilir. bk. A. Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş-ı Velî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2025). Diğer taraftan Hoca Ahmet Yesevî ve Hacı Bektâş-ı Velî arasındaki bağlantılar Bektâşîlik ile ilgili metinlerde oldukça fazla yer almaktadır. *Bektâşî Tarikatı* adlı eserde tarikat silsilesi sıralanmış, buna göre Hacı Bektâş-ı Velî, Hoca Ahmet Yesevî ile ilişkilendirilmiş ve onun rehberinin Hoca Ahmet Yesevî olduğu açıkça zikredilmiştir. Aynı dönemde yaşamamış olsalar da gelenekte Hacı Bektâş-ı Velî'nin manevi görevi ve emanetleri Hoca Ahmet Yesevî'den aldığına inanılmaktadır. Murat Boz, "Hoca Ahmet Yesevî-Hacı Bektâş Velî Bağlı Kapsamında Anadolu İrfanında Yesevîlik Etkisi", *Ahmet Yesevî Dergisi* 1/2 (2023), 131-132.

3 Mehmet Şeker, "Yesevî Hikmetlerinde İnsan", *Pir-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 150.

Anadolu’da siyasî, sosyal ve ekonomik yönden sıkıntılı günlerin yaşandığı sırada, içerden isyan eden Babaîlerin açtığı yaraları saran bir gönül doktoru olmuştur.⁴

Böylece Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre’yi aynı çizgiye yerleştiren öncelikle tasavvufi halk edebiyatı olmuş, her ikisi de tasavvuf dili olarak şiiri tercih ederken, şiirlerinin dili olarak da Türkçeyi seçmişlerdir. Ahmet Yesevî, “hikmet” adı verilen dörtlüklerinde İslam ilkelerini, ahlak, edep, kardeşlik, sevgi, saygı gibi insani güzellikleri, tarikat, mârifet, hakikat ve aşk konularını anlatmıştır. Aynı şekilde yine Türkçe beyitleriyle gönüllerde taht kuran Yûnus Emre de hikmeti şiirleriyle insanlara aktarmış, Ahmet Yesevî’de olduğu gibi İslam ve ahlak ilkelerini, sevgi, dostluk, kardeşlik vb. insanî değerleri ve şeriat, tarikat, mârifet, hakikat konularını işlemiştir. Bu iki sufünün öğretilerine bakıldığında islam ve tasavvuf anlayışlarının aynı kaynaktan beslendiği anlaşılmakta, şiirlerinde benzer kavramların yer aldığı göze çarpmaktadır. Her ikisi de kişisel ve toplumsal değerler üzerinde durmuş, bu değerleri en yalın haliyle anlatmaya çalışmışlardır.

Biri doğuda, diğeri Anadolu topraklarında, İslam’ın halk arasında yaygınlaşmasında etkili olmuş bu iki sufünün şiirlerinde ön plana çıkan bir hakikat kavramı gözlenmektedir. Çalışmada Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre bu açıdan ele alınarak, hakikat anlayışlarının ne olduğu ve hakikati nasıl tanımladıkları belirlenecektir. Tasavvufun hakikat konusundaki yaklaşımına örnek olması açısından da iki sufünün görüşlerinin ele alınması önem arz etmektedir. Öncelikle genel olarak filozoflar ve mutasavvıflar açısından hakikat kavramının tanımından bahsedilecek, sonra Ahmet Yesevî’nin dörtlüklerinden ve daha sonra Yûnus Emre’nin beyitlerinden örneklerle hakikat kavramına getirdikleri yorumlar incelenecek ve sonuçta aralarındaki benzerlikler belirlenecektir.

1. Hakîkatin Kavram Olarak Tanımı

Genellikle İslam filozofları varlığın hakikatine felsefe ile ulaşabileceğimize hükmetmişler ve hakikati ontolojik bir kavram olarak tarif etmişlerdir. Elbette hakikat kavramının hem ontolojik, hem epistemolojik yönü bulunmaktadır. Ontolojik olarak bakarsak, varlığın kendi olmasını

⁴ Mustafa Kara, “Hoca Ahmet Yesevî ve Anadolu Topraklarında Tasavvuf Kültürü”, *Pir-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 28.

sağlayan mahiyeti onun hakîkatidir, denilebilir. İbn Sînâ (öl. 1037), “Her şeyin özel bir hakîkatı vardır ve bu hakîkat onun mahiyetidir.” şeklinde tanımlar ve buradaki özel hakîkate dikkat çeker. “Falan hakîkat ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur.” dediğinde bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır; fakat “hakîkat, bir şeydir” gibi bir ifadenin meçhulü bildirmediğini belirterek hakîkatın bir mahiyete işaret etmesi gerektiğine vurgu yapar.⁵ Ayrıca İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ı tanımlarken onun Hak olduğunu ve ondan daha hakîkî bir şeyin bulunmadığını belirtir. Çünkü onun varlığına inanmak doğrudur ve onun varlığı başkası sebebiyle değil, zâtı gereği ve süreklidir.⁶ Fârâbî (öl. 950) de Allah’ın kendinden başka her varlığa varlığını veren ilk varlık, ilk bir, kendinden başka hakîkatlere hakîkatini veren Hak olduğunu vurgulamıştır.⁷

Varlığın hakîkatine vakıf olmak ise bilme eylemi ile ilgilidir. Ancak dış dünyayı tanımamızda yeterli olan duyu, deney, akıl gibi bilgi araçları, hakîkat bilgisini elde etmede yeterli olabilecek midir? Hakîkatı elde etmede en hakîkatli yöntemin ne olduğu sorusuna belki doğrudan hayatı boyunca bir hakîkat arayıcısı olmuş Gazzâlî et-Tûsî’nin (öl. 1111) hayat tecrübesi ile cevap verilebilir. Fıkıh, kelam, felsefe ve mantık gibi ilim dallarının hepsinde derin araştırmalar gerçekleştiren Gazzâlî, son olarak tasavvufa yönelmiştir. Çıktığı hakîkat yolculuğunun sonucunda “Şüphe götürmeyecek şekilde anladım ki, mutasavvıflar Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişi, gidişlerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur.” demiştir.⁸ Nübüvvet hakîkatine götüren yolun tasavvuf yolu olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, aklın ötesinde de bir hal olduğunu, o halde iken insanda başka bir göz açılıp onunla aklın ermediği durumları ve gaybı görebildiğini söyleyerek, bunun nübüvvet hakîkatı olduğuna işaret eder.⁹ Böylece tasavvufî bilginin söz ve anlatıma değil, yaşanmışlığa ve tecrübeye dayandığını bir fark olarak ortaya koymuştur.

5 İbn Sînâ, *Metafizik I (Kitâbu’ş-Şifâ)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 29.

6 İbn Sînâ, *Metafizik II (Kitâbu’ş-Şifâ)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 101.

7 Farabi, *İhsa’ül-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş (Ankara: MEB Yayınları, 1989), 123.

8 Gazzâlî, *El-munkızu min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: MEB Yayınları, 1990), 61.

9 Gazzâlî, *El-munkızu min-ad-dalâl*, 64-67.

Tasavvuf asıl olanın keşf bilgisi olduğunu söyler, hakîkati de aynı yönde tanımlar. Tasavvufta hakîkat terimi “zâhîrin ardındaki örtülü ve gizli mânâ, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşına olunması” gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfîler ise hakîkati “ilâhî gerçeklere ve sırlara âşına olmak, Hak’ın tecellilerini temaşa etmek” anlamında kullanmışlardır.¹⁰ Diğer bir tanımla hakîkat, kişinin kendi sıfatlarının Hakk’ın sıfatlarında yok olması ve fikh-ı bâtın anlamında olup, Hz. Âdem’den (a.s.) kıyamete kadar “değişmeyen hükümler” demektir. Cüneyd-i Bağdadî (öl. 909)’ye “hakîkat nedir?” diye sorulduğunda, “Allah’ı hatırlamak, sonra şunu bunu bırakmaktır.” şeklinde cevap vermiştir. Buna göre insanın Allah’a gerçek manada kulluk vazifesini yapması ve O’nun dışında hiçbir varlığa yönelmemesi kulluğun gereğidir.¹¹

Tasavvufta genellikle mutasavvıflar şeriat ile hakîkati birlikte tanımlamışlardır. Tasavvuf edebiyatında *er-Risâle* isimli eseriyle tanınan el-Kuşeyrî (öl. 1072), “Şeriat kulluğa sarılma emridir; hakîkat bütün kainatta Rububiyeti, yani yaratıkların onun kuvvet ve kudretiyle oluşup devam ettiğini müşahade etmektir.” der. Şeriat, halkın işleriyle ilgiliyken, hakîkat, Hakk’ın bütün kainattaki tasarrufunun farkına varmaktır. Böylece Kuşeyrî, şeriatin Allah’ın emirlerinin yerine getirilmesi sayesinde kullukla ilişkilendirirken, bütün hüküm ve planın ona ait olduğunu müşahade etmeyi hakîkatle ilişkilendirir. Ebu el-Dekkak’tan bir aktarımla da görüşünü pekiştirir. Dekkak, “Cenab-ı Hakk’ın ‘Ancak sana ibadet ederiz.’ sözü şeriatı korumaktır. ‘Ancak senden yardım isteriz.’ sözü hakîkati ikrar etmektir.” demiştir. Böylece Allah’ın emriyle farz olduğundan şeriat hakîkattır, hakikât de şeriattır. Hakîkatle takviye olunmayan her şeriat makbul olmadığı gibi, şeriatla kayıtlı bulunmayan hakîkat da makbul değildir.¹² O halde Kuşeyrî’nin görüşünde şeriat ve hakîkatin ikisinin de birbirinden ayıramayacak şekilde farz olduğu anlaşılmaktadır.

Ebu’l-Hasen el-Hücvîrî (öl. 1072) de, ilahi emirlerle ilgili hükümler gibi, üzerinde nesh ve tebdilin caiz olduğu hususa şeriat, üzerinde nesh meselesi caiz olmayan, hükmü alemin yok olmasına kadar aynı kalan mânaya ise hakîkat demiştir. Kuşeyrî’ye benzer şekilde şeriatı kulun fiili,

10 Mehmet Demirci, “Hakîkat”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 08 Ocak 2020).

11 Öncel Demirdağ, “Ahmed Yesevî’nin Divan-ı Hikmet’inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2515-2516.

12 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yay, 1980), 136.

hakîkati ise Allah'ın kula mâlik olması, onu muhafaza ve himaye etmesi olarak belirlemiştir. Şeriat, zahirdeki halin, hakikat batındaki halin sıhhatini anlatır. Şeriat kazanılan şeylerdendir, kuldandır. Hakikat, lütuf ve hibe edilen şeylerdendir. İmanda tasdik ve ikrarın ayrılamaz oluşu gibi şeriat ve hakikat de ayrılamaz. Hakikat mevcut olmadan, şeriatın yerine getirilmesi imkansız olduğu gibi, şeriat muhafaza edilmeden de hakikat yerine getirilemez. Bu yüzden hakikatsiz şeriat riya olur, şeriatsiz hakikat da nifak olur.¹³ Kul için önemli olan şey, yüce Allah'ı tanımaktır. “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁴ ayetindeki “ibadet etsinler ifadesi “tanısınlar” mânasına gelmektedir. Bu da mârifettir. Mârifet, kalbin Hak ile hayat bulması ve diri olması, onun haricindeki her şeyden yüz çevirmektir.¹⁵ Böylece Hucvîrî, kulun Allah'ı tanımmasının asıl mesele olduğuna, fakat şeriat muhafaza edilmeden hakikat ve mârifetin nifaka yol açacağına dikkat çeker.

Bilindiği gibi Allah'ın zatından itibaren varlık mertebeleri lâhut, ceberût, melekût, nâsut (şühût, mülk) ve insan-ı kâmil olarak genellikle “hazerât-ı hamse” denilen beş mertebede değerlendirilmiştir. Şeriat ve hakikati bu açıdan tanımlayan Abdülkâdir Geylânî (öl. 1166), “Nâsut ile melekût arasında olan her tavır, şeriat tavrıdır.” der. *Âtıyye-i Sübhâniye*'yi şerh eden Cabbarzade Mehmet Arif burada halk ile Hak'ı ayırt etmenin ancak şeriatla mümkün olabileceğine işaret vardır, diye belirtir.¹⁶ Geylânî, hakikati ise “ceberût ve lâhut arasındaki tavır” olarak tanımlamıştır. Lâhut, ahadiyet-i zatiye (Cenab-ı Hakk'ın tekliği) ile tabir olunan aleme verilen isimdir. Ceberût, ikinci taayyünün zuhuru denilen mertebedir. Diğer taraftan Cenab-ı Hak, “O benim hakikatimdir.” ifadesi ile insanı kastetmiştir. Hakikat, bir şeyin aslı demektir. Aslın aslı olan insan, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını nefsinde cem eder. Mehmet Arif, bu sebeple Geylânî'nin hakikati insanla nitelendirdiğini belirtir.¹⁷ Ancak burada “insan” olarak nitelenenin insan-ı kâmil olduğuna dikkat etmek gerekir.

13 Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l Mahcûb)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2010), 440-441.

14 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), ez-Zâriyât 51/56.

15 Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l Mahcûb)*, 331.

16 Abdülkâdir Geylânî, *Âtıyye-i Sübhâniye*, çev. Cabbarzade Mehmet Arif (İstanbul: Uluçınar Yay., 1976), 26, 31.

17 Abdülkâdir Geylânî, *Âtıyye-i Sübhâniye*, 35-37.

Hakîkatin insanla nitelendirilmesi ontolojik olarak tek bir Mutlak Vücut kabul eden İbnü'l-Arabî (öl. 1240)'de de gözlenen bir durumdur. O, Allah-insan ilişkisini ve insanın Allah karşısındaki konumunu *Fusûsu'l Hikem*'in 'Adem' bölümünde açık olarak ele alır. Allah, sonsuz isimlerinin "ayn"larını görmeyi dileyince alemleri yaratmıştır. Ancak, bu alem, mükemmel olmakla birlikte içinde ruh olmayan bir ceset gibidir. Sonsuz ve kesintisiz olan ilahi tecellinin feyzini kabul edici, "alem aynasının cilası" Adem, "bu suretin ruhu" olmuştur.¹⁸ İnsan, bütün hakikatleri içeren "toplayıcı varlık"tır. Hak için gözbebeği mesabesinde olan insan, Allah'ın onunla yaratıklarına nazar ve rahmet ettiği halifesidir.¹⁹ Öyleyse halifelik alemdeki diğer varlıklar için değil, sadece insan-ı kâmil için geçerlidir. Allah, onun görünür suretini (cismini) alemin hakikatlerinden, görünmeyen suretini ise kendi suretine göre var etmiştir.²⁰ İbnü'l Arabî'de hakikat, işte bu sırla insanın batında Allah'ın suretine sahip olduğuna işaret edecek şekilde, Hakk'ın sıfatlarının kulun sıfatlarının ardından gözükmektedir. Hakikat, o varlık birliğini müşahade etmektir ve varlığın birliğinin bilgisidir. Hakikat, içindeki zıtlık, benzerlik ve tezatla varlığın kendiliğindeki durumdur. Şeriat hakîkatin ta kendisidir.²¹ Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'de de şeriatın yeri korunmaktadır. Ancak şeriat hakîkatin kendisi demek, hakîkati şeriate indirgemek demek değildir; zira onun için, bir cevher olarak nihayetinde bir olan "mutlak vücut" her şeyin kaynağı olup mutlak hakikat ile örtüştüğünden²², insanın çabası bu birliği müşahade etme yönünde olmalıdır.

Fütûhât-ı Mekkiyye'de İbnü'l Arabî, alemin başlangıcını anlatırken, Allah'ın kendi yüce iradesinden tümel hakîkate yönelik bir tecelli geliştirdiğini, diğer ifadeyle bunun "heba" olarak isimlendirilen bir hakikat olduğunu söyler. Bundan ilk akıl denilen Hakikat-i Muhammediyye ilk varlık olarak belirmiş, alemin hakîkati de Hz. Muhammed'in tecellisinden

18 Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk, ed. Mustafa Tahrâlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/120-121; İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 1999), 25.

19 Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/140; İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 26.

20 Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/184-185; İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 31.

21 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kalcı Yayıncılık, 2004), 223-224.

22 bk. M. Erol Kılıç, "İbnü'l Arabî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26.02.2025).

çıkıştır.²³ İ. Hakkı Bursevî, bunu varlık aleminde zuhurun başlangıcı Hz. Peygamber'in ruhaniyeti, sonu ise insanın var edilmesidir, diyerek belirtir. Ruhlar ve cisimlerden oluşan kainatta bu varolanların her biri bir hakîkatî ve bir sırrı içerir; çünkü bunlar ilahî isim ve sıfatların göründükleri yerlerdir. Ne kadar hakîkat varsa, hepsi Hz. Peygamber'in ruhanîyetinden yayılmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamber alemin bütün sırlarını kendinde toplayandır, onların hakikatlerinin kaynağıdır.²⁴ Alem bir ceset gibiyken, bu alemin ayakta kalmasını sağlayan ruh Hakikat-i Muhammediyye'dir.²⁵ İbnü'l-Arabî'nin görüşüne göre bütün alem Allah'ın isim ve sıfatlarının mazharıdır ve bütün isimler de kendi hakikatlerine sahiptir. "Her hakikat için, o hakikatin kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir."²⁶ Bütün varlıkların hakikatleri Allah'ın ilminde sabit aynlar olarak bulunur. Dâvud el-Kayserî, bu hakikatleri şöyle ifade eder: "Eşyanın hakikati bir şeyi o şey kılan şeydir. Bunlara Allah'ın ilmindeki sâbit aynlar da denir. Bununla beraber vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlere göre bir şeyin hakikati kelâmcıların kabul ettikleri gibi onun dış dünyadaki bulunuşu değildir. Bilakis hakikat yani bir şeyi o şey yapan öz, değişmez bir şekilde ve hiçbir şekilde dış dünyada mevcut olma durumu ile nitelenemez biçimde ilahi ilimde bulunur. Buna ayân-ı sabite ismi de verilir."²⁷ Görüldüğü gibi İbnü'l Arabî ve onun görüşünü takip eden sufiler, vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak Allah'ın ilk tecellisi olan Hz. Peygamber'in ruhanîyetinin bütün hakikatlerin kaynağı olduğunu söyleyerek, insanın da Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kendinde toplayan varlık olduğu için, bu isimlerin hakikatlerini açığa çıkarmakla yükümlü olduğunu kabul ederler.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sufilerden olan Aziz Nesevî, vahdet ehlinin görüşünü pencere örneği ile anlatır. Vahdet nurunun sıfatları pencerelerden zahir olup alev saçır. Fakat bu nur, kendi müzahirine aşıktır. Çünkü kemalini kendi müzahirinde görür.

23 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/344-45.

24 İ. Hakkı Bursevî, *Varlığın Dili İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi*, haz. Nedim Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 75-78.

25 Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yay., 2013), 34.

26 Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/22.

27 Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 32-33.

Kendi sıfatlarını ve isimlerini onda müşahade eder. Bu sebeple Neseî, “Mümin, müminin aynasıdır.” hadisindeki birinci müminden kasıtın kul, ikinci müminden kasıtın Allah olduğunu belirtir. Ayrıca “Nefsini bilen, Rabbini bilir.” hadisini örnek olarak nakleder.²⁸ O halde biz bir kul olarak Mümin ismine sahip Allah’ın aynası isek, O’nun nurunun mazharı olarak kendimizi bilip tanıyarak Rabbimizi bilme imkanımız vardır. Allah’ın nurunun mazharı ve onun isim ve sıfatlarının yansımalarını bir halife olarak taşıyan olması insana bir ödev yükler. İnsan, bu imkana sahip olduğu için kendini bilmekle yükümlüdür; çünkü ancak kendini bilerek Allah’ı tanıyabilir. Böylece bu ödev bizi bir hakikat yolculuğuna, kendi aslını bulma yolculuğuna çıkarır.

Gazellerinde “aslının aslına gel” diye haykıran büyük sufi Mevlânâ da, *Mesnevî*’nin beşinci cildinin önsözünde şeriat-tarikat ve hakikatten bahsetmiştir. Şeriatı yol gösteren bir muma benzetmiş, o mumla yola girmeyi tarikat, hedefe ulaşmayı da hakikat olarak tarif etmiştir. Diğer bir benzetmeyle şeriat tıp bilgisi öğrenmek, tarikat, tıp bilgisine göre perhiz etmek ve ilaçları içmek, hakikat ise ebedî sıhhate ulaşarak, bu ikisinden de kurtulmaktır. Mevlânâ, bu örnekle insan öldüğü zaman şeriat ve tarikatın ondan ayrılıp hakikatın kalacağına dikkat çeker. Özetle, “şeriat bilmektir, tarikat amel etmek, hakikat Allah’a ulaşmak”tır. Kişinin hakikate ve Allah’a nasıl ulaşacağı *Kehf suresi* 110. ayette söylenmiştir: “Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa iyi işler işlesin, Rabbine kullukta hiç kimseyi ortak etmesin.”²⁹ Böylece Mevlânâ, kulun iman noktasında Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmaması şartının temel olduğunu, fakat böyle bir imanın iyi işler ve fiillerle desteklenmesi gerektiğini bildirir ki, bu da tarikat hayatıyla mümkün olmaktadır. Şeriatını ve tarikatını bu şekilde yaşayan kimsenin hakikate ulaşabileceğinden söz edilebilir.

Mevlânâ burada şeriat-hakikat ikilisine tarikatı da ekleyerek anlamlarına dair benzetmeler yapmıştır. Daha sonra bu üç kavrama bir de “mârifet” eklenerek dörtlü bir sınıflandırma yapılmış, bu kavramlar bazan şeriat-tarikat-mârifet-hakikat, bazan da şeriat-tarikat-hakikat-mârifet şeklinde sıralanmıştır. Hakikat bir erme hali olarak görülürse mârifetten üstündür.

28 Aziz Neseî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü’l-Hakâik)*, haz. M. Murat Tamar (İstanbul: İnsan Yay, 1997), 41.

29 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırılancık (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), V (önsöz), 609- 610.

Fakat mârifet erme hali neticesinde hâsıl olan bilgi olarak düşünülürse hakikatten sonra gelir. Çok defa hakikatle mârifet bir sayılır. Yûnus'ta görülen şeriat-tarikat-hakikat-mârifet şeklindeki sıralama Necmeddîn-i Dâye'de şeriat-mârifet-tarikat-hakikat şeklindedir.³⁰ Tasavvufta sonradan yerleşik bir tabir halini alan “dört kapı, kırk makam” bu kavramlarla ilgilidir. Dört aşama, dört kapı olarak söylenirken, her aşamada mevcut olan on makam, toplamda kırk makama tekabül eder. “Dört kapı, kırk makam” tabirinin ise ilk defa Türklerin irfan babası Pîr-i Türkistan Ahmet Yesevî'nin *Fakrnamesi*'nde geçtiği kabul edilmiştir. Eserde Ahmet Yesevî bu sıralamayı şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat olarak yapar. Kırk makamın Hz. Ali'den rivayet olduğunu, her kapıda on makam bulunduğunu belirterek, her makamdaki dervişin özelliklerin neler olması gerektiğini anlatır.³¹

Bu tanımlar, insanın zahirden batına ve hakikate olan yolculuğundaki halleri olarak görülebilir. Bir taraftan bu kavramlar aynı hakikatin değişik vecheleri olurken, diğer taraftan seyr-u sülûk yolundaki aşamalara işaret eder. Genel olarak hakikat, hak olan Zât-ı İlâhî'ye yaklaşmak için kendimizdeki sıfatlar dahil, zahir olan her şeyden uzaklaşarak, batını görme melekemizi artırmak ve nihayetinde O'nun varlığında yokluğu yaşamaktır. Genellikle İslam alimleri tarafından hakikate ulaşma yolları filozoflar tarafından uygulanan nazar ve istidlal ile sûfilere ait riyazet ve mücadele olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmiştir.

2. Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde Hakikat Kavramı

Ahmet Yesevî'de hakikate giden kapı öncelikle şeriat ile açılır. Onun imanın postu olarak gördüğü³² bu kapıda iman ve ibadet esaslarının yerine getirilmesi gerekir. Yesevî'nin hikmetleriyle ilgili önemli noktalardan birinin “dört kapı, kırk makam” öğretisiyle döneminde mevcut olan sapkın din görüşlerine karşı mücadele vermiş olduğu söylenir. Bu kapılardan ilki olan şeriat, Kur'an ve sünnet hükümlerine uygun olarak İslam

30 Demirci, “Hakikat”.

31 Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakrnamesi* (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016) 38, 40.

32 Hoca Ahmet Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, çev. Hayati Bice, ed. Mustafa Tatcı (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 58.

dininin yaşanmasıdır. Yesevî, daha ilk hikmetlerinde “*Ayet ve hadisi her kim dese duyar ol sen*”³³ diyerek, hakikat yolunun temelini gösterir. Bu yoldaki sıralamayı ise “Ey derviş, bil ve uyanık ol ki evvela şeriat kelimesini, ikinci (olarak) tarikat kelimesini, üçüncü (olarak) mârifet kelimesini, dördüncü (olarak) hakikat kelimesini bilmek gerek.” diyerek belirler; bu kelimeleri bilmeyenin de sûfî olamayacağını vurgular.³⁴ Şeriatin ilmel-yakîn, tarikatın aynel-yakîn, hakikatın da hakkel-yakîn olduğunu söyleyerek aralarındaki farkları göstermiş, hakikatın en yüksek merteye olduğuna işaret etmiştir:

*Kul Hoca Ahmed Hakk sözünü söyleyip geçti,
Aynel-yakîn tarikatta bozlayıp geçti,
İlmel-yakîn Şeriatı gözleyip geçti,
Hakel-yakîn hakikatından soyledim ben işte.*³⁵

Yesevî, *Fakrname*’de, her dervişin kırk makamı bilip ona göre amel etmesi gerektiğini belirterek, önceki otuz makamı geçen sâlikin hakikat kapısındaki on makamını da dile getirmiştir. Bunlar, herkesin yolunun toprağı olmak (alçak gönüllülük), iyiyi-kötüyü tanımak, kanaat etmek, kendisini ve sahip olduklarını Hak yolunda harcamak, kimseyi incitmemek, fakrlığı (Allah karşısındaki acziyeti) inkar etmemek, seyr-i sülûk halinde olmak, sırrı saklamak, şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kavramlarını bilmek ve gereğince amel etmek olarak sıralanmıştır.³⁶ Buradaki faziletler, hakikate talip olan kişinin yüksek bir ahlâka sahip olmasını gerektirmektedir. Elbette kişi bu meziyetlere sahip oluncaya kadar şeriat kabul etmiş, tarikat yoluna girerek, şeyhinden yardım almış, tarikatın üstünde mârifet kapısında arif olmuş olmalıdır. Seyr-ü sülûk ile kendini eğiten derviş, en alttaki cisimler aleminden, en üstteki manevî alemlere kadar yolculuk yapabilecektir.

Hikmetlerde genellikle şeriat “rivayet” olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık hakikat hikmettir, bu hikmete ulaşmak için ise tarikat yolu gerekir. Bu yüzden tarikat bir mücevher gibi çok değerlidir: *Rivayettir şeriat,*

33 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 44.

34 Eraslan, *Yesevî’nin Fakrnamesi*, 50.

35 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 74.

36 Eraslan, *Yesevî’nin Fakrnamesi*, 52.

*hikmettir hakikat/ Mücevherdir tarikat, Aşıklara münasip*³⁷. Başka bir hikmette şeriat-hakikat farkı şöyle ortaya konur:

*Üç yüz molla yığılıp yazdı çok rivayet,
Şeriatdır ben de yazayım bir rivayet,
Tarikatda hakikatda haktır himaye etmek,
Başımı verip Hakk sırrını bildim ben işte.*³⁸

Şeriatte alimler Kur'an ve sünnetten birçok rivayet aktarır, dinî ilimlerle uğraşabilirler. Şeriat olsun, tarikat ve hakikat olsun ilmi himaye etmek elbette haktır, doğrudur. Fakat hakikat söz konusu olunca sadece rivayet yeterli olmaz, Hak sırrını bilmek için başı vermek gerekir. Yesevî, burada "Hak sırrı" olarak hem hakikatin tanımını yapar, hem de ona nasıl ulaşılabileceğinin yolunu gösterir ki, bu nefsi tamamen feda etmek, kendinden vazgeçmektir. Bir sonraki hikmetteki dizede bu anlam pekiştirilir: "*Candan geçip Sevgili'yi sevdim ben işte.*"³⁹ Daha pek çok dörtlükte şeriat, tarikat, hakikat konu edilmiş ve hakikata ulaşmanın şartı belirtilmiştir. Hakikate ulaşmak için ön şartların şeriat ve tarikat olduğu bilinmelidir. Hakikat, bu dünyadan inci ve cevher almaktır, yani dünyadaki en değerli hediyedir. Fakat bu değerli cevheri elde edenlerin yine son dizede belirtildiği gibi "candan geçenler" olduğu yinelenir:

*Şeriatı, tarikatı bileyim desen,
Tarikatı hakikate ulayım desen,
Bu dünyadan inci ve cevher alayım desen,
Candan geçen seçkinleri alır imiş.*⁴⁰

Görüldüğü gibi hakikatin değeri oranında bedeli de ağırdır. Onu talep edenin canından geçebilmesi gerekir. Canından geçmek ise kararlı bir nefis mücadelesini zorunlu hale getirir. Yesevî, manevi seyahatinden bahsettiği dörtlüklerde, "gerçeğin" kendisine nida edildiğini, bu nidadan sonra Hakk'ı aradığını, fakat bu arayışın amacına ulaşması için şeytanla mücadelede kararlı olunması gerektiğini belirtir:

*"Ey cahil, gerçek bu!" diye söyledi, bildim;
Ondan sonra çöller gezip Hakk'ı sordum;
Nasib etti, şeytanı tutup bindim;*

37 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 207.

38 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 71.

39 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 71.

40 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 228.

*Kararlı olup, belini basıp ezdim ben işte.*⁴¹

Burada gerçeğin Hakk'ı aramak olduğunu belirtirken, O'na ulaşmak için Şeytan ile mücadele edilmesi ve bu mücadelede kararlı olunması gerektiğine de işaret eder. Demek ki, Şeytanla mücadelede kararlı olunmazsa gerçeğin Hak olduğu bilindiği halde, O'na ulaşmak mümkün olmayacaktır. Öyleyse, hakikat makamını elde etmek için zorlu yollar-
dan gitmek gerekir. Şeriatın hükümlerine uyduğunu söyleyen kişi için yolculuk bitmiş değildir. Yesevî'nin dediği gibi şeytanın belini bükmek için, burada nefis zorlu bir eğitimden geçirilir. Yolun adab ve usulü tarikat içinde öğrenilir. Tarikatın yolları çetindir, kişi bu yola girmiş bile olsa, eğer sabır göstermezse tamamen ulaşamayacaktır. O yüzden bu yolu daha önce geçmiş erenleri örnek almak gerekir:

*Tarikatın yollarıdır çetin azab,
Bu yollarda nice aşık oldu toprak,
Aşk yoluna her kim girse hali harab,
Erenlerden yolu sorup yürüdüm ben işte.*⁴²

Başka bir hikmette, hakikat yolunun tehlikelerle dolu olduğu, bu tehlikeleri aşabilmek için kararlı olmak, şeyhinin yardımına güvenmek ve hizmet etmek gerektiği, ancak bu şekilde murat edilen sona ulaşılabilceği vurgulanır:

*Hakikatin yollarında yüz bin tehlike,
Belini bağlayıp yola giren sonunda ulaşır,
Sır eşliğine başvuranlar murad bulur,
Bulsa olmaz Pîr hizmetini kulmadıkça.*⁴³

Şimdiye kadar örneklenen hikmetlerde hakikatten, şeriat ve tarikatla bağlantılı olarak bahsedilmiştir. Fakat daha pek çok dörtlükte mârifet de eklenerek bu yolculuk şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kavramlarıyla anlatılır. Şeriat ve tarikattan geçilmeden mârifet ve hakikatin elde edilemeyeceği, bu dört kapının birbirini tamamladığı ve birbirini gerektirdiği şu dörtlükte açıkça verilmiştir:

*Şeriatın meydanına özünü koymadan,
Tarikatın bahçesinde dolaşmadan,
Hakikatin deryasından cevher almadan,*

41 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 49.

42 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 75.

43 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 257.

*Mârifet adabını bilse olmaz.*⁴⁴

Belki de şu hikmet, Pîr-i Türkistan'ın hakikat görüşünü özetler:

Tarikatda türlü adabı bilmeyince,

Nefsi ile muharebe kılmayınca,

Aşk yoluna özünü layık etmeyince,

*Hakîkatin sırlarını bilse olmaz.*⁴⁵

Buna göre hakikat yolcusunun tarikat adabını bilip, bu usûl içinde nefsi ile mücadele etmesi gerekir. Kişi ancak böyle bir mücadele sonucu bu yola uygun bir kişi olabilir. Burada hakikat yolu, aynı zamanda aşk yolu olarak tanımlanmıştır. Hakikat yoluna girmeye hak kazanan kişi nefsiyle mücadelesi sonucu, kendini aşkla eğitecek ve böylece hakikat sırlarını da görebilecektir. *Divân-ı Hikmet*'te hikmetlerin bir kısmı kişinin girebileceği dört kapıyı ve bu kapıların özelliklerini anlatırken, bir kısmı aşk ve hakikat yolunun zorluklarını, bu yolun hangi çabalarla aşılabileceğini anlatır. Bu yolda olan sâliği nefesine ağır gelecek ve onu yolundan alıkoyabilecek pek çok engel beklemektedir. Yesevî, bu zorlukların neler olabileceğini de bize bildirir:

Hakîkatin deryasından alan kişi,

Özü mahzun gönlü kırık gözde yaşı,

Hor görülmek-ağlamak meşakkattir daima işi,

*Cemalini taleb eyleyip bulur dostlar.*⁴⁶

Hor görülüp meşakatlere maruz kalan aşığın daima gözü yaşlı, gönlü kırık, özü hüznüldür. İşte bu kişinin hakikat denizine daldığı söylenbilir. Ve hakikat denizine giren bu kişi, hakîkatin de aslı olan Cemal'i talep etmiş, onu aramış ve bulmuştur. Burada ve daha pek çok dörtlükte hakikat bir "derya", bazen de "deniz" olarak tasvir edilmiştir:

Muhabbetin meydanında dolaşan,

Hakîkatin denizinden inci alan,

Mârifetin nesnesini içe salan,

*Yürüse dursa inci-cevher saçar dostlar.*⁴⁷

Hakikat denizine ulaşan kişi, aynı zamanda muhabbet deryasıdır. Mârifetin nesnesini içe salmış, yani gerçekte tek hakikat olan Allah ile

44 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 251.

45 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 251.

46 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 186.

47 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 413.

bütünleşmiş, kendini ona vermiş, böylece hakîkatin en değerli incisine (hakikat sırlarına) sahip olmuştur. Bu kişi artık ne yaparsa yapsın, her haliyle kendindeki inciye ve cevheri dışa da saçacaktır. Bu dörtlükte hakikat-muhabbet ilişkisi de kurulmuştur. Anlaşıyor ki hakikat denizi, aynı zamanda ilahî bir muhabbet deryasıdır. Sûfîler arasında aşkın sembolü olan Mevlânâ, aslında hakîkatin şarabını aşkın sunduğunu şu beyitiyle ifade eder: *Hakikat şarabını aşk kaynatır/ Sâdıklara gizlice şarap sunan sâki odur.*⁴⁸ İşte sûfîlerin “aşk şarabı” dedikleri, hakikate erdiklerindeki kendinden geçme hali böyle gerçekleşir. Yesevî, hakîkatin anlamına eren kişinin aşk ateşiyle içinin yandığını, bu yangından dolayı da gözlerinin yaşının bitmediğini anlatır:

*Hakikatin anlamına yeten kişi,
Şaşkın tutuşup yanar içi dışı,
Kanlar akar gözlerinden akan yaşı,
Gözyaşımı armağan eyleyip vardım ben işte.*⁴⁹

3. Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Hakikat Kavramı

Ahmet Yesevî’de hakîkatin bazen “derya”, bazen “deniz” olarak anılmasına benzer şekilde, Yûnus Emre de şeriatı gemi ile tarif ederken, hakikat için aynı benzetmeyi kullanmıştır:

*Şer’ile hakikatün vasfını eydem sana
Şer’at bir gemidür hakikat deryâsıdır⁵⁰
Hakikat bir denizdür şer’atdur gemisi
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar⁵¹*

Böylece Yûnus Emre, bir deniz ya da derya olan hakikate, öncelikle bir gemi ile gidilebileceğini, bu geminin de şeriat olduğunu belirtir. Her iki beyitte açıkça görüldüğü gibi şeriat ilk duraktır, bu durağı geçmeden hakikate gidilemez; buradaki benzetmeyle şeriat gemisine binmeden hakikat denizine ulaşamaz. Dolayısıyla şeriatsız hakikat mümkün değildir; ancak son beyitte belirttiği gibi çoğu kimseler sadece şeriat gemisinde kalmayı seçerler. Oysa hakikate ulaşmak için sadece gemide

48 Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, 3/4733.

49 Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 75.

50 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 129.

51 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhiyât*, 138.

kalmayıp denize de dalmak gerekmektedir. Denize dalmak, hakîkatin mânasını anlamak için gereklidir, çünkü sadece şer'i ilimlerin tahsili ile kitaplardaki bilgileri okuyup şerh ederek hakîkati anlamak mümkün değildir. Hakîkatin mânasını anlayan erenler ise bu denize dalarlar ve hayatı gösteriş için değil, dirlik bulmak için ihlasla yaşarlar:

Hakikatün ma'nîsin şerh ile bilmediler

*Erenler bu dirliği riâyâ dirilmediler*⁵²

Yûnus Emre, şiirlerinde bu konuyu zaman zaman ele alır. Medrese tahsili ile elde edilen ilmi sorgular. Onun sorgulaması elbette bu şekilde ilimle meşgul olmanın yanlış olmasından değildir, kitabî bilgi ile mârifete ve hakîkate ulaştığını zanneden ilim erbabının hakîkate ulaştığı zannıdır. Hatta bu kişiler daha ileri giderek erenlere dil uzatıp eleştirirler. Şiirlerde geçen “molla” ya da “şeriat oğlanları” tabirleri bu kişileri temsil eder. Onlar ilimlerini kitaplardan nakil yoluyla elde etmişler, sadece görünür mânalara vakıf olmuşlardır. Oysa hakikat ilmi böyle bir şey değildir. Onu elde etmek için “yol” a girmek, o yolun götürdüğü deryaya dalmak gerekir. Bu sebeple “şeriat oğlanları”, ona yol tarif edemez, çünkü kendisi doğrudan o hakikat denizinde yüzmektedir:

Şerî'at oğlanları niçe yol eyde bana

*Hakikat deryâsında bahrî oldum yüzerem*⁵³

Yûnus Emre'de de Ahmet Yesevî'de olduğu gibi seyr-i sülûk yolu “dört kapı, kırk makam” düsturu ile dir. Genellikle hakîkatten bahseden şiirler içinde şeriat, tarikat ve mârifet birlikte yer alır. En iyi bilinen beyitlerden biri olan *Şerî'at-Tarîkat yoldur varana / Hakikat-Ma'rifet andan içerü*⁵⁴ hemen akla gelebilir. Burada da ifade ettiği gibi şeriat ve tarikat yoldur, bu yollara girmek gerekir; ancak mârifet ve hakikat daha derinlere gitmeyi, özel çabaları gerektirir. Yine başka bir beyitte her biri için kısa bir tanımlama yapılmıştır:

Evvel kapu şerî'at geçse andan tarikat

*Gönül evi ma'rifet 'ışk hakikat içinde*⁵⁵

52 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 138.

53 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 288.

54 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 422.

55 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 427.

Şeriat ilk kapıyı temsil eder, şeriat ile yetinmeyen tarikata geçiş yapar, mârifet insanın gönlüyle yaşadığı bir haldir ve nihayet hakîkate ulaşan kişi ise aşk içindedir. Geri kalan beyitler tarife devam eder:

*Şerî'at şîrîn olur işidene hoş gelür
Ne kim dilerse kılur ol şerî'at içinde
Tarîkat cân yoldaşı cân ile olur işi
Tarîka giren kişi dün-gün 'ibret içinde
Ma'rifet gönül ile dün ü gün zârıyla
Söylesem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde
Hakikat 'ışkdur 'ıyân görsün ol şebih beyân
Hakikat donın geyen ağır hil'at içinde⁵⁶*

Bu beyitlere göre şeriati yaşamak tatlıdır, kolaydır; daha fazlasını aramayan burada kalır. Fakat kendi aslına ulaşmak isteyen kişi tarikata girer ve her gün ibretlik durumları fark eder. Tarikatta iken mârifete ulaşan kimsenin işi ise artık gönlüyledir; Hakk'ın sıfatlarını görmeye başlar, ayrılık acısından dolayı gece gündüz inlemektedir. Yûnus, burada mârifet ile ulaşılan bilginin Allah'ın sıfatları ile ilgili olduğunu, bu yüzden “sırta” girdiğini belirtiyor. Hakikat ise daha yüce bir mertebedir; hakîkate ulaşan kişi, beyanın apaçık olması gibi açık bir aşk içindedir. Yûnus, hakikat elbisesine bürünen kişinin yüksek derecesini gösteren bir kaftan giymiş olacağına, dolayısıyla hakîkatin çok yüksek bir mertebe olduğuna işaret ediyor. Benzer şiirlerde şeriat-tarikat-mârifet ve hakikat farklı tanımlamalarla açıklanmaya devam edilir:

*Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür
Yuya günâhlarını her bir Kur'ân hecesi
İkincisi tarîkat kulluga bil bağlaya
Yolı togrı varamı yarlıgaya hocası
Üçüncüsü ma'rifet cân gönül gözin açar
Bak ma'nî sarâyına 'Arş'a degin yücesi
Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya
Bayram ola gündüzi Kadîr ola gicesi⁵⁷*

Bu beyitlerde “dört kapı”nın sâlik için neyi ifade ettiği daha açık olarak anlatılır. Ahmet Yesevî’de gördüğümüz sıralama aynen Yûnus Emre için de geçerlidir. İlk kapı şeriattir. Burada kişi İslam kaynaklarındaki emir

⁵⁶ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhîyât*, 427.

⁵⁷ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhîyât*, 491.

ve nehiyleri öğrenerek hayatında nelere dikkat etmesi gerektiği bilgisini “nakil” yoluyla edinir. Bunları öğrendikten sonra tarikat yolunda kulluğun ne demek olduğunu “hal” dili ile anlamaya başlar. Mârifet kapısına erişenin ise gönül gözü açılır, mâna alemindeki mânaları görmeye başlar. Son makam olan hakîkate erişen ise tam bir huzur içindedir; o kişinin bütün gündüzleri bayram, bütün geceleri de Kadir gecesi gibi geçer. Hakîkati bulanların halleri şöyle de tarif edilir:

*Hakîkate irenler hakîkati bulanlar
Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde*

.....

*Her kim hakîkat süre kahrı lutfı bir göre
İş açta toğrı dura bu hakikat içinde⁵⁸*

O halde şimdiye kadar ki bahsedilenlere göre hakîkat bir deryadır, onun mânasını anlamak için o deryaya dalmak gerekir. Fakat deryaya yol-suz yönemsiz dalınmaz; bu yol yöntem tarikat içinde edinilir. Hakîkate eren ise bir aşk içindedir, aslında derya denilen bir aşk deryasıdır. Onlar hep muhabbet içindedirler; kahrı ve lütfu aynı gören bir gönle sahip olmuşlardır. Bu aynı zamanda kişinin çokluktan kurtulup “cem” hâline, vuslat haline işaret eder:

*Vasf-ı hâlin eydiserem vuslat hâlin bilenlere
Yidi dürlü nişân gerek hakikate irenlere
Bu yidisinden birisi eksük olursa olmaya
Birisi eksük gerekmez bu sarp yola varanlara
Evvel nişânı bu durur yirmeye cümle milleti
Yirenler kaldı yirini yir degmedi yirenlere
İkinci nişânı budur hiç nefsinı semirtmeye
Zinhâr siz andan olmanız nefsinı kul olanlara
Üçüncü nişânı budur cümle heveslerden geçe
Hevesler eri yolda kor yitemez yol varanlara
Dördüncü nişânı budur dünyâdan münezzeh ola
Dünyâ seni sayru eyler ne kul kaysı sayrulara
Yûnus yidi nişân didi evet üçini gizledi
Anı dahı eydivirem gelüp halvet soranlara⁵⁹*

58 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhiyât*, 428.

59 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhiyât*, 432.

Böylece Yûnus, bu şiirinde hakîkate eren kişilerin yedi belirtisinin olması gerektiğini, bu özelliklerden birinin dahi eksik olması durumunda hakikat ehli sayılamayacağını vurgular. Öncelikle bu kişi insanları kötüleyen, kınayan olmamalı, ikincisi nefesine kul olmamalı, üçüncü olarak nefsinin arzularına olduğu gibi heveslerine müptela olmamalı, dördüncüsü dünya kaygıları içinde boğulmuş olmamalıdır. Geri kalan üç özelliği zikretmez, onların daha derin ve sırlı olduğunu, merak edenlere ancak halvet halinde söyleyebileceğini ima eder.

Bütün bu özellikleri taşıyan ve hakîkate eren kişi Rabbiyle vuslat ve muhabbet halindedir. Belki pek çok kişinin ulaşmak istediği makam budur; fakat o makama ulaşmanın yolları çok çetindir. Elbette kişinin nefsiyle mücadelesi de kolay değildir. Fakat üç kapıdan geçip dördüncü hakikat kapısına ulaşmanın ve vuslata ermenin başka bir yolu da yoktur. Yûnus Emre, nefsinin askerlerini kırıp kale burcunu yere yıktığını ve böylelikle iç ülkesini temizlediğini bize bildirerek, bu mücadelenin gerekliliğini örnekler:

*Kırdım bu nefsün çerisin bir itdüm burc u bârûsın
Pâk eyledüm içerişin mülketini yuyan benem⁶⁰*

Onun bu beytinde anlattığı nefisle mücadelesi, Ahmet Yesevî'nin *Nasib etti, şeytamı tutup bindim/ Kararlı olup, belini basıp ezdim ben işte* dizelerindeki Şeytanla mücadelesini hatırlatmaktadır. O halde hakikate ulaşmak için bu mücadelenin kaçınılmaz olduğunu her ikisi de hem yaşamlarında, hem şiirlerinde göstermişlerdir.

Yûnus Emre bu yolun çetinliğini şu beyitiyle özetler: *Gel iy dervîşlik isteyen eydem sana n'itmek gerek/ Şerbetleri elden koyup aguyı nûş itmek gerek⁶¹* O halde derviş olmak ve bu yola girmek isteyen kişi, dünyanın tatlı ve hoş gelen cazibelerinden vazgeçip kendi amacı doğrultusunda önüne çıkan engellerle mücadele etmeli, zorluklar zehir kadar acı olsa da onu bal gibi görebilmelidir. Hilekarlığa başvurmadan, erlik yolunda ne kahır olursa onu yutabilmelidir:

*Oldur erenler dirligi bular bilmez 'ayyârlığı
Anunla bulur erligi kahrı dahu yutmak gerek⁶²*

60 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 309.

61 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 252.

62 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 252.

Çünkü dünya kahr yeridir. Derviş de bu gerçeği görüp yaşadığı zorluklara karşı sabırlı olmak zorundadır:

*Çalab'um bu dünyâyı kahr için yaratmış
Gerçeğin gelenlerin kahrını yutmak gerek*⁶³

Yûnus Emre *Nasihatler Kitabı*'nda da sabır konusuna ayrı bir yer vererek "Sabır Destanı" adıyla işlemiştir. Burada Hz. Yusuf'un kuyuya atılmasını, bu güçlüğü karşılık sabrettiği için kurtarıldığını ve mükafat olarak yüksek bir göreve atandığını, sabır örneği olarak anlatır.⁶⁴ Sabır nebilerin, velilerin yoludur. Bu yolu tutmak isteyen herkese sabrı öğütler:

*Nebi ve veli yolu, sabra uğrar,
Sen de varmak istersen sabırla var.*⁶⁵

Dünya kahr yeridir ama onun bâkî değil de fânî olduğu da bilinmektedir. Ancak dünyada her şeyin bir sonu olduğu, bizim de ölümle dünyadan ayrıldığımız aşıkardığı halde insanlar böyle bir gerçek yokmuş, dünyadaki varlığımız hep devam edecekmiş gibi yaşarlar. Çoğu insan, dünyanın cazibesine ve insanlara vesvese veren şeytanın aldatmalarına kapılarak hayat sürer. İşte Yûnus Emre bu hale de dikkat çekerek aldanmalara kapılmayıp günahlardan ötürü hemen tevbe etmek gerektiğini tavsiye eder. Ferasetle bakılırsa dünyadaki varlıkların çokluğu bize aslında yokluk hükmünde olduklarını gösterir. Buna karşılık, dünya yok hükmündeyse asıl kalıcı olan ahireti düşünmelidir. İnsanın varlığı yaşayabileceği hal ise sadece Rabbiyle vuslat olduğu hakikat makamındadır:

*Bu dünya kahr evidür hem bâkî degül fânîdür
Aldanuban kalma buna tîz tevbeye gelmek gerek
Ne durur dünya çokluğu eşkere durur yokluğu
Varlık sarâyın hakikat âhireti bilmek gerek*⁶⁶

Benzer şiirlerde de "yokluk" kavramı üzerinden dervişin gitmesi gereken yol tarif edilir. İnsan ile Rabbi arasındaki engel, aslında insanın kendini gerçek bir varlık gibi algılamasıdır. Mevlânâ da *Mesnevî*'de bütün görünen varlığın aslında bir yanılsama olup "yok" hükmünde olduğunu, sadece Mutlak Varlık'tan söz edebileceğimize sıklıkla işaret eder: *Biz de*

63 Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahîyât*, 253.

64 Yûnus Emre, *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, haz. Ziya Avşar (Ankara: Eskişehir 13 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 83-85.

65 Yûnus Emre, *Nasihatler Kitabı*, 86.

66 Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahîyât*, 249.

varlıklarımız da yoklarız, yok suretinde görünen “Mutlak Varlık” sensin.⁶⁷ Yok’a varlık lezzetini gösterdin. Yok’u kendine âşık ettin.⁶⁸ Bu yanılsamadan kurtulmak için insanın kendi yokluğunun farkına varması gerekir: Onun varlığı karşısında yok olmak gerekir; ona karşı varlık nedir? Kör ve yaşlı.⁶⁹ Rabbine ve hakîkate ulaşmak isteyen kişiye tavsiyesi yine aynıdır: Rabbi ve rabbaniliği istiyorsan vardan yokluğa dön.⁷⁰ Aynı şekilde “vahdet-i vücût” anlayışını takip eden Yûnus Emre, kişinin kendini bu algıdan sıyrarak yokluğunu kabullenmesi durumunda, bakır gibi değersizlikten kurtulup cevher olacağını söyler. Çünkü kişi kendi yokluğunu ancak hakiki Varlık’a ulaşarak varlığa çevirebilir:

*Nefsünün varlığını ‘akl-ı külle ulaştır
Varlıgun yoga degşür cevher ol olma muhâs⁷¹*

Kişi, sahte varlığını aradan çekince zaten vuslat kendiliğinden gerçekleşecektir. Bu yüzden dervişin işi dünyadaki sayısız varlıklarla, çoklukla değil, kendiledir. Eğer dışarıdaki halkla, söylenen sözler ve olaylarla ilgilenmeyip kendi nefsinin eğitmekle meşgul olursa, varlığını yoklukla değiştirirse, aradığı Dost kendi içinden doğacaktır:

*Sen seni aradan al cism ü sûret cânı suz kal
Anda bulasın visâl ayruk ne bâzâr gerek
Dostıla bilişen cân oldur kendüye kıyan
Varlık leşkerin sıyan dahı çâpük-ter gerek
Terk eyle kıyl u kâli dosta virgil mecâli
Yoklıkdadur visâli kamudan güzer gerek*

.....

*Az bakmagıl sen çoga çün dost içünden dogâ
Varlıgun saygıl yoga bunca ne haber gerek
Unit unit kamusın söylegil sözün hâsın
Dilersen dost göresin bundan gayrı ser gerek⁷²*

67 Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, 1/603.

68 Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, 1/607.

69 Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, 1/519.

70 Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, 2/686.

71 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 228.

72 Yûnus Emre, *Divân-ı İlâhîyât*, 246-47.

Sonuç

Filozoflar, “varlığın kendi olmasını sağlayan mahiyeti” şeklinde tarif ettikleri hakîkate akletme yöntemleriyle ulaşabileceklerini düşünürlerken, sûfîler de benzer şekilde hakîkati varlıkların zahirinin ardındaki gizli mâna olarak tarif etmişler, fakat bu mâna ilahî gerçeklere ve sırlara aşina olmayı gerektireceği için, akletmenin ötesindeki keşf yöntemiyle ona ulaşabileceklerine inanmışlardır. Bu sebeple tasavvufta hakîkate giden yol bazı aşamaları gerektirir. Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre, dört kapı olarak bilinen şeriat-tarikat-mârifet- hakikat kapılarını şiirlerinde işlemişler, her birinin anlamına dair açıklamalar yapmışlardır.

Çalışmanın ilk kısmında Ahmet Yesevî ve sonraki kısımda Yûnus Emre'nin hakikat görüşlerini anlatan şiirlerine yer verildi ve görüldü ki, aralarındaki benzerlik bazı yerlerde şaşırtıcı boyuttadır. Bu benzerlik, Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre farklı zaman dilimlerinde ve farklı yerlerde yaşamış olmalarına rağmen aynı kaynaktan beslenmiş olduklarının göstergesidir. Öncelikle her iki sûfînin dine samimi bir itikatla bağlılıkları göze çarpmaktadır. Her ikisi de şeriatın ve dinin zahiri hükümlerinin vazgeçilmez olduğunu vurgulamakla beraber, dinin sadece bu şekilde tanımlanmasını eleştirmiş, aşk, sevgi ve ahlakî değerlerin asıl olduğunu göstermişlerdir.

İki büyük üstadımız da tasavvuf yolunu seçen ve bu yolda yüksek mertebelere ulaşan kişilerdir. Dolayısıyla “hakikat” kavramına verdikleri mâna da tasavvuf cihetinden olacaktır. Ahmet Yesevî, hakikati “hikmet”, “Hak sırrı” gibi kavramlarla, Yunus Emre doğrudan “aşk” diyerek tanımlamıştır. Her ikisinin de tasavvufta “dört kapı, kırk makam” olarak bilinen anlayışa bağlı oldukları açıkça gözlenmektedir. Buradaki ayrıca bir benzerlik, çeşitli sûfîlerde farklı yapılabilen dört kapı sıralaması her ikisinde de aynı şekilde şeriat-tarikat-mârifet ve hakikat olarak yapılması, en yüce mertebenin “hakikat”e verilmiş olmasıdır. Hem Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde, hem de Yûnus Emre'nin beyitlerinde çokça gözlemlendiği üzere şeriat ilk kapı, yolun ilk adımı, hakîkate giden bir araç, fakat muhakkak olması gereken bir araç olarak görülmüş ve hakîkate gitmek için şart koşulmuştur. Ancak burada kalınmaması gerektiği belirtilmiştir. Her ikisi de emir ve yasaklardan bahseden şeriatın nakil ilmi olması dolayısıyla hakikat olamayacağını, hakikatin rivayet edilen değil, yaşanan bir hal olduğuna işaret etmiştir.

Ahmet Yesevi, şeriatin ilmel-yakîn, tarikatın aynel-yakîn, hakîkatın da hakkel-yakîn olduğunu söyleyerek ilimle ve rivayetle başlayan, bu ilmin yaşanması ve uygulanmasını içeren tarikatle devam eden ve ancak bu uygulamalardan sonra asıl hedef olan hakikate ulaşılabilen bir seyir çizer. Benzer şekilde Yunus Emre de “gemi” metaforuyla bahsettiği şeriatin öncelikle tarikate, sonra hakikate götürdüğünü ifade ederek, şeriatın yeterli olmadığını, tarikat yoluna girmek gerektiğini ve ancak bu şekilde hakikat deryasına dalınabileceğini ifade eder. Her iki sufimiz şariat-tarikat-mârifet-hakikat kavramlarını anlatırken bazı metaforlara başvurmuştur. Bu metaforların neler olduğu ve her ikisinde ortak olarak kullanılanların hangileri olduğu çalışmamız içinde bahsedilmiştir.

Hakîkate ulaşma sürecinde yine her iki sûfinin ortak olan sıralamayla şeriatten sonra tarikat ve mârifetle devam ettiğini görüyoruz. Şeriatla ilmi temelini atan, tarikatla bu ilmi yaşamayı öğrenen sâlik, sadece gönlün nüfuz edebildiği mârifet ve hakîkat sırlarına ulaşabilir. Hakîkat ulaşılan bir hâl makamı olduğuna göre bir önceki hâlleri yaşamadan onu elde etmek mümkün görünmemektedir. Bu yüce makama ulaşan ise artık derin bir huzurda ve vuslat halindedir. Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre hakîkati aynı şekilde “deniz” ya da “derya” ile sembolize ederlerken, hakîkate ulaşan kişinin halini de benzer şekilde tasvir ederler. Hakîkat yolu aynı zamanda bir aşk yoludur. Her ikisi de bu yolculukta aşkın eğiticiğine ve yol göstericiliğine sıklıkla değinmişlerdir. Yesevî, *Muhabbetin meydanında dolaşan/ Hakîkatın denizinden inci alan* diye söylerken, Yûnus Emre *Hakîkate irenler hakîkati bulanlar/ Ne bahtludur cânları hep mahabbet içinde* der. Bunun gibi aynı konuya ait olarak kullandıkları benzer dizeler çalışma içinde vurgulanmıştır.

Ancak hakîkat ve aşk yolunun yolcusu olan sâlik, zorluklara sabredebilirse mârifet ve hakîkat sıralarına ulaşabilecektir. Bu yüzden her iki sûfimiz de bu yolun çok çetin olduğuna, sıkıntı ve zorluklarla dolu olduğuna işaret etmiştir. Eğer sâlik yolda kararlı olup engellerle mücadele eder ve sabır gösterirse sonuca ulaşabilecektir. Ahmet Yesevî, hakîkat incisini almak isteyenleri “candan geçenler” olarak tabir ederken, Yûnus Emre de “cansız kalanlar” şeklinde tarif eder. O halde her ikisi de kişinin yolun sonuna ulaşması için kararlı bir nefis mücadelesi vermesi gerektiğini, kendi varlığını terk etmeden vuslatın olamayacağını vurgulamıştır. Böylece hakîkat yolunun zorlu bir yol olduğunu, ancak kararlı bir mücadeleden

sonra ulaşılabilecek hakîkatin güzelliği için bütün bunlara değeceğini coşkuyla ve aşkla bize anlatmaya çalışmışlardır.

Ahmet Yesevî ve Yûnus Emre'nin hakikat tanım ve yorumlarının, kullandıkları sembollere kadar çok yakın olması, aynı İslam kaynağından ve tasavvuf yolundan gittiklerini göstermektedir. Aynı hakikatlerin dile getirilmesi, İslam inancının tevhid ilkesini göstermesi bakımından da dikkate değerdir. İçerikte olduğu kadar, biçimde de bu içeriği şiir diliyle anlatmayı tercih etmiş olmaları da onları yakınlaştırmaktadır. Her ikisi de tasavvufi düşüncenin halka yayılmasında ve tasavvufi-halk edebiyatının yerleşmesinde büyük rol oynamışlardır. Bu iki Türk sûfînin eserlerini Türkçe olarak yazmaları ayrıca Türk dünyasına yaptıkları büyük bir katkıdır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Boz, Murat. “Hoca Ahmet Yesevi-Hacı Bektâş Veli Bağlı Kapsamında Anadolu İrfanında Yesevilik Etkisi”. *Ahmet Yesevi Dergisi* 1/2 (2023), 113-144.
- Bursevî, İ. Hakkı. *Varlığın Dili İbn Meşîş Salavâtı ve Şerhi*. haz. Nedim Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 08 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat>
- Demirdaş, Öncel. “Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet’inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (2019), 2501-2521.
- Eraslan, Kemal. *Yesevî'nin Fakrnamesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *İhsa’ül-ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Ateş. Ankara: MEB Yayınları, 1989.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *El-munkızu min-ad-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: MEB Yayınları, 1990.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Âtîyye-i Sübhâniye*. çev. Cabbarzade Mehmet Arif. İstanbul: Uluçınar Yayınları, 1976.
- Hakîm, Sûad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2004.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasen. *Hakikat Bilgisi (Keşfu'l Mahcûb)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ. *Metafizik I (Kitâbu’ş-Şifâ)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Metafizik II (Kitâbu’ş-Şifâ)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l Arabî. *Fusûsu'l Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999.
- İbnü'l Arabî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi. I*. çev. Ahmed Avni Konuk, ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbnü'l Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kara, Mustafa. “Hoca Ahmet Yesevî ve Anadolu Topraklarında Tasavvuf Kültürü”. *Pir-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kayserî, Dâvud. *Tasavvuf İlmîne Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Kılıç, M. Erol. “İbnü'l Arabî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 26.02.2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1>
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Bevâzin. *Risale-i Kuşeyri*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1980.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî (1,2-5)*. çev. Derya Örs - Hicabi Kurlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Nesefî, Aziz. *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*. haz. M. Murat Tamar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ocak, A. Yaşar. “Hacı Bektâş-ı Veli”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli>

- Şeker, Mehmet. “Yesevî Hikmetlerinde İnsan”. *Hoca Ahmet Yesevî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Yesevî, Hoca Ahmet. *Dîvân-ı Hikmet*. çev. Hayati Bice. ed. Mustafa Tatcı. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- Yılmaz, H. Kâmil. “Anadolu ve Balkanlarda Yesevî İzleri”. *Hoca Ahmed Yesevî Seçme Makaleler*. ed. Necdet Tosun. 31-37. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi, 2017.
- Yûnus Emre. *Dîvân-ı İlâhîyât*. haz. Mustafa Tatcı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Yûnus Emre. *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*. haz. Ziya Avşar. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.

Taşköprülüzâde'nin Kadılık, Adalet ve Öfke Üzerine Risalesi: Ahlâkî ve Fikrî Bir Savunma

*Tāshkubrîzâda (Tashköprüzade)'s Treatise on Judgeship, Justice
and Anger: An Ethical and Philosophical Defense*

Dr.
İdris Polat

Diyanet İşleri Başkanlığı, Adana, Türkiye / Directorate of Religious Affairs, Adana, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-2333-9862>

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

polatidris1@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / 28 March 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / 21 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1667767>



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 (İdris Polat).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

İdris Polat, "Taşköprülüzâde'nin Kadılık, Adalet ve Öfke Üzerine Risalesi: Ahlâkî ve Fikrî Bir Savunma",

Sufiyye 18 (Haziran / June 2025), 141-174.

Öz

Bu makale, Taşköprülüzâde'nin, kadılık vazifesini icra ettiği süreçte kendisine yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde kaleme aldığı savunma risalesini, tasavvufi ve ahlâkî açıdan incelemektedir. Risalenin akademik bir incelemeye konu olmaması, araştırmanın özgün yönünü oluşturmaktadır. Kadılığın ruhî denge ve nefis terbiyesine dayanan bir ahlâk mesuliyeti olarak sunulması, hâkimin hukukî kararlarının onun iç dünyasından bağımsız olmadığını göstermesi ve tasavvuftaki nefis terbiyesi ilkesinin yargı ahlâkıyla ilişkilendirilmesi bakımından risale dikkat çekicidir. Bu yönüyle klasik bir metin olmakla birlikte, modern hukuk etiği açısından da güncelliğini korumaktadır. Şahsî bir müdafaaanın, dönemin fikir hayatında ilmî bir zeminle bütünleşerek yargı müessesine dair derinlikli bir perspektif sunan bu risale, tarihsel bir vesika olmasının ötesinde çağdaş yargı düşüncesi için de mühim bir kaynak niteliğindedir.

Makalede Taşköprülüzâde'nin kaleme aldığı savunma risalesini ahlâk ve tasavvuf bağlamında tahlil ederek, kadılık mesleğinin hem hukukî hem de mânevî bir sorumluluk olarak nasıl kavramsallaştırdığını ortaya koymak hedeflenmektedir. Risalede yer alan nefis terbiyesi, ruh-beden dengesi, ahlâkî faziletler ve mizaç unsurları üzerinden, adaletin içsel ve dışsal boyutları arasındaki ilişkiyi çözümlemek amaçlanmaktadır. Bu yönüyle araştırma, Osmanlı yargı ahlâkına dair ihmal edilmiş bir metni gün yüzüne çıkararak hem klasik ilim geleneğine hem de çağdaş hukuk etiği tartışmalarına katkı sunmaya odaklanmaktadır.

Çalışmada tarihsel veri araştırması ve nitel yöntem esas alınmaktadır. Risale metni, klasik İslâm ahlâkı, tasavvufi kavramlar ve Osmanlı hukuk düşüncesi çerçevesinde kavramsal ve karşılaştırmalı bir okuma yöntemiyle incelenmektedir. Müellifin kullandığı terimler, kavramlar ve metaforlar tarihsel bağlamı içinde değerlendirilmektedir. Ayrıca risalenin Gazzâlî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi düşünürlerin görüşleriyle olan irtibatı, mukayeseli bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bununla birlikte risalede dikkat çeken ahlâkî ve psikolojik unsurlar, dönemin ilmî anlayışıyla birlikte çağdaş yargı etiği ilkeleriyle karşılaştırılarak çok yönlü bir çözümleme sunulmaktadır.

Çalışma neticesinde, Taşköprülüzâde'ye ait söz konusu risalenin şahsî bir müdafaa metni olmanın ötesinde kadılık mesleğinin ahlâkî, nefsanî ve ruhî temellerine dair derinlikli bir telakki sunduğu ortaya konulmaktadır. Müellifin nefis terbiyesi, mizaç unsurları ve fazilet merkezli yaklaşımı, adaletin dışsal kuralların yanı sıra içsel bir denge ve mânevî olgunlukla da ilişkili olduğunu göstermektedir. Risalenin bu yönüyle Osmanlı yargı düşüncesine özgün bir katkı sunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kadılık, Adalet, Taşköprülüzâde, Osmanlı Hukuku.

Abstract

This study offers a moral and Sufi-oriented analysis of the Risâla authored by Tâshkubrîzâda Ahmed Efendi in response to criticisms during his tenure as a qadi (judge). The treatise, which has not previously been examined in academic scholarship, presents the judicial office not merely as a legal function but as an ethical responsibility grounded in spiritual balance and the discipline of the nafs (self). It argues that judicial decisions are closely tied to the inner state of the judge, and that the Sufi principle of self-purification is essential to legal ethics. Despite being a classical text, the work engages with issues that remain pertinent to contemporary debates on the moral foundations of law.

The article aims to examine how Tâshkubrîzâda conceptualizes the office of qadi as both a legal and spiritual responsibility. Through key themes such as self-discipline, soul-body balance, moral virtues, and temperament theory, the study analyzes the relationship between the internal and external dimensions of justice. In this respect, it seeks to recover a neglected text in the history of Ottoman legal thought and contribute to both Islamic intellectual tradition and modern discussions on judicial ethics.

The research adopts historical document analysis and a qualitative methodology. The treatise is examined through conceptual and comparative readings situated within the framework of classical Islamic ethics, Sufi notions, and Ottoman legal philosophy. The terminology and metaphors employed by the author are analyzed in their historical context. In addition, the treatise's intellectual engagement with thinkers such as al-Ghazâlî, İbn Sînâ, and İbn Miskawayh is explored. Ethical and psychological dimensions of the text are evaluated through a framework that bridges its historical setting with modern concerns in judicial morality.

In conclusion, the study reveals that Tâshkubrîzâda's Risâla is not merely a personal defense but a profound reflection on the moral, spiritual, and psychological foundations of judicial practice-offering an original contribution to Ottoman legal-moral thought and sustaining relevance for modern conceptions of justice.

Keywords: Tasawwuf, judge (qadi), justice, Tâshkubrîzâda (Tashköprüzade), Ottoman Law.

Giriş

Osmanlı ilim ve hukuk geleneği, fikhî hükümlerle sınırlı bir adalet anlayışından ibaret olmayıp aynı zamanda ahlâkî ve manevî temellerle beslenen çok katmanlı bir yargı felsefesine sahiptir. Bu çok yönlü yaklaşım, özellikle kadılık müessesesinde belirginleşmekte; kadılık bir hüküm verme işinin yanı sıra içsel denge, ruh terbiyesi ve toplumsal hikmetle bütünleşen bir sorumluluk alanı olarak görülmektedir. Ne var ki, bu yönüyle kadılığa dair yazılmış eserlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Osmanlı'da kadılığın mahiyetine ilişkin literatür genellikle tarihî, idarî ya da fikhî bağlamlarla sınırlı kalmış; kadılığın tasavvufî, psikolojik ve ahlâkî boyutları çoğu zaman ihmal edilmiştir.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (öl. 968/1561) kaleme aldığı savunma risalesi, bireysel bir müdafaa metni olmasının yanında kadılık makamının ahlâkî temellerine dair özgün bir yaklaşım sunması bakımından dikkat çekicidir. Kadılığı icra ettiği süreçte, hüküm verirken yeterince sert olmadığı ve yumuşak davrandığı yönünde eleştirilen Taşköprülüzâde, bu ithamlara ilmî ve ahlâkî bir zeminde karşılık vermiş; risalesinde, öfke ve hilm gibi ahlâkî erdemlerin kadılık görevindeki yeri üzerinde durmuştur. Risalede, hüküm verme yetkisinin sadece fikhî bilgiden ibaret olmadığı, bununla birlikte nefis terbiyesi, ruh-beden dengesi ve ahlâkî olgunlukla desteklenmesi gerektiğine dair güçlü bir iddia yer almakta; kadının adalet dağıtımında içsel bir denge gözetmesi gerektiği düşüncesi ısrarla vurgulanmaktadır. Bu yönüyle risale, Osmanlı yargı sisteminin çoğu zaman ihmal edilen tasavvufî ve psikolojik temellerine ışık tutmaktadır. Ne var ki bu risale, günümüze dek akademik bir incelemeye konu edilmemiştir. Risalenin söz konusu yönlerinin bugüne kadar bilimsel literatürde karşılık bulmamış olması, çalışmanın temel saiklerindendir. İşte bu çalışma, hem risalenin ilmî mahiyetini açığa çıkarmayı hem de Osmanlı kadılığına dair içsel, ahlâk temelli bir bakışın imkânını tartışmaya açmayı hedeflemektedir.

Çalışmada, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı savunma risalesini ahlâk ve tasavvuf bağlamında ele alarak, kadılık mesleğinin hukukî bir görevin yanı sıra derin bir mânevî ve ahlâkî mesuliyet olarak nasıl kavramsallaştırdığı ortaya konulmaktadır. Risalede yer alan nefis terbiyesi, ruh-beden dengesi, ahlâkî kuvveler ve mizaç unsurları gibi temalar üzerinden, hâkimin hüküm verme sürecinde içsel istikamet ile

dışsal adalet arasında nasıl bir bağ kurduğu irdelenmektedir. Bu hedef doğrultusunda çalışma, adaletin yalnızca hukuk kurallarına indirgenemeyeceğini; onun aynı zamanda ruhsal olgunluk, ahlâkî denge ve içsel sakinlele irtibatlı bir erdem olduğunu göstermek üzere yapılandırılmıştır. Bu yönüyle araştırma, hem Osmanlı yargı düşüncesine ait kıymetli; fakat ihmal edilmiş bir metni ilmî mecraaya taşımakta, hem de klasik İslâm ilim geleneğini çağdaş hukuk etiği tartışmalarıyla buluşturmaya yönelik bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Çalışma kapsamında şu sorulara cevap aranacaktır: Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, kadılık mesleğini nasıl bir ahlâk ve nefis terbiyesi zemininde temellendirmektedir? Risalede öne çıkan ruh, beden ve nefis üçlem; hâkimin hüküm verme süreciyle nasıl ilişkilendirilmiştir? Mizaç unsurlarına dayalı ahlâk tasnifi, yargı etiği bağlamında nasıl bir anlam taşımaktadır? Risalede yer alan kavramsal çerçeve, klasik İslâm ahlâk literatürü (özellikle Gazzâlî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh) ile nasıl bir irtibat içindedir? Risalenin ileri sürdüğü yargı ahlâkı anlayışı, modern hukuk etiği ilkeleriyle ne ölçüde örtüşmektedir? Bu sorular etrafında şekillenen çalışma, kadılığın hem dışsal bir görev hem de içsel bir istikamet gerektiren mânevî bir sorumluluk olduğu fikrini gerek klasik düşünce kaynakları gerekse çağdaş etik bağlamlarıyla temellendirmeye yöneliktir.

Bu yönüyle araştırma, hem şimdiye dek ilmî literatürde yeterince incelenmemiş bir metni sistematik olarak değerlendirmekte, hem de Osmanlı kadılığına dair tasavvufî ve ahlâk temelli bir yargı anlayışının imkânını gündeme getirmektedir. Kadılığın yalnızca hukukî bir makam değil, aynı zamanda nefis terbiyesi ve içsel istikamet gerektiren bir mesuliyet alanı olarak kavramsallaştırılması, klasik İslâm düşüncesi ile modern hukuk etiği arasında mukayeseli ve çok katmanlı bir okuma zemini sunmaktadır.

Bu çerçevede makale dört ana kısımdan oluşmaktadır. Evvela Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin ilmî kişiliği, yaşadığı dönem ve kadılık görevine dair genel çerçeve sunularak risalenin yazıldığı tarihsel zemin ortaya konulmaktadır. Ardından savunma risalesinin bağlamı, yazılış gerekçesi ve yapısal özellikleri açıklanmakta; metnin biçimsel ve tematik bütünlüğü değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Daha sonra risalede yer alan insan tasavvuru, nefis terbiyesi, mizaç unsurları, ahlâkî kuvveler ve faziletler üzerinden kadılık mesleğine yüklenen anlam çözümlenmekte; bu kavramlar klasik ahlâk ve tasavvuf literatürüyle irtibatlandırılarak

tahlil edilmektedir. Son kısımda ise ulaşılan bulgular ışığında risalenin yargı ahlâkî açısından taşıdığı teorik değer tartışılmakta ve eserin günümüz hukuk etiği düşüncesine sunduğu katkılar değerlendirilmektedir.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ve Risâlesi

1.1 Hayatı ve İlmi Kişiliği

Osmanlı ilim dünyasında hukuk, felsefe, ahlâk ve kelâm alanlarında önemli eserler vermiş bir âlim olan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561), kadılık ve müderrislik görevleriyle Osmanlı ilmiyesinin en önemli isimleri arasında yer almıştır.¹ Bursa'da 901/1495 yılında doğan müellif, Osmanlı ilmî geleneğinde güçlü bir yere sahip olan Taşköprülüzâde ailesine mensuptur. Ailesi, Cengiz istilaları sürecinde İran'dan Anadolu'ya göç etmiş ve nesiller boyunca Osmanlı ilmiyesinde etkin bir rol üstlenmiştir. Babası Muslihuddin Mustafa Efendi, Osmanlı medrese teşkilatında müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş; bu ilmî miras, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi ile zirveye ulaşmıştır.²

İlk eğitimini babasından alan Taşköprülüzâde, daha sonra dönemin önde gelen âlimlerinden Yetim Alaeddin Efendi (öl. 920/1514), Kasım Efendi (öl. 919/1513), Mirim Çelebi (öl. 954/1547) ve Muhammed et-Tûnîsî el-Mağûşî (öl. 947/1540) gibi isimlerden dersler almıştır.³ Mantık, kelâm, felsefe, Arap dili ve hadis gibi çeşitli alanlarda derinleşmiş, özellikle Mevlanazâde Herevî, Fenarîzâde Muhyiddin Çelebi (öl. 954/1548) ve Muhyiddin Mehmed el-Kocevî (öl. 950/1543) gibi isimlerden aldığı derslerle Osmanlı ilim dünyasında öne çıkmıştır.⁴

Taşköprülüzâde, Osmanlı medrese sisteminde en yüksek ilmî makamlar arasında kabul edilen Sahn-ı Seman Medresesi'nde müderrislik

1 Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151.

2 Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan (ed.), *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdelere ve İsmüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 11-13; Mehmet İpşirli, *Osmanlı İlmiyesi*, ed. Ahmet Yaşar (İstanbul: Kronik Yayınları, 2021), 40-42.

3 İsmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi Taşköprülüzâde, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, ed. Derya Örs, çev. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 851-854.

4 Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 25.

yapmış ve Bursa ve İstanbul kadılığı gibi önemli idarî görevlerde bulunmuştur.⁵ Ancak, kadılık görevi sırasında, yargılama esnasında yeterince sert olmadığı yönünde bazı çevrelerden eleştiriler almıştır. Bunun üzerine kaleme aldığı bu risale, yalnızca bir şahsî savunma metni olmadığını, bununla birlikte kadılık makamı, adaletin tesisi ve öfke-hilm dengesi üzerine bir ilmî tartışma metni niteliğindedir.

Osmanlı ilim dünyasında en çok *Mevzûâtü'l-Ulûm* ve eş-Şekâiku'n-Nu'mâ-niyye adlı eserleriyle tanınan Taşköprülüzâde, farklı disiplinlerde yaptığı çalışmalarla Osmanlı düşüncesini şekillendiren temel âlimlerden biri olmuştur. *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm*, İslam bilim geleneğinde ilimlerin tasnifi konusunda yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Kelâm, ahlâk ve felsefe alanında kaleme aldığı diğer eserleri de Osmanlı ilim dünyasına önemli katkılar sunmuştur.⁶ Bu çalışma, Taşköprülüzâde'nin hukukî ve ahlâkî görüşlerini anlamak için risalenin içeriğini analiz edecek ve müellifin kadılık makamı üzerine geliştirdiği düşünsel çerçeveyi ortaya koyacaktır.

1.2. Risalenin Adı, Aidiyeti, Konusu, Kaynakları ve Telif Sebebi

Risalenin Adı ve Taşköprülüzâde'ye Aidiyeti

Risaleye ait yapılan incelemelerimiz neticesinde biri eksik olmak üzere iki nüsha tespit ettik. Bunlardan tam olan nüsha, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1873 demirbaş numarasıyla kayıtlı mecmua içerisinde yer almakta olup eserin başlığı, bu nüshada “رسالة في الذنب عن حريم الشريعة” (*Risâle fî'z-Zebbi 'an Harîmi's-Şerî'a*) şeklinde kaydedilmiştir. Eksik olan diğer nüsha ise Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Mutasarrıf Ömer Ali Bey Bölümü, 536 numaralı mecmuada, 181b-188b varakları arasında yer almakta ve burada risâleye “رسالة في الغضب” (*Risâle fî'l-Ğaḍab*) adı verilmiştir.

Her iki nüsha da mecmua içinde yer almaktadır; fakat Diyanet nüshasında risâleler kataloglama sırasında birbirinden ayrılarak müstakil

⁵Taşköprülüzâde, *Şekâik*, 856-860.

⁶Mehmet Arıkan vd., “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 3/926-932; Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, 25.

eserler şeklinde kaydedildiği anlaşılmaktadır. Balıkesir nüshasında mecmuanın ilk sayfasında, mecmua içinde yer alan risâlelerin adları yazılmıştır. Diyanet nüshası mecmuanın ilk nüshası olduğundan ilk sayfada mecmuadaki eserlerin isimleri yazılıdır. Ne var ki Taşköprülüzâde'ye ait risâlenin adının yazıldığı yer oldukça silik olduğundan, bu kısımda yer alan başlık tam olarak okunamamaktadır. Net olarak sadece “*Taşköprü*” ismi seçilebilmekte, öncesindeki ibareler ise okunamayacak derecede siliktir. Yapılan okumalarımız sonucunda bu kısmın “*Edebü'l-Kâdî*” ya da “*Emru'l-Kâdî*” şeklinde olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Ancak yazının okunamaması sebebiyle katalog yazarlarının, müellifin eserden bahsettiği giriş bölümünde,

“Bu risalede, meselenin gerektirdiği delilleri ortaya koyarak mak-sadın açıklığa kavuşmasını sağlayacak, aklî deliller ve naklî şahitliklerle hakikati beyan edeceğim. Ben bunu, yalnızca şeriatın yüce hükümlerini kalem ve dil ile müdafaa etmek için yaptım; öyle ki, sözlü beyan, gözle görülen bir hakikat derecesine ulaşsın”⁷

ifadeleriyle eserin telif sebebini belirtirken kullandı “رسالة في الذب عن حريم الشريعة” ibaresine dayanarak risaleye bu başlığı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

Her iki nüshada da risâlenin metni içinde, müellif tarafından risaleye isim olarak açıkça verilmiş bir başlığa rastlanmamıştır. Bu durum, katalog yazarlarının, eserin içeriğinden hareketle isimlendirme yoluna gittiklerini göstermektedir. Nitekim Balıkesir nüshasında risâlenin ilk bölümlerinde “gadab” (öfke) kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alındığı ve özellikle kadının öfkeli bir halde hüküm vermemesi gerektiği vurgulandığı için, bu nüshada “*Risâle fi'l-Gadab*” adı uygun görülmüştür. Diyanet nüshasında ise risâle, bir mecmuanın ilk risalesi olup, burada kadının hüküm verirken uyması gereken temel esasların uzun uzadıya işlendiği dikkate alınarak “*Edebü'l-Kâdî/Emru'l-Kâdî*” başlığı tercih edilmiştir. Mevcut veriler ışığında, Taşköprülüzâde'nin risâleye özel bir başlık koymadığı anlaşılmaktadır. Bunun yerine, bu çalışmayı kendisine yöneltilen eleştirilere bir cevap niteliğinde kaleme aldığını ifade etmiştir.

⁷İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b Halîl er-Rûmî Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebbi 'an Harîmi's-Serî'a* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 1b.

Ayrıca dikkate değer bir konu ise risâlenin önsözünün, müellifin *el-Lüccetü’z-Zâhire* adlı eserinin giriş kısmıyla küçük değişiklikler haricinde birebir örtüşmesidir. Oysaki bu eserin devamında ele alınan konular önsözle uyuşmamaktadır. Nitekim Müstakîm Arıcı, *Lüccetü’z-Zâhire*’nin girişinde Taşköprülüzâde’nin, kendisine yöneltilen eleştirilere sözlü olarak verdiği cevapların yetersiz kaldığını düşündüğü için yazılı bir savunma mahiyetinde bu metni yazdığını belirtmektedir. Bununla birlikte, söz konusu girişin *Lüccetü’z-Zâhire*’nin geri kalan bölümleriyle uyum içinde olmaması, Müstakîm Arıcı’yı eserin eksik ve tamamlanmamış olduğu kanaatine sevk etmiştir.⁸

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, Müstakîm Arıcı’nın eksik olarak değerlendirdiği bu giriş metninin aslında üzerinde çalıştığımız risâleye ait olmasıdır. Zira Taşköprülüzâde’nin kendisine yöneltilen ithamlara dair kaleme aldığı bu manifesto niteliğindeki giriş, hem *Lüccetü’z-Zâhire*’de hem de risâlede yer almakta; ancak söz konusu ithamlar ve müellifin cevapları yalnızca risâlede detaylandırılmaktadır. Önsözde öfke ve şecaat kavramlarına dair ayrıntılı açıklamalar bulunmakta; öfkenin nefsânî bir zaaf, şecaatin ise emir âlemine ait bir meziyet olduğu ifade edilmektedir. Bu önsözün ardından gelen esas bölümde ise Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen ithamları dört başlık altında toplayarak her birine ayrıntılı cevaplar vermektedir. Bu yönüyle, *Lüccetü’z-Zâhire*’nin giriş metni, aslında bu risâlenin önsözüdür. Kanaatimizce bu risâlenin giriş kısmı ya müellifin kendi tercihiyle *Lüccetü’z-Zâhire*’ye eklenmiş ya da müstensihler tarafından sehven o eserin girişine dahil edilmiştir.

Eserin Taşköprülüzâde’ye aidiyetine dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Her iki nüshada da risâlenin müellifi bizzat kendisini açıkça tanıtmaktadır. Nitekim giriş kısmında müellif şöyle demektedir: “Zayıf kul, Rabbinin lütuf ve merhametini uman, Ahmed b. Mustafa b. Halîl der ki: Ben, ömrüm elli yedi yıla ulaştığında, hayat yıldızımın batmaya yaklaştığını, bedenimde çözülme ve zayıflık alametlerinin belirginleştiğini gördüm...”⁹

Bu ifadeler, risâlenin hem müellifine aidiyetini teyit etmekte hem de yazıldığı dönemin müellifin hayatında nasıl bir safhaya tekabül ettiğini göstermektedir. Ayrıca *Lüccetü’z-Zâhire* adlı eserinde de benzer ifadeler

8 Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze*, 84.

9 Taşköprizâde, *Risâle fi’z-zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 1a.

yer almakta ve burada da aynı giriş metni kullanılarak bu risâlenin ona ait olduğu kuvvetli biçimde doğrulanmaktadır.

Risâlenin Telif Tarihi ve Sebebi

Taşköprülüzâde Ahmed b. Mustafa'nın bu risâleyi kaleme almasının temel gerekçesi, İstanbul kadılığı görevine başlamasıyla birlikte karşılaştığı yoğun tenkit ve ithamlardır. Müellif, Hicrî 958 yılının Şevval ayının on sekizinci günü (m. 9 Kasım 1551) İstanbul kadılığına atanmış, göreve başlarken Hanefî mezhebinin temel esaslarına bağlı kalacağına ve yalnızca şer'î deliller doğrultusunda hüküm vereceğine dair Allah Teâlâ'ya söz verdiğini açıkça beyan etmiştir. Ne var ki, halkın örfî uygulamalara alışkın olması, onun bu prensipli tutumunu ve adalet anlayışını yadırgamasına sebep olmuş; neticede müellif, hukukî ve ahlâkî tutumu nedeniyle ağır ithamlarla karşı karşıya kalmıştır.

Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen bu eleştirilere karşı başlangıçta sözlü açıklamalarla cevap vermeyi tercih etmiş; ancak bu beyanlarının eksik bulunduğunu, kendisinin savunduğu görüşlerin hurafe ve şahsî görüş olarak değerlendirildiğini görünce, ilmî bir müdafaa metni kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu açıdan hem nefsin öfke ve şehvet kuvvetleri bağlamında ahlâkî dengeler hem de kadının görevde riayet etmesi gereken esaslar gibi konuları içeren bu risâleyi telif etmiştir. Eserin giriş kısmında, müellifin “Ben, ömrüm elli yedi yıla ulaştığımda...” ifadesiyle yaşını ve içinde bulunduğu hayat evresini vurgulaması, eserin telif tarihinin de kadılık göreviyle örtüştüğünü göstermektedir. Dolayısıyla risâlenin telifi, hicrî 958 (m. 1551) yılına tarihlendirilebilir.¹⁰

Risâlenin Kaynakları

Taşköprülüzâde, bu risâleyi kaleme alırken başta fıkıh, kelâm, tasavvuf ve ahlâk olmak üzere klasik İslâmî ilimlerin farklı alanlarına müracaat etmiştir. Risâlede yer alan delil ve yaklaşımlar incelendiğinde, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerin yanı sıra, dönemin fikhî ve ahlâkî literatüründen de yoğun şekilde faydalandığı görülmektedir.

¹⁰Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 1b.

Müellif, meseleleri temellendirirken öncelikle Kur’ân ayetlerine başvurmuş, ardından hadis kaynaklarına yönelmiştir. Hadisleri hem lafzen hem de manen rivayet ederek aktaran Taşköprülüzâde’nin Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis külliyatlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerde zaman zaman mana ile nakil yoluna başvurulması, onun konuyu sistematik bir çerçevede sunma arzusunun bir tezahürüdür.

Risâlede dikkat çeken bir diğer kaynak grubu ise Hanefî fıkıh metinleridir. Özellikle *el-Hânîyye*, *el-Hulâsa*, *et-Tetârhânîyye* ve *el-Muhît* gibi klasik kaynaklarda yer alan, kadıların öfkeli hâlde hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğine dair hükümler, doğrudan alıntılanarak delil olarak kullanılmıştır. Bu atıflar, eserin yalnızca teorik bir tartışma metni olmadığını, aynı zamanda dönemin hukukî uygulamalarına dair pratik çözüm önerileri sunduğunu göstermektedir.

Öte yandan *Gadab Risâlesi*, bir fıkıh risâlesi olmasının ötesinde ahlâkî ve tasavvufî boyutları olan bir metindir. Müellifin, nefis terbiyesi, öfke kontrolü ve adaletin psikolojik boyutları gibi konuları işlerken İslâm ahlâk geleneğinden beslendiği görülmektedir. Özellikle İmam Gazâlî’nin (öl. 505/1111) ahlâkî dengelere dair görüşlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim risâlede öfke kuvvetinin aşırılığının kişiyi adaletten saptırabileceği, buna karşılık şecaat ve hilm gibi faziletlerin denge unsuru olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. İlgili başlıklarda bu etkileşim ayrıntılı ele alınacaktır.

Sonuç olarak *Gadab Risâlesi*, İslâm düşüncesinin farklı alanlarından beslenen bütüncül bir eserdir. Müellifin Kur’ân ve hadislerden getirdiği delilleri, fikhî ve tasavvufî kaynaklarla harmanlaması, esere hem ilmî hem de ahlâkî bir derinlik kazandırmaktadır. Bu yönüyle risâle, yalnızca şahsî bir müdafaa metni olmakla birlikte İslâm hukukunun temel ilkeleri ile ahlâkî öğretilerin iç içe geçtiği seçkin bir ilmî metin olarak değerlendirilebilir.

Risâlenin Konusu ve Muhtevası

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin bu risâlesi, müellifin şahsına yöneltilen ithamlara karşı bir müdafaa metni olmasının yanında Osmanlı kadılık müessesesi bağlamında adalet, ahlâk ve siyaset ilişkisini ele alan bütüncül bir eserdir. Müellif, İstanbul kadılığına atanmasının ardından

karşılaştığı eleştirilere karşı, yalnızca sözlü açıklamalarla yetinmeyip, bu risâleyi kaleme alarak ilmî bir zeminde kendini savunma yoluna gitmiştir.

Risâle, bir giriş, dört ana maksat ve bir sonuç (hâtime) olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Girişte, insanın yaratılışındaki öfke ve şehvet kuvvetlerinin hikmeti ile bunların kadılık görevindeki etkisi ele alınmakta; kadının yalnızca zahire göre hüküm vermesi gerektiği vurgulanmaktadır. Müellif, kadılık makamının örfî kabullerle değil, şer'î esaslarla yönetilmesi gerektiğini savunmakta ve bu tutumu nedeniyle yöneltilen eleştirilere hem aklî hem naklî delillerle cevap vermektedir.

Dört maksat bölümünde ise Taşköprülüzâde sırasıyla:

1. Kadılık görevinde yeterince sert olmadığı yönündeki eleştirileri,
2. Yargılama esnasındaki yumuşak tutumuna dair tenkitleri,
3. Şahitlerin yalnızca zahirî adaletlerine dayanması hakkındaki iddiaları,
4. Siyasetle amel etmediği yönündeki ithamları,

Şeklinde gerek teorik gerekse pratik düzlemde detaylı biçimde ele almakta; bu konuları fıkıh, ahlâk ve tasavvuf literatüründen örneklerle temellendirmektedir.

Sonuç bölümünde ise müellif, “emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker” ilkesini merkeze alarak, adaletin kadı ve yöneticiler başta olmak üzere tüm topluma ait bir sorumluluk olduğunu ifade etmektedir. Kadıların ve yöneticilerin şer'î sınırlar içinde hareket etmesi gerektiğini vurgulamakta ve adaletin sağlanmasında şeriat, ahlâk ve hikmetin birlikte yürütülmesinin önemini hatırlatmaktadır.

2. Savunma Risalesinin Tahlili

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin kaleme aldığı bu risale, ilk bakışta şahsî bir müdafaa metni gibi görünse de içerdiği kavramsal derinlik, ilmî referans zenginliği ve disiplinlerarası yönelimi itibarıyla çok daha kapsamlı bir karakter taşımaktadır. Risalenin yapısı, klasik İslâm düşüncesinin kelâm, fıkıh, tasavvuf ve ahlâk gibi ana damarlarının iç içe geçtiği bir düşünce örüntüsü sunar. Bu sebeple eser, bir savunma metninden öte kadılık mesleğine, adaletin mahiyetine ve ahlâkın metafizik boyutuna dair çok katmanlı bir tartışmanın zemini.

Taşköprülüzâde'nin risaleyi telif sebebi olarak gösterdiği gerekçe, doğrudan kendisine yöneltilen “devletin itibarını koruyamama”, “öfke

eksikliği”, “gereken sertliği göstermemek” gibi tenkitlerdir. Ne var ki müellif, bu ithamları sadece bireysel bir savunmayla karşılamaz; bilakis bunlar üzerinden kadılık görevine dair ahlâkî, fikhî ve tasavvufî ilkele-ri yeniden kurar. Özellikle öfke, hilm, şecaat ve rikkat gibi kuvvetlerin mahiyetine dair yaptığı çözümlemeler, ahlâk düşüncesiyle tasavvufun sınırlarında dolaşan kavramsal tartışmaları da içermektedir.

Risalenin mukaddime kısmında yer alan varlık tasnifi, insanın ruh ve beden yapısı, emir ve halk âlemi gibi kozmolojik kavramlarla temellen-dirilmiş; böylece kadılık görevine bir hukuk uygulaması olmasıyla bir-likte metafizik bir temsiliyet yüklenmiştir. Bu yönüyle Taşköprülüzâde, bu risalesi içinde sadece kendi tavrını açıklamamakta, aynı zamanda bir “kadılık etiği” inşa etmektedir. Bu etik, şer’î bilginin yanı sıra ruh terbi-yesi, içsel denge ve ahlâkî bütünlükle tamamlanan bir görev anlayışına dayanmaktadır. Risalede yer alan dört ana maksat ve hatime bölümü, bu etik çerçevenin uygulamadaki yansımalarını tartışmaya açar. Müellif, bir kadının doğru bilgiyle donanımı ne kadar önemli ise, aynı zamanda doğru mizaca da sahip olması gerektiğini; bunun ise ruhun emir âlemi-ne olan mensubiyetiyle ve nefsin terbiye edilmesiyle sağlanabileceğini ortaya koyar.

2.1. İnsanın Düalist (Madde-Mânâ) Yapısı ve Taşköprülüzâde’nin Yaklaşımı

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, risâlesinin mukaddime bölümünde, insanın varoluşunu iki farklı yönüyle ele alır ve onun yaratılış hikmetini bu ikili yapı üzerinden temellendirir. Müellife göre insan, Allah’ın yer-yüzündeki halifesi olarak yaratılmıştır ve bu hilâfet vazifesini yerine geti-rebilmesi için iki temel unsurla donatılmıştır: Gayb âlemine mensup latîf bir ruh ve şehâdet âlemine mensup kesîf bir beden. Taşköprülüzâde’nin burada kullandığı temel kavramlar, ruhun emir âleminden, bedenin ise halk âleminden kaynaklandığı şeklindedir. Bu durum insanın aynı anda iki farklı âleme ait özellikleri bünyesinde barındıran “berzahî” bir varlık olmasını sağlar. Taşköprülüzâde bu durumu şöyle açıklar:

“Allah Teâlâ, yeryüzünde kendisini tanıyacak, kendisine ibadet edecek, dinine yardım edecek ve yeryüzünü imar edecek bir hali-fe yaratmayı murâd edince insanı iki ayrı tabiatın birleştirilmesiyle

var etti: bunlardan ilki gayb âlemine mensup latîf bir ruh, diğeri ise şehâdet âlemine ait kesîf bir bedendir. Böylece insan iki âleme de uygunluk arz eden berzahî bir mahiyet kazanmıştır.”¹¹

İnsanın ruh ve beden gibi birbirinden tamamen farklı iki unsurdan oluştuğu fikri, İslâm düşüncesinde felsefî ve tasavvufî çevrelerde genel olarak kabul görmüştür. Ancak bu iki unsurun nasıl birleştiği ve bir arada tutulduğu konusu, çeşitli düşünürler tarafından farklı şekillerde izah edilmiştir. Bu noktada Taşköprülüzâde, ruhun saf ve manevî yapısı ile bedeninin maddî ve yoğun yapısının birleşmesindeki zorluğa işaret ederek, bu birlikteliğin ilâhî bir irade ve rahmet eseri olduğunu belirtir. Ona göre, tabiatları birbirinden farklı olan ruh ve beden, doğrudan değil, ancak aralarında bulunan ve köprü vazifesi gören nefis sayesinde birleşir. Taşköprülüzâde, bu durumu şu ifadelerle anlatır:

“Ruhun emir âleminden oluşu onu takdis ve nezâhetle nitelerken; bedeninin halk âlemine, yani kevn ve fesâd alanına mensubiyeti yoğunluk ve karanlığı beraberinde getirir. Bu iki unsurun maslahat üzere birleşmesi tabiatları gereği mümkün olmadığından, Allah aralarına nefsi yerleştirmiştir. Nefis, âdeta bir avcı ağı gibi ruhu bedene bağlayan bir vasıta işlevi görmüş; böylece ruhun beden üzerinde hükümdar gibi tasarrufta bulunmasına, bedeninin ise ruhun emir ve yasaklarına boyun eğmesine imkân tanınmıştır.”¹²

Taşköprülüzâde'nin burada ifade ettiği ruh-nefis-beden ilişkisi, İslâm düşüncesindeki ruh-beden problemine yaklaşım şekilleriyle büyük benzerlikler taşır. Bu noktada, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ve Gazzâlî'nin görüşleriyle mukayeseli olarak değerlendirildiğinde Taşköprülüzâde'nin konumu daha iyi anlaşılır. İbn Sînâ'ya göre ruh, bedenle ilişkisi zorunlu olmayan bağımsız ve maddeden soyut bir cevherdir. İbn Sînâ, ruhu maddeden bağımsız bir töz olarak görür ve ruh-beden birleşimini zorunlu değil, mümkün bir birleşim olarak değerlendirir. Bu mümkün birleşimin gerçekleşmesi ise ilâhî bir irade ile mümkün olmuştur.¹³

Gazzâlî ise insanın bu düalist yapısını daha dinamik ve ahlâkî bir perspektiften ele alır. Ona göre ruh, insanın manevî ve metafizik yönünü

11 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 2a-2b.

12 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 2a.

13 İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasan Zâde Âmulî (Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İlâm el-İslâmî, 1996), 46-50.

oluştururken beden maddî dünyanın ihtiyaç ve arzularıyla ilişkilidir. Gazzâlî, nefsi ruh ile beden arasında yer alan ve bu iki unsurun birleşimini mümkün kılan bir araç olarak konumlandırır. Ancak nefis, ruh ile bedeni birleştiren bir araç olmasının yanında bedenın arzularını ve maddî âlemin cazibelerini ruha yansıtan, dolayısıyla ahlâkî mücadele alanını oluşturan bir unsurdur. Gazzâlî'ye göre insanın ahlâkî mücadelesi, ruhun nefis üzerindeki hâkimiyetini sağlama mücadelesidir.¹⁴

Taşköprülüzâde'nin risalesinde nefsin konumu ise, bu iki anlayışı birleştiren ve sentezleyen bir karakterdedir. Ona göre nefis, ruhun beden üzerindeki etkinliğini sağlayan bir vasıta olmanın yanı sıra, bedensel kuvvetlerin ve arzuların yoğun olarak hissedildiği ve kontrol edilmesi gereken kritik bir noktadır. Nefse yerleştirilen gadap (öfke) ve şehvet gibi kuvvetler, bedensel ihtiyaçları karşılamak için gerekli olsa da bu kuvvetlerin ölçsüz kullanımı insanda ahlâkî ve toplumsal bozulmaya yol açar. Taşköprülüzâde şöyle der:

“Nefis, kendisine yerleştirilen gadap ve şehvet kuvvetleri sebebiyle tüm kötülüklerin ve fesâdın barınağı mesâbesindedir. Ancak bu kuvvetler, insanın ilâhî imtihana tâbi tutulmasını sağlamak ve bedenın dünyevî ihtiyaçlarını karşılamak için gereklidir. Bedeni korumak için öfkeye, nesli sürdürmek için ise şehvete ihtiyaç vardır. Bu kuvvetleri gerektiği ölçüde kullananlar insanlık mertebesine ulaşırken, aşırılığa veya ihmale düşenler bu mertebeden uzaklaşırlar.”¹⁵

Sonuç olarak, Taşköprülüzâde'nin insanın varoluşunu madde-mânâ düalizmi üzerinden ele alması, İslâm düşüncesinde yerleşmiş geleneksel ruh-beden düalizmini sürdürür; ancak kendine has yorumlarıyla bu gele- neğe özgün bir katkı sağlar. İnsanın bedenî yönüne ait maddî kuvvetlerin, manevî ve ruhî unsurlarla birleşiminin ahlâkî ve toplumsal sonuçları üzerinde duran Taşköprülüzâde, insanın varoluş amacını sadece metafizik ve teorik düzeyde bırakmayıp, pratik ve toplumsal bir alana taşır. Böylece Taşköprülüzâde'nin insan tasavvurunda, ontolojik zemin ve ahlâkî sorumluluk birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içerisinde değerlendirilir.

14İmam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmu'd-din* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 876-878.

15Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 2b.

2.2. İnsan Bedeninin Dört Unsur (Ateş, Toprak, Hava ve Su) ile İlişkisi: Taşköprülüzâde'nin Yaklaşımı

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, insanın maddî (bedenî) yönünü açık-larken temel olarak dört unsur teorisini merkeze alır. Ona göre insan, emir ve halk âlemlerinden oluşan ikili bir yapıya sahiptir ve bedene ilişkin un-surlar halk âleminin izahı çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu açıdan insan bedeni ateş, toprak, hava ve su şeklinde ifade edilen dört temel unsurun farklı oranlarda birleşmesinden oluşur. Bu unsurların insan bedenindeki oranları, kişilerin bedenî mizaçlarını ve dolayısıyla ahlâkî yönelimlerini belirlemektedir. Taşköprülüzâde, bu görüşünü Kur'an-ı Kerîm'de yer alan "Oysa O sizi evre evre yaratmıştır"¹⁶ ve "Allah dileseydi sizi tek bir üm-met yapardı; fakat size verdiği şeylerle sizi denemek istedi"¹⁷ âyetleriyle destekler. Ona göre, mizaç özelliklerinin çeşitliliği, toplumsal hayatın düzenlenmesi açısından gereklidir.¹⁸

Taşköprülüzâde'ye göre bedendeki ateş unsurunun baskınlığı sıcaklık ve kuruluk meydana getirir. Bu mizaç, kişiyi Kur'an'da "alevli ateşten ya-ratıldığı" belirtilen şeytanın tabiatına yaklaştırır.¹⁹ Ateş mizaçlı bireylerde öfke gücü ön plana çıkar; kibir, gurur, intikam, haset gibi olumsuz duy-gular yaygınlaşır. Müellif, bu unsurun tehlikeli yönlerini "Bazı kimseler-de ateş unsuru baskın gelir; mizacında sıcaklık ve kuruluk hâkim olur ve böylece yaratılışları 'alevli ateşten' yaratılan şeytanın tabiatına yaklaşır. İşte Kur'an'da geçen 'insan şeytanları'ndan maksat da budur" ifadesiyle vurgular.²⁰ Benzer şekilde İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) de mizacı sıcak ve kuru olan kişilerin doğasını, küçük bir kıvılcımla hızla alev alan kükürde benzetir. Ona göre bu mizaca sahip bireyler kolayca öfkeye kapılır, ace-leci ve saldırgan davranışlar sergilerler. Dolayısıyla söz konusu kişilerin ahlâkî terbiyesi ve eğitimi oldukça güçleşir. İbn Miskeveyh'in bu değer-lendirmesi, ateş unsurunun baskın olduğu mizaçlarda görülen ahlâkî problemlere dair Taşköprülüzâde'nin tespitlerini destekler mahiyettedir.²¹

16 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Nûh 71/14.

17 el-Mâide 5/48.

18 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 2b.

19 er-Rahmân 55/15.

20 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 3a.

21 İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-Arâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 230.

Toprak unsurunun hâkimiyeti ise, kişide soğukluk ve kuruluk doğurur. Bu durum, sertlik, idrâk eksikliği, anlayışsızlık, ruhî donukluk ve kalp katılığına yol açar. Buradaki temel sorun, maddî unsurun ruhun inceliğini bastırmasıdır. Bu nedenle manevî gelişim engellenir ve birey, ahlâkî olgunluktan uzak kalır. Taşköprülüzâde hava unsurunun baskınlığında ise sıcaklık ve nemin etkin olduğunu söyler. Bu mizaçtaki bireylerin temel özelliği maddî hazlara ve bedensel zevklere düşkün olmalarıdır. Onlara göre hayatın merkezinde fizikî hazlar yer alır; bu durum da insanı manevî değerlerden uzaklaştırarak hayvanî bir seviyede kalmaya neden olur. Son olarak, su unsurunun ağırlıkta olduğu mizaçlar soğukluk ve nemlilik özelliği taşır. Taşköprülüzâde, bu mizacın sahiplerinin bedenî rahatlık ve maddî beslenme gibi dünyevî zevklere aşırı önem verdiğini belirtir. Kur'an'daki "Onlar dünya hayatını ahirete tercih ettiler"²² âyetinde belirtilen kişiler de bu mizaca sahip bireylerdir.²³

Taşköprülüzâde'nin dört unsur teorisi üzerinden halk âlemiyle ilişkili mizaç özelliklerini ayrıntılı biçimde ele almasının temel amacı, insanın iç dünyasındaki karmaşık yapıyı ortaya koymak ve özellikle kadılık gibi önemli görevlerde bulunanların, kendi iç dünyalarında adaleti tesis etmesinin önemine dikkat çekmektir. Ona göre kadılık, basit bir hukuki görevden çok, kişinin iç dünyasındaki maddî arzuların ve bedenî hazların sıkı kontrol altında tutulmasını gerektiren ahlâkî ve adlî bir vazifedir. Bedendeki farklı unsurların oluşturduğu zaafılar, özellikle öfke, kibir, intikam gibi duygular, adil karar vermenin önündeki engellerdir. Bu nedenle müellif, bu unsurların ahlâkî etkilerini ayrıntılı biçimde tasvir ederek, kadıların ve benzeri konumlarda bulunanların iç dünyalarında adaleti sağlamaları gerektiğini önemle vurgular.

Aslında Taşköprülüzâde'nin bu düşüncelerinin kökenleri Antik Yunan hekimi Galen'e (öl. 200 [?]) kadar uzanır. Galen, dört unsur teorisini (ateş, hava, su, toprak) insan bedenine uyarlayarak bunların farklı oranlarda birleşiminden dört hılt (kan, sarı safra, kara safra, balgam) oluştuğunu ifade eder. Ona göre hıltların vücuttaki oranları bireyin mizacını ve dolayısıyla ahlâkî eğilimlerini belirler; mizacın dengesi bozulduğunda

²² en-Nahl 16/107.

²³ Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 3a.

ise ruhsal ve bedensel hastalıklar ortaya çıkar.²⁴ Galen'in bu yaklaşımı, İslam düşünürü İbn Sînâ tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir. İbn Sînâ, "el-Kânûnfi't-Tıbb" adlı eserinde, Galen'in teorisini tıbbi bir çerçevede değerlendirerek dört unsurun ve dört hıltın dengesiyle bireyin sağlığının doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder. Her ne kadar İbn Sînâ mizacın ahlaki boyutlarına doğrudan değinmese de fiziksel ve ruhsal sağlığın bu unsurlar arasındaki dengeye bağlı olduğunu vurgulaması, Taşköprülüzâde'nin mizacın insan üzerindeki ahlâkî etkilerine ilişkin görüşlerini destekler niteliktedir.²⁵

2.3. Kadılık ve İnsanın Yaratılış Amacı: Taşköprülüzâde'nin Yaklaşımı, İç Dünyadaki Adaletin Dışa Yansıması ve Mukayeseli Analiz

Taşköprülüzâde'nin risâlesindeki görüşler dikkate alındığında, kadılık kurumunun sadece hukuki ve yönetsel bir görev olmayıp insanın yaratılış gayesi ve ahlâkî mükellefiyetleriyle doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. Müellife göre insan, emir ve halk âlemlerini bir arada bulunduran özel bir varlıktır. Bu varlık alanlarından halk âlemi insanın maddî yönünü temsil ederken, emir âlemi onun ruhani yönüne işaret eder. Bu iki boyut arasında sağlanan denge, insanın ahlâkî tekâmülünü belirleyen temel unsurdur.

Taşköprülüzâde'nin risalesinde emir ve halk âlemleri arasında kurduğu ilişki, onun düşüncesinde ahlâkî tekâmülün metafizik temelini oluşturur. Ona göre insanın iç dünyasındaki ahlâkî mücadele, temelde emir âlemine ait olan ruh ile halk âlemine ait olan nefis arasındaki bir mücadeledir. Taşköprülüzâde bu mücadeleyi açıklarken İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) mikrokozmos anlayışına yakın bir dil kullanır. İbnü'l-Arabî, insanın küçük bir evren olarak içinde emir ve halk âlemlerini birleştirdiğini, insanın ahlâkî yükselişinin ancak emir âlemine ait ruhun, halk âlemine ait olan nefsi kontrol etmesiyle mümkün olduğunu söyler.²⁶

24Yasemin Beyazıt, "Galen ve Ahlâk Değişimi Üzerine", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 351-353.

25İbn Sînâ, *Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, ed. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 360.

26Muhiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/340-341.

Taşköprülüzâde'ye göre kadılar ve yöneticiler için öncelikli görev, nefislerini tezkiye ederek ruhun nefis üzerindeki hakimiyetini sağlamaktır. Bu hususta müellif, kadılık makamını üstlenenlerin önce kendi iç dünyalarında ruh-nefis dengesini tesis etmelerinin zorunlu olduğunu ifade eder. Zira iç âleminde dengeyi kuramayan kimsenin dış dünyada adaleti gerçekleştirmesi mümkün değildir. Nitekim Taşköprülüzâde bunu şöyle ifade eder:

“Kadılar ve yöneticiler üzerine düşen görevlerin ilki, hiç şüphesiz nefis tezkiyesidir. Zira bu her mükellef için zorunlu bir görevdir. İkinci görevleri, eğer kendilerine ait aile ve çocuklar varsa, onlar arasında adaleti temin etmektir. Üçüncü görevleri ise, şehir halkı arasında adaleti gerçekleştirmektir. Bu açıklamadan da anlaşılacaktır ki, kadılar ve yöneticiler hakkında Allah'ın hücceti (delili) daha kuvvetli ve daha şiddetlidir. Kıyamet gününde onları bu görevlerinden kurtarabilecek tek şey, yukarıda zikredilen alanlarda adaleti gerçekleştirmiş olmalarıdır.”²⁷

Ruhun üstünlüğüne karşılık, insanın beden ve halk âlemine ait yönünü temsil eden nefis, Taşköprülüzâde'ye göre bedensel arzuların ve tutkuların merkezidir. Ancak Taşköprülüzâde, nefsi tamamen olumsuz bir şekilde değerlendirmez. Ona göre nefis, insanın ahlâkî tekâmülünün gerçekleşmesi için gerekli bir unsurdur; zira nefis olmadan ahlâkî bir mücadeleden söz edilemez. Taşköprülüzâde, nefsin yapısını ve bu yapının ahlâkî tekâmül üzerindeki rolünü şöyle açıklar: “Allah Teâlâ nefsi, içinde öfke ve şehvet kuvvetlerini barındıran bir yapı olarak yaratmıştır. Bu kuvvetler, insanın imtihanı ve manevî mücâhedesinin zeminini oluşturur. Bu nedenle nefis, eğitildiği ve ruha tâbi kılındığı takdirde insanın yükselişinin aracı olabilir.”²⁸

Taşköprülüzâde'nin iç âlemde sağlanması gereken adaletin dış dünyaya yansımalarına dair bu vurguları, Gazzâlî'nin kalp, nefis ve organlar arasındaki ilişkiyi ele alışıyla da benzerlik taşır. Gazzâlî'ye göre kalp, beden tüm organlarını yöneten bir hükümdar gibidir. Organlar ve nefis ise bu hükümdara bağlı hizmetkârlar konumundadır. Kalp, nefis ve beden arasındaki bu ilişki dengeli olduğunda insanın dış davranışlarında da tutarlılık ve doğruluk hâkim olur. Bu iç denge ve kontrol sağlanamazsa,

²⁷Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 4a.

²⁸Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 2b.

dışarıya yansıyan davranışlar da bozulur ve ahlâkî sapmalar kaçınılmaz hâle gelir.²⁹ Buradan hareketle, bireyin iç dünyasındaki tutarlılık ve kontrolün, onun dış dünyadaki davranışlarının temelini oluşturduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu çıkarım, Taşköprülüzâde'nin iç dünyadaki ruh-nefis mücadelesiyle dış dünyadaki adalet ilişkisine dair vurgularıyla güçlü bir uyum içerisindedir.

Yine çağdaşlarından Kemalpaşazâde Ahmed Şemseddin (öl. 940/1534) de ruhun emir âlemine ait olduğunu vurgulayarak insanın ahlâkî yetkinliğinin, bu ruhun beden ve nefis üzerindeki kontrolüyle mümkün olduğunu dile getirir. Kemalpaşazâde'ye göre ruh, Allah'ın emriyle yaratılan ve nefsin bedensel arzularına hâkimiyet kurarak insanın manevî yükselişini sağlayan özel bir cevherdir.³⁰ Bu çerçevede ruh, beden ve nefis arasındaki ilişkiyi kuran temel unsur olarak insanın iç dünyasında gerçekleşen ahlâkî tekâmül sürecini sağlar. Bu süreç gerçekleşmediği takdirde, insanın dış dünyada adaleti tesis etmesi mümkün değildir.

Taşköprülüzâde, ruhun nefse olan üstünlüğünü insanların üç farklı şekilde gerçekleştirdiğini ifade eder. Buna göre bazıları ruhun üstünlüğünü hiç sağlayamaz; bazıları zaman zaman sağlar ancak kalıcı bir şekilde koruyamaz; bazıları ise ruhun hâkimiyetini sürekli kılarak “mukarrebûn” (Allah'a yakın olanlar) seviyesine ulaşır. Taşköprülüzâde, bu durumu Kur'an'da geçen “Sizden hiç kimse yoktur ki cehenneme uğramasın”³¹ âyetini sembolik olarak yorumlayarak anlatır. Ona göre bu âyet, ruh ve nefis arasındaki dengenin çok ince ve hassas olduğunu, bu dengenin korunmasının insan için son derece zor ve ciddi bir imtihan olduğunu gösterir.³²

Taşköprülüzâde'nin temel vurgusu, insanın iç dünyasındaki ruh-nefis mücadelesinin, onun dış dünyadaki eylemlerini ve toplumsal adalete yönelik davranışlarını doğrudan etkilediğidir. Bu düşüncüyü müellif şu şekilde ifade eder: “İnsanın dışarıda sergilediği tüm davranışlar, iç dünyasındaki ruh-nefis mücadelesinin sonucudur. Ruhun nefse üstünlüğünü sağlayan kişi, dış dünyada da ahlâk ve adaleti tesis edebilir.”³³

29 Gazzâlî, *İhyâ*, 1062-1063.

30 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 128-130.

31 Meryem 19/71.

32 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 3b.

33 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 4a.

Taşköprülüzâde, kadılık kavramını insanın halife olarak yaratılışıyla ilişkilendirerek, kadılığı insanın varlık amacını gerçekleştirme aracı olarak yorumlar. Bu yönüyle klasik ahlâk felsefesine pratik bir perspektif kazandırır. Onun yaklaşımı, insanın iç dünyasındaki ahlâkî mücadelesinin toplumsal düzen ve adaletin pratik sonuçlarına yansıtılması gerektiğini metafizik temellere dayandırır. Bireysel ahlâkın toplumsal adaletin temelinde yer aldığını açık biçimde ortaya koyar ve iç dünyada adaleti tesis etmenin, dış dünyadaki adaletin zorunlu şartı olduğunu ifade eder. Bu anlayış, Taşköprülüzâde'nin düşüncesinde teori ve pratiği birleştiren önemli bir özgünlük noktasıdır.

Taşköprülüzâde'nin bireyin iç âlemindeki adaleti toplumsal adaletin bir ön şartı olarak görmesi, günümüz hukuk etiğinde özellikle “hâkimin tarafsızlığı” ve “yargısal nesnellik” gibi temel kavramlarla önemli bir ilişki içindedir. Modern hukuk yaklaşımlarında hâkimlerin kararlarını verirken kişisel eğilimlerinden, öfke, nefret ya da sempati gibi duygularından tamamen sıyrılmaları gerektiği vurgulanır. Zira hukuki süreçlerde hâkimin iç dünyasındaki denge ve tutarlılığın, kararlarına doğrudan etki ettiği kabul edilmektedir.³⁴

Taşköprülüzâde'nin ruh ve nefis arasındaki mücadeleye vurgu yaparak ifade ettiği ahlâkî denge prensibi, günümüz yargı etiğinin önem verdiği tarafsızlık ilkesine metafizik ve ahlâkî bir derinlik kazandırmaktadır. Müellifin düşüncesine göre, kadının adaletle hüküm verebilmesi ancak nefsinin arzularına veya duygusal eğilimlerinden ziyade, ancak ruhun emir âleminde kaynaklanan prensiplerine uymasıyla mümkün olur. Modern hukuk etiğinde de hâkimlerin tarafsızlığı, sadece dışsal bir durum olmasının yanında hâkimin iç dünyasındaki psikolojik ve ahlâkî bütünlüğün bir sonucu olarak görülür.

Taşköprülüzâde'nin iç dünyadaki ahlâkî dengeye yaptığı bu vurgu, sadece klasik dönemin tasavvufî anlayışlarıyla değil, modern hukuk düşüncesindeki bazı ilkelerle de örtüşmektedir. Bu bağlamda, Ronald Dworkin'in “prensip-temelli yargı” anlayışı, Taşköprülüzâde'nin ruhun nefis üzerindeki hâkimiyetini esas alan adalet anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Dworkin, yargıcın kararlarını kişisel eğilimlerle değil, hukukî ilkelerle temellendirmesi gerektiğini savunur.³⁵ Bu düşünce,

³⁴Ronald Dworkin, *Hukukun Hâkimiyeti*, çev. Ertuğrul Uzun (İstanbul: Nora Kitap, 2018), 152-154.

³⁵Dworkin, *Hukukun Hâkimiyeti*, 216-218.

Taşköprülüzâde'nin ahlâkî ve metafizik temelli yargı anlayışıyla anlamlı bir düzeyde örtüşmektedir. Bu yaklaşım, bireysel ahlâk ile toplumsal ve hukuki düzen arasındaki ilişkiye dikkat çekerken; kadılık gibi sorumluluk gerektiren görevlerde içsel dengeyi ahlâkî ve hukukî tarafsızlığın ön şartı olarak değerlendirmektedir.

Kadının Hüküm Verme Sürecinde Öfke ve Hilmin Rolü: Taşköprülüzâde'nin Savunması

Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen “hilmi öfkeye tercih etmek suretiyle devlet otoritesini zayıflatma” eleştirilerine karşı risalesinde ayrıntılı ve delilli bir savunma geliştirmiştir. Ona göre gazap kuvvetinin hem aşırılığı hem de eksikliği, adaleti zedeleyici sonuçlar doğurur. Müellif, adaletin ancak gazap kuvvetinin şecaat adı verilen itidal noktasına getirilmesiyle gerçekleşeceğini belirtir. Bu itidal noktasında hilm ve rikkat gibi erdemler ortaya çıkar ki, bunlar şecaatin kollarıdır. Taşköprülüzâde'nin bu yaklaşımı, şiddet ve hilmin birbirine zıt olmadığını, aksine her iki özelliğin de adaleti sağlamada farklı zaman ve durumlarda kullanılabilecek tamamlayıcı unsurlar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira bu durumu destekleyen ayet şöyledir: “Kâfirlere karşı şiddetli, birbirlerine karşı merhametlidirler”.³⁶ Bu noktada müellif, çocukluk döneminde aşırı öfkeye sahip olduğunu; fakat tasavvuf erbabının yanında edindiği manevi eğitim sayesinde bu öfkenin itidale dönüşerek şecaat, hilm ve rikkat gibi ahlâkî faziletlerle şekillendiğini belirtmektedir.³⁷

Taşköprülüzâde'nin risalesinde önemle vurguladığı diğer husus, kadının hüküm verme sürecinde fizikî ve duygusal durumlarının dikkate alınması gerektiğidir. Müellif, şer'î deliller ve fıkıh kaynaklarıyla hâkimin öfke, açlık, tokluk, yorgunluk, gevşeklik ve uykusuzluk gibi hâllerde hüküm vermekten kesinlikle kaçınması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu tür fizikî ve duygusal hâller, hâkimin muhakeme gücünü, objektifliğini ve tarafsızlığını zayıflatır; dolayısıyla verilen hüküm adalet ilkesini tam olarak yansıtamaz. Bu noktada Taşköprülüzâde'nin kendisine yönelik “öfke göstermediği için devletin tahfifine sebep olma” suçlamalarına cevaben,

³⁶ el-Fetiḥ 48/29.

³⁷ Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 4b-5a.

hâkimin adaletli olması için öfkeden sakınmasının bir tercih değil, şer‘î ve fikhî bir zorunluluk olduğunu dile getirdiği görülmektedir.³⁸

Taşköprülüzâde, hâkimin sahip olması gereken ahlâkî özellikleri sadece şer‘î hükümleri bilmekle sınırlı tutmaz; bunun yanında hilm, iffet ve zühd gibi tasavvufî ahlâkın kadılık görevinin ayrılmaz parçaları olduğunu belirtir. Müellife göre, hâkimin sahip olduğu iç derinlik ve tasavvufî terbiye, onun siyasî ve sosyal baskılar karşısında direnebilmesini sağlar ve adaleti koruyabilmesinin temel şartıdır. Kendisine yöneltilen “siyaset bilmezlik” suçlamasına karşı Taşköprülüzâde, kadının görevinin siyasi maslahat ve devlet çıkarlarını değil, yalnızca şer‘î hükümleri gözetmek olduğunu açıkça savunur.³⁹ Böylece müellif, hem şer‘î hem de tasavvufî perspektiften güçlü bir savunma geliştirerek, kadılık makamının siyasî otoritenin baskısına değil, şer‘î prensiplere dayanmasının zorunlu olduğunu vurgulamıştır.

Modern hukuk etiği ve yargı psikolojisi alanındaki çalışmalar, hâkimin tarafsızlığının dışsal faktörlerin yanı sıra içsel psikolojik ve fiziksel durumlarla da yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Alper Küçükay, karar verme süreçlerinde bilişsel önyargılar ve zihinsel yorgunluğun hâkimin objektifliğini nasıl etkileyebileceğini vurgular.⁴⁰ Benzer şekilde, “Hâkimlik Psikolojisi” başlıklı yazı, hâkimlerin karar verme süreçlerinde karşılaştıkları bilişsel önyargılar ve bu önyargıların kararların adaletine olan etkisini inceler.⁴¹ Gökçen Topuz ve Belkıs Konan ise, tarihsel perspektiften hâkimin tarafsızlığının önemini ele alarak, bu kavramın modern hukuk sistemindeki yerini tartışır.⁴² Dolayısıyla Taşköprülüzâde’nin hâkimin öfke, açlık, tokluk ve yorgunluk gibi fizikî-duygusal hâllerden uzak durması gerektiği yönündeki görüşleri, günümüz Türk hukuk literatüründe de önemli ölçüde karşılık bulmaktadır. Taşköprülüzâde’nin bu yaklaşımı, hâkimlerin içsel dengelerinin korunmasının evrensel hukuk etiği açısından önemini vurgulayan modern yaklaşımlarla tutarlı bir duruş sergilemektedir. Bu paralellik, Taşköprülüzâde’nin risalesinin tarihî veya

38Taşköprîzâde, *Risâle fi’z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 5a.

39Taşköprîzâde, *Risâle fi’z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 5a-5b.

40Alper Küçükay, “Karar Vermenin Psikolojisi”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9/34 (2018), 620.

41Mustafa Tören Yücel, “Hâkimlik Psikolojisi (Psychology of Judgeship)”, *Hukuki Haber* (HH) (Erişim 26 Haziran 2025).

42Gökçen Topuz - Belkıs Konan, “Geçmişten Günümüze Türk Hukukunda Hâkimin Tarafsızlığı”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 66/4 (2017), 764-790.

teorik bir eser olmasının yanı sıra modern hukuk etiği ve yargı psikolojisi açısından da değer taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır.

Hasımlara Karşı Yumuşaklık Gösterme Suçlaması ve Taşköprülüzâde'nin Cevabı

Taşköprülüzâde kendisine yöneltilen “hasımlar arasında yumuşak davrandığı” yönündeki suçlamalara karşı, risalesinde ahlâkî ve şer‘î prensipler ışığında tutarlı bir savunma geliştirmiştir. Ona göre yumuşak huyluluk (rikkat), aslında övgüye değer ahlâkî bir meziyet olup adaletin tesisi açısından da gereklidir. Kadının, tarafları korkutarak veya tehdit ederek değil, sabır ve itidal içerisinde hüküm vermesi gerektiğini belirten Taşköprülüzâde, bu konuda Hanefî fıkıh kaynaklarından delil getirir. Özellikle *et-Tatârîhâniyye*⁴³ ve *el-Vâkı‘âtü’l-Husâmiyye*⁴⁴ gibi kaynaklarda da ifade edildiği üzere, kadının hasımlarla arasında psikolojik dengeyi sağlama, tarafları korkutmaması ve hukuka uygun şekilde davranması esastır.⁴⁵

Ancak müellif, hasımlar arasında çıkan tartışmanın şiddet ve şeriat meclisine saygısızlık boyutuna ulaşması durumunda, gerekli disiplin ve ta‘zîr tedbirlerini uygulamaktan geri durmadığını ifade eder. Bu nedenle Taşköprülüzâde'nin yaklaşımı, yumuşaklık ile sertlik arasında dengeyi gözetken ve bunu fıkıh literatürüyle destekleyen bir anlayışı yansıtır. Kadının sertlik ve yumuşaklık arasında bir tercih yapmasının, davanın niteliğine ve hasımların davranışlarına göre belirlenmesi gerektiğini savunan müellif, kendisine yöneltilen suçlamaları bu çerçevede güçlü bir şekilde reddeder.

Günümüz hukuk etiğinde hâkimin tarafsızlığı ilkesi, sadece karar verme aşamasında değil, yargılama sürecinin tamamında duruşmanın yönetimi ve taraflara yaklaşım açısından da büyük önem taşır. Gökçen Topuz ve Belkıs Konan'ın “Geçmişten Günümüze Türk Hukukunda Hâkimin Tarafsızlığı” başlıklı makalelerinde vurguladıkları üzere, hâkimin duruşma esnasında taraflara karşı sergilediği tutum ve davranışlar, adil yargılanma

43Muhammed b Ali et-Tâtârîhânî, *el-Fetâvâ et-Tâtârîhâniyye*, ed. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 3/280-316.

44Abdunasır Hakimî, *es-Sadruşşehîd Ömer b. Abdilâzîz'in (öl. 536/1141) Kitâbü'l-Vakî'ât Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 701-717.

45Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 5b-6a.

hakkının gerçekleşmesini doğrudan etkilemektedir. Hâkimin sertlik ve yumuşaklık arasında dengeyi koruyarak taraflar üzerinde psikolojik baskı oluşturmaması, modern hukukta temel prensiplerden biridir.⁴⁶ Bu açıdan bakıldığında Taşköprülüzâde'nin hasımlara karşı tutumda rikkat (yumuşaklık) ile gerekli durumlarda sertlik arasında bir denge gözetene yaklaşımı, çağdaş hukuk etiğinin tarafsızlık ve adil yargılanma ilkeleriyle güçlü bir paralellik arz eder. Her iki yaklaşım da hâkimin adil ve tarafsız bir yargılama yapabilmesi için dengeli ve ölçülü bir tutum benimsemesi gerektiğini savunur.

Şahitlerde Zâhirî Adalette Yetinme Eleştirisi ve Taşköprülüzâde'nin Cevabı

Taşköprülüzâde'ye yöneltilen bir diğer suçlama da şahitlerin adaletini değerlendirirken zâhirî hâllerine bakmakla yetindiği ve onların bâtınî durumlarını yeterince araştırmadığı yönündedir. Bu eleştiriye cevaben Taşköprülüzâde, klasik fıkıh kaynaklarından ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından hareketle, hâkimin sadece zâhire göre hüküm verebileceğini, çünkü bâtınî durumları tam olarak bilmenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Fakih Ebû'l-Leys'ten (öl. 373/983) yapılan bir nakilde hâkimin bâtını araştırmasının hem kendisi hem de toplum için aşırı zorluğa yol açacağı, dolayısıyla büyük günahları işlemeyen, Müslümanlara ve gayrimüslimlere zarar vermeyen, kazancını helal yollardan sağlayan kişilerin şahit olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Taşköprülüzâde, bu yaklaşımın temelini oluşturan Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubu ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Biz zâhire göre hükmederiz, bâtını ise Allah bilir"⁴⁷ şeklindeki hadis-i şerifini kaynak göstermektedir.⁴⁸

46Topuz - Konan, "Geçmişten Günümüze Türk Hukukunda Hâkimin Tarafsızlığı", 787-788.

47Bu ifadeler, muteber hadis kaynaklarında bu lafızla yer almamakla birlikte, Şevkânî "İnnemâ nahkumu bi'z-zâhir -Biz ancak zahire göre hükmederiz" hadisiyle ilgili sened tartışmalarına şu değerlendirmeye katkıda bulunur: "Zikredilen hadis, isnad açısından güvenilir bir yolla sabit olmamakla birlikte, sıhhatinde ittifak edilen birtakım şahitleri mevcuttur. Zâhirin dikkate alınmasının en açık delillerinden biri, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) münafıklarla olan ilişkilerinde, durumun zahirine göre muamelede bulunmuş olmasıdır." Muhammed b Ali eş-Şevkânî, *Neylül-Evtâr: Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/369.

48Taşköprülüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 6a-6b.

Müellif, bu görüşünü desteklemek amacıyla tarihî ve öğretici bir örnek de vermiştir. Buna göre, İbn Dakîk el-İd,⁴⁹ zâhire göre değil, bâtına göre hüküm veren Bahnesâ kadısını görevden almıştır. Bu olayın açık bir şekilde gösterdiği gibi, İslam hukukunun temel prensiplerinden biri, yargının zâhirî delillere ve objektif kriterlere dayanmasıdır. Bâtınî unsurları esas alan bir hüküm tarzı, hukukun genel uygulanabilirliği ve toplumun adalet duygusu açısından sakıncalar içermektedir. Bu nedenle Taşköprülüzâde, şahitlerin ve tarafların değerlendirilmesinde zâhirî ölçütlerin esas alınmasının, adaleti ve hukukun üstünlüğünü sağlamak için tek geçerli yol olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰

Taşköprülüzâde'nin şahitlerin adaletini değerlendirirken sadece zâhire bakılması gerektiği yönündeki görüşü, modern ceza muhakemesi hukukunun temel ilkelerinden biri olan “delillerin doğrudan doğruya incelenmesi” prensibiyle paralellik arz etmektedir. Bu prensibe göre hâkim, tarafların niyetlerini, iç dünyalarını veya bâtınî durumlarını değil; yalnızca önünde tartışılmış, doğrudan ve objektif olarak elde edilen delilleri esas alarak karar vermelidir. Zira Ceza Muhakemesi Kanunu'nun 217/1 maddesi, “Hâkim, kararını ancak duruşmaya getirilmiş ve huzurunda tartışılmış delillere dayandırabilir.” hükmünü içermektedir. Bu da hâkimin bâtınî unsurları veya subjektif değerlendirmeleri değil, yalnızca görünür ve ispatlanabilir somut delilleri dikkate almasının hukuki zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Taşköprülüzâde'nin bâtına göre değil, zâhire göre hüküm verilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımı, günümüz hukuk etiği ve muhakeme prensipleriyle de uyumludur.⁵¹

Siyasetle Amel Etmeme İthamları ve Taşköprülüzâde'nin Savunması

Taşköprülüzâde, risalesinde kendisine yöneltilen “siyasetle amel etmediği” yönündeki eleştirilere cevap verirken siyaset kavramını iki tür

49 İbn Dakîkul'İd (öl. 702/1302), Mısır'da yetişmiş, Mâlikî ve Şâfiî fıkıhında derinleşmiş, hadis ve usûl ilimlerinde de yetkinliğiyle tanınan müctehid bir âlimdir. Şâfiî kâdîkudâtı olarak görev yapmış ve uzun yıllar öğretim faaliyetinde bulunmuştur. bk. Ahmed Özel, “İbn Dakîkul'İd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19/407-409.

50 Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 6b.

51 Şeyma Cebeci Bingöl, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Tanık Beyanının Güvenilirliği* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 21-23.

üzerinden açıklamıştır. İlk tür siyaset, yöneticilerin kişisel arzularına göre şekillenen ve şer‘î dayanağı olmayan uygulamalardır. İkinci tür siyaset ise mezhepler içindeki zayıf görüşlerin zaruret halinde yöneticiler tarafından tercih edilmesidir. Taşköprülüzâde, kadıların bu ikinci tür uygulamalara bile yetkisinin olmadığını, Osmanlı hukuk sisteminde yalnızca mezhebin en sahih görüşleriyle hüküm vermekle yükümlü olduklarını ifade eder. Ona göre kadıların siyasî veya maslahat amaçlı uygulamalara başvurması, şer‘î sınırların dışına çıkar ve adaleti zedeler.⁵²

Taşköprülüzâde, kadıların siyasî amaçlı ya da maslahat amaçlı uygulamalara yönelmelerinin neden yanlış olduğunu açıklarken, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 656/1258) görüşlerine atıfta bulunur.⁵³ Ona göre, şer‘î hükümlerin dışına çıkan uygulamaları “siyaset” olarak adlandırmak, büyük bir sapmadır. Çünkü gerçek siyaset, Allah'ın koyduğu hükümlerle sınırlıdır ve sultanların kişisel arzularına göre verdikleri kararlar şer‘î hükümleri aşan uygulamalardır. Taşköprülüzâde'ye göre, bu tür uygulamalar toplumsal adaleti bozmakta ve hukuk sisteminin genel uygulanabilirliğini ciddi anlamda zayıflatmaktadır.⁵⁴

Taşköprülüzâde'nin risalesinde ikinci tür siyasetin sultanlar tarafından uygulanabileceği, fakat bunun da ancak zaruret hallerinde ve istisnai durumlarda geçerli olduğu belirtilmektedir. Bu noktada, kadıların sadece mezheplerinin en sahih ve genel kabul gören hükümlerini uygulamaları gerektiğini vurgular. Bu durumu desteklemek için *el-Munyetü'l-muftî* eserinden yapılan bir nakilde, imamın ancak toplumdaki fesadı önlemek gibi olağanüstü hallerde sınırlı siyaset uygulamalarına başvurabileceği belirtilir. Ancak kadılar için bu yetkinin olmadığı özellikle altı çizilir.⁵⁵

Taşköprülüzâde'nin kadıların siyasî ya da maslahat amaçlı uygulamalardan uzak durmaları gerektiği şeklindeki yaklaşımı, klasik İslam hukuk teorisinin temel ilkelerinden biri olan “hukuk kurallarının sabitliği ve sürekliliği” prensibi ile uyum içindedir. İslam hukukunda şer‘î hükümler, yönetici veya hâkimin kişisel tercih ve maslahat anlayışına göre değiştirilemez; bu hükümler, ancak açıkça belirlenmiş usul ve kaideler çerçevesinde

52Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 7a-7b.

53Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûk ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/117.

54Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 7a.

55Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 8a.

yorumlanabilir. Bu bağlamda klasik dönem İslam hukukçularından İmam Şâtûbî (öl. 790/1388), hükümler üzerinde keyfî tasarrufların kabul edilemeyeceğini, maslahatın ancak şeriatın genel ilkeleriyle ve kesin delillerle sınırlandırılmış çerçevede dikkate alınabileceğini belirtmektedir. Böylece hukukun sürekliliği ve toplumda adaletin tesis edilmesi ancak hukukun objektif kriterlerle uygulanmasıyla mümkün olur; hâkimin veya yöneticilerin sübjektif değerlendirmeleriyle hukuk kurallarının dışına çıkılması ise kabul edilemez bulunur.⁵⁶

Hatime: Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy'ani'l-Münker Görevinin Taşköprülüzâde Tarafından Değerlendirilmesi

Taşköprülüzâde, risalesinin hatime bölümünde emr bi'l-ma'rûf ve nehy'ani'l-münker görevinin toplum düzenindeki yerini ve uygulama sorumluluğunu açıkça ortaya koymuştur. Ona göre bu görev, farz-ı kifâye türündendir ve bu sorumluluğu yerine getirmede temel rol, âlimlere aittir. Taşköprülüzâde, bu görevin ya dille ya da elle icra edileceğini belirtir. Dille olan kısmı vaiz ve nasihatçiler tarafından yerine getirilirken, elle müdahale yetkisi olan kısım ise özel yetkilendirilmiş muhtesiblerin sorumluluğundadır. Bu yetkilendirme sultanın görevi kapsamındadır ve ihmali durumunda sultan günahkâr olur. Burada önemli olan, toplumda kötülüklerin engellenmesi ve iyiliklerin yaygınlaştırılmasıdır.⁵⁷

Taşköprülüzâde ayrıca, hisbe görevlisi (muhtesib)⁵⁸ ile kadının yetki ve sorumluluk alanlarının farklı olduğuna da vurgu yapar. Kadıların görevi yalnızca davaları şer'î hükümlere göre karara bağlamak iken, muhtesibler münkerin ortaya çıkmasını önlemek için gerektiğinde fizikî müdahale yetkisine de sahiptir. Kadı, tanıklığı kabul edilemeyen kişiler veya henüz mükellef olmayan çocuk ve deliler üzerinde müdahalede bulunamazken, muhtesib bu konularda yetkilidir. Taşköprülüzâde'ye göre, bu

⁵⁶İbrâhîm b Mûsâ eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Ser'â*, thk. Abdullah Dirâz (Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2004), 239-242.

⁵⁷Taşköprizâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 9a.

⁵⁸Muhtesib, kamu düzeni, pazar denetimi ve toplum ahlâkının korunması gibi görevlerle sorumlu olan idarî görevlidir. Kadıdan farklı olarak adli değil, idarî otoriteye sahiptir. bk. Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 18/133-143.

yetki ayrımı şer'î düzenin korunması ve toplumun genel ahlâkının muhafazası için zorunludur.⁵⁹

Taşköprülüzâde, münkerin ortadan kaldırılması için uyulması gereken usul ve esasları da ayrıntılı şekilde ele almıştır. Münkerin, insanların özel hayatına tecessüs ile araştırılmadan, sadece açıkça ortaya çıkması durumunda müdahale edilmesi gerektiğini belirtir. Böylelikle, kişilerin mahremiyetine saygı ile toplum ahlâkının korunması arasındaki hassas denge gözetilmiş olur. Ayrıca hisbe görevlilerinin müdahale yöntemlerinin yumuşaklık, nasihat ve en son çare olarak fizikî güç kullanımı şeklinde aşamalı olması gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımıyla Taşköprülüzâde, hukukun uygulanmasında şiddet ve baskıyı değil, nasihat ve ıslah odaklı bir perspektifi esas almaktadır.⁶⁰

Taşköprülüzâde'nin risalesinde dile getirdiği bu dengeli görev anlayışı, günümüz hukuk ve toplumsal ahlâk tartışmaları açısından hâlen dikkat çekici yönleri sahiptir. Özellikle kişilerin mahremiyetine saygı gösterilmesi ile toplumun genel ahlâkının korunması arasındaki hassas çizgiyi gözetken tutumu, bugün karşılaştığımız hukuki sorunlara dair düşündürücü açılımlar sunmaktadır. Ayrıca Taşköprülüzâde'nin emr bi'l-ma'rûf ve nehy'ani'l-münker konusunda tercih ettiği yumuşak, nasihat merkezli ve ancak son çare olarak güç kullanımına izin veren yaklaşımı, modern hukuk sistemlerinin de önemle üzerinde durduğu şiddetten uzak ve insan hakları temelli uygulamalara yakın durmaktadır. Bu yönüyle onun görüşleri, yalnızca klasik İslam hukuk düşüncesi açısından değil, günümüz hukuk felsefesi açısından da kayda değer ve özgün bir perspektif sağlamaktadır.

Sonuç

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin kadılık görevi sırasında kaleme aldığı savunma risalesi, ilk bakışta kişisel bir müdafaa metni gibi görünse de satır aralarında kadılık mesleğine yüklenen yüksek ahlâkî sorumluluğun, tasavvufî iç disiplinin ve nefis terbiyesine dayalı bir adalet anlayışının ipuçlarını taşır. Bu yönüyle risale, dönemin yargı etiğini anlamada tarihi bir belge olmasının yanında ahlâk ve hukuk düşüncesini iç içe ele alan özgün bir metin hüviyetindedir. Çalışmada yapılan analizler, kadılık

⁵⁹Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 9b.

⁶⁰Taşköprüzâde, *Risâle fi'z-Zebb* (DİB Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873), 10a.

makamının sadece fikhî kaidelerle sınırlandırılmayacağını; içsel istikamet, ruh terbiyesi ve ahlâkî faziletlerin bu görevin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir.

Risalenin girişinde yer alan insan tasavvuru, çalışmanın temelini teşkil eden düşünsel çerçeveyi oluşturur. İnsanın ruh ve beden gibi iki farklı cevherden oluştuğu kabulü, bu iki yapının arasındaki dengeyi kurma görevini nefse yüklemektedir. Nefsin ise öfke ve şehvet gibi iki temel kuvvet aracılığıyla sınındığı ve bu kuvvetlerin itidal üzere dengelenmesiyle de hilm ve şecaat gibi faziletlerin doğduğu ifade edilir. Kadılık gibi yüksek sorumluluk taşıyan bir mesleğin icrasında, nefsin hâkimiyeti altında kalan bir bireyin sağlıklı hüküm veremeyeceği yönündeki bu yaklaşım, iç dünyadaki adalet duygusunun dış dünyadaki kararlara doğrudan yansıdığını göstermektedir. Böylece risale, hükmün sadece delillere dayanarak değil, hâkimin karakteriyle bütünleşerek ortaya çıkması gerektiğini savunur.

Risalede dört unsur teorisine dayalı mizaç anlayışının yargı ahlâkıyla ilişkilendirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Ateş, hava, toprak ve su unsurlarından oluşan beden yapısının insanın mizacına, mizacın ise ahlâkî davranışlara etki ettiği düşüncesi, klasik İslâm tıbbı ve ahlâk felsefesiyle paralel bir yapıdadır. Bu noktada Taşköprülüzâde, mizacın bozulması durumunda öfke, kibir, acelecilik gibi hâllerin hâkim olacağını; bunun da hâkimin karar süreçlerini olumsuz etkileyeceğini belirtir. Bu yaklaşım, bugünün yargı psikolojisi açısından da karşılık bulan bir değerlendirmedir. Zira günümüzde de hâkimlerin öfke, yorgunluk, uykusuzluk, açlık gibi durumlarda hüküm vermekten kaçınmaları gerektiği kabul görmektedir.

Savunma risalesi, şekil bakımından belirli bir sistematığe sahiptir. Mukaddime kısmında yer alan insan anlayışı, ardından gelen bölümlerde doğrudan kadılık görevine yansıtılır. Kadının, mizacını tanınması, nefsinin dizginlenmesi, ahlâkî faziletleri içselleştirmesi gerektiği fikri, teorik bir çerçeveye birlikte uygulamaya yönelik bir ahlâk tasarımı olarak da işlenmiştir. Risalede öne çıkan kavramlar, klasik İslâm ahlâkî literatüründe yer alan temel ilkelerle uyum içerisinde. Gazzâlî'nin "nefsi terbiye etmeden hüküm verme" eleştirisiyle, İbn Sînâ'nın mizaç teorisine dayalı ruh-beden dengesi vurgusu, bu metinde harmanlanarak işlenmiştir. Bu açıdan Taşköprülüzâde'nin, ahlâk ve hukuk arasında sahih bir denge kurmayı hedefleyerek kendi dönemi için entelektüel bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir.

Çalışmada, kadılık mesleğinin muhtesiblik, emirlik ve yöneticilik gibi diğer kamusal görevlerle karıştırılmaması gerektiğine dair vurgular da dikkate değer bir ayrıntıdır. Kadının hüküm verme yetkisi, toplumun ıslahından değil, hakkın ortaya çıkarılmasından kaynaklanır. Taşköprülüzâde, bu farkın altını çizerek kadılığın idarî bir makamdan ibaret olmadığını; ilim, hikmet ve takvâ zemininde icra edilmesi gereken bir emanet olduğunu hatırlatır. Bu ayrım, Osmanlı yargı pratiğinde yönetim erkinin sınırlarını netleştiren bir düşünsel duyarlılığı da yansıtır.

Savunma risalesinin en özgün yanlarından biri, kişisel bir müdafaayı kamusal bir ahlâk metnine dönüştürmüş olmasıdır. Taşköprülüzâde, kendisine yöneltilen ithamları doğrudan reddetmek yerine, ilmî ve hikmet merkezli bir açıklama yolunu tercih etmiş; kendi tutumunu nefis terbiyesi, mizaç bilgisi ve ahlâkî dengeyle temellendirmiştir. Bu yönüyle risale, bireysel hakların müdafaasında ilme ve edebe dayalı bir yolun mümkün olduğunu gösteren önemli bir örnektir.

Modern hukuk anlayışıyla karşılaştırıldığında, risalede dikkat çeken birçok tespitin bugün de geçerliliğini ve güncelliğini koruduğu görülmektedir. Özellikle hâkimin karar verirken içsel öfkesinden, kişisel menfaatinden ya da psikolojik dengesizliklerinden etkilenmemesi gerektiği yönündeki vurgular, günümüz yargı etiği ilkeleriyle örtüşmektedir. Adaletin vicdan, sekinet ve fazilet aracılığıyla tesis edilebileceğini, kadılığın teknik bir meslekten ibaret olmayıp, karaktere dayalı bir adalet görevi olduğunu hatırlatır.

Nihayetinde bu çalışmada söz konusu risalenin tarihî yönüyle birlikte düşünsel bir metin olarak okunması sağlanmıştır. Taşköprülüzâde'nin kavramsal yapısına, terim seçimine ve ahlâkî önermelerine dikkatle yaklaşarak, risalenin hem klasik İslâm düşünce geleneği içindeki yeri hem de çağdaş hukuk tartışmalarıyla ilişkisi ortaya konmuştur. Bu yönüyle çalışma, Osmanlı yargı düşüncesine dair ihmal edilmiş bir metni gün yüzüne çıkararak hem literatüre özgün bir katkı sunmuş hem de hukuk, ahlâk ve tasavvuf gibi farklı disiplinler arasında anlamlı bir köprü kurmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Arıcı, Müstakim - Mehmet Arıkan (ed.). *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzâdeler ve İsamüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Arıkan, Mehmet vd. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 3/926-932. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Beyazıt, Yasemin. "Galen ve Ahlâk Değişimi Üzerine". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (2022), 351-353.
- Bingöl, Şeyma Cebeci. *Ceza Muhakemesi Hukukunda Tanık Beyanının Güvenilirliği*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Dworkin, Ronald. *Hukukun Hâkimiyeti*. çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora Kitap, 1. Basım, 2018.
- Gazzâlî, İmam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu ulûmü'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Hakimî, Abdulsasır. *es-Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz'in (öl. 536/1141) Kitâbü'l-Vak'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî târihi'l-mulûk ve'l-umem*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İpşirli, Mehmet. *Osmanlı İlmiye'si*. ed. Ahmet Yaşar. İstanbul: Kronik Yayınları, 2021.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/133-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Küçükay, Alper. "Karar Vermenin Psikolojisi". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9/34 (2018), 607-640.
- Miskeveyh, İbn. *Ahlâk Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tathîru'l-Arâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özel, Ahmed. "İbn Dakîkûl'İd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/407-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Sinâ, İbn. *Doğunun Sönmeyen Yıldızı*. ed. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Sinâ, İbn. *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*. ed. Hasan Zâde Âmulî. Kum: Merkezü'n-Neşri't-Tâbi' li-Mektebi'l-İ'lâm el-İslâmî, 1996.
- Şatbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şer'i'a*. ed. Abdullah Dirâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylül-Evtâr: Şerhu Münteka'l-Ahbâr*. ed. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halîl er-Rûmî. *Risâle fi'z-Zebbi 'an Harîmi's-Şer'i'a*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 1873.

- Taşköprülüzâde, Isâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. ed. Derya Örs. çev. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tâtârânî, Muhammed b Ali. *el-Fetâvâ et-Tâtârânîyye*. ed. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Topuz, Gökçen - Konan, Belkıs. “Geçmişten Günümüze Türk Hukukunda Hâkimin Tarafsızlığı”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 66/4 (2017), 315-340.
- Tülüce, Hüseyin Adem. *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Taşköprizâde Ahmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yücel, Mustafa Tören. “Hâkimlik Psikolojisi (Psychology of Judgeship)”. *Hukuki Haber (HH)*. Erişim 26 Haziran 2025. <https://www.hukukihaber.net/hakimlik-psikolojisi-psychology-of-judgeship>

EKLER:

Tahlilini yaptığımız yazma eserin görselleri:



Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, No: 1873



Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Mutasarrıf Ömer Ali Bey Bölümü, No: 536

The Multifaceted Identity of Sufi Poet Maḥmad Elif and His Poetry as a Mirror of Societ

Sufi Şair Mehmed Elif'in Çok Yönlü Kimliği ve Toplum Aynası Şiirleri

Dr. Öğr. Üyesi

Murat Ayar

Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Kahramanmaraş, Türkiye / Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kahramanmaraş, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9346-3976>

ROR ID: <https://ror.org/022ge7714>

ayarmuratt@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / 20 February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / 14 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1643939>



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 (Murat Ayar).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Murat Ayar, "The Multifaceted Identity of Sufi Poet Maḥmad Elif and His Poetry as a Mirror of Societ",

Sufiyye 18 (Haziran / June 2025), 175-196.

Öz

Anadolu coğrafyasında 13. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar manzum bir kimlik inşa etmiş olan tasavvuf edebiyatı, başlangıcından günümüze insan merkezli bir yaklaşımla “insan-toplum” ve “insan-aşkın varlık” arasında bir bağ kurma gayretine hizmet etmiştir. Bu anlayışın son temsilcilerinden biri de Kur’ân, hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, edebiyat, hat gibi sahalarda eserler vererek kendinde bulunan çok yönlü kimlik sahasını beslemiş olan Sütluce Haşîrîzâde Tekkesi şeyhi Mehmed Elif Efendi (ö. 1927)’dir. Onun bu çok yönlü kimliği ve onu besleyen toplumsal yapı ile muhtevanın, şiirlerindeki izdüşümünü ortaya koymak çalışmanın temel amacıdır. Müellifin toplumsal konuları öne alan içerik yaklaşımı, sadece *Divân*’ındaki şiirleri çerçevesinde tetkik edilecektir. Bunun yanında şeyhliği dışında kalan şair, hattat, Mesnevihan, müverrih, kâtip, medrese müdürü ve Meclis-i Meşâyih Başkanlığı gibi dışadönük sosyal rollerini de besleyen toplumun, hangi gündemlerle onun şiirine yansıdığı dikkatlere sunulacaktır. İngilizcede direkt karşılığı olmayan Arapça ve Farsça özel isim ve terminolojiler, orijinal dillerinden çeviri yazı alfabesi kullanılarak aktarılmışlardır. Çalışmamızla, tekke şiirinin temsilcilerinden biri olan Mehmed Elif’in çok yönlü tarafı ve şiirlerinin topluma dönük yanının ortaya konulması, dil ve edebiyat disiplinlerinin yanında sosyolojik temelli sahalara da önemli bir malzeme desteği sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Edebiyatı, Tekke ve Tasavvuf Şiiri, Mutasavvıf, Dışadönük Şair, Elif Efendi.

Abstract

Sufi literature, which developed a verse identity in Anatolian geography from the 13th century to the first quarter of the 20th century, served the effort to establish a connection between “human-society” and “human-transcendent being” with a human-centered approach. One of the last representatives of this tradition is Sheikh Maḥmad Elif (d. 1927), the sheikh of Sutluce Ḥaşîrîzâdah Tekkah, who nurtured his multifaceted identity field by producing works in fields such as the Qur’ân, hadith, tafsir, fiqh, kalam, sufism, literature and ḥaṭ (calligraphy). The main purpose of the study is to reveal this multifaceted identity of his and the social structure and content that nourish him in his poems. The author’s emphasis on social themes will be analysed only within the framework of his poems in *Divân*. In addition, it will be brought to attention which agendas of the society, which nurtures its extroverted social roles such as poet, ḥaṭṭat (calligrapher), Maḡnawîḥān (person who teaches *Maḡnawî*), muverriḥ (person who calculates dates with ebced calculation), scribe, madrasa director and Presidency of the Majlis-i Meshâyiḥ, which are outside of its sheikḥdom, are reflected in his poetry. Arabic and Persian proper names and terminologies that have no direct equivalents in English were transferred from their original languages using transcription alphabets. With our study, the multifaceted side of Maḥmad Elif, one of the representatives of the tekkah poetry, and the revealing of the social aspect of his poems will provide important material support to sociologically based fields as well as language and literature disciplines.

Keywords: Sufi Literature, Tekkah and Sufi Poetry, Sufi, extroverted poet, Sheikh Elif.

Introduction

Most products in the field of language and literature aim to fulfill artistic purposes, while some serve a human and society-centered realm. The fundamental existence of this effort can be framed semantically as the perception of identity, which can be defined as a set of features that distinguish a person from others and shape that individual. Indeed, identity is one of the most crucial structural elements that ensure the continuity of an individual's self-perception. These elements replace the social categories in one's cognitive structure through behaviors, which are the individual's extroverted actions. In this context, identity can also be explained as the state of thinking about oneself and society about the actions one performs or will perform, along with a social meaning.¹ For instance, this situation can be observed in an individual's response to the question "I am a chef, therefore I cook." An individual who has formed their identity in this way is motivated by the urge to perform an action that concerns the outside world. In this aspect, the identity possessed by the individual is at the very center of their action-oriented performance.

The changing dynamics of society, human resources and needs push individuals to determine a role field suitable for this dynamic structure with the skills they possess. By adopting an attitude in light of the knowledge and experiences they have or acquire within their role, they translate this process into behavior in response to societal needs. For some, this situation represents consumption, while for others, it is an act of production on behalf of society.² This outward-facing role field transforms into a multi-faceted identity due to factors such as different human types, the expectations of the times, and the individual's skill centers. The social impact they make in a limited area that achieves a much broader target audience, influence, and depth. These people who can be defined as intellectuals or enlightened people sometimes cannot serve the social benefit mentioned above.³

1 Edibe Sözen, "Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi", *İstanbul Sosyolojik Araştırmalar Dergisi* 23 (September 2011), 93-94.

2 Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 242.

3 Kenan Tazefidan, "Şerif Mardin'in Eserleri Üzerinden Entelektüeller ve İdeolojiler: Sosyolojik Bakış Açısının Gücüne Dair Kişisel Bir İzah" *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 14 (December 2023), 725.

One of the disciplines that undoubtedly serves this multi-faceted identity structure in every era is literature. By encompassing the aesthetic dimensions of life, literature enables individuals to express their multidisciplinary nature through their works. The material revealed sometimes captures the attention of society rather than the individual.⁴ This approach, which considers social structure, is evident in many branches of literature, including poetry. The social content that enters the poetic structure, directly or indirectly, gains a different impact and scope through the poet's multifaceted identity.

Sufi literature, which makes human and society the subject of its poetry, has continued its course in Anatolian geography for centuries with the motivation to guide individuals and complete their spiritual fulfillment. The journey that began with Aḥmad Yasawī (d. 562/1166) in the 12th century mixed with the Anatolian essence in the 13th century, gained new environment, momentum and appearance and continued its existence within an institutional framework until the first quarter of the 20th century with sufis of different temperaments and understandings. Sufi literature, which includes not only sufism but also religious doctrines and social events recorded in the daily life of society, addresses a broad human resource with different forms and shapes by following the essence and meaning rather than form and appearance.

The language and culture in the material used, with content that possesses value systems, have made sufi literature and its specific poetry one of the carriers of national value. One example of this effort is a sufi named Sheikh Maḥmad Elif, who came from Egypt to Istanbul and is the 5th generation representative of a family known as Ḥaṣīrīzādah.⁵ Sheikh Elif, besides being the leader of a religious community, served both his poetry and the society he witnessed through the many skills and formations he possessed. His poems have a feature that reflects the social structure of the period he lived in different aspects. Emphasising the real side of life with his poems has increased our attention on the poet. The special information about the period the poet lived in, his personal life and his environment between the verses has enabled us to put this person at the centre of our study.

4 Şükrü Ünal, *Dil ve Kültür* (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2002), 122.

5 Ḥussein Waṣṣāf, *Safīna-yi Awliyā* (Istanbul: Seha Neşriyat, 1990), 1/355.

1. The Multifaceted Identity of the Poet

Tracing the origins of Sheikh Elif's broad formation structure and the factors nurturing his multifaceted identity back to his childhood years is appropriate. With the support and sensitivity of his first teacher and sheikh, his father Sheikh Aḥmad Muḥtar (d. 1319/1901), he was introduced to various disciplines by notable scholars of his time at an early age. Among these scholars are Naqshbandī sheikh and *Maṣnawī* reciter Sheikh Ḥusām ad-dīn (d. 1280/1864), who taught him the Basmala and Elifbā lessons; Mr. Fāiq, Mr. Ḥāfiz İbrahim, Mr. Ḥādīmī Aḥmad Ḥulūṣī, Mr. Aḥmad Nuzhat, Mr. Ḥāfiz Şākır, and President of the Council of Education Mr. Ḥaydar, from whom he benefited in areas such as the Qur'ān, fiqh, tafsir, hadith, kalam, sufism, Arabic, and Persian.⁶

His sufi life, the most intense experiential state in his life universe, also played a part in forming his multidisciplinary identity. He would later become the last sheik of the Sa'diyya Tekkah in Sutluce, where he was born, and would carry out this duty until the year 1925, when the tekkahs were closed. Besides Sa'diyya, he received Sāzālī training from his father and Mawlawiyya training from Sheikh 'Osmān Şalāḥ ad-dīn (d. 1304/1887), the sheik of Yenikapı Mawlawī Tekkah. Additionally, Sheikh 'Ömer es-Şağlabī of the Şaybānī order, who visited Istanbul from Damascus, also presented Sheikh Elif with his order's authorization, succession, sikkes, and khirqa.⁷ From these statements, we can understand that Sheikh Elif was spiritually commissioned with Sāzaliyya, Mawlawiyya and Şaybāniyya besides the Sa'diyya tariqat. The convergence of these spiritual paths, which have different temperaments and human resources, in his spiritual identity must have made his human formation more inclusive. Indeed, during his time as sheik the Sutluce Tekkah experienced its most glorious period, with intellectual accumulation, moral excellence and artistic appreciation. It attracted considerable interest from

6 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 1/440; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1996), 3/152.

7 Hür Mahmut Yücer, *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 210; Hüseyin Kurt, *Elif Efendi, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 86-87; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/440.

the broad public masses, the education community of the time, artistic humans, and administrative officials.⁸

Besides his sufi identity, Sheikh Elif's early youth involvement in calligraphy with the famous calligraphers of his time, Mr. Zakî Dede (d. 1298/1881) and Mr. Râqım (d. 1310/1893) and his self-improvement in this area, reveal his talent in calligraphy. Thus, some of his works have reached us as author calligraphy. He is the author of many calligraphic works, as well as poetic-dated panels and inscriptions found in various sections of the Tekkah in Sutlce, where he served as sheikh.⁹

His interest in architecture and design is also noteworthy. His interest in architecture and design is also noteworthy. Some of the plans and designs of the Tekkah in Sütölce are, in fact, attributed to him. During the periods when the Haşîrîzâdah Tekkah in Sutluce underwent reconstruction, repair and renovation, the drawings and architectural layouts of the buildings associated with the tekkah were personally carried out by Sheikh Elif. This clearly reflects his sustained engagement and technical aptitude in the field of architecture.¹⁰

From his early days, Maḥmad Elif has been in contact with the Mawlawî order, a school of wisdom in which literature and music have always been important. This structure, which specializes in art and especially music, also supported the presence of a distinguished community inclined towards this direction.¹¹ Sheikh Elif can be counted among those who benefited from this. The fact that some of the poems he wrote in Turkish were composed reveals his identity as a lyricist in tekkah music.¹²

His scholarly qualification as a scholar manifested in two ways: one as a discourse scholar. A broad group of distinguished individuals attended and benefited from his *Maşnawî* lessons, which could be considered outside the context of his tariqat discourse. The fact that he granted

8 Yücer, *Sa'dilik*, 210-211.

9 İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 1/440; Baha Tanman, "Hasîrîzâde Tekkesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/384; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 816.

10 Nihat Azamat, "Elif Efendi, Hasîrîzâde" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/38.

11 Şermin Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/473.

12 Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Müsîkisi Antolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 708.

authorization to skilled individuals also proves his competence in this subject.¹³ In one of his poems in his *Dīwān*, he mentions that he taught *Maṣnawī*, consisting of six books, many times over forty years.¹⁴ The well-known sufi and sufi historian Ḥussein Vaṣṣāf mentions that, besides *Maṣnawī*, he taught books related to hadīth and sufism such as *Buḥārī-i Şerīf*, *Şamāil-i Şarīf*, *el-Futūḥāt-ı Makkiye*, *Fuṣūş al-Ḥikem*, and *et-Tuhfe al-Mursele* and shares the information that his teaching sessions were very high-level.¹⁵ Many sources that mention Sheikh Elif state that he consulted and sought solutions to problems with many people through these meetings and preferred a reasonable and gentle style in his interactions.¹⁶

His scholarly qualification also manifested in the works he authored. He wrote fourteen works in Arabic, Persian and Turkish, mainly on religion and sufism, including topics such as the Qur'ān, hadīth, tafsir, fīqh, kalām, sufism, and literature.¹⁷ His works have a formation that prioritizes teaching rather than art and aesthetics. The scholarly aspect of his works has been discussed in many references, and he was later promoted to *Mūsile-i Sulaymāniyah*,¹⁸ one of the indicators of scholars' degrees. This title allowed him to join those who prepare students for higher education.

The state service duties Sheikh Elif performed at certain periods of his life are also part of his multifaceted identity background. Among the various positions he held are clerkship at a military court, judiciary official, lecturer, and finally, the presidency of the *Majlis-i Meshāyih*, which served to supervise the tekkahs administratively and socially.¹⁹ Several instances of his experiences in these roles are reflected as content in some archive records and his poems. Examples related to the subject will be addressed in the second part of the article, so the information provided here is considered sufficient for now.

Growing up in an environment suitable for and curious about art, it was inevitable for Sheikh Elif to engage in poetry. The interest of his

13 Yücer, *Sa'dilik*, 211.

14 Murat Ayar, *Hasırzâde Mehmed Elif Efendi ve Dîvânı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 148.

15 Vaṣṣāf, *Safina-yi Awliyā*, 1/364-365.

16 Yücer, *Sa'dilik*, 210.

17 Ayar, *Elif Dîvânı*, 11.

18 It is the first madrasah in the Ottoman education model that prepared students for higher education.

19 Albayrak, *Osmanlı Uleması* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996), 256.

Tekkah environment, the teachers he studied with, and the previous sufis in this field must have kept his curiosity alive. Therefore, it would not be wrong to highlight his poet identity as one of his strongest outward-facing aspects. Besides his *Dīwān*, where he compiled his poems, there are also poems written with the pen name Elif on the inscriptions and panels in the Tekkah.²⁰ Like other sufi poets, he stated that his poems did not serve the purpose of making art and that therefore rhetorical manifestations should not be sought in them:

Dīvān-ı eṣ'ār-ı belāḡat ṣanmasun ihvānımız
 Sulṭān-ı 'aşk-ı vaḥdetiñ menşûrıdır dīvānımız²¹
 (Dīwān, I. Section, Ghazal 1/1)

2. The Poet's Society Mirror Poems

Some of the poems in Sheikh Maḥmad Elif's *Dīwān*, in which he collected his poems, contain examples that projection and reflection of the society showing the reality of the time. Therefore, his concern for message and meaning is far ahead of the ideal of making art. Being a sufi, he has many poems with religious and sufi themes and didactic formations, but a small number of poems reflect the real politics of the society by holding a mirror to the era in which he lived. In both subject centers, to make his message more effective and authentic, he included a wide variety of human types, who were living in different eras, as direct or indirect subjects in his poetry. These people existed in society with their positive or negative achievement values and gained meaning within this social structure.

In his poems, 'Abd al-Qādir Gaylānī (d. 561/1166) [founder of the Qadiriyya], 'Abd al-Vāḥid Celebi (d. 1325/1907) [Mawlawī Sheikh], 'Abd al-Ḥamid II [Ottoman sultan], Ḥaẓrat Adam [First human and prophet], Sheikh Aḥmad Muḥtār [Elif's father], Ḥaẓrat 'Alī (d. 40/661) [Fourth Islamic Caliph and son-in-law of the Prophet], Aṣḥāb-ı Kahf [The Companions of the Cave], Āsiya [Pharaoh's wife who believed], Belkīs [Queen of Shebā], Baydāwī (d. 685/1286) [Commentator, theologian and jurist],

²⁰ Tanman, "Hasırizāde Tekkesi", 16/385-386.

²¹ "Our brothers should not regard this book in which we have collected our poems as a rhetorical skill for they are the decree of love that expresses unity."

Ḥaẓrat Bilāl (d. 20/641) [Şaḥābī], Gabriel [one of the four great angels], Diogenes [Greek philosopher], Ḥaẓrat Abu Bakr (d. 13/634) [First Islamic Caliph], Abu Sufyān (d. 31/651-52) [Şaḥābī], Plato [Ancient Greek philosopher], Ayyüb [Prophet famous for his patience], Fāṭima [Daughter of Sheikh Elif], Fāṭima al-Zahra (d. 11/632) [Daughter of the Prophet], Faṭma Sultan [Daughter of Sultan Murād V], Ferhāt [Male protagonist of the story Ḥusrev u Şīrīn], Pharaoh [a cruel ruler who lived during the time of Moses], Ḥaẓrat Ḥassan (d. 49/669) [grandson of the Prophet], Ḥassan Ali al-Shadhili (d. 656/1258) [founder of the Shadhiliyya sect], Mr. Ḥassan Tawfīq [a writer to whom Sheikh Elif wrote a commentary and an afterword to two of his works], Hemdem Celebi (d. 1275/1859) [Mawlawī Sheikh], Sheikh Ḥussam ad-dīn (d. 1317/1900) [Maṣnawīḥān], Ḥaẓrat Ḥussein (d. 61/680) [grandson of the Prophet], Mr. Ḥussein Ḥusnu [son of Tiryākī Ḥassan Pasha, who is buried in Unye], Avicenna (d. 428/1037) [Islamic philosopher and physician], Ḥaẓrat Abraham [Prophet], Abraham Barāde [Shadhiliyya sheikh], Ḥaẓrat Isa [Prophet Jesus], Ishāk Jamāl ad-dīn Karamanī (d. 933/1527) [Ḥalwatī Sheikh], Laylā [female protagonist of the story of Laylā and Majnūn], Majnūn [male protagonist of the story of Laylā and Majnūn], Ḥaẓrat Maryam [Mother of Jesus], Mawlānā Jalāl ad-dīn-i Rūmī (d. 672/1273) [Sufi and Islamic thinker], Ḥaẓrat Muḥammad (d. 11/632) [The last prophet], Muhy ad-dīn Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) [Sufi and Islamic thinker], Ḥaẓrat Moses [Prophet], Mr. Nejip [Kadi of Rhodes, poet and literary figure, whose poetry collection Sheikh Elif wrote a introduction letter], Nimrod [Cruel ruler], Ḥaẓrat Noah [Prophet], ‘Oṣmān Salāḥ ad-dīn (d. 1304/1887) [Mawlawī Sheikh], Sa’d ad-dīn al-Jibāwī (d. 575/1180) [founder of the Sa’diyya sect], Salmān al-Farīsī (d. 36/656) [the first Iranian Companion to convert to Islam], Sultan Murād V (d. 1321/1904) [Ottoman Sultan], Ḥaẓrat Solomon [Prophet], Sulaymān Sitki (d. 1258/1843) [Sa’diyya Sheikh], Shaddad [the famous Yemeni ruler who built the vineyards of Irem], Shams-i Tebrīzī (d. 645/1247) [Mawlānā’s conversation sheikh], Uwais al-Qarānī (d. 37/657) [a Yemeni ascetic who lived in the time of the Prophet but never saw him], Ḥaẓrat Joseph [Prophet].²²

22 Ayar, *Elif Divām*, 62-64.

Sheikh Elif, who grew up in a religious and sufi environment from an early age and whose life was shaped accordingly, is also a witness to the people, society and time in which he lives. He adopts an attitude towards life that is not introverted but rather extroverted, but with restraint. The emotion-centered gains of a poet living in society can be easily seen in the shares he gives through individuals. For example, the love of a member of an ummah in the poems he wrote for his prophet; the love for the Ahl al-Bayt in the poems he wrote for²³ Ḥaẓrat Ali,²⁴ Ḥaẓrat Fāṭima²⁵ and their sons Ḥaẓrat Ḥassan and Ḥussein;²⁶ the sorrow of a child and a father in the elegies he wrote for the deaths of his father Sheikh Aḥmad Muḥtar²⁷ and his daughter Fāṭima;²⁸ fidelity to promises in the poems he wrote for or mentioned the scholars and teachers²⁹ he benefited from and other people he knew as familiar;³⁰ courtesy³¹ in the congratulatory and thank-you letters he wrote on various occasions; and the sensitivity³² in the poems he wrote for the revival of places that served the society are all examples of his outgoing side that has been put into writing.

We can read through his poems that he was not indifferent to the problems of the sociology and culture in which he lived. The fact that he was a sufi never held him back from being a witness to society; contrary to popular belief, he preferred to be a proactive and observant in

23 Ayar, *Elif Dîvânı*, 104, 108, 111, 118.

24 Ayar, *Elif Dîvânı*, 114.

25 Ayar, *Elif Dîvânı*, 133.

26 Ayar, *Elif Dîvânı*, 185.

27 Ayar, *Elif Dîvânı*, 248, 256.

28 Ayar, *Elif Dîvânı*, 253.

29 Names from whom Sheikh Elif benefited materially and spiritually ('Abd al-Qādir Gaylānī, 'Abd al-Vāhid Celebī, Sheikh Jalāl ad-dīn, Hemdem Celebi, Sheikh Ḥussam ad-dīn, Abraham Barāde, Ishāk Jamāl ad-dīn Karamanī, Mawlānā Jalāl ad-dīn-i Rūmī, Muhy ad-dīn Ibn 'Arabī, Sa'd ad-dīn al-Jibāwī, Sheikh Sulayman Sitki, Osmān Salāh ad-dīn et al), see respectively, Ayar, *Elif Dîvânı*, 142, 255, 260, 255, 268, 140, 250, 140, 144, 137, 256, 254, 260.

30 For the people with whom Sheikh Elif met in different ways, Mr. Ḥassan Tawfiq, Mr. Najip, Mr. Rāshid's daughter Suad Lady, Mr. Ḥassan Ḥalat, Mr. Ḥussein Ḥusnu, see respectively, Ayar, *Elif Dîvânı*, 267, 266, 258, 260, 262.

31 For his congratulations to Ali Rafiq Pasha and his thanks to Faṭma Sultan, see respectively, Ayar, *Elif Dîvânı*, 265, 265.

32 For the people with whom Sheikh Elif met in different ways, Mr. Ḥassan Tawfiq, Mr. Najip, Mr. Rāshid's daughter Mrs. Suad, Mr. Ḥassan Ḥalat, Mr. Ḥussein Ḥusnu, see respectively, Ayar, *Elif Dîvânı*, 267, 266, 258, 260, 262.

the social structure he lived in, rather than retreating to a corner and living a life of seclusion:

Dervîş ne diye cümleye bîgâne durursuñ
 Sen kûşe-i ‘uzletde ne tenhâ oturursun
 Âşâr-ı melâl olmada rûyuñda nümâyân
 Ğam-h’ârsıñ ey sūhte söyle ne görürsüñ³³
 (Dîwân I. Section, Qasîda 29/1-2)

Whatever issue he criticizes in his poems, he does not stop at criticism but guides people on the subject. This situation, which is a conscious choice of formation, is the same for many sufi poets like himself.³⁴ One of the main topics he criticizes is the period and the people who live with it. According to him, the time lived in and the people of the era who experienced it are disloyal. For this reason, one should establish a cautious relationship with both:

Çü idrîsi eyle devr-i muhtefî eflâk-i ma’nîde
 Ne beklersiñ cihânda nâs ile bu tanışıklıktan³⁵
 (Dîwân, II. Section, Ghazal 64/3-4)

Sheikh Elif’s state of caution does not leave one in the hopeless situation of complaining and worrying about the current situation, on the contrary, what he says will allow one to be calm and firm:

Keşti-i dehr içre keştibân metîn olmak gerek
 Tünd ü bād u şiddet-i yemden şikâyet nâ-revâ³⁶
 (Dîwân, II. Section, Ghazal 5/7)

We see that the poet, whose suggestions and reminders are characterized by caution and restraint, sometimes had difficulties with the attitude he recommended. So much so that, although he served for more than three years as the head of the Majlis-i Meshâyiḡ, which was established under the office of the Sheikhulislâm to supervise the administrative and social aspects of the tekkahs, some incidents he encountered while

33 “Dervish, why do you sit in the corner of solitude, indifferent to everything? There is sadness in your works, tell me, O troubled one, what do you see?”

34 Necmettin Şeker, “İslam Kültüründe Tenkit ve Tenkit Adabı”, *Akademik Siyer Dergisi* 4 (June 2021), 99-100.

35 “You should not expect much from the people you meet in the life of the world while the era that is hidden in the realms of truth is here.”

36 “The captain in the ship of the world must be firm, it is not for him to complain about the rough and windy sea.”

in office, which were also included in official records and correspondence, overwhelmed him.³⁷ He must have been fed up with the existence of some false sheiks who claimed to be postulants in his time, as some of his poems express this situation:

Usandım şeyhliğin sahte vakâr ile şu bārından
Göklere kalmadı germi ma'nî şoguklıktan³⁸
(Dîwân, II. Section Ghazal 64/2)

In fact, sometimes his attitude towards the subject has become so harsh that we encounter rare examples of his vocabulary expressing curses against the related community. Especially in the red-lined ghazal “olsun”, expressions of cursing such “hānesi yıkılsun, kanı heder olsun, hānümânı cümleten zîr u zeber olsun, cehennem çukuru olsun, yüzünün karası kalbinden beter olsun, cemiyetleri dağılsın” can be shown as examples:

Yıkılsun yire geçsün hānesi kanı heder olsun
İlāhî hānümânı cümleten zîr ü zeber olsun
Nedir bu pîşe kılmışlar ezâ vü cevri ü tuğyânı
Bu çāh-ı mekr ü tezvîrānlara çāh-ı sakar olsun
Tarîk-i evliyâyı dām-ı tezvîr-i fesād itdi
Yüziniñ karası yâ Rabbî kalbinden beter olsun
Dağılsun şarşar-ı kahr ile cem'iyetleri haşmıñ
O dehşetle heme güyende-i eyne'l-mefer olsun³⁹
(Dîwân, II. Section, Ghazal 60/1-4)

The poet drew attention to the damage these people caused to sufism and tariqat, but he used his name as the perpetrator in the poem for tact, humility, and to prevent any mischief that might arise. According to him,

37 A letter we came across in the Sutluce Tekkah section of the Sulaymaniyah Library is about a letter Sheikh Elif received from various tekkahs while she was on duty. The letter included the information that the tekkah was subjected to unjust attack and rape by a former deputy, and for this reason, this person's contact with the tekkah was cut off. For detailed information see, Istanbul: T.C. Ministry of Culture and Tourism, Sulaymaniyah Library Archive, Sutluce Tekkah Section, Number 504-3.

38 “I am tired of the false dignity of some sheikhs and the spiritual burden of this work as if the warmth of this work cannot reach the heavens because of this coldness.”

39 “May his nest be broken and his blood be wasted, may his home be turned upside down. They are in the habit of causing trouble and misery to people and being insolent. May these pits of lies and rumours turn into a pit of hell. Because of them, the path of parents has turned into a trap of lies and gossip. O Allāh, may the blackness of your face be worse than your heart. May these enemies be scattered by the wind of destruction. With this horror, let them say, ‘Where is the place to escape, where can we escape?’”

such people not only misappropriated the reputation of sufism and the tekkah but also caused the misfortune of those who grew up in them:

Ṭarīkat nāmını isrāf idüb bāzīce olmuşsuñ
Niçün eṭfāl-i bī-‘akl-i zamāna sen Elif oldun⁴⁰
(Dīwān, II. Section, Ghazal 45/12)

Elif states that even the disciples of the tekkah were affected by the gains and losses of the era. The imbalance, which began at the top, gradually spread downward, negatively influencing the seekers and dervishes trained there. So much so that the dervishes of the time, instead of seeking closeness to the Divine, became preoccupied with establishing ties with the rulers of the period. This led them away from love for the Divine and sincerity in their devotion.

Yakışmazdı saña dervīş iken şāhān ile ülfet
Niçün ḥadden çıkub şāh-ı cihāna sen Elif oldun⁴¹
(Dīwān, II. Section, Ghazal 45/9)
Yalanmış gördün ihvān -ı zamānıñ vedd ü ihlāsı
Ğaraźmış yā ‘acz yāḥūd nümāyiş yā çocuklıkdan⁴²
(Dīwān, II. Section, Ghazal 64/6)

We have already mentioned in other sources that Elif prefers a balanced, reasonable and soft style in his communication with his interlocutors. Presenting the time he lived in with a negative framework, the poet suggests that in such an environment, people should pay utmost attention to their communication with each other. Because people are of different creation and abilities in terms of intellect, estimation and understanding, it is very important to speak to them according to their level, to treat them well and to complement them in terms of communication:

Ez ser-i taṭyīb ü talṭīf nevī
Ey Elif-i rāz-dān-ı Meşnevī
Hem çünin āmed ‘ukūl-i cümle nās
Muhtelif der fehmi ü hem der ihtisām
Behr-i in fermūd ān Faḥru’l-Fuḥūl

40 “You have squandered the made the beautiful fame of the tariqa a toy for yourself, O Elif, you have become a guide for the foolish people of the time.”

41 “It is not a good thing for a person to establish intimacy with the rulers while he is a dervish, O Elif, why do you leave your own level and establish relations with the rulers?”

42 “The love and sincerity of today’s dervish is a lie, either because of malice, weakness, vanity or childish behaviour.”

Kellimü'n-nāse 'alā ḵadri'l-'ukūl⁴³

(Dīwān, I. Section, Maṣnawī 28/21, 39, 40)

Some people use meaningless and unproven words to justify their differences with others. This situation is not morally and methodologically appropriate. In such cases, one should act with prudence and not immediately strengthen the other side and speak about it in advance:

Lafz-ı bī-ma'nist heyn da'vā-yı bī-ḥüccet mekün

Çünkü da'vī mīkünī āver güvā meydān ferāḥ⁴⁴

(Dīwān, II. Section, Ghazal 13/5)

Ḥazm ü dūr-endīṣi vü ān geh kelām

Ḥaşlet-i her nāṣıḥ āmed ve's-selām⁴⁵

(Dīwān, I. Section, Maṣnawī 28/19)

Sheikh Elif, who served as the Maṣnawīhān for many years and taught *Maṣnawī* lessons to different segments of society, also makes some observations about this book and its misunderstanding in society. In his time, he must have seen that some of the stories in the book had acquired a meaning that was far from the truth, so he included an explanation of such a preconception in his poem. Since the poet thinks that some of the parables in the *Maṣnawī* may be misinterpreted by people with malicious intentions and defects, he says that it would be more by decency not to teach them, considering the unrest and fitna conditions of the time:

Yek dü kıṣṣa rā ki esrāreṣ 'aẓīm

Nākıṣān rā līk takrīreṣ vaḥīm

Çünkü netvāned be-fehm-i rāz-ı ān

Der ḍelāl üfted ez ān ender zamān

Pes be-kerdem terk-i takrīr z'in sebeb

Der zamān-ı fitne in dīdem edeb⁴⁶

(Dīwān, I. Section, Maṣnawī 28/15-17)

43 "O Elif, who knows the secret of *Maṣnawī*, you should treat and compliment well. The minds of all human beings are different from each other in terms of feeling, imagination and understanding. For this reason, the Prophet said, 'Speak to people according to the level of their intellect.'"

44 "These are meaningless words, do not make claims without evidence. If you have a claim, bring your evidence, the square is wide."

45 "Acting with prudence and then speaking has become the characteristic of every adviser."

46 "I deemed it dangerous to make the short-thinkers read one or two parables whose secrets are sublime. Because they cannot understand their secrets and in time they fall into heresy. For this reason, I stopped reading them and I thought it was proper at the time of the fitnah."

On the other hand, he argues that the meaning and artistic value of this work are based on metaphorical meaning and expression and that the value of some poems as obscene does not reflect the truth and should not be feared, with the thesis that the beauties of God's wisdom sometimes show from falsehood:

Kıṣṣa ger müstehcen âmed çist bâk
 Makṣad -ı Sulṭân -i mā pâkest pâk
 Şûret -i in kıṣṣahâ makṣûd nîst
 Der ḥakīkat hezlhâ ma'hûd nîst
 Hikmet ī vü sırrī ez esrâr-ı Hû
 Geh zi-bâṭıl mînümāyed ḥüsn -i rû⁴⁷
 (Dîwân, I. Section, Maṣnawî. 28/24-26)

Although Elif was not a health professional by profession, the fact that he witnessed many patients, illnesses and related losses resulting in death around him may have caused him to convey some of his experiences regarding health and well-being. For example, the death of his daughter Fâtima, who died as a result of a sudden illness, and the death of Suat, the daughter of one of his followers, are enough to convey his grief over this situation.⁴⁸ His assessments of health in his poems do not present a special and separate situation. He makes his suggestions on this point as parenthetical evaluations. For example, in one of his poems, he reminds us that the sick person will be weak and incapacitated, so it would be more appropriate to give him a dose of medicine that he can tolerate. He reminds us that if this is not done, different diseases will emerge from the patient and this will put the stomach, body and treatment of the person in a difficult situation:

Haste çünki bî-mecâlest ü za'îf
 Bâyedet dâden 'ilâc-ı bes laṭîf
 Ger berây-ı nef' dârû-yı kavî

47 "If the parable is told obscenely, it is not to be feared for the intention of our Sultan (Mawlânâ) is pure. The visible side of these parables is not the purpose. In reality, humours are not intended. The wisdom and mystery in the mysteries of Hû (Allâh) sometimes shows its beauty from falsehood."

48 Elif wrote a historical poem for the disappearances of her daughter Fâtima and the daughter of one of her followers, Mr. Râshid. Thanks to these poems, which also feature an elegy due to the emotion they convey, it is possible to access fragmentary information about the deceased people. For related articles, see, Ayar, *Elif Divânı*, 253, 258.

Mīdihī zāyed dü-şad derd -i nevī
 Mī‘de-eş bī-tāb ü ten hem bes nezār
 Hāzm bāyed der tedāwī şad hezār⁴⁹
 (Dīwān, I. Section, Maşnawī 28/59-61)

According to popular health knowledge, many soups made with special spices and natural remedies for the sick person were drunk only in certain periods and for healing.⁵⁰ In one of his poems, the poet writes that the sick person expects a healthy soup in addition to the medicine, which can be interpreted as the manifestation of one of the remedy memories of the society:

Ṭıfl cūyed şīr ez behr-i ğızā
 Merd-i haste hem ‘ilāc ü şūrbā⁵¹
 (Dīwān, I. Section, Maşnawī 28/37)

Maḥmad Elif’s interest in the tradition of writing history poems, which our dīwān poets are particularly inclined to, reveals his identity as a historian who tries to inhale society in every aspect. In this endeavor, he uses poetry, a product of aesthetic order and the system of calculation, the abjad system, to bear witness to some of the events of a period of nearly forty years of his own life. It is understood that his poems, which are given in chronological order, cover events that took place during the reigns of the Ottoman sultans ‘Abd al-Ḥamid II and Maḥmad Rashād. Starting from his neighborhood, the poet wrote history poems under such headings as the restoration and transformation⁵² of architectural

49 “Since the patient is weak and weak, it is best to give him enough medicine. If you give strong medicine to the patient thinking that it will help him, two hundred new troubles will arise from him. The treatment of those with a weak stomach and a very weak body should be strong in proportion.”

50 Yasemin Ertaş - Makbule Gezmen Karadağ, “Sağlıklı Beslenmede Türk Mutfak Kültürünün Yeri”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimler Dergisi* 2/1 (January 2013), 120.

51 “The baby asks for milk for nourishment, the patient asks for medicine and soup for a cure.”

52 Elif Efendi; He wrote the first historical poem on this title in 1297 hijri for the repair of a Shadhiliyya Tekkah in Alibeykoy, Eyup, on the opposite side of the Sutluce district where he lived. For the poem see, Ayar, *Elif Divânı*, 252.

works, death⁵³, condolences and appointments⁵⁴. In some of his poems, special information that cannot be found in any other source has been encountered. In this respect, these poems of his are a projection -albeit limited- of the period with its time, place and people. The poems, which deal with Istanbul-centred events, can be considered as the product of an effort in terms of language taste and aesthetics as well as calculation / abjad system.

Elif also included in his poems his criticism of some social and political events that took place just after the 1900s. In particular, the writing of one of his ghazals must have coincided with these years, as almost the entire poem is based on these criticisms and warnings. The poet, who experienced the last period of the Ottoman State, is aware that this period was a period of disintegration for all institutions and organizations. Territorial losses due to defeats in different continents and geographies accelerated this process even more.⁵⁵ In this process, as an individual living in society, he advises to be cautious against the Union and Progress movement⁵⁶, which was founded in the Ottoman geography in 1899 and became famous during the Balkan Wars, the formation of the Entente alliance organized by foreign states⁵⁷ for the World War in 1907 and the movements with religious discourse that coincided with the same years. According to him, the politics of this period was based on uncertainty and desperation:

Ne ittiḥād u terakkī ne mülk ü cāha güven
Ne itilāfa temāyül ne irticā'a özen⁵⁸

53 The poems written specifically on this subject, his daughter Fâtıma, see, Ayar, *Elif Divânı*, 253; his father, Aḥmad Muhtar, see, Ayar, *Elif Divânı*, 256; Yenikapı Mawlawî Tekkah sheikh 'Osmân Şalâḥ ad-dîn and his son Muḥammad Jalâl ad-dîn Efendi, see, Ayar, *Elif Divânı*, 254, 260; cousin Ḥassan Ḥalat, see, Ayar, *Elif Divânı*, 260 and they were written on the deaths of his uncle Mr. Ḥussein Ḥusnu. See, Ayar, *Elif Divânı*, 262.

54 This historical poem was written on the occasion of the appointment of 'Abd al-Vāḥid Celebi, who gave the poet permission to wear the destar and sikke specific to Mawlawî sheikhs, as post-nişin to the central tekkah of Konya. See, Ayar, *Elif Divânı*, 255.

55 Kemal Beydilli, "Osmanlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/496.

56 M. Şükrü Hanoğlu, "İttihat ve Terakkî Cemiyeti" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/476.

57 Ercüment Kuran, "Birinci Dünya Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/196.

58 "Do not trust in the political formations of the time neither in wealth nor in office and do not incline to some foreign formations and strange formations that take religion behind their backs."

(Dīwān, II. Section, Ghazal 63/1)

Bütün siyâset-i ehl-i şüver netâ'ic-i vehm

Mu'âmelât-ı cihân ser-â-ser yalan ü düzen⁵⁹

(Dīwān, II. Section, Ghazal 63/3)

Although he says that people may experience difficulties if they do not conform to the established order of this period, he also warns that being close to the things that are recommended to be avoided during this period will lead many people to regret it later:

Muḥîte gerçi uymayan biraz meşakkât çeker

Selâmet-i dili zâyî' ider muḥîte uyan

Nifâk-ı 'ârifâne gerekdir zamânımızda

Nedâmet ider bir gün bunlara temâyül iden⁶⁰

(Dīwān, II. Section, Ghazal 63/4-5)

Apart from this, there are two other topics that he could not write explicitly but tried to express indirectly and metaphorically in his couplets. In one of his poems, he implicitly criticized the decisions to close madrasas on March 3, 1924 and tekkahs on September 2, 1925:

İcâzet virdiler tedrîse ammâ vakt-ı 'aşr oldu

Boşandı medrese mekteb kapandı şimdi bu ilde⁶¹

(Dīwān, II. Section, Ghazal 71/6)

Geçmiş evvel karbân-ı ehl-i dil biz görmedik

Bir eser kalmışdı maḥv itdi anı da rûzigâr⁶²

(Dīwān, III. Section, Mufred 19)

CONCLUSION

Sheikh Maḥmad Elif, one of the sufi poets of the last century of the Ottoman State, is a versatile figure with many social roles in addition to

59 "The politics of temporary people who feed on fear is based on lies and order from beginning to end in this world."

60 "The one who does not conform to the environment is always in some distress and the one who conforms to the environment is in the light of heart. It is necessary to act with caution at this time for those who are inclined to all this will regret it."

61 "It was said that education was allowed, but the tightening time started and madrasahs and schools were closed in these places."

62 "The caravan of the people of the heart (tekkahs) has passed from here and there is no trace of it now, because the age has abolished it."

his Sufi identity that shaped his life. Thanks to these social roles, he lived in the society for 77 years and continued to be its witness. We see that there are more than one factor affecting this social approach of the poet in his poems. The first of these is that Elif carries professions belonging to different formation skills in her social identity as mentioned above. In addition to being a tekkah sheikh, his various titles such as calligrapher, *Maṣnawī* writer, author, scribe, madrasah director and president of the Majlis-i Meshāyih must have influenced the community-centred perspective he used in his poetry. Another sphere of influence is the number of his works in different disciplines such as Qur'ān, hadīth, tafsir, fiqh, kalam, sufism, literature and ḥaṭ (calligraphy). Even some architectural designs in the Tekkah are his endeavours. From this sentence, we can say that the poet has a wide scale formation power that appeals to all segments of the society.

The reflection of the period and environment he lived in on his poetry has been through different events and occasions. Sometimes a death, sometimes a professional promotion or the renovation of an architectural monument inspired his poetry in terms of content and style. In order to narrate these events in a certain reality, he used a type of poetry called history manzūme in addition to standard poetry types. In particular, such poems present projections from the poet's own life and the life of his close circle.

In Sheikh Elif's poetry, we see a general dissatisfaction with the time lived and the people living in this time. For example, we think that he drew attention to the deterioration of the Sufi structure many times in his poems and that the existence of false sheikhs and insincere dervishes was effective in this. Another issue he is uncomfortable with is some political and pseudo-religious discourses brought to the fore by the times. It invites people to be more careful and cautious against them. Because he thinks that after a while people who follow these ideas will regret it. One of the issues he emphasises is the communication of people with each other. The age we live in puts people into an environment of sedition based on different reasons. For this reason, it is extremely important for people to establish a healthy communication with each other. Because time and human beings are unfaithful no matter what social class they belong to. It would be appropriate to consider these inferences as

● solution-oriented warnings and information for human beings, rather than complaints made by him through poetry.

In this study, it is presented to the attention that a sufi poet assumes the role of the memory of the society with his social roles and exhibits examples of this in his content approach.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

BIBLIOGRAPHY

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. Volume III. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1996.
- Ayar, Murat. *Hasîrîzâde Mehmed Elif Efendi ve Dîvânı*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2024.
- Azamat, Nihat. "Elif Efendi, Hasîrîzâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/37-38. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Beydilli, Kemal. "Osmanlılar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/469-502. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Ergun, Sadettin Nüzhet. *Türk Müsîkisi Antolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Ertaş, Yasemin - Gezmen Karadağ, Makbule. "Sağlıklı Beslenmede Türk Mutfak Kültürünün Yeri". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimler Dergisi* 2/1 (January 2013), 117-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gumussagbil/issue/7505/98940>
- Güngör, Erol. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Hanioglu, M. Şükrü. "İttihat ve Terakkî Cemiyeti". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/476-484. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Hüseyin Waṣṣâf. *Safîna-yi Awliyâ*. Volume I. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. Volume I. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999.
- Kuran, Ercüment. "Birinci Dünya Savaşı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/196-200. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kurt, Hüseyin. *Elif Efendi, Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Sözen, Edibe. "Sosyal Kimlik Kavramı'nın Sosyolojik ve Sosyal Psikolojik Bir İncelemesi". *İstanbul Sosyolojik Araştırmalar Dergisi* 23 (September 2011), 93-94. <https://dergipark.org.tr/en/pub/iusoskon/issue/9545/119212>
- Şeker, Necmettin. "İslam Kültüründe Tenkit ve Tenkit Adabı". *Akademik Siyer Dergisi* 4 (June 2021), 95-108. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/samer/issue/63090/883301>
- Tanman, Baha. "Hasîrîzâde Tekkesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/384-387. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Tanrıkorur, Şermin Barihüda. "Mevleviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tazefidan, Kenan. "Şerif Mardin'in Eserleri Üzerinden Entelektüeller ve İdeolojiler: Sosyolojik Bakış Açısının Gücüne Dair Kişisel Bir İzah". *Akademik Yaklaşımlar Dergisi* 14/2 (December 2023), 721-752. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ayd/issue/81304/1334293>.
- Sulaymāniyah Library Archive. *Sutluce Tekkah Section*. File Number: 504-3.
- Ünalın, Şükrü. *Dil ve Kültür*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Yücer, Hür Mahmut. *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.



Otman Babalılarda Bir Tepkisel Varoluş: Onikigen Türbelere Karşı Yedigen Türbelerin İnşası

A Reactive Existence in Otman Babalis: The Construction of Heptagonal Tombs against Dodecagon Tombs

Dr. Öğr. Üyesi
Hulusi Yılmaz

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Nevşehir, Türkiye / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, Nevşehir, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9170-7604>
ROR ID: <https://ror.org/019jds967>
h.yilmaz@nevsehir.edu.tr

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 3 Mart / 3 March 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / 14 June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025
Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June
DOI: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1650264>



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 (Hulusi Yılmaz).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Hulusi Yılmaz, "Otman Babalılarda Bir Tepkisel Varoluş: Onikigen Türbelere Karşı Yedigen Türbelerin İnşası", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 197-234.

Öz

Bu çalışmada Balkanlar'da yaşayan Rum Abdallarının devamı olan yedi erkânlı Otman Babalılar'ın 16. yüzyıldan itibaren türbelerini yedigen mimari ile inşa etmelerinin anlamı sorgulanmıştır. Literatürde yedigen mimari genellikle Otman Babalıların İsmaili kimliğine vurguda bulunarak izah edilmeye çalışılmaktadır. Fakat bu yaklaşım İsmaili inancın niçin 16. yüzyıla kadar türbelere yansımadağını izah etmekte zorlanmaktadır. Bu çalışmada inanç ile türbe mimarisi arasındaki ilişki, Türk dinî siyasi tarihi açısından ele alarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede İslam'dan önce ve sonra olmak üzere mabet ve türbelerin tarihi süreçte köşegen sayılarına göre nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Neticede, yedigen mimari tarzın ortaya çıkmasında Osmanlı ve Safevi Devletlerinin On İki İmam inancına vermiş olduğu desteğin önemli olduğu görülmüştür. Her iki devlet desteğinde yaygınlaşan onikigen türbe mimarisi Balkanlar'da bir tehdit olarak algılanmış ve Otman Babalılar tepkisel olarak kimliklerini yedigen mimariyle korumak istemişlerdir. İnanç ile türbe mimarisi arasında zorunluluk ilişkisi olmamakla birlikte, yok olma veya asimile olma korkusu kimliklerin belirginleşmesi için motivasyon oluşturmaktadır. Yedigen türbe mimarisi muhtemelen İsmaililiğin bir varyantı olan Haydarî dervişlerinin Balkanlar'da yaşadıkları bir kimlik tehdidinin yansımaları olarak görülmelidir.

Anahtar Kelimeler: Yedigen, Türbe, Otman Babalılar, İsmaililik, Bektaşilik.

Abstract

In this study, the meaning of the Seven-Principled Otman Babalis, the descendants of the Rum Abdals living in the Balkans, building their tombs (shrines) with heptagonal architecture since the 16th century, was analyzed. In the literature, heptagonal architecture is generally explained by emphasizing the Ismaili identity of Otman Babalis. However, this approach struggles to explain why the Ismaili faith was not reflected in the tombs until the 16th century. In this study, the relationship between faith and shrine architecture was evaluated in terms of Turkish religious and political history. In this context, it is discussed how temples and shrines were shaped according to the number of diagonals in the historical process during the pre-Islamic and Islamic eras. As a result, it was observed that the support provided by the Ottoman and Safavid States to the Twelve Imams belief played a significant role in the emergence of the heptagonal architectural style. The dodecagonal tomb architecture, which became widespread with the support of both empires, was perceived as a threat in the Balkans, prompting Otman Babalis to react by protecting their identity through heptagonal architecture. Although there is no obligatory relationship between faith and shrine architecture, the fear of extinction or assimilation threatens the preservation of identity. Heptagonal tomb architecture should probably be seen as a reflection of the identity crisis faced by the Haydari dervishes, a variant of Ismailism, in the Balkans.

Keywords: Heptagon, tomb, Otman Babalis, Ismailism, Bektashism.

Giriş

İnsanı diğer varlıklardan ayıran şeylerden biri de simge üretebilme yeteneğidir. Bu özelliği sayesinde İnsanoğlu yaşadığı tecrübelerini sembole, simgeye dönüştürerek gelecek kuşaklara aktarabilmekte, kültürel birikimini sağlayabilmektedir. Semboller ve simgeler ortak yaşamın ürünü olup, uzlaşma ile ortaya çıkarlar ve ait olduğu toplumun anlam dünyasını kısa yoldan iletmeye yararlar. En önemli uzlaşma dil üzerinedir, dil gibi simgesel bir bütün, kültürün kendinî gerçekleştirmiş en olgun halidir. Sembol ise dilin gramer yapısı gibi sınırlılıklarının dışına çıkarak daha serbest ifade imkânları sağlayan başka bir iletişim alanıdır. Toplumsal gruplar, kendilerine özgü inanç, değer ve normlarla şekillenen kültürel kimliklerini sembolleştirerek özgünlüklerini görünür hale getirebilirler. Böylece semboller kültürel kimliği yansıtmak ve bireylere kim olduklarını hatırlatmak üzere gündelik hayatın birçok alanında kullanılır hale gelirler. Sembollerin sıkça kullanıldığı kurumlardan biri dindir. Bireye hem kavrayış hem de kimlik veren dinî inançlar, mânâ zenginliklerini sembollerle ifade etmeye çok uygun bir alandır. Dinî inancın mekânlara sembollerle yansması sıkça gözlenen bir durumdur. Mekân, fiziksel özellikleriyle, aidiyetin sınırlarını belirleyen bir düzenleme ve aynı zamanda toplumsal yapıyı oluşturan değerlerin üzerine kodlandığı somut maddi kültürel varlıklardır. Bu yönüyle, mimari yapılar, üretildikleri dönem ile ilgili somut veriler taşıyan, tarihsel belge niteliğinde kültürel ürünlerdir.

16. yüzyılda Balkanlarda, Otman Babalılar olarak adlandırılan Rum Abdallarının türbelerine yansıyan sayı sembolizmi de böyle bir tarihsel belge niteliğindedir. Bu dinî grup, Alevi inancının bir alt kültürü olarak yedi erkânlı süreklilik üzerinden inançlarını yaşarlar. Otman Babalıların toplumsal tabanını oluşturan derviş zümresi 13. yüzyıldan itibaren Balkanlarda bulunmasına rağmen inançlarının karakteristik özelliği olan yedi sayı sembolizmini niçin 16. yüzyılda türbelerine yansıttıkları merak konusu olmuştur. Bir yandan grup kimliği diğer yandan dönemin siyasi gelişmeleri ile yakından ilgili bu durum hakkında araştırmacılar farklı fikirler yürütmelerine rağmen henüz konu bütün yönleriyle aydınlatılamamıştır.

Otman Babalılarda Yedi Sembolizmi İle İlgili Tartışmalar

Otman Babalıların yedi sembolizmi üzerine yapılan yorumları üç kategoride toplamamız mümkündür. Birincisi, yedi sembolizminde 7. İmam Musa Kazım'la ilgili soy bağına yapılan vurgudur. İkincisi, İsmailî inanç ve bu inancı taşıyan çeşitli din, mezhep ve tarikatların bölgede etkili olmasıyla yedi sembolizminin ortaya çıkmasına vurguda bulunanlar. Üçüncüsü, kadim kültürlerle ait yedi sembolizminin uygun zemin ve zamanda bu bölgede ortaya çıktığına dair coğrafyanın özelliğine dikkat çeken görüştür.

Soy Bağına Vurgu Yapanlar

Otman Babalıların yedi sembolizmi hakkında en erken görüş bildiren Bedri Noyan'dır. Ona göre, tacın yedi dilimli olması, yatır ve tekke yapılarında yedi köşeli plan uygulanması yedinci İmam Musa Kazım ile ilgilidir.²

Mehmet Ersal³ Otman Babalıların yedi sembolizmi hakkında farklı bir yorum sunar. Sahadaki gözlemlerinden yola çıkarak doğru bilinen bir “yanlış” düzeltmek gereği duyar. Ona göre, Otman Babalılar yedi erkân üzerine değil on iki erkân üzerine cem yapmaktadırlar. Bu iddia, sahada yedi hizmet gören Otman Babalıların olmadığı üzerine kuruludur. Türbelerin yedi köşeli olması, yedi niyaz veya yedi dem gibi inançların varlığı ise Otman Baba'nın soy olarak İmam Musa Kazım'a dayanması ile alakalı olmalıdır. Ersal'a göre, yedi sembolizmi ile erkân arasında zorunlu bir ilişki kurulmamalıdır. Bölgede yedi sembolizmi, Ali Koçlu Alevi zümresinde de bulunmaktadır. Yedi post kavramına sahip olmalarına rağmen halen On İki erkân sürmeleri böyle bir zorunluluğun kurulması gerektiğine dair bir işaret sayılmalıdır.

1 İsmaililik, İmam Cafer Sadık'ın (öl.765) imam olacağını belirttiği fakat kendisinden önce ölen büyük oğlu İsmail'in imametine inanların oluşturduğu Şii fırkaya denilmektedir. Bu fırka Sebiyye ve Batınlık isimleri ile de anılmaktadır.

2 Bedri Noyan, *Demir Baba Vilâyetnamesi* (İstanbul: Can Yayınları, 1976), 12.

3 Mehmet Ersal, “Şücaaddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 207-230.

İsmailîlik Etkisini Vurgulayanlar

Nejat Birdoğan, Balkanlar'daki ve Türkiye'deki Otman Babalıların yedi hizmet, yedi nefes ve benzeri ritüellerde yedi sayısına kıymet vermelerini hem yedi sayısının uyandırdığı çağrışım hem de Otman Baba'nın fikriyatındaki İsmailî izler nedeniyle İsmailî olduğuna hükmeder.⁴

Lyubomir Mikov, "Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü" adlı eserinde Bulgaristan'daki türbelerde bulunan sayı, renk, hayvan ve insan figürlerinden bahseder. Otman Baba, Kademli Baba, Akyazılı Baba, Demir Baba gibi ilk dönem inşa edilen yedigen türbelerin kuruluşu, yapı malzemeleri, şekli ve dekorasyonları hakkında detaylı bilgi verir. Ali Baba, Hoş Geldi Baba, Hasan Baba ve Topuz Baba gibi daha geç dönemde inşa edilen yedigen türbeleri ise geleneğin devamı olarak değerlendirir. Bu türbelerin yedigen inşasını ve yedili dekorasyon örneklerine sahip olmasını İsmailîlikten etkilenmesine bağlar. Bu fikri ilk olarak 1996 yılında yayınladığı "Simvolikatanaçislata v izkustvotona bulgarskitealiansi" adlı makalesinde zikrettiğini söyler. Mikov, kendisinden sonra İrene Melikoff'un Hurufilik vasıtasıyla İsmailî etkisine dikkat çektiğini bildirir. Fakat her iki iddianın da kendi ifadesiyle "yedi rakamının sembolik anlamıyla ilgili İsmailî etkisinin neden sadece Bulgaristan'daki tasavvufi mimari eserlerinde görülüyor" sorusuna cevap veremediğini vurgular.⁵

Mikov, 16. yüzyıla ait tasavvufi yapıların yedigen planlı olmalarını, belli başlı bir örneğin tekrarlanmasına yani Otman Baba Türbesi'nin örnek alınmasına bağlanabileceğini fakat bu izahın da fazla tatmin edici olmayacağını belirtir. Ona göre, yedi rakamının sembolik anlamı İran'ın eski resmi dinî olan Zerdüştlükte önemli yer almaktadır. Bu din ortadan kalktıktan sonra yedi sembolizmi İslam heterodoksisi içinde kendini koruyabilmiştir. İsmailî teolojinin yedi sembolizminde Zerdüşť dininin canlandırılması çabasını bu minvalde düşünmek gerekir. Sonuç olarak Mikov'a göre, Zertüşťi, İsmailî, Hurufî ve tasavvufî görüşlerin karışık birleşimi ve bunların Bulgaristan'daki heterodoks dinî gruplarla etkileşime girmesiyle yedi sembolizmi maddi kültüre yansıması olmalıdır.⁶

4 Nejat Birdoğan, *Alevi Kaynakları-1* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996).

5 Lyubomir Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), 341-342.

6 Mikov, *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*, 343.

İrene Melikoff, Bulgaristan seyahatinde gözlemlediği Otman Baba, Akyazılı Baba, Kıdemli Baba ve Demir Baba'nın yedigen gövdeli türbelerinin ve bu türbelerdeki yedi sembolizminin tesadüfi olamayacağını düşünür. Ona göre, İsmailî inancın yedi sembolizmi, Hurufi propagandacılarla Balkanlar'a taşınmış olmalıdır. Akyazılı Baba'nın dervişleri arasında Hurufi şairi Yemini'nin bulunması, yine bir başka Hurufi şairi Muhyiddin Abdal'ın dizelerinde hem Otman Baba'dan hem de Akyazılı Baba'dan bahsetmesi, bu dinî liderlerin Işık adı verilen Hurufi grup ile ilişkilendirilmesi için yeterlidir. Bu grup kimliği aynı zamanda onları Şii kültüne değil, İsmailî inancına bağlamıştır. İsmailîlik ise Kabala'nın antropomorfizm ile harmanlandığı bir doktrin olarak Hurufiliğe aşılanmıştır.⁷ Melikoff, İsmailî inancın Balkanlar'a yerleşmesinde bölgenin heterodoks kimliğine dikkat çeker. Ona göre, Balkanlar, Hristiyanlığın sapkın Pavlusyen yorumunun yaygın olduğu bir yerdir. Türkmenlerden önce bu bölgede yaşayan Bogomiller, Maniheizt ve Gnostik özellikler taşıyan bu Pavlusyenlerin mirasçılarıdır. Anadolu'da 1240 yılında yaşanan Babai ayaklanmasının ardılları olarak düşündüğü Türkmenler, Sarı Saltuk'la beraber Balkanlar'a geçmiş olmalıdır. Türkmenler ile bu bölgede yaşayan Bogomillerin inançları birbirlerine çok uzak değildir. 1413'de bölgede isyan başlatan Şeyh Bedrettin'i de destekleyen bu Türkmen zümrelerdir. 15. yüzyılın başında Hurufi etkinin başarılı olması için gereken kültürel ve sosyal zemin böylece hazır bir hale gelmiştir.⁸

Melikoff'a⁹ göre, Esterabadlı Fazlullah'ın gençliğinde İsmailî bir şeyhin yoluna girmiş olması ve İsmailî mezhebiyle olan bağları İsmailî-Hurufi ilişkisini kuvvetlendirmektedir. Melikoff,¹⁰ Hurufilerin yedi sembolizmini tercih etmesini Fazlullah'ın türbesinin bulunduğu Alıncak'a yapılan hac ziyaretlerinde gözlemler. Ona göre, Kabe'nin yerini alan bu türbe etrafında hacıların yedi kez tur atmaları önemli bir işarettir. Bektaşilik bir bütün olarak On İki İmam kültüne sadık kaldığı için, Hurufizm aracılığıyla

7 İrene Melikoff, "Le probleme Bektaşî-Alevî: Quelques Dernieres Considerations", *Turcica* 31 (1999), 7-34.

8 İrene Melikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslâm Heteredoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları", çev. Özden Arıkan vd., *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*, ed. Elizabeth A. Zachariadou (*İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları*, 1999), 178-190.

9 Melikoff, "14.-15. Yüzyıllarda İslâm Heteredoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları".

10 Melikoff, "Le probleme Bektaşî-Alevî: Quelques Dernieres Considerations".

İsmaililiğin yedi sembolizmi etkili olamamıştır. Fakat Otman Baba ve Akyazılı Baba gibi zamanın kutbu olarak anılan kurucu şahsiyetlerin Hurufi kimliğine sahip olması yedi sembolizminin yerleşmesine sebep olmuştur.

A.Yaşar Ocak, “Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri” adlı eserinde Balkan coğrafyasında İsmailî etkileri birkaç tarihi faktörle açıklamaktadır. Bunlardan birincisi, 11. yüzyılda Macaristan ve diğer balkan ülkelerinde Arap ve İsmailî Başkırt tüccarlar tarafından oluşturulan Müslüman toplulukların zamanla Hristiyanlaştırılması sürecinde özellikle Hristiyan heterodoks grupların etkili olması bölgede üstü örtülü bir İsmailî inancın yaşaması için uygun zemini hazırlamıştır. Anadolu’da gelişen ve zorunlu sebeplerle Trakya’ya yerleştirilen heterodoks inançlı Pavlusyenlik ve bunun Bulgaristan’daki görünümü olan Bogomilizm ile İsmaililik arasındaki ilişki bu tarihi sosyal zemin üzerine kurulmuştur. İkincisi, Suriye İsmailîlerinin kültür çevresinde yetişip Anadolu Selçuklu Devleti’nin taht kavgalarına karışmasına müteakip Balkanlar’a geçmek zorunda kalan Sarı Saltuk, Balkanlar’da İsmaililiği aynı kültürel kodlara sahip bu sosyal zemin üzerine yerleştirmiştir. Üçüncü olarak, önce 14. ve 15. yüzyıllarda çeşitli kalendarî zümreleriyle, 16. yüzyıldan sonra Bektaşilik vasıtasıyla yayılan Hurufilik, bünyesinde barındırdığı İsmailî etkiyi elverişli zemin olan Balkanlar’a taşımıştır.¹¹

Ocak, yukarıda işaret edilen faktörleri dikkate alarak İsmailiğin uzun bir tarihi süreçte Balkanlar’a yerleştiğini düşünmektedir. Ona göre, Osmanlı fetihleri ile Balkanlar’a taşınan Hurufi etkilerden çok önce, İsmailî Başkırtlar ve Arap tüccarların eliyle doğrudan İsmailî inanç yerleşmiştir. Fakat zamanla bu koloniler Macarlar tarafından zorla Katolikleştirilmiş ve asimile edilmiş ve Bogomil tarz bir Hristiyanlık ile de mecz olunmuştur. Bölge Osmanlı Devleti’nin etkisi altına girmeye başlamasıyla yeniden bir Müslümanlaşma sürecine girmiş ama bu etki bölgeye Sarı Saltık’ın Suriye çevresinden getirdiği İsmailî tesirle mümkün olmuştur. Ocak, bu sebeplere dayanarak Otman Babalı Alevilerin türbe yapılarındaki yedili mimari sembolizmin kökeninde Hurufilik gibi dolaylı bir etkiden evvel İsmaililiğin bizzat kendisinin var olduğunu düşünür.¹²

11 Ahmet Y. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 106-109.

12 Ocak, *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, 114, 351.

İbrahim Bahadır, ibadet ve erkân farklılıklarının mimari sembolizme, dekorasyona ve tarikat kıyafetlerine yansımaları kaçınılmaz olarak görür. Grup kimliğinin belirgin bir özelliği olarak ortaya çıkan bu sembolizmin, ötekileştirilmeye nasıl vesile olduğunu, altı erkânlıların, on iki erkânlıların Cem'lerine almaması örneği ile verir. Bahadır'a göre, Anadolu'da Alevi inancı, ilk olarak 8. İmam Ali Rıza'nın etrafında şekillenmiş olmalıdır. Bu yüzden bütün Alevi türbeleri 16. yüzyıla kadar sekizgen köşelidir. Türbelerin yanında cem ibadetleri de sekiz erkân üzerine yürütülmektedir. Yapılarda ve erkânlarda tarihsel dönüşüm 16. yüzyılda Balım Sultan'la başlar. Bu tarihten sonra erkân on ikiye çıkmış ve mimari yapılarda onikgen sembolizmi yaşatılmaya başlanmıştır.¹³

Bahadır'a göre, ibadet ve erkân farklılıklarının mimari unsurlara yansıdığı en belirgin örneklerden biri de Balkanlarda yaşayan Otman Babalılar zümresine aittir. Otman Babalılar yedi erkânlıdır, yedi sembolizmi 13. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Sarı Saltuk'un inancıyla yakından ilgilidir. Muhtemelen Saltuk'un Balkanlar'a geçişiyle birlikte onunla hareket eden Alevi grupları yedi sembolizmini taşımış olmalıdır. Yedi sembolizminin Balkanlar'a taşınmasında bir başka etken de Babailer olabilir. Baba İlyas'ın yedi erkân olup olmadığı konusunda kesin bir fikir verememekle birlikte muhtemelen İsmaililerden etkilendiğini varsayarak, yedi erkân ve yedi imam inancını yaşadığını düşünmektedir. Ona göre, Balkanlar'daki Otman Babalılar 1240 yılındaki Babai ayaklanmasında hayatta kalan bazı grupların devamı olmalıydılar. İşte yedi sembolizmi de önce İsmaililerden Anadolu'ya geçmiş, Babai ayaklanmasından sonra da Balkanlar'a taşınmış olmalıdır.¹⁴

Bahadır, Melikoff'un Hurufilik konusundaki iddiasının aksine 15. yüzyıldan itibaren Hurufilik kanalıyla ve Erdebil ocağı/Safevi Devleti etkisiyle On İki İmam inancı ve sembolizminin, yedi ve sekizli erkân uygulamalarını ve bunların mimari yansımalarını ortadan kaldırdığını düşünür.¹⁵

13 İbrahim Bahadır, "Alevilikte Erkân Farklılıkları ve Onların Mimariyle Sembollere Etkisi", *Aleviler-Alewiten* 2 (2001), 275-290.

14 Bahadır, "Alevilikte Erkân Farklılıkları ve Onların Mimariyle Sembollere Etkisi", 282-286.

15 Bahadır, "Alevilikte Erkân Farklılıkları ve Onların Mimariyle Sembollere Etkisi", 286-287.

Yalıtılmış Coğrafya Etkisine Vurguda Bulunanlar

Otman Babalıların yedigen türbeleri ile ilgili yapılmış yeni bir çalışma Bahriye Güray Gülyüz'e¹⁶ aittir. Ona göre, tüm örnekleri Balkanlar'da bulunan yedigen türbelerin tasarımında tek bir belirleyici aramak doğru değildir. Fakat bu mimari tarzın ortaya çıkışında, yaşanan coğrafyanın yalıtılmış bir bölge olduğuna dikkat etmek gerekir. Balkan coğrafyası hem Türk inanışlarının canlı kalabildiği hem de batını karakterli inançların yaşam alanı bulduğu yer olarak yedi sembolizmini ortaya çıkaracak uygun kültürel zemine sahiptir. Yedigen türbe tasarımının oluşmasında toplumsal, kültürel, itikadi, felsefi ve coğrafi etmenlerin hepsini hesaba katmak gerekir. Mikov'un etkisinde kalan Gülyüz, birçok faktörün yedi sembolizmine sebep olacağına işaret ettikten sonra, Mikov'dan farklı olarak eski Türk inanışlarında yaşayan yedi sembolizminin bölgede saf olarak kalabildiği yalıtılmış bir coğrafya etkenine dikkat çekmektedir.

Bize göre, inanç ile türbelere yansıyan sayı sembolizmi arasında bir zorunluluk ilişkisi yoktur. İsmailî inancın yedi sembolizmi ile Otman Babalıların türbelerine yansması 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başındaki tarihsel gelişmelerle yakından ilgilidir. Otman Babalıları, yedi erkânlı ibadetleriyle zaten İsmailî inancı yaşayan bir dinî grup iken devlet desteğini alan oniki erkânlı gayrimüteşşeri Şiilik¹⁷ tarafından varlıkları tehdit edilmeye başlanmıştır. Oniki erkânlı Şiiliğin 13. yüzyıldan itibaren mimariye yansıttığı oniki sembolizmine karşılık, Otman Babalıları tehdidi algılamaya başladıklarından itibaren rakiplerinin diliyle kimliklerini korumak için yedi sembolizimli türbeleri bir tepki olarak geliştirmişlerdir.

Bu iddiamızı temellendirebilmek için türbe mimarisinin geçmişten günümüze İslam öncesi ve Türk İslam dünyasında nasıl ortaya çıktığına yakından bakılması gerekir. Türbe mimarisindeki zengin çeşitliliğe

16 Bahriye G. Gülyüz, "Balkanlarda Görülen Yedigen Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 71-110.

17 Gayrimüteşşeri Şiilik terimi tarihte gılat-ı Şia veya aşırı Şiilik olarak adlandırılan hulûl ve tenasüh inançlarını taşıyan dinî grupları anlatmak için kullanılmıştır. Bu dinî grupların Kızılbaş olarak adlandırılması Şeyh Cüneyd dönemine rastladığı için bu tarihten önce İlhanlılar ve Karakoyunlular dönemi anlatılırken gayrimüteşşeri Şiilik terimi tercih edilmiştir. Gayrimüteşşeri Şiilik, İran sahasında Şah İsmail'den sonra itikadi ve fıkhi konularda kurumlaşarak müteşşeri Şiilik (isnâ aşeriyye) halini almıştır. Anadolu'da ise bu dinî gruplar 20. yüzyıla kadar Kızılbaş olarak adlandırılırken bu tarihten sonra Alevi olarak isimlendirilmiştir.

rağmen çalışmamız, araştırma konumuz olan yedi sembolizmli türbeler ve ona vesile olan oniki sembolizmli türbeler etrafında şekillenecektir.

Konumuzla doğrudan ilişkili olmasa da İbrahim Bahadır tarafından inancın bir yansıması olarak görülen sekizgen mimari yapının gelişimine de özel bir yer ayrılacaktır. Böylece, sekizgen mimari yapının 8. İmam Rıza'yı temsil ettiğine dair iddianın referanslar üzerinden değerlendirilmesi kolaylaşacaktır. Ayrıca, Şii ve Sünni kimlikleri ile tarihte yer alan Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesinde Sünniliği temsil ettiğine inanılan sekizgen mimari yapının kökenine ve bu yapı tarzının mezhep fark etmeksizin kullanıldığına işaret edilerek, Akkoyunlu devletinin mezhebi yapısının türbe mimarisi üzerinden yeniden değerlendirmesine kapı aralanmış olacaktır.

Orta Asya'da Budizm Etkisindeki Türk Mimarisinde Sayı Sembolizmi

Türklerde kutsal mekân, kutsal kişinin etrafında şekillenir. Göğün oğlu olan hükümdar, evrenin merkezi sayılan otağında veya balık adı verilen surlu kentte yaşar. Kentlerin belirgin dört ana yönü vardır, bu yönler kozmik kavrayışa göre şekillenmiştir. Hükümdar bu yönler üzerinden dünyaya hâkimiyet sağlar. Emel Esin, bu kozmik kavrayışın Türklerin ve Çinlilerin ortak atası olarak gördüğü Chou'lardan intikal ettiğini düşünür.¹⁸ Bu kozmik kavrayış Çin kültürüne Ming-Tang tapınak/saray mimarisi olarak yansımıştır. Ming-Tang'ın dört veya sekiz bölümlü/odalı veya yönlü olması, yapıya ilham veren kozmogoninin otantığını tartışmaya açmıştır.¹⁹

Dört ana yön ve dört ara yöne ilişkin kutsallık içeren kozmogonik kavrayış, Budist mimariyi de etkilemiştir. Budist inanç Türkler arasında Göktürkler döneminden itibaren belirgin bir şekilde gözlenmektedir. Fakat bazı araştırmacılar Göktürk Devleti kurulmadan önce de Türklerin Budist etkiler taşıdıklarını düşünür.²⁰ Esin, Budizmin Türkler arasında kabulünü Hunlara kadar götürür. Yaygınlaşması ise Göktürklerin Budizmi

18 Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (B.y.: y.y., 1978), 3-25.

19 Henri Maspero, "La composition et la date du Tso Tchuan", *Mélanges chinois et bouddhiques* 1 (1932), 137-216.

20 Hans J. Klümke, "Türk Orta Asyasında Budizm", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), 93-108.

kabul etmesiyle birlikte olmuştur, bu dönemde Buhara'ya kadar Budist mabetler yayılmıştır.²¹ Batı Göktürklerin meskûn olduğu Afganistan/ Begram ve Gandhara bölgelerinde Türk kağanlığınca kurulmuş Budist tapınaklar ve ibadethaneler Budizmin Türkler arasında yaygınlığına bir işaret olarak kabul edilebilir. Yine Mu-han (553-572) kağanın 6. Yüzyılda Ch'ang-an'da yaşayan Türkler için bir Budist tapınağı inşa ettirmesi bu inancın yaygınlığının göstergesidir. Budizm, Göktürklerin yıkılmasından sonra Uygur Türkleri arasında yaşamaya devam etmiştir. Budist Türk edebiyatının en önemli eserleri bu dönemde Turfan bölgesinde Hami, Tun-huang ve Sarı Türklerin yerleştiği Kansu koridorunda gelişmiştir.²²

Arap seyyahlar 7. yüzyılda Horasan bölgesinde yaşayan Türk boylarından Halaçların, Budist inancına sahip olduklarından bahseder.²³ İbn Bibi, Halaç Budist ibadethanelerinden bahsederken, Esin, bunların muhtemelen 7.-8. yüzyıllarda Halaçların hüküm sürdüğü Penckent'de olabileceğini veya Sir Derya ile Gûr'daki Halaç mabedleri olabileceğini belirtir.²⁴

Esin, İç Asya göçebelerinin yuvarlak ve çok köşeli meskenlere sahip olduklarını, kubbe yapılarının ise semayı temsil ettiğini belirtir. Hunlarda bu kubbe hükümdarlara mahsustur ve kubbeli mezarlar ancak Hun beylerine yapıldı. İç Asya'da İskit ve Hun devrinde başlayan çadırdan kubbeye geçiş, Tsü-k'ü, Gök-Türk ve Uygur devirlerinde gelişmeye devam etmiştir. Budist Türklerin, Kansu ile Doğu Türkistan'daki mimarisinde, Hun ve Türk geleneğinde olduğu gibi, kubbeli hücre (tapınak), hükümdar çadırına karşılık gelmektedir ve kubbe, tahta oturan şahsın başı üzerinde, göğü sembolize etmek üzere tutulan şemsiyeyi (günlük) temsil etmektedir.²⁵

Budist Türkler, çadıra benzetilen kubbeli hücre (tapınak) mimarisinin yanında başka hücre biçimlerine de sahiplerdi. Bunlardan biri de sekiz köşeli stupa'lardır. Esin, sekizgen tapınak inşalarının evren kavrayışı ile yakından alakalı olduğunu, bu sembolizmin yön ve köşe kaygısı taşıdığını belirtir. Sekiz köşeli kaide üzerine dikilen veya bütün binası sekiz köşeli olan stupa'lara Turfan mimarisinde oldukça çok rastlanılmıştır. Uygur

21 Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, 127-130.

22 Khmkeit, "Türk Orta Asyasında Budizm", 97.

23 Emel Esin, *Türk Kültürü El-Kitabı Cilt II, Kısım I a, İslâmiyetten Önceki Türk San'atı Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2/25-67.

24 Emel Esin, "Evren", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* (1969), 161-182.

25 Esin, *Türk Kültürü El-Kitabı*, 2/341-343.

metinlerinde, sekiz köşeli şekil, evreni sembolize etmek için kullanılmıştır.²⁶ Bir Turfan metnine bu durum şöyle yansımıştır: “dört yınag dört bulung sakiz yınag bolur bulung”, “Sayu sakiz sim küz-adgüci tngri-larig linxua”.²⁷ Esin, bu dizelerde İç Asya’yı etkileyen Mahayana Budizminin evren anlayışında dört ana yönün belirgin olmasına rağmen ara yönlerin de varlığına işaret edildiğini ve hükümdarın dünyaya hâkimiyetinin sekiz köşe üzerinden tasavvur edildiğini şöyle ifade eder:

Buddhist mefhumunda, dünya hükümdârı çakravartin dünyanın ortasından yalnız dört kardinal ciheti değil, dört köşeye müteveccih diagonal istikametlere de hâkim olarak tasvir edilirdi. Tantra mezhebinde bir Türkçe metin istiğrak hâlindeki ‘bakşı’ye şunu emreder: dünyayı dört kardinal cihetli (dört yingak) ve dört köşeli (dört bulung) bir şekildir. Bunlarda duran dört ‘küzetkiçi’ ile dört ‘yek’i (cin) tasavvur etmelidir. Mahâyâna Buddhisminin bu dünya tasviri ve köşelerde duran ‘küzetkici’ler ibadeti Doğu Türkistan’da meydana geldi. Başka yerlerde bilinmiyordu.²⁸

Eberhard, “küzetkici”ler (bekçi, muhafız) ibadetinin, Hoten Türklerinde yaygın olduğunu ve muhtemelen bu mabudun Türklerin Gök Tengri’si ile birleştirildiğini düşünmektedir. İç Asya mabetlerinde görülen kubbe mimarisi ve küzetkiciler daha sonra Türk İslam türbe, medrese ve cami mimarilerine tesir ederek özgün Selçuklu ve Osmanlı mimarisinin şekillenmesine vesile olmuşlardır.²⁹

Türklerin türbe mimarisinde Budist etki dört ve sekiz sayılarında belirginleşmektedir. Dört ana yön ve dört ara yön üzerinden şekillenen tapınaklar kimi zaman kare kimi zaman sekizgen mimari yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Küzetkiçi adı verilen gözetleyici veya muhafızların kubbe mimarisinde temsili ise Türk türbe mimarisine özgünlük kazandırmıştır. Türbelerin sekiz küçük kubbe ve bir büyük kubbeden meydana gelen şekilleri hem sekiz yönü hem de Küzetkici ibadetini akla getirmektedir. Nahcivan’da Fazlullah Hurufi türbesi görünümüyle bu etkileri taşımaktadır.

²⁶ Esin, *Türk Kültürü El-Kitabı*, 2/346.

²⁷ Willy Bang - Annemarie von Gabain, “Analytischer Index zu den fünf ersten Stücken der türkischen Turfan-Texte”, *Verlag Der Akademie der Wissenschaften* (1931), 8.

²⁸ Esin, *Türk Kültürü El-Kitabı*, 2/345.

²⁹ Esin, *Türk Kültürü El-Kitabı*, 2/346-347.

Türk İslam Kültüründe Sayı Sembolizmleri Türbe Mimarisinin Gelişimi

İslam'ın ilk dönemlerinde muhtemelen putperestlikle mücadele etme yöntemlerinden biri olarak türbelere müsamaha gösterilmemiştir. İlk türbe 9.yy'da Halife Muntasır (öl.862) adına yapılan Kubbetü's Süleybiye'dir. Dicle nehri yakınlarında bir tepe üzerine inşa edilen yapı iç içe iki sekizgen mimari yapıya sahiptir.³⁰

Anadolu'da Selçuklular döneminde inşa edilen türbeler ayrıntılardaki değişikliklere rağmen ana form olarak İran ve Azerbaycan'daki eski örneklerin bir uzantısı ve İran türbe mimari geleneğinin bir devamıdır.³¹ Karahanlı, Gazneli, Harezmşahlar ve Büyük Selçuklu devletlerinin türbe geleneklerinin Anadolu'ya yansımalarını görebilmek için önce Orta Asya'da gelişen mimariye göz atmak gerekir.

Buhara'da 10. yüzyıl başlarına ait olduğu kabul edilen Samanoğlu İsmail Türbesi Karahanlı türbelerine öncülük eder. Eser kübik (kare) bir gövdeye sahiptir, üzeri kubbe ile örtülüdür. Özellikleri itibarıyla Sasani ve Samarra etkileri taşır, kendinden sonra gelen Karahanlı türbelerini, form, malzeme ve süsleme bakımından etkilemiştir. Özbekistan'ın Tim yerleşiminde 10. yüzyıla tarihlenen Arap Ata Türbesi de ilk türbe örneklerindendir, kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Karahanlılar döneminden kalan bir diğer önemli türbe de Talas'taki Ayşe Bibi Türbesi'dir. Talas'ta 12. yüzyılda yapılan Balacı Hatun Türbesi ise kare planlı ve yıldız külahlı bir görünüme sahiptir.³²

Bir başka Karahanlı türbesi Özkent'de yan yana sıralı, değişik tarihlerde inşa edilmiş üçlü türbe grubudur. Tamamı kare planlı yapılan bu türbelerin ilki 1012-1013 yıllarında yapıldığı diğerlerinin de sonraki yüzyılda yapıldığı düşünülmektedir. Karahanlı dönemine ait diğer bir türbe de Fergana'da Safid-Bülend'deki Şeyh (Şah) Fazıl Türbesi'dir. Bu eser de kare planlıdır. 12.yy'la tarihlenen bu yapının daha çok Memluk türbe mimarisinin erken örneklerinden olduğu kabul edilmektedir.³³

30 Hakkı Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri* (Ankara: Ankara Kültür Merkezi Yayını, 1996), 2-3.

31 Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 6.

32 Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 7.

33 Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 8.

Gazneliler döneminden günümüze etkisini yansıtan türbe mimarisi olarak sadece Sengbest'deki Arslan Câzip Türbesi verilmektedir. Kare planlı eser, tuğla ile inşa edilmiş olup, tromplu bir kubbe ile örtülmüştür.³⁴

Harzemşahlar dönemi türbelerinden özellikle ikisi Anadolu'ya etkisini hissettiren türbelerdendir. Ürgenç'te inşa edilen Sultan Tekeş Türbesi (1172-1200) iki gövdelidir. Anadolu'da Seyyid Mahmud Hayran Türbesiyle mukayese edilebilir. Eser, kare planlı, yivli gövdeli ve külahlı silindirik kabul edilebilecek bir görünüme sahiptir. Harzemşahlar döneminin diğer bir eseri Fahreddin Razi'ye ait olduğu düşünülen kübik gövde üzerine yükselen on iki kenarlı bir kasnağın külahlı örtülmesinden oluşur. Sultan Tekeş Türbesi ile aynı dönemde inşa edildiği düşünülmektedir.³⁵

Büyük Selçuklular zamanından kalan türbeler daha fazladır. Tuğrul Bey zamanından günümüze iki türbe ulaşmıştır. Birincisi, Abarkuh'daki 1056 tarihli Kümbed-i Ali türbesi, sekizgen gövde üzerine inşa edilmiş kubbe ile örtülü taş yapıdır. İkincisi, Damgan'daki Çihil Duhteran (Kırk Kızlar) Türbesidir. Silindirik gövdesi ile Büyük Selçuklular devrinin rağbet gören dairevi planlı tipin ilk örneklerindendir.³⁶

Büyük Selçuklu döneminden kalma Kazvin-Hemedan yolunun yakınlarındaki Karagan (Harrekan) nahiyesinde birbirine yakın olarak inşa edilmiş Doğu ve Batı Türbeleri bulunmaktadır. Biri 1067-1068'de Ebu Said Bican, diğeri 1093'de Ebu Mansur Beg adına Zencan'lı Muhammed bin Mekki ve Ebu'l-Meali bin Mekki tarafından inşa edilmiş olan bu türbelerin her ikisi de içte ve dışta sekizgen plana göre yapılmış, köşelerinde birer silindirik kule ile takviye edilmişlerdir.³⁷

Büyük Selçuklular çok kenarlı ve silindirik türbeler yanı sıra, Karahanlı mimari özelliklere bağlı olarak kare planlı mezar abideleri de inşa etmişlerdir. Bunlardan biri 1098 yılında Serahs yakınlarındaki Yartı Künbet'dir. Yine Afganistan'da 11. yüzyılla tarihlenen Sar-i Pul civarındaki Yahya bin Zeyd Türbesi kübik gövdeli bir yapıdır. Sar-i Pul civarında bulunan bir başka yapı da 1117'de inşa edilen İmam Kalan Türbesi'dir. Kare planlı bir diğer örnek 1147 tarihli Meraga'daki Kümbedi Surh'tur. Kümbed-i Kırımızı da denilen bu yapı kübik bir gövdeye sahiptir üzerine sekiz kenarlı

34 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 9.

35 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 9.

36 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 10.

37 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 10-11.

bir kasnak inşa edilerek kubbenin örtülmesine uygun hale getirilmiştir. Kare planlı türbe tipinin anıtsal örneği, 1157 yılında Sultan Sencer adına Merv’de yapılan türbedir.³⁸

Poligonal gövdeli kümbetlerden Nahcivan’daki 1162 tarihli Yusuf bin Kuseyr Kümbeti, Anadolu’daki birçok sekizgen gövdeli türbenin ölçülerindedir. Görünümü sekiz kenarlı ve piramidal külahlı bir yapıdır. Kitabesinde mimarının Acemi bin Ebu Bekir olduğunu yazmaktadır.³⁹

Karahanlı, Gazneli, Harezmşahlı ve Büyük Selçuklu türbelerini gövde özelliklerine göre tasnifini şu şekilde yapabiliriz:

I. Kübik (Kare) Gövdeliler

1. Kare planlı bu tip türbeler kübik ve prizmatik olarak ayrılmakla beraber detaylara inmeden bu kategoride tasnif edilmiştir.
2. Arap Ata Türbesi (Tim, 978)
3. Nasr bin Ali Türbesi (Özkent, 1012)
4. Ebu’l-Fazl Türbesi (Serahs, 1024)
5. Arslan Cazip Türbesi (Tus, 1028)
6. Ebu Said Türbesi (Mihne, 1049)
7. Yartı Künbed (Serahs, 1098)
8. Künbed-i Surh (Meraga, 1147-1148)
9. Sultan Sencer Türbesi (Merv, 1157)

II. Poligonal Gövdeliler:

a) Sekiz Kenarlılar:

1. Kümbeti Ali (Abarkurh, 1056-1057)
2. Doğu Harrekaan Kümbeti (1067-1068)
3. Batı Harrekan Kümbedi (1093)
4. Şeyh Cüneyd Kümbedi (Turan Poşt, 1148-1149)
5. Yusuf bin Kuseyr Kümbedi (Nahcivan, 1162)
6. Burc-u Demavend (11.yy’ın ikinci yarısı)

b) On Kenarlılar:

1. Mümine Hatun Türbesi (Nahcivan, 1186-1187)
2. Kümbed-i Kebud (Meraga, 1196)

³⁸ Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 11-12.

³⁹ Önköl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 112.

c) Oniki Kenarlılar:

1. Masumzade Kümbedi (Damgan, 1097)

III. Silindiriik Gövdeliler:

1. Çihil Duhteran (Damgan, 1054-1055)
2. Resket Kümbedi (Mazenderan, 1106)
3. Yuvarlak Kümbed (Merage, 1167)
4. Se kümbed (Urumiye, 1184)
5. Sultan Tekeş Türbesi (1172-1200)

IV. Dilimli Gövdeliler:

1. Tuğrul Bey Kümbedi (Rey, 1139-1140)
2. Doğu Radkan Kümbedi (13.yy).⁴⁰

Önkal, Onikigen gövdeli türbeler için Masumzade Kümbed’ini saymasına rağmen bu yapı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bu dönemde Damgan’da Büyük Selçukluların hâkim olduğu kesindir. Ancak onikigen gövdeli türbenin 1097 tarihinde kim tarafından yaptırıldığı ve Masumzade’nin kim olduğu konusunda bir bilgi kaynaklarda yoktur. Bu yapı inancın yansıması mı yoksa mimari çeşitlenme olup olmadığı konusunda karar vermek şu anki bilgilere göre zordur.

İlk Türk İslam devletlerinin hükümrânlık döneminde ortaya çıkan türbe mimarileri ile İslam öncesi dönemde mimari yapılara damgasını vuran Budist etkiler arasında sayı sembolizmi açısından bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz. İslam’ın ilk yüzyıllarında fazla ilgi gösterilmeyen türbelere 9. ve 10. yüzyıllarda birer adet örneğine rastlayabiliyoruz. Bunlardan ilki Halife Muntasır’a yapılan sekizgen türbe diğeri de kare planlı Arap Ata Türbesidir. 11. yüzyılda on adet türbe yapılmış bunların beşi kare planlı, dördü sekizgen planlı inşa edilmiş, bir tanesi onikigen planlı, biri de silindirik gövde ile inşa edilmiştir. 12. yüzyılda on bir türbe yapılmış bunların ikisi kare planlı, ikisi sekizgen, ikisi ongen, dördü silindirik ve biri de dilimli gövdelidir. Toplam 23 türbenin 15’i kare ve sekizgen plana sahip olması, Türk kozmogonisi ile Budizm’in etkilerinin Türk İslam türbe mimarisi üzerinde devam ettiğini düşündürmektedir. Göğün oğlu

40 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 15-16.

olarak kabul edilen Türk hükümdarının kutsal sayılan mekânındaki dört ana ve dört ara yön üzerinden dünyaya hâkimiyeti kavrayışı Budist rahiplerin stupalarına yansımından sonra İslam'a giriş ile birlikte türbelere de yansımış görünmektedir.

Anadolu Türbe Mimarisinde Sayı Sembolizmi

Ermeni dinî yapılarında 7. yüzyıl boyunca en yaygın gözlenen yapı şekli sekizgen gövdeli ve sekizgen piramitlerdir. Bu yapıların orta alanlarında kare plan olup onun üstüne sekizgen bir gövde yükselmekte ve sekizgen külah (piramit) ile tamamlanmaktadır. İlk örneği Miren kilisesi (M.639), ikinci örneği tam zamanı bilinmemekle birlikte 5.-7. yüzyılları arasında yapıldığı düşünülen Tekor (Digor) kilisesinde bu mimari özellikler görülebilmektedir.⁴¹

Tuncer, merkezi plan düzenlemeli olarak adlandırdığı dairesel, altıgen, sekizgen vb. yapıların çok eski yüzyıllardan beri yapılageldiğini belirtir. Grek ve Roma mimarisinde karşılaşılan bu örnek dinî yapılarla Erzincan Tercan'daki Mama Hatun türbesinin benzerliklerinin anlamlılığın vurguda bulunur.⁴²

Gönül Öney, 1974 yılında Kuzey ve Orta İran'da yapmış olduğu araştırmalarda İran ve Anadolu Selçuklu dönemi türbelerinin mukayesesini yapma imkânı bulur. Ona göre, İslam dünyasında en çok türbe yapımı ilk kez Selçuklu dönemine rastlar ve bunlar içerisinde Anadolu örnekleri sayıca daha fazladır. İran'da 11. – 12. yüzyıllarda, Anadolu'da ise 12. yüzyılın sonu ve 13. yüzyılda türbe mimarisi gelişmiştir. Her iki bölge arasında türbelerin yapımında kullanılan malzeme, büyüklük, konum, pencere, dekor, çini, mihrap ve iç görünüş bakımından büyük farklılıklar göstermektedir. Fakat türbelerin inşa ediliş planlarında benzerlik vardır. İran'da gelişen silindirik, yivli, çokgen, kare gövdeli türbeler Anadolu'da da görülür.⁴³

41 Orhan Cezmi Tuncer, "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 239-270.

42 Tuncer, "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme", 240-241.

43 Gönül Öney, "İran ve Anadolu Selçuklu Türbelerinin Mukayesesini", *Yıllık Araştırmalar Dergisi* 3 (1981), 41-66.

12. - 14. yüzyıllar arasında Anadolu’da inşa edilmiş türbeler içinde sekizgen prizma gövdeli türbeler, sayıca en kalabalık grubu oluşturmurlar. Ondan sonra kare prizma gövdeli türbeler gelir.⁴⁴ Tuncer’e göre, beşgen gövdeli yapılar özgünlük bakımından önemlidir. Buna karşılık kare plan üzerine prizmatik gövdeler yani altıgen, sekizgenler işlevin yapıya en akılcı ve yalın yansımasıdır.⁴⁵

Anadolu Selçuklu dönemi türbeleri çoğunlukla sekizgen gövdelidir. Toplam 43 adet sekizgen gövdeli türbe vardır. Ondan sonra yoğunluk bakımından kare planlı kübik türbeler gelmektedir toplam 22 adet kübik (kare) türbe vardır. Sayıca daha az olanlar silindirik gövdeli türbeler 7 adet, onikigen gövdeli türbeler 4 adet ve on kenarlı türbeler 1 adettir.⁴⁶

Anadolu Selçuklu Devleti ve Beylikler dönemi (13.-15.yy) türbe mimarisinde gözlenen yapılar kübik (kare), poligonal, silindirik, eyvan, dikdörtgen, baldaken gibi çok çeşitli olmakla birlikte konumuz açısından poligonal olan sekizgen ve onikigen türbelerin gelişim seyrine odaklanılacaktır. Sekizgen türbelere odaklanmamız, bu yapı tarzının İslami bir anlam taşıyıp taşımadığını ve özellikle İmam Rıza’ya gönderme yapılarak Alevi Müslümanlığın inançlarını yansıtıp yansıtmadığını görebilmemiz açısından önemlidir.

Sekizgen Türbeler

Selçuklu döneminde en çok inşa edilen sekizgen gövdeli türbelerdir. Bu dönemde inşa edilen 111 türbeden 43’ü sekizgendir. Erken Osmanlı döneminde ise inşa edilen 84 türbenin 18’i sekizgendir.⁴⁷

Erzincan-Kemah’ta bulunan türbeler sekizgen gövdeli olup bu türün ilk örnekleri olacak kadar erken tarihlerde inşa edilmişlerdir. Gözcü Baba Kümbeti, Taşgeban adı verilen bölgede yüksekçe bir düzlükte her tarafı görebilecek bir konumdadır. Sekizgen gövdeye sahiptir, kare bir oturtmanın üzerine yükseldiği için Selçuklu etkisini taşımaktadır. 14.yy’ın

44 Alper Altın, “Taşkın Paşa (Damsa) Külliyesi İçerisinde Yer Alan Hızır Bey Türbesindeki Sandukalar”, *SUTAD* 45 (Nisan 2019), 10.

45 Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolu Selçuklu Mimari ve Moğollar* (İstanbul: Vakıflar Bankası Yayınları, 1986), 43.

46 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*.

47 Ertan Daş, *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri (1300-1500)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 382.

ikinci çeyreğine tarihlendirilmektedir.⁴⁸ Bir diğer sekizgen gövdeli türbe de Diyarbakır'da Sarı Saltuk adına inşa edilmiştir.⁴⁹

Sekizgen gövdenin olduğu gibi toprağa oturtulmasının en erken örneğini Erzurum Emiri Saltuk'ta (M.1189) görürüz. Kayseri Hasbek Hoca Hasan (12.yy'ın sonu), Elazığ-Harput Mansur Baba (13.yy'ın ilk çeyreği), Sivas-Divriği Nurettin Salih (Kemankes 1240-41), Kayseri-Develi Dev Ali (13.yy'ın ikinci yarısı) kümbetleri de aynı etkide ve inceyonu örgülüdürler. Gövde ve görünüşleri eş olan Tokat-Niksar Kırkkızlar (M.1220) ile Aksaray-Selime köyü, Selime Sultan Kümbeti (13.yy'ın birinci çeyreği) ile Kemah Melik Mengücek Gazi (12.yy sonu) kümbetleri tuğla gövdeli özelliği ile diğerlerinden ayrılmaktadır.⁵⁰

Sivas-Divriği Sitte Melik (M.1193) ve Emir Kamerüddin (M.1196), Isparta-Atabey Ertokuş Medresesindeki (13.yy'ın ikinci çeyreği), Tunceli-Mazgirt Elti Hatun (M.1252) ve yeni il Aksaray'ın Kılıç Arslan (M.1250-1275) kümbetleri de sekizgen gövdeli, oturtulmaksız ve taştan yapılmış tek katlı yapı özelliğine sahiptir.⁵¹

Tuncer'e göre, Doğu Anadolu'da sekizgen gövdeli türbeler Akkoyunlu devletinin mimari özelliklerini taşımaktadır.⁵² Sünni karakteri ile bilinen Akkoyunlu devletinin Karakoyunlularla rekabet halinde iken Onikigen türbe sembolizmine karşı sekizgen mimariyi tercih etmesi inançtan ziyade kadim Türk mimari geleneğinin bir yansıması olarak düşünülebilir. Tuncer'in Ahlat'ta bulunan sekizgen gövdeli kümbetlerin diğer yapı şekillerine göre daha erken tarihli olmasını, Orta Asya İslam öncesi Doğu Kültü'nün etkisine bağlaması ile⁵³ sekizgen mimari yapıların kadim Türk kozmogoni kavrayışını yansıtan eserler olduğu fikri örtüşmektedir. Ayrıca sekizgen türbelerin Anadolu'dan önce Orta Asya'da yaygın bir şekilde kabul görmesi de Doğu Kültü adı altında Türk kozmogoni etkisini belirginleştirmektedir.

48 Orhan Cezmi Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2- (Beylikler ve Osmanlı dönemi)* (B.y.: Adalet Matbaacılık, 1982), 169.

49 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 149.

50 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 169.

51 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 170.

52 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 264.

53 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 93.

Onikigen Türbeler

Anadolu’da onikigen türbe mimarisinin ilk örneği olabilecek bir yapı Erzurum’da Hatuniye Medresesi Kümbeti’dir. Medresenin mimari özellikleri ve bezemelerinden yola çıkılarak kümbet, tartışmalı da olsa 1253, 1276 veya 1291 yılına tarihlendirilmektedir. Fakat bunlar içinde türbenin banyesi Padişah Hatun’un Anadolu’yu terk ettiği 1291 yılı daha baskın olarak kabul görmektedir.⁵⁴

Erzurum’da Üç Kümbet adıyla anılan Anonim Türbe onikigen gövdeye sahiptir. Kayseri ve Ahlat’taki benzerlerinden yola çıkılarak 14.yy’ın başlarında inşa olduğu düşünülmektedir.⁵⁵ Erzurum’da onikigen gövdeli bir diğer yapı Gümüşlü Kümbet’dir. Karanlık Kümbet ile Anonim Türbenin tam bir benzeri olarak kabul edilmektedir. Tarih, yazıt ve mezar olmadığı için kime ait olduğu bilinmemektedir.⁵⁶ Erzurum-Horasan’da bulunan Micingirt Kümbeti ise onikigen gövdeli olup, içi dairesel yapıdır. Kesin yapılış tarihi bilinmeyen bu kümbetin mimari tarzlarından yola çıkılarak 14.yy’ın ilk çeyreğinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Rabia Hatun Kümbeti onikigen köşeli olup 14.yy’ın ikinci çeyreğine tarihlendirilmektedir.⁵⁷

Erzurum’da bir başka onikigen yapı, Olcayto Hüdabende zamanında 1310 tarihinde bina edilen Yakutiye Kümbetidir. İlhanlıların Bayburt ve Erzurum vilayeti askeri valisi olan Hoca Cemallettin Yakut adına yaptırılmıştır.⁵⁸

Onikigen türbelerin Anadolu’da görüldüğü en erken yerlerden biri de Gevaş ve Ahlat’dır. Burada bulunan kümbetler kare plan üzerine on iki köşeli gövdenin yükseldiği mimari üslûba sahip olup Karakoyunlu kültürünü yansıtmaktadır.⁵⁹ Doğu Anadolu’ya hakimiyet iddiasında olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin Şii’lik-Sünnilik yarışması içinde dikkat ve kaynaklarını Bitlis, Ahlat, Azerbaycan, İran ve yöresine çevirmeleri⁶⁰ ile oluşan rekabetin doğal sonucu olarak bu türbeler bir kimlik yansıtma aracına dönüşmüştür.

54 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 177; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 200.

55 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 203.

56 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 191-202; Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 204.

57 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 204.

58 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 186.

59 Aslanapa, Oktay, “Doğu Anadolu’da Karakoyunlu kümbetleri”, *Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1957), 107.

60 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 91.

Ahlat'da inşa edilen kümbetler arasında Kitabesiz Kümbet olarak adlandırılan veya halk arasında Keşif/Keşiş olarak bilinen kümbet onikigen gövdelidir, 14. yy'ın ilk çeyreğinde yapıldığı düşünülmektedir. Ahlat'ta Hasan Padişah Kümbeti de onikigen gövdelidir. Bu da 14.yy'ın birinci çeyreğine tarihlenmektedir. Bunun gibi Ahlat'ta Erzen Hatun Kümbeti de onikigen gövdeli inşa edilmiştir. Kitabesinden Karakoyunlu Emir Ali'nin kızı Erzen Hatun (öl.1397) olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹

Yapanlar ve yaptıranlar açısından kümbetlerin çoğu yönetime katlan kişi ve ünlü hatunlardır. Ahi Baba gibi ileri gelen esnaflar veya kahramanlıklarıyla anılanlar da bulunmaktadır. Hoca, molla gibi isimler dinsel kimlikleri hatırlatmaktadır. Tuncer, türbelerin inşasında Müslümanlık kimliğinden ziyade toplumdaki görevlere daha çok kıymet verildiğini düşünmektedir.⁶²

Onikigen gövdeli kümbet yapısı bu tarihlerde Doğu Anadolu dışında nadiren görülür. Kayseri'de Şah Cihan Hatun Kümbeti (13.yy'ın sonu) Anadolu içlerinde görülen en erken yapılardan biridir. Tarihlendirmesi 1276 ile 1335 tarihleri arasında değişmektedir. Karaman Beyliğine ait gibi gösterilse de Eratna Beyliği veya İlhanlı yapısı olması kuvvetle muhtemeldir.⁶³ Döner Kümbet olarak da bilinen bu türbe onikigen gövdelidir. Görünümü itibarıyla Ahlat'taki türbelerin Orta Anadolu'daki temsilcisi olarak bilinir.⁶⁴ 13.-14. yüzyıllarda İlhanlı Devleti veya Eratna Beyliği'nin siyasi iradesiyle ortaya çıkan Orta Anadolu'daki onikigen gövdeli mimari eserler, bu bölgede ancak 16. yüzyılda yine bir siyasi irade ile Osmanlı-Safevi çekişmesinin sonucu olarak görülmeye başlanacaktır.

Buraya kadar türbelerin tarihsel süreç içinde gelişimini ana hatlarıyla vermeye çalıştık. Böylece inanç ile türbe sembolizmi arasında ilişki kurarken tarihsel sürecin tamamını dikkate alarak hangi sembolizmin inancın karşılığı olarak ortaya çıktığı, hangi sembolizmin gelenekle ilişkilendirilebileceği konusunu tahlil etmek kolaylaşacaktır. Bundan sonra onikigen ve yedigen türbelerin gelişimi aşamasında siyasi, sosyal ve dinî

61 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 65-86.

62 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 212.

63 Ayşegül Bekmez, "Kayseri Döner Kümbet: Tarihi-Banisi-Türk Sanatındaki Yeri", *Bildiriler Kitabı-III*, ed. Kadir Budak - Sabri Ege (İstanbul: İlem, 2017), 101-116.

64 Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, 106.

faktörlerin etkisi dikkate alınarak bu mimari tarzların ortaya çıkmasındaki rollerine odaklanılacaktır.

Onikigen Türbelerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması

Doğu Anadolu bölgesinde On İki sembolizminin türbelere ve kümbetlere yansıdığı ilk tarih 13. yüzyıldır. Bu tarihte bölge Moğol istilasının etkisi altında şekillenmektedir. Moğol İlhanlı Devleti (1256-1335) Doğu Anadolu'nun imarına büyük çaba sarfetmiştir. Mimari eserlerin ortaya çıkmasında Hristiyan dünyanın Akdeniz ticaret yoluna uyguladığı ekonomik ambargo da önemli rol oynamıştır. İlhanlı Devleti Akdeniz'e alternatif olmak üzere Tebriz-Erzurum-Trabzon ticaret yolunu canlandırmak için etkili adımlar atmıştır.⁶⁵ Bunlardan biri de ileri gelen devlet adamlarının, hanedan üyelerinin türbelerini yaptırmak ve etrafında medrese inşa ettirmek olmuştur.

İlhanlı dönemi yapılara bakıldığında on iki sayı sembolizmi ile inşa edilmiş türbeler üzerinden Şii Müslümanlık mesajı verildiğini görmek mümkündür. Tarihte ilk örneği Büyük Selçuklular hakimiyeti altındaki Damgan'da 1097 tarihli Masumzade Türbesi ile verildiğini düşündüğümüz On İki İmam inancının 13. yüzyıla kadar başka bir örneğine rastlanmamaktadır. Doğu Anadolu'da bu türbelerin ortaya çıkmasının kuvvetle muhtemel nedeni, henüz Müslüman olmayan İlhanlı Devleti içinde hatırı sayılır derecede On İki İmam inancına sahip Türk boylarının varoluşudur. Moğol İlhanlı hâkimiyetinden önce bölgede Harezmsâhlar Devleti'nin etkili olduğunu dikkate alacak olursak, Harezmsâhlarla birlikte Anadolu'ya gelen Kıpçak ve Kanlı Türklerinin oluşturduğu göçler⁶⁶ bu inancın şekillenmesinde etkili olmuştur diyebiliriz. Ayrıca, İlhanlı Devleti (1256-1335) döneminde Doğu ve Güney Doğu Anadolu'ya gelen Akkoyunlu ve Şii karakteri ile bilinen Karakoyunlu gibi büyük göçebe Türkmen boylarının bu bölgeye yerleşmeleri de⁶⁷ inancın mimariye yansımada etkili olduğu söylenebilir.

65 Erol Keleş, "İlhanlı-Memlûk Rekabeti Arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu", *History Studies* 13/2 (2021), 675.

66 Muammer Gül, *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2010), 89-90.

67 Gül, *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu*, 88.

Fakat asıl büyük etki, Cengiz zamanından beri Moğollara tâbi olan, idare ve askerlik alanlarında hizmet veren Uygurlarla olmuştur diyebiliriz. Moğollar 13. yüzyılın başında Orta Asya'ya yayılmaya başlamasıyla birlikte Doğu-Türkistan'daki Uygurlar ile yine bir Uygur boyu olan Moğolca ve Türkçe konuşan Oyratlar, Horasan, İran, Azerbaycan ve Anadolu'ya yerleşmişlerdir. Bir başka Türk soyu olan Kereyit ve Nayman'lar da diğer Türk boylarıyla Anadolu'ya "Tümen" denilen onbin kişilik veya "bing" denilen bin kişilik ordu birlikleri ile yerleşmişlerdir. Uygurların Anadolu'ya yerleşimleri 1243 Köseadağ Savaşı sonrasında ve özellikle İlhanlı Devleti'nin başlangıcında olduğu görülmektedir. Bu süreçte Musul-Kerkük, Diyarbakır, Harput illerine onbin kişilik tümenlerden oluşan "Oyrat"lar yerleşmişlerdir. Bugün hâlâ bu bölgede hoyrat adıyla söylenen uzun havalar Uygurların Oyrat koluna ait bir özelliktir. Abaka Han (1265-1282) döneminde Kayseri çevresine yerleşen Uygurların tümen beyi Müslüman olan Sebüktey'dir.⁶⁸

Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Kuzey Batı İran bölgesinde 13. yüzyılın başından itibaren bulunan Türk varlığı, sahip oldukları güçlü On İki İmam inancını mimari eserlere yansıtabilecek ve siyasi iradeyi etkileyecek kadar yoğun bir nüfusu teşkil etmişlerdir. Bu kanaate Karanlık Kümbet'in yapılaş amacı ve mimari özelliklerinden varabiliriz. Bu kümbet Sadr-ed-din Türkbey tarafından 1264 yılında Horasan'da vali olan babası Vecihid-din'in savaşta ölmesi üzerine yaptırılmıştır. Türbenin banisi olan ve isminden Türk olduğu anlaşılan Sadr-ed-din Türkbey'in, türbedeki oniki sayı sembolizminden On İki İmam inancını benimsediğini varsayabiliriz. O dönemde İlhanlıların henüz Müslüman olmadığı bilinmektedir fakat hakimiyetleri altındaki Türk boylarının inançlarına hürmet göstermeleri kabul edilebilir bir durumdur. Zaten bu etkileşimin neticesinde, 14 yüzyılın başından itibaren İlhanlıların Şii eğilimli bir Müslümanlığı kabul ettiği bilinmektedir.

Mimari yapıların yansıtmış olduğu kültürel öğeler etnik aidiyetlerine dair de bir fikir vermektedir. Tuncer'in ifadesiyle; "Yapılar, oturaklı, ağırbaşlı ve durgundurlar. Zor dönemlerin siyasal ve ekonomik hüznü vardır. İlhanlıların, abartılmış kabartmaları, kuş, hayvan motifleri, hayat ağacı görülmez. Öyleyse yaptıranlar veya adına yapılanlar İlhanlı kökenli

68 Kırzioğlu, M. Fahrettin, "Eratna-Oğulları", *Tarihte Türk Devletleri II* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987), 496-498.

değildirler” diyerek iddiamızı destekleyecek şekilde 13. ve 14. yüzyıla tarihlenen Erzurum bölgesindeki türbe ve kümbetlerin mimari özelliklerinin Türk izleri taşıdığını belirtir.⁶⁹

Türlere atfedebileceğimiz ilk türbe Karanlık Kümbet olmasına rağmen bu türbe Anadolu’da inşa edilen ilk onikigen kümbet mimarisi değildir. Tarihi tartışmalı olmakla birlikte Anadolu’da onikigen kümbet mimarisinin ilk örneği Hatun Kümbeti’dir. Hatuniye Medresesi ile birlikte anılan bu kümbet, mimari özelliklerinden yola çıkılarak 1253, 1276 veya 1291 yılına tarihlendirilmektedir. Fakat, Blessing’in değerlendirmelerine göre bu tarih daha erkene alınabilir. Zira, Hatun Kümbeti’nin mimari üslubu, 1271-1272’de inşa edilen Sivas Gök Medrese ile 1228-1229’da inşa edilen Divriği Ulu Cami’si ile kıyaslandığında Sivas’taki yapıların düzenleme ve bezemelerin Hatuniye Medresesinden (Çifte Minareli Medrese) alındığını göstermektedir. Bu durumda Hatun Kümbeti’nin tarihlendirilmesi 1228’den önce olması gerekir. Bu tespit bize On İki İmam inancına sahip Türklerin bölgede İlhanlılar gelmeden önce var olduğuna bir işaret sayılabilir. İlhanlıların On İki İmam inancı muhtemelen devlet içinde etkili olan Türk boylarının tesiri ile şekillenmiştir. İlhanlı hükümdarlarından Gazan Han ile başlayan inancın mimariye yansması ise Olcayto Hüdabende zamanında zirvesine ulaşmıştır.

Karakoyunlu hakimiyeti döneminde Doğu Anadolu bölgesinde On İki İmam inancını gösteren türbeler İlhanlı dönemine göre sayıca daha azdır. Doğu Anadolu’ya hakimiyet iddiasında olan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin Şii-Sünnilik rekabeti içinde dikkat ve kaynaklarını Bitlis, Ahlat, Azerbaycan, İran ve yöresine çevirmelerine⁷⁰ rağmen Karakoyunlu dönemi Bitlis’te iki adet onikigen kümbet vardır. Ahlat’ta yedi adet kümbet bulunmaktadır. Bunlardan dördü onikigen gövdelidir. Gevaş ve Ahlat’da bulunan kümbetler kare plan üzerine on iki köşe gövdeli olup Karakoyunlu kültürünü yansıtmaktadır.⁷¹ Karakoyunlu hakimiyeti (1380-1469) döneminde yapılan eserler sayı olarak İlhanlı dönemine göre daha azdır. Şii-Sünni rekabetinden doğan bayındırlık faaliyetlerine rağmen Karakoyunlular zamanında onikigen türbe mimarisi İlhanlı dönemindeki canlılığı yakalayamamıştır.

69 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 212.

70 Tuncer, *Anadolou Kümbetleri -2-*, 91.

71 Aslanapa, Doğu Anadolu’da Karakoyunlu Kümbetleri, 107.

Doğu Anadolu, Azerbaycan ve İran'da 13. yüzyıldan itibaren, bölgede hakimiyet kuran İlhanlı ve Karakoyunlu gibi devletlerin sosyolojik yapıyı dikkate alarak en yaygın gördükleri inanç üzerinden siyaset ürettiğini söyleyebiliriz. Bunun en belirgin uygulaması, hanedan mensuplarının, devlet adamlarının veya toplumun ileri gelenlerinin türbelerine On İki İmam inancının yansıtılmasında gözlenebilir. Karakoyunlu devletinin dağılmasından sonra siyasi birliğini kaybeden bölgedeki On İki İmam inancına sahip Türk boyları, Safevi Devleti altında yeni bir siyasi birlik oluşturmuşlardır. Tarikattan devlete giden süreç içinde dinî kimliği hayli tartışmalı olan Safevi Tarikatı'nda Şeyh Safi'den sonra oğlu Sadrettin Musa (1334-1392) bölgenin hâkimi olan İlhanlı Devleti'nin parçalanma sürecine girdiği zor döneme rağmen Erdebil Tekkesine ait varlıkları koruduğu gibi, babası Şeyh Safi'ye ait bir türbe ve müstemilat binaları da yaptırmıştır.⁷² Şeyh Safi türbesi İlhanlı hükümdarları ve ileri gelenlerine yapılan onikigen türbelerin aksine sekizgen bir kaide üzerine dairesel planla çıkılmış üstü yine sekizgen kubbe ile örtülerek inşa edilmiştir. Fakat bu tespit Safevi Tarikatı'nın Sünni olduğuna dair bir işaret olarak görülmemelidir. Çünkü hemen hemen aynı dönemde inşa edilen Hacı Bektaş Veli türbesi de sekizgendir. İlhanlı dönemi gibi onikigen sembolizminin türbelere yansıdığı şaşalı bir dönemde hem Hacı Bektaş Veli hem de Şeyh Safi türbesinin sekizgen bir kaide üzerine inşa edilmesi henüz On İki İmam inancının kimlik olarak diğer derviş gruplarını tehdit etmediği anlamına da gelebilir. Bu yüzden her iki tarikat kurucusunun türbesinde geleneksel olarak yapılagelen ve Türk kozmogonisini yansıtan sekizgen mimari tercih edilmiştir.

İlhanlıların ve Karakoyunluların sırtlarını dayadıkları dinî grup muhtemelen toplumun ekseriyetini oluşturan On İki İmam inançlı gayrimüteşerri sufi gruplardı. Safevi Tarikatı da bu sosyolojik yapıyı gözeterek kendisine güçlü bir destek sağlamak üzere zamanla stratejilerinde bir değişikliğe gitmiştir. Nitekim Safevi tarikatında ilk Şii eğilimler Şeyh Cüneyd'in (1447-1460) Anadolu seyahati döneminde gelişmiştir. Şeyhin etrafını saran Türkmen sosyo-kültürel çevre, gayrimüteşerri On İki İmam inancının aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Şeyh Cüneyd'le birlikte tarikatın doktrininde ve mürit profilinde köklü değişim yaşanmıştır. Öyle

72 Cengiz Yıldırım, Şah Hatâyî (İstanbul: Dorlion Yayınları, 2020), 24-25.

ki tarihçiler Şah İsmail'in saltanata yükselmesinde dayanak noktası olarak Cüneyd döneminde tesis edilmiş bu dinsel düzenlemelere ve etrafındaki kalabalık Anadolu müritlerine dikkat çekmiştir.⁷³ Safevi Tarikatı'nın edinmiş olduğu bu yeni mezhebi kavrayış ile Anadolu'da Safevi etkisinden önce yaşayan bir On İki İmam inancının varlığından söz etmek mümkündür. Fakat bu inancın henüz mimari olarak kendini yansıtabilecek kudrete erişebildiğini söylemek zordur. On İki İmam inancının zayıf da olsa Bektaşî Tarikatı'ndaki varlığını Şeyh Cüneyd'in çağdaşı olan Sadık Abdal'ın (1380-1460) Divan'ında geçen iki şiirinde görebiliyoruz. Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden biri olan ve Dimetoka'daki Kızıldeli Sultan Dergahı'nı kuran Seyyid Ali Sultan'ın müridi Sadık Abdal yazmış olduğu Divân'ında toplam 66 şiir bulunur. Bu şiirlerinden sadece ikisinde On İki İmam inancı geçer⁷⁴ki bu da bize On İki İmam inancının henüz tarikatı derinlemesine etkilemediğini gösterir.

Şah İsmail her ne kadar On İki İmam inancının kudretiyle iktidara gelmişse de yönetimi sırasında diğer dinî grupların varlığına saygı duyarak bir konsensus aramıştır. Safevi Devleti'nin resmi mezhebi Şah İsmail'in kurduğu bir istişare heyeti tarafından belirlenmiştir. Resmi mezhebin belirlenmesinde dinî grupların toplumsal tabanda yaygınlığı belirleyici unsur olmuştur. İspanakçı Paşazâde'ye göre, Şah İsmail Tebriz'de tahatta geçtikten sonra ülkeye bir düzen getirmek üzere sayıca en kalabalık olan inanç grubunu resmi mezhep olarak seçmek istemiştir. Çoğunlukta olan grup On İki İmam Şiiliği olduğu için bu inanç, devletin mezhebi olarak kabul edilmiştir. Sufilerden bir kısmının On İki İmam Şiiliği yerine Haydarî Tarikatı'nı önermesine rağmen müzakere heyeti bu öneriyi reddetmiştir. Paşazade, rakip Haydarî tarikatını tanıtmak üzere karakteristik özelliklerinden şöyle bahsetmiştir: “bu tarikata bağlı olanlar bugün de Anadolu'nun bazı bölgelerinde Bektaşî kisvesinde olup Haydarî, Raziyye ve Seb'iyye isimleri altında meşhurdurlar bunların dervişleri başlarına silindirik, yedi dilimli kızıl takke takar...”⁷⁵ Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Safevi Devleti'nin resmi mezhebine karar verecek danışma

73 Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 220-222.

74 Sâdık Abdâl. *Sâdık Abdâl Divanı*, çev. H. Dursun Gümüşoğlu (İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2019), 16-48.

75 Hamidreza Sohrabiabad, *Safevi İdaresinde Toplumsal Dönüşüm* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 163-164.

meclisinde hem On İki İmam İnancına sahip üyelerin bulunması hem de Seb'iyye adı verilen Yedi İmamlı Haydarîlerin bulunması her iki dinî grubun Türkler arasında yerleşik olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Yedi İmamlı Haydarîlerin İsmailî inancın bir görünümü olduğunu iddia etmek de abartılı olmaz. Çünkü İsmailîler, inançlarını farklı kimlikler altında sürdürebilme konusunda tarihsel olarak yeterince tecrübelidirler. Nitekim Türkler arasında Karmatîlerin yaşamış oldukları ve inançlarını başarılı şekilde kaynaştırdıkları bilinen bir durumdur. Biruni'nin kitap başlığı olarak bildirdiği bu kaynaşma ayrı bir çalışmayı hak edecek şekilde araştırmacıları beklemektedir.

On İki İmam inancı Safevî Devleti'nin resmi mezhebi olduktan sonra, Anadolu'ya yönelik Safevî propagandası bu inancın kodlarını taşıyan içerikle yürütülmüştür. Safevîlerin Anadolu içlerinde nüfuz kazanmaları Osmanlı'nın tedbir almasına neden olmuş ve On İki İmam inancını Anadolu'da kendi kontrolü altında gelişmesine imkân sağlayacak bir politika yürütmeye çalışmıştır. Bu sebeple gayrimüteşşeri derviş gruplarını Kızılbaş propagandasından korumak için Bektaşî geleneğini tarikat olarak örgütlenmeye teşvik etmiştir. Bu konuda yapılan gayretlerden biri Hacı Bektaş Veli menkıbelerinin derlendiği bir velayetname hazırlamak olmuştur. Bu derleme faaliyeti Hacı Bektaş Veli'nin bel evladı Mahmut Çelebi veya Balım Sultan tarafından koordine edilmiş ve muhtemelen 15. yüzyılın sonlarında tamamlanmıştır. Yıldırım'a göre, 15. yüzyılda velayetname metninin yazıldığı 20 yıllık süre içinde Kızıldeli Dergâhı merkez olmak üzere, Rumeli derviş zümreleri arasında Bektaşî kültürünün yerleşmesi sağlanmıştır.⁷⁶ Bektaşî tarikatını dönüştüren önemli simalardan Balım Sultan 16. yüzyılın başında II. Bayezid'in isteği ile Kızıldeli Tekkesi'nden Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na gelerek Anadolu ve Balkanlar'da dağınık halde yaşayan Bektaşî dervişlerini merkezi bir çatı altında birleştirecek kurumsal alt yapıyı inşa etmiştir. Bu çerçevede ilk olarak, Kızıldeli Dergâhı'nda uzun zamandır sürdürülegelen erkân ve ayinleri esas alarak, Bektaşî Tarikatı'nın ibadet uygulamalarını standartlaştırmıştır. İkinci olarak, Hacı Bektaş Veli'nin yolunu süren abdal cemaatlerine ait tekkeleri peyderpey Bektaşî tekkesine bağlayarak, hiyerarşik bir tekkeler ağı oluşturma temellerini atmıştır.⁷⁷

⁷⁶ Rıza Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 178-181.

⁷⁷ Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu*, 290-291.

Osmanlı Devleti’ne göre, Bektaşî Tarikatı’nın merkezi bir yapıda örgütlenmesi çok önemliydi. Çünkü çok sayıda mensubu bulunan gayrimüteşerri İslam anlayışının liderliğine soyunan ve büyük bir askeri güce ulaşan Safevi Tarikatı, 15. yüzyılın ikinci yarısında büyük çekim merkezi oluşturmuştu. Bu zümreleri bir çatı altında tutmak ve Kızılbaş etkisinden korumak Osmanlı yönetimi açısından hayati öneme sahipti. Bu yüzden Osmanlı’nın Balım Sultan’a verdiği desteği, İmparatorluk sathına yayılmış muhtelif abdal cemaatlerinin Kızılbaş hareketine yönelmelerine engel olma politikasının bir parçası olarak görmek gerekir. Eğer Hacı Bektaş Dergâhı bu zümreler üzerinde bir denetim kurabilir ve gayrimüteşerri dünya içinde bir “ortodoksi” oluşturabilirse, devlet açısından daha yönetilebilir olacaktı.⁷⁸

Balkanlar’da Yedigen Türbelerin Ortaya Çıkışı

Yedigen sembolizminin İsmailî inancın bir yansıması olarak 16. yüzyılda sadece Balkanlar’da ortaya çıkmış olması, yalnızca inancın olgunlaşması ve dışlaşması ile açıklanması zor bir durumdur. İsmailî teolojik kavrayışın çok daha belirgin olduğu Ehl-i Hakk’larda⁷⁹ dahi türbeler yedi sembolizmi ile inşa edilmez iken Otman Babalılarda bu sembolizmin birdenbire ortaya çıkmasında inancın dışlaşma azminden ziyade çevresel etkilerin zorlayıcılığından bahsetmek gerekir.

Öncelikle Anadolu’da ve Balkanlarda yaşayan derviş gruplarının kimlik olarak hangi çevreye ait olduklarına dair bir tespit yaptıktan sonra Osmanlı-Safevi rekabetinde gelişen dinî-siyasi olaylara paralel olarak türbe sembolizminin bu kimlikleri belirginleştirmek için kullanılmasına geçmek gerekir. Anadolu dinî tarihinde 15. yüzyılın ikinci yarısına kadar Rum erenlerinin gözünde Anadolu’nun kutbu Ahmed Fakih olarak bilinmekteydi. Hacı Bektaş ise yukarıda belirtilen şekilde velayetnamesi yazılmadan önce derviş gruplarının kolektif belleğinde kutupluk makamının altında “Rum’un gözcüsü” olarak bilinirdi, fakat Kalenderiler, Abdallar, Işıklar gibi popüler derviş zümreleri arasında da saygı duyulan velilerden birisi olarak kabul edilirdi. Rıza Yıldırım’a göre, Osmanlı’nın gayrimüteşerri derviş zümrelerini bir çatı altında birleştirme projesinde, Hacı Bektaş

78 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 291-292.

79 İbrahim Karaca, *Ehl-i Haklar’da Kültürel Hayat* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 122-133.

Veli'nin seçilmesinde muhtemelen bu saygınlık etkili olmuştur.⁸⁰ Osmanlı gözetiminde tarikatlaşma süreciyle birlikte 15. yüzyılın sonlarında yazılan velayetnamede Hacı Bektaş Veli "Rum'un gözcülüğünden" alınıp "kutup" olarak tanıtılmaya başlanmıştır. Fakat Hacı Bektaş'ın bu yeni imajı çeşitli derviş grupları tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kendi meşrebini olduğu gibi korumak isteyen zümreler bu imaja direnç göstermişlerdir.⁸¹ Özellikle 16. yüzyılda Balkanlar'da bir yanda zamanla Bektaşî Tarikatı'na dönüşecek Kızıldeli Dergâhı, diğer yanda Otman Baba'yı zamanın kutbu olarak kabul eden ve sayıca daha üstün Rum Abdalları arasında belirgin bir rekabet ve çatışma belirmiştir. Ziyaretgahları dahi birbirinden farklı olan bu derviş gruplarından Bektaşî dervişleri Hacı Bektaş Tekkesi'ni merkez kabul ederken, Rum Abdalları Eskişehir'de bulunan Seyyid Gâzi Tekkesi'ni merkez kabul edip yıllık ziyaretlerini buraya yapmışlardır.⁸²

Rum Abdallarının itibar ettiği Kızıldeli Sultan Dergâhı'nda 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren ikinci bir meydan evi görünmektedir ki "Yukarı Meydan Evi" olarak adlandırılan bu yeni dergah Bektaşîlere aittir. "Aşağı Meydan Evi" ise dergahın kurucusu Seyyid Ali Sultan'ın soyundan gelen Erzadeler'e aittir. Otman Baba'nın müridi olan Demir Baba'nın baş okutması için Erzadeler'e gelmesi ve fakat Bektaşîler tarafından hiç istenmemesi bize iki şeyi anlatmaktadır. Birincisi Otman Babalıların otantik olarak Erzadeler'e kendilerini yakın hissetmesi ki bu özdeşlikte özellikle her ikisinin de 7. İmam Musa Kazım soyundan geliyor olmaları belirleyicidir. İkincisi hem Erzadeler hem de Otman Babalıların Bektaşîlere mesafeli durmalarıdır. Bunun sebebi dergâhta irşâd olmalarına rağmen statü olarak hiçbir zaman Seyyid karizmasına ulaşamayan ve posta oturmayan Bektaşî dervişlerin geliştirmiş olduğu bir iç yapılanma girişimidir. Başını Balım Sultan'ın çektiği bu protest dervişan grubu ile Bektaşîlik yapısal bir değişime uğratmıştır. II. Beyazıt'ın (1481-1512) desteğini alarak Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın başına geçen Balım Sultan ile birlikte tarikat tamamıyla on iki erkan üzerine şekillenmiştir.⁸³ Hacı Bektaş Dergâhı mimari yapısındaki sayı sembolizmi de çarpıcı bir şekilde Balım Sultan döneminde değişikliğe uğramıştır. Orhan Bey zamanında yapılan Hacı

80 Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu*, 177-186.

81 Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu*, 181.

82 Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu*, 188-190.

83 Yıldırım, *Bektaşîliğin Doğuşu*, 231-262.

Bektaş Veli'nin sekizgen türbesinin yanı başında Balım Sultan'ın onikigen türbesi inşa edilmiş ve bu tarihten sonraki mimari eserlerde onikigen sembolizm hâkim olmuştur.

Safevilerin Balkanlardaki yedi sembolizimli türbelerin ortaya çıkışına etkisi Bektaşilik Tarikatı üzerinden dolaylı olmuştur. Safevi Devleti'nin On İki İmam inancı üzerinden Anadolu'ya yapmış olduğu dinî propagandaya karşılık olarak, Rıza Yıldırım'ın tespitlerinden hareket edecek olursak, Osmanlı Devleti'nin Bektaşî geleneğindeki On İki İmam inancını baskın karakter olarak öne çıkarıp, Bektaşiliği çatı tarikat olarak örgütlemeye çalışması⁸⁴ Rum Abdallarına kimlik tehdidi olarak yansımıştır. Nitekim Bektaşî tarikatlarında 16. yüzyılda başlayan onikigen türbe sembolizmine paralel olarak Rum Abdallarında yedigen türbe mimarisi ortaya çıkmaya başlamıştır. Yedigen türbelerin ortaya çıkışı 1478 yılında vefat eden Otman Baba'nın Haskova yakınlarında bulunan Tekkeköy'deki türbe inşası ile başlar ve bu tarihten sonra Otman Baba süreğini süren Rum Abdallarında yedigen türbe mimarisi hâkim tarz olur. Türbe, mimari projenin tasarım ve planlama zorluğundan kaynaklanan bir gecikme ile Otman Baba'nın ölümünden yaklaşık 29 yıl sonra 1506-1507 yıllarında yapılabilmektedir. Bu tarihten sonra Kıdemli Baba, Akyazılı Sultan, Demir Baba gibi meşhur evliyaların türbeleri de yedigen mimari sembolizmiyle inşa edilmiştir. Ali Baba, Hoş Geldi Baba, Hasan Baba ve Topuz Baba gibi daha geç dönemde inşa edilen yedigen türbeleri ise geleneğin devamı olarak değerlendirilmektedir.⁸⁵

Rum Abdallarının kimlik tehdit algısının gerçek boyutları zamanla ortaya çıkmıştır. 16. ve 17. yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin desteğini alarak çatı tarikat örgütlenmesine devam eden Bektaşilik Tarikatı, Otman Baba mensuplarının büyük bir kısmını zamanla Bektaşî şemsiyesi altında eritmiştir. Günümüzde Balkanlar'da ve Rumeli'nde Musahipsiz Otman Babalılar olarak anılan inanç mensupları, tarihsel olarak Bektaşilere tepkili olan Rum Abdallarının devamı olup mimari ve ibadete ilişkin sembollerini yedi üzerinden şekillenmektedir. Bugün sayıları çok azalan bu dinî grup, odak değişse de amacı aynı olan Bektaşî çevrelerce halen eritmeye çalışılmaktadır. Sücaaddin Veli Ocağı hamiliğinde Otman

84 Yıldırım, *Bektaşiliğin Doğuşu*, 177-186.

85 Gülyüz, "Balkanlarda Görülen Yedigen Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", 75-87.

Babalılar, “Şeyh Şüca Ocağına bağlıdır” denilerek, Bektaşî şemsiyesi altına alınmaya çalışılmaktadır.⁸⁶

SONUÇ

İslamiyet’ten önce Türk kozmogoni kavrayışını belirleyen kutsal ana ve ara yönler Türk mimarisinin gelişimine tesir etmiştir. Öncelikle bu kavrayış Türkler arasında yaşayan Mahiyana Budizmine sirayet ederek bazı tapınak mimarilerinin sekiz köşeli inşa edilmesine vesile olmuştur. Hükümdarın dünyaya hâkimiyeti için dört ana yön ve köşelerde duran “küzetkici”ler tapınakların inşa edilmesine referans olmuş ve sekiz köşeli tapınaklar (stupa) ortaya çıkmıştır. Önce göğün oğlu olarak kutsanan hükümdarın yaşadığı kent veya tapınak bu şekilde inşa edilirken daha sonra Budist rahiplere sekizgen stupa’lar inşa edilir hale gelmiştir. İslamiyet’in Türkler arasında yayılmasıyla bu mimari tarzın ileri gelen devlet adamları ve din büyüklerine de yapıldığı gözlenmiştir. Türkler henüz Anadolu’ya gelmeden önce Orta Asya’da inşa edilen toplam 23 türbeden 15’i gibi önemli bir bölümünün kübik ve sekizgen yapıda olması gelenek haline gelmiş bir mimari tarzı ifade etmektedir. Kadim Türk kozmogoni inancı ilk anlamını yitirmesine rağmen mimari bir gelenek olarak sonraki nesillere yansımaya devam etmiştir.

Anadolu’da da benzer şekilde sekizgen bir mimari yapı geleneği mevcuttur. Yedinci yüzyılda örnekleri görülen sekizgen gövdeli kiliseler, Anadolu’da sekizgen mimari tarza ilişkin bir gelenek olduğunu göstermektedir. Türklerin Anadolu’ya geldikten sonra Selçuklu döneminde inşa edilen toplam 111 türbeden 43’ünün sekizgen olması ve erken Osmanlı döneminde toplam 84 türbeden 18’inin sekizgen olması aklımıza bu yapı geleneğinin Orta Asya’mı yoksa Anadolu etkisini mi taşıdığı sorusunu akla getirmektedir. Burada önemli olan hangi geleneğin daha baskın olduğundan ziyade her bir türbenin kendi özelinde kimler tarafından yapıldığına odaklanmak gerekir. Bu da daha çok sanat tarihçilerinin ilgi alanına girmektedir. Bizimle ilgili yanına gelince, sekizgen mimari yapı bir inancın yansıması mı yoksa geleneğin devamı mı olduğu sorusuna cevap aramak olacaktır.

86 Hulusi Yılmaz - Merve Çavuş, “Musahipsiz Otman Babalılarında Kimlik Mücadelesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 102 (2022), 236.

Anadolu’da yapılan sekizgen türbelerin bir kısmı, Aksaray’daki Kılıç Arslan türbesi veya Doğu Anadolu’daki Akkoyunlu devletinin mimari özelliklerini taşıyan sekizgen türbeleri gibi Sünni geleneğe ait olduğundan kuşku duymayacağımız türbelerdir. Bu yapılarda, inancın sayı sembolizmine dönüşerek mimariye yansıdığını gösterecek herhangi bir işaret gözlenmez. Sekizgen türbelerin bir kısmı da Kemah’ta Gözcü Baba Kümbeti, Diyarbakır’da Sarı Saltuk Kümbeti, Harput’ta Mansur Baba gibi Alevi inancını yansıtan kişi adları gibi görünse de bunların da Alevi inancında önemli bir yere sahip olan İmam Rıza’ya gönderme yapılarak inşa edildiğini gösterecek işaretlere rastlanmaz. Muhtemelen hem Sünni hem de Alevi inancına sahip olan her iki inanç grubu da kadim Türk geleneğini takip ederek türbelerini inşa etmişlerdir. Sekizgen mimari yapı Türk kozmogonisinin bir yansıması olarak uzun zamandır kullanılmaktadır. Bu sembolizm, Budist mimariden sonra İslam dönemi türbelere yansımış şekli ile bir geleneğe dönüşmüştür. Türklerin İslamiyet’i kabullünden sonra Orta Asya’da inşa edilen türbelerde ve Anadolu’da hem Sünni hem de Alevi gelenekte sekizgen türbe mimarisinin kullanılması, bu sayı sembolizminin Bahadır’ın iddia ettiği gibi sadece Alevilere özgü bir sembolleştirme olmadığını, kadim bir Türk geleneği olduğunu göstermektedir.

Sekizgen türbe mimarisinin bu tarihsel serüvenine binaen, tarihte Şii kimliği ile bilinen Karakoyunlu devleti ile Sünni olarak bilinen Akkoyunlu devletinin Bitlis, Ahlat ve Gevaş’ta inşa etmiş oldukları türbeler üzerinden kimliklerini tahlil etmek hatalı olacaktır. Çünkü Akkoyunlu devletinin benimsemiş olduğu sekizgen mimari hem Bektaşî ocağının kurucusu Hacı Bektaş Veli’nin hem de Erdebil ocağının kurucusu Şeyh Safi’nin türbeleri inşa edilirken de tercih edilmiştir. Dolayısıyla her iki inanç grubu tarafından kullanılan bir mimari sembolizm kimlik tanımlaması için kullanılmaması gerekir.

Anadolu’da inanç ile türbelerdeki sayı sembolizmi arasında ilişki kurabileceğimiz ilk tasarım 13. yüzyılda görünür hale gelen On İki İmam Şii’liğine aittir. Henüz Müslüman olmayan Moğol İlhanlı Devleti içinde yer alan Türk boylarının mensup olduğu On İki İmam inancı, ilk kez bu devletin himayesinde bir kimliğin ifadesi olarak dışlaşmaya başlamıştır. Bu inancın maddi kültür unsurlarına yansımaları gerektirecek motivasyonun ne olduğu konusu aydınlatılmaya muhtaç olsa da Doğu Anadolu

ve İran bölgesinde başlayan inanç-kimlik hareketi sonra Anadolu'yu etkilemiş daha sonra da Balkanlar'ı tesir altına almıştır.

Doğu Anadolu ve İran bölgesinde sırasıyla İlhanlı, Karakoyunlu ve Safevi devletleri, On İki İmam inancına mensup hatırı sayılır yoğunlukta-ki Türk boylarını dikkate almak zorunda kalmışlardır. Bu inanç, devletin resmi mezhebi olarak ilan edildikten sonra bir propaganda aracı olarak Anadolu'daki heterodoks derviş gruplarına nüfuz kazanmak üzere kullanılmıştır. Osmanlı Devleti, tebaasının önemli bir bölümünü teşkil eden bu derviş zümrelerini kaybetmemek üzere Bektaşî Tarikatı üzerinden bir strateji geliştirmiştir. Balım Sultan eli ile On İki İmam inancı ve erkânı üzerinden tarikat yeniden düzenlenmiş ve çatı tarikat olarak diğer derviş gruplarını kendi örgütlenmesinin altında toplamaya başlamıştır. Bu stratejik adımlar ile On İki İmam inancı kerhen de olsa Osmanlı Devleti'nin de desteğini kazanarak Anadolu'ya yayılma imkânı bulmuştur. 13. yüzyılda Doğu Anadolu'da başlayan onikigen türbe mimarisi 16. yüzyıldan sonra Osmanlı-Safevi rekabetinin avantajıyla Anadolu'ya yayılmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin Bektaşî Tarikatı'na vermiş olduğu destek ve bu tarikatın yayılma azmi Balkanlar'da Rum Abdallarını tedirgin etmiştir. O dönemde Rum Abdallarının kutbu olarak görünen Otman Baba liderliğinde ciddi bir direnç göstermişlerdir. Balkanlar'da Bektaşîlere nazaran daha yoğun nüfusa sahip olan Rum Abdalları Osmanlı desteğinde gelişen Bektaşîliği ve on ikili tarikat erkânını bir kimlik tehdidi olarak algılamış ve kendi kimliklerini yansıtabilecek sayı sembolizmini görünür hale getirmek istemişlerdir. Rum Abdalları muhtemelen Türkler arasında Haydarîlik, Sebiyye ve Raziyye adlarıyla bilinen ve yedi sembolizmini kullanan tarikatların Balkanlar'daki uzantısı olarak tepkilerini geliştirmişlerdir. Yukarıda görüldüğü üzere yedi sembolizimli Haydarî Tarikatı, Safevi Devleti'nin resmi mezhebi olmak için On İki İmam Şiiliğinin yerine teklif edilecek kadar bir yoğunluğa sahiptir. Rum Abdalları da Balkanlar'daki sayıca üstünlüklerini, Otman Baba'nın karizmatik liderliğinde bir güce dönüştürmüş ve kimliklerini yansıtabilecek yedi sembolizmini türbelere yansıtmak üzere devlet desteğini almışlardır. Yedigen türbe mimarisi bu motivasyonla ortaya çıkarken, muhtemelen bu mimari tarzın ilk kez deneniş olması nedeniyle Otman Baba Türbesi ancak 29 yılda tamamlanabilmiştir.

Araştırmacılar Mikov, Melikoff, Ocak, Kaygusuz ve Bahadır, yedigen türbe mimarisinin ortaya çıkışını, İsmailî inancın dolaylı yollardan

mimariye bir yansıması olarak görmüşlerdi. Biz de bu fikre katılmakla beraber İsmailîliğin, Haydarîlik, Seb'iyye, Raziyye gibi tarikatlar altında zaten Türkler arasında yaşadığını, bu kimliğin maddi kültür unsurlarında görünür hale gelebilmesi için yok olma tehdidini hissedecek bir kimlik krizine girmesi gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim rakibi On İki İmam Şiîliği ona bu tehdidi hissettirmiş olmalı ki kendilerini yine rakibin diliyle türbelerdeki sayı sembolizmi üzerinden somutlaştırma ihtiyacı duymuşlardır. Her iki türbe mimarisinin de Osmanlı Devleti sınırları içinde 16. yüzyılda ortaya çıkması bu rekabete işaret eden önemli bir göstergedir. Sonuç olarak İsmailî inancın işareti olarak yedi sembolizminin niçin başka yer ve zamanda değil de sadece Balkanlarda 16. yüzyılda görüldüğünü ancak bu rekabet ile açıklayabiliriz.

Ersal'ın, türbelerdeki yedi sembolizmini Otman Baba'nın soyu ile açıklaması sahada Otman Babalılar arasında da gördüğümüz bir tutumdur. Otman Babalılar, Hüsam Şah'ın 7. İmam Musa Kazım soyundan gelmesine binaen yedi sembolizminin de buradan geldiğine inanmaktadırlar. Tarihi süreçte türbe mimarilerinde soy ve dinî lider ilişkisine rastlanmamasına rağmen, yedigen sembolizminin Otman Baba karizması ve soy ilişkisiyle açıklanması yeterince tatmin etmemektedir. Tarihsel süreçte gelişen sosyal, dinî ve siyasi gelişmeleri bir tarafa bırakarak bu kimlik sembolizmini sadece soy bağına indirgemek, sözlü kültüre uygun düşse de tarihsel akışa uygun düşmemektedir. 16. yüzyıla kadar hiç tecrübe edilmemiş bir türbe mimarisinin bu tarihten sonra tercih edilmesi, Anadolu dinî ve siyasi tarihi bakımından çok önemli bir yere sahip olan Osmanlı-Safevi rekabeti dikkate alınmadan anlaşılmayacaktır.

Gülyüz'ün, yedigen mimariyi kadim Türk kültürüne dayandırarak yalıtılmış bir coğrafyada uygun zemin ve zamanda ortaya çıktığına dair iddiası da ciddi bir tarihsel temellendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bizim incelemizde Türk kültüründe yedigen mimariye rastlanmazken iddia edilen yedigen mimarinin Türk kültüründe nasıl ortaya çıktığı ve hangi tarihsel süreçte ne gibi gelişmelerle dışsallaştığı izaha muhtaç görünmektedir.

Son olarak, türbe sembolizmi özelinde her inancın kendinî sayı sembolizmi üzerinden türbelere yansıtmaya ihtiyacını duymadığını söyleyebiliriz. İnanç ile türbe mimarisi arasında zorunluluk ilişkisi olmamakla birlikte, yok olma veya asimile olma korkusu kimliklerin belirginleşmesi için motivasyon oluşturmaktadır. Türk İslam tarihinde inancın türbe mimarisine

yansıdığını gösteren ilk mezhep On İki imam inancı olmuştur. On İki İmam Şiiliğinin tahriki, tehdidi ve yayılması ile Otman Babalılar varoluşsal bir tepki olarak kendilerine özgü İsmailî inançlarını yedi sembolizmi ile türbelere yansıtma ihtiyacı duymuştur. Yedigen türbe mimarisi muhtemelen İsmaililiğin bir varyantı olan Haydarî dervişlerinin Balkanlar'da yaşadıkları bir kimlik tehdidinin yansımasıdır.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Altın, Alper. "Taşkın Paşa (Damsa) Külliyesi İçerisinde Yer Alan Hızır Bey Türbesindeki Sandukalar". *SUTAD* 45 (Nisan 2019), 383-408.
- Aslanapa, Oktay. "Doğu Anadolu'da Karakoyunlu Kümbetleri". *Yıllık Araştırmalar Dergisi* 1 (1957), 105-114.
- Ayşegül Bekmez. "Kayseri Döner Kümbet: Tarihi-Banisi-Türk Sanatındaki Yeri". *VI. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi: 10-13 Mayıs 2017 Muş- Bildiriler Kitabı-III*. ed. Kadir Budak - Sabri Ege. 101-116. İstanbul: İlem, 2017.
- Bahadır, İbrahim. "Alevilikte Erkân Farklılıkları ve Onların Mimariyle Sembollere Etkisi". *Aleviler-Alewiten* 2 (2001), 275-290.
- Bang, Willy - Gabain, Annemarie. "Analytischer Index Zu Den Fünf Ersten Stücken Der Türkischen Turfan-Texte". *Verlag Der Akademie der Wissenschaften*. B.y.: y.y., 1931, 1-87.
- Blessing, Patricia. *Moğol Fethinden Sonra Anadolu'nun Yeniden İnşası: Rum Diyarında İslami Mimari 1240-1330*. çev. Merve Özkılıç. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Birdoğan, Nejat. *Alevi Kaynakları-1*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996.
- Daş, Ertan. *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri (1300-1500)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Ersal, Mehmet. "Şücaaddin Veli Ocağı: Balkan Aleviliğindeki Yeri, Rolü ve Önemi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 63 (2012), 207-230.
- Esin, Emel. Evren (Selçuklu San'atı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşe'leri). *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* (1969), 161-182.
- Esin, Emel. *Türk Kültürü El-Kitabı Cilt II, Kısım I a, İslamiyetten Önceki Türk San'atı Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Esin, Esin. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. B.y.: y.y., 1978.
- Gül, Muammer. *Orta Çağlarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayın, 2010.
- Gülyüz, Bahriye G. "Balkanlarda Görülen Yedigigen Planlı Türbe Şemasının Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 93 (2020), 71-110.
- Karaca, İbrahim. *Ehl-i Haklar'da Kültürel Hayat*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.
- Keleş, Erol. "İlhanlı-Memlük Rekabeti Arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu". *History Studies* 13/2 (2021), 665-683.
- Klınkeit, Hans J. (2009). "Türk Orta Asyasında Budizm". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), 93-108.
- Kırzioğlu, M. Fahrettin. "Eratna-Oğulları". *Tarihte Türk Devletleri II*. 495-503. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Maspero, Henri. "La composition et la date du Tso Tchuan". *Mélanges chinois et bouddhiques* 1 (1932), 137-216.
- Mikov, Lyubomir. *Bulgaristan'da Alevi-Bektaşî Kültürü*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Melikoff, Irène. "14.-15. Yüzyıllarda İslâm Heteredoksluğunun Trakya'ya ve Balkanlar'a Yerleşme Yolları". çev. Özden Arıkan vd. *Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699)*. ed. Elizabeth A. Zachariadou. 178-190. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

- Melikoff, Irène. "Le probleme Bektaşî-Alevî: Quelques Dernieres Considerations". *Turcica* 31 (1999), 7-34.
- Noyan, Bedri. *Demir Baba Vilâyetnamesi*. İstanbul: Can Yayınları, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Öney, Gönül. "İran ve Anadolu Selçuklu Türbelerinin Mukayesesi". *Yıllık Araştırmalar Dergisi* III (1981), 41-66
- Önkal, Hakkı. *Anadolu Selçuklu Türbeleri*. Ankara: Ankara Kültür Merkezi Yayını, 1996.
- Sâdık Abdâl. *Sâdık Abdâl Divanı*. çev. H. Dursun Gümüşoğlu. İstanbul: Dörtkapı Yayınları, 2019.
- Sohrabiabad, Hamidreza. *Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar*. İstanbul: Vakıflar Bankası Yayınları, 1986.
- Tuncer, Orhan Cezmi. "Anadolu Türk Sanatı ve Yerli Kaynaklarla İlişkiler Üzerine Bir Deneme". *Vakıflar Dergisi* 11 (1978), 239-270.
- Tuncer, Orhan Cezmi. *Anadolou Kümbetleri -2- (Beylikler ve Osmanlı dönemi)*. Adalet Matbaacılık, 1982.
- Yıldırım, Cengiz. Şah Hatâyî. İstanbul: Dorlion Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Rıza. *Aleviliğin Doğuşu*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Rıza. *Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Hulusi ve Çavuş, Merve. "Musahipsiz Otman Babalılarda Kimlik Mücadelesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 102 (2022), 235-252.



Tasavvufta Semâ ile Şaman Ayininin Ritüel ve Tecrübe Açısından Mukayesesi

Comparison of Semâ in Sûfîsm and Rituals in Shamanism

Doç. Dr.

Muhammed Ali Yıldız

Bartın Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bartın, Türkiye / Bartın University, Faculty of Theology, Bartın, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-5736-955X>

ROR ID: <https://ror.org/03te4vd35>

alimyildiz@bartin.edu.tr

Emin Uykun

MEB, Kanuni Anadolu Lisesi, Bolu, Türkiye / MEB, Kanuni Anatolian High School, Bolu, Türkiye

eminuykun.eu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8252-3950>

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat / 27 February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2025

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOL: <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1443770>



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 (Muhammed Ali Yıldız - Emin Uykun).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

İntihal

Plagiarism:

Bu makale, Turnitin yazılımına taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir / This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Muhammed Ali Yıldız - Emin Uykun, "Tasavvufta Semâ ile Şaman Ayininin Ritüel ve Tecrübe Açısından Mukayesesi", *Sufiyye* 18 (Haziran / June 2025), 235-258.

Öz

Semâ, sûfinin Allah'a ulaşmasında bir yoldur. Şaman ayini ise şamanı kozmik âleme götüren aracı konumundadır. Şamanın ruhlarla kurduğu iletişimin bir nevi dışa yansımasıdır. Semâ, Allah'ın kulun kalbine yerleştirdiği mananın ortaya çıkmasıdır. Sûfî dinlediği bir nağmede, doğada olan bir seste kısacası her şeyde Allah'ı müşâhede ederek semâyâ ulaşabilir. Sûfî, semâ yaparken Allah'ı müşâhede eder ve semânın sonucunda mârifete ulaşır. Kalbi Allah korkusuyla titrer. İçerisinde bulunduğu bu hâl kendisini bir mertebe daha Allah'a yaklaştırır. Semâ, Allah'tan gelen bir hâldir. Semâ, sûfiyi manevi mertebelere taşıyacak araç görevindedir. Şamanın ise görevini tam olarak yerine getirebilmesi için ayin yapması gerekmektedir. Çünkü şaman, ayin yapmadan yardımcı ruhlarını çağırılmaz ve esrimeye ulaşamaz. Bu çalışmada tasavvufî semâ ile Şamanizm'de ayin olgusu karşılaştırılmıştır. Sûfî ve şamanın metafizik âlem ile bağ kurma yöntemi olan sema ve ayin birbirine benzeyecek kadar şekilsel benzerliklere, birbirinden tamamen ayrılacak kadar da manevi farklılıklara sahiptir. Tasavvuf ve Şamanizm'deki derûnî ve metafizik yaşantının ortaya çıkartılması bu çalışmanın amaçları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şamanizm, Sûfî, Şaman, Semâ, Ayin.

Abstract

Semâ(a ceremony that involves listening to music and often includes whirling) is a way for the Sûfî to reach God. The shamanic ritual is the vehicle that takes the shaman to the cosmic realm. It is a kind of external reflection of the shaman's communication with the spirits. Semâ is the manifestation of the meaning that Allah has placed in the heart of the servant. The Sûfî can reach semâ by observing Allah in a tune he listens to, in a sound in nature, in short, in everything. The Sûfî observes Allah while performing semâ' and attains knowledge as a result of semâ'. His heart trembles with fear of Allah. This state he is in brings him one more level closer to Allah. Semâ is a state that comes from Allah. Semâ is the vehicle that will carry the Sûfî to spiritual heights. The shaman, on the other hand, must perform rituals in order to fulfill his duty. Because the shaman cannot call his helper spirits and reach ecstasy without performing rituals. In this study, the phenomenon of semâ in Sûfism and ritual in Shamanism are compared. The semâ and ayin, which are the Sûfî and shaman's methods of connecting with the metaphysical realm, have enough formal similarities to resemble each other and enough spiritual differences to be completely different from each other. Revealing the deep and metaphysical life in Sûfism and Shamanism is among the aims of this study.

Keywords: Sûfism, Shamanism, Sûfî, Shaman, semâ, ritual.

Giriş

Tasavvufta Semâ ile Şamanizm’de ayin, birbirinden bağımsız iki farklı yapı olan tasavvuf ve Şamanizm içerisinde kendi alanlarında değerlendirilmelidir. Kronolojik olarak Şamanizm’in tasavvuftan önce ortaya çıkmış olması tasavvufu özgün yapısının dışına çıkarmayacağı gibi Şamanizm’i de bütün deruni yaşantıların kaynaklığına tamamen oturtmaz. Metafizik yapıların tarihi süreç içerisinde birbirlerine etki yapması yapıları gereği muhtemeldir. Ancak her metafizik yaşantı kendi dini, inancı ve kültürü içerisinde değerlendirilmelidir. Çünkü tasavvuf, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) rehberliğinde gelişim göstermiş iken Şamanizm, Gök Tanrı inancı çerçevesinde Türk kültürünün de etkisiyle gelişip şekillenmiştir.¹ Türkler, İslamiyet’ten önceki yaşantılarında Şamanizm’in mistik yaşantısının etkisinde kalmışlardır. İslamiyet sonrasında ise tasavvuf Türklerin manevi ve ahlaki yaşantılarının oluşmasında etkili olmuştur. Türklerin tarih boyunca bu iki büyük deruni yapının etkisinde kalmasında semâ ve ayin ritüellerinin yadsınamaz etkisi bulunmaktadır.

Bu çalışmada semâ ve ayin kavramları üzerinden bu iki metafizik oluşum karşılaştırılmıştır. Çünkü Türkler üzerinde bu denli etkiye sahip olan tasavvuf ve Şamanizm arasında şekilsel benzerlikler gözlemlenmektedir. Bu şekilsel benzerliklerden en önemlisi semâ ve ayindir. Şamanizm’deki dua ve ayinlerin, tasavvuftaki özellikle sesli zikirlerle şekilsel olarak benzerliği semâ ve ayini karşılaştırmamızı sağlamaktadır. Tasavvufta zikirler sesli ve sessiz olarak ikiye ayrılırken Şamanizm’de ayin sesli yapılmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında mutasavvıfların semâ hakkındaki görüşlerinden ve bu alanda hazırlanan kitap, makale ve tezlerden faydalanılmıştır. Bu çalışmanın, Temel İslam Bilimleri Bölümünün Tasavvuf Ana Bilim Dalında hazırlanmış olması açısından literatürde önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması beklenmektedir.

1 Günnur Yücekal Arpacı, *Gök-Tanrı İnancının Bilinmeyenleri: Din ve Millet Kavramları; Akay Kine’nin Bilgileri Işığında* (İstanbul: Çatı Kitapları, 2012), 15.

1. Ritüel Olarak Semâ ve Şaman Ayini

Semâ, sûfinin dinlemiş olduğu bir ses veya musikinin etkisiyle kendinden geçerek raks etmesi anlamına gelmektedir.² Ayin ise çok genel bir kavramdır. Genellikle ayinler dinler tarihi içerisinde her dinin ve mistik yaşantının kendi inanç esasları içerisinde ritüel amacı güdülerek yapılmaktadır. Şamanizm’de ise ayin, şamanın belli amaçları yerine getirmek için tanrılara ve çeşitli yer-su ruhlarına yapmış olduğu ritüeldir.³

İlk bakışta semâ ile ayin, sûfî ve şaman tarafından yerine getirilen bir çeşit ritüeldir. Konuyu bu şekliyle ele almak çok yüzeysel kalmaktadır. Bu konuda asıl irdelenmesi gereken durum ise semâ ve ayinin metafizik manada ne kadar benzedikleri olmalıdır. Çünkü şekilsel olarak birçok ritüel birbirine benzeyebilmektedir. Belli vücut hareketleri ve çeşitli müzik aletlerinin kullanımına bakarak semâ ve şaman ayinine benzer demek sığ kalmaktadır.

Semâ, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren bilinmektedir. Sûfiler, semâyı farklı farklı yorumlamışlardır. Müptediler⁴ semâ yaparak bazı hallerle ulaşmak isterler fakat gösterişe düşmek endişesi de duyarlar. Gerçek sûfiler⁵ semâ yaptıklarında vecde gelirler. Arifler ise semâ esnasında kendilerinden geçerler. Semâ müminin yaratılıştan getirmiş olduğu Allah’a yakınlık duygusunun belli eğitim yoluyla ortaya çıkması sonucu sûfide gerçekleşir. Sûfî kendini tanıyarak, nefsini eğiterek ve kalbindeki Allah’a giden yolları keşfederek semâyı ulaşıp olur. Semâ Allah’tan gelmekle birlikte kişi Allah’tan gelen bu lütfu nefsiyle dinlerse kişinin zındılaşma tehlikesi vardır.⁶ Sûfî, sülûk eğitimini bir mürşidi kamilden almazsa semâ gibi manevi tecrübelerde gösterişe düşme, kibirlenme gibi hatalara düşebilir ve bunun sonucu olarak elde ettiği mertebeyi kaybedebilir.

2 Osman Nuri Küçük, *Fihî Mâ Fih Ekseninde: Mevlâna’nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 167.

3 Günay Tümer, “Âyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/248-250.

4 Mübtedi, tasavvuf yoluna yeni girmiş kimseye denildiği gibi, ilk dönem sûfiler tarafından müride de mübtedi denilmiştir. Süleyman Uludağ, “Bidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/132.

5 Burada gerçek sûfiler denmesinin sebebi semâ ve vecd haline erişemeyen taklitçileri ve riyâ yaparak bu hallerin gerçek manasını kaçıranları ayırt etmek için kullanılmaktadır. Çünkü mu-tasavvıfları taklit ederek tasavvufu anlamaya çalışanlar birçok yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermektedirler.

6 Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkâmı* (İstanbul: İnkılâb ve Aka Kitabevleri, 1963), 50-51.

Gazzâlî (öl. 505/1111) semânın kalpte olanı dışarı çıkarmak⁷ ve semânın dinleten, dinleyen ve dinletme aleti olmak üzere üç rûknü olduğunu ifade etmektedir.⁸

Şamanizm’de ise ayin; insanla ile doğa, görünür âlemlerle metafizik âlem arasındaki bağı kuran, şamanın yeteneklerini gün yüzüne çıkartan, şamanın esrimeye ulaşmasını sağlayan önemli bir yere sahiptir. Şaman sergilemiş olduğu ayin ile öteki âleme geçip ruhlarla iletişim kurarak o âlemin kurallarına müdahale etmiş ve iki âlemi dengelemiş olmaktadır.⁹

Şamanın ayin esnasında yapmış olduğu birçok harekete bakıldığında ayinin unsurları olan; dans ve müziğin kullanıldığı görülmektedir. Şamanın; şiir okuması, yardımcı ruhları ve hayvanları taklit etmesi ayinin şaman anlayışı içerisinde oyun olarak nitelendirilmesini ve oyun, tiyatro gibi sanatların kökeninde Şamanizm’in olduğunu göstermektedir.¹⁰ Türkler’de şaman ayinine “göçyünne”, “peri oyun” denildiği gibi etnografik olarak ise “oyun” denilir. Şamanın düzenlemiş olduğu ayinin bütününe Türkistan’da “oyun” denilmiştir.¹¹ Tasavvufta ise semâya oyun, dans, şölen ve ayin gibi tanımlamalar yapılmaz. Örneğin Mevlevî semâsına ayin kavramını Mevlevîler değil de araştırmacılar kullanmaktadır. Çünkü semâ Mevlevîlere göre ayin değil tarikat içerisinde icra edilen bir tür zikirdir.

Ahmet Yesevî (öl. 562/1166) *Divan-ı Hikmet*’te semânın kaynağını Hz. Peygamber’in mi’râta meleklerin hızlı şekilde hareket ederek, semâ yapıp raks ettiklerini görmesine dayandırmaktadır.¹² Yesevî, Allah ile muhabbet edip sarhoş olanların açlık ve tokluk bilmeden semâ ve raks eyleyeceklerini, raks ve semâ esnasında dünyadan soyutlanacaklarını söylemektedir. Ayrıca Yesevî, dünyadan uzaklaşmadan semâ yapanların “cahil” kimseler olduğunu ifade etmektedir.¹³ Yesevilik tarikatında, semâ

7 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed El- Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’l-dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu - A. Fikri Yavuz (İstanbul: İpek Yayıncılık, 1994), 2/611.

8 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’l-dîn*, 2/635.

9 Bayat, *Türk Şamanlığı*, 219-220.

10 Metin And, *Oyun ve Bugü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 37.

11 And, *Oyun ve Bugü*, 37.

12 Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 179; Hayati Bice, *Dîvân-ı Hikmet’te Tasavvufî Kavramlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 179.

13 Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983), 193; Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, thk. Halil Ulusoy, ed. Mustafa Tatcı, çev. Hayati Bice (Ankara:

esnasında *Divan-ı Hikmet*'ten sözlerin okunması¹⁴ müritlerin dünyadan soyutlanmalarına yardımcı olmuştur. Yesevilikte semâ ve raksın birlikte anılması, semânin coşkun anlamının yanında kaynağını İslami unsurlardan aldığı sonucuna ulaşılmaktadır. Yesevilikteki testere zikir ile şamanın ayinde icra ettiği oyun arasında şekilsel benzerlikler¹⁵ olduğu kabul edilse dahi mana açıdan farklılıklar görülmektedir. Çünkü Yesevilikte sûfî, Allah aşkı ile cehri zikir yaparken kendi iç dünyasına yolculuk yapmaktadır. Şaman ise metafizik âlemde boyutlar arası yolculuk yaparak toplumsal görevini yerine getirmektedir. Şaman ayin esnasında gaybi varlıklarla konuştuğu için ayini izleyenlere göre anlamsız birtakım sözler söylemektedir. Şamanın bu sözleri bilinçsizce söylenmiş sözler değildir, metafizik âlemdeki kötü ruhları ikna etme çabasıdır.

Şamanın ayinde yardımcıları bulunmaktadır. Bu yardımcılar müzik söyler, dua eder ve şamana göğün aşamalarını temsil eden dokuz kertikli ağacı hazırlar. Şaman bu kertikler üzerinde raks ederek ruhani açıdan göğe yükseldiğini izleyicilere davranışlarıyla ve sözleriyle ifade eder. Şaman ayininin bir kuralı bulunmamakta, gelişi güzel yapılmaktadır.¹⁶ Ayin esnasındaki oyun ve müzik, şamanın ruhlarla iletişim kurmasını kolaylaştıran aracı unsurdur.¹⁷ Şaman, ayinde oyun sergilemeyi eğitim esnasında usta şamandan¹⁸ öğrenir.¹⁹ Örneğin, Tuva şamanlarında her şaman kendine ait oyunu, şiiri ve tefi çalma şeklini usta öğreticiden öğrenir. Usta öğretici kendi bildiklerini dikte etmek yerine adayın kendisine ait bir oyunu olmasını ister. Bu da Tuva şamanlarının çok çeşitli olmasını sağlamaktadır.²⁰

Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016), 192-194; Adiya Okassova, *Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinde Tasavvuf Mertebeleri* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 27-28.

14 Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 253; Muhammet Atasever, "Yesevî'de Bel Bağlamak", *Asia Minor Studies* 11/1 (Ocak 2023), 3.

15 Bu şekilsel benzerliklerden maksat cehri zikir ile şamanın ayinde sesli olarak anlamsız sözler söyleyip oyun sergilemesidir.

16 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2014), 78.

17 Bayat, *Türk Şamanlığı*, 30.

18 Usta şaman, şamanlık eğitiminin bütün detaylarını seçilmiş kimseye anlatan manevi lider. Usta şaman genellikle ölmüş ata ruhlarıdır.

19 Bayat, *Türk Şamanlığı*, 89.

20 Janyl Myrza Bapaeva, *Tuva Kamlarının Alkışları (İnceleme - Metin - Aktarma)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 25-26.

Ahmed Yesevî'de olduğu gibi Mevlâna (öl. 672/1273) da semâ ve raksı birlikte kullanır. Mevlâna, genelde semâyı ilahi aşk bağlamında ele alır. *Dîvân-ı Kebîr*'de dünya varlığına dalmış sarhoşlara aslında yokluğun yazıldığını, yokluk fermanı gelen insanın raks ile bu sefere hazırlandığını söylemektedir.²¹ Ahmed Rifâî (öl. 578/1182) semânın özelliklerini sayarken; tasavvufun bir özelliği olduğunu, hakikate bu şekilde ulaştığını, kâmil mertebelere ulaşmayan salıkların semâ yapmalarının doğru olmadığını, gönül ehlinin sırrını ortaya çıkaracağını ve semâda hareketlerin cesetten değil ruhtan kaynaklı olması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır.²²

Şaman, ayinde Şamanizm'de kutsal kabul edilen üç, yedi ve dokuz gibi sayıları da kullanarak güneşin yörüngesini temsili olarak canlandırır.²³ Benzer bir yaklaşım Mevlevilikte de görülür. Mevlevilikte beyaz giysili olan semâzenler gezegenleri; siyah giysili olan baş semazen ise güneşi temsil etmektedir. Bu durum Şamanizm ve Mevlevilik arasında benzerliklerin kurulmasına neden olmuştur. Ancak Mevlevilikte semânın Allah aşıklarının bayramı olarak tanımlanması²⁴ ve Allah aşkının sûfide ortaya çıkardığı bir hal olması benzerliğin şekilsel kaldığını göstermektedir.

Sûfiler semâyı, Allah'a olan sevgilerinin artması ve dünyadan uzaklaşmak için yapmaktadır.²⁵ Semâyı kibir ve gösterişle yapanların semâsının boş olduğu kabul edilirken, şeyhlerin semâsının boş yere yapılmadığı ve oyun olarak nitelenemeyeceği fikri sûfiler tarafından kabul görmüştür.²⁶

Semâ müminin yaratılıştan getirmiş olduğu Allah'a yakınlık duygusunun belli eğitim yoluyla ortaya çıkması sonucu sûfide gerçekleşir. Sûfi kendini tanıyarak, nefsinin eğiterek ve kalbindeki Allah'a giden yolları keşfederek semâyı ulaşmış olur. Semâ Allah'tan gelmekle birlikte kişi Allah'tan gelen bu lütfu nefsiyle dinlerse kişinin zındılaşma tehlikesi

21 Mevlânâ Celâleddîn, *Dîvân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957), 1/231; Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 55.

22 Hacı Hüsam İbrahim b Muhammed el-Kazeruni, *Ahmed Er-Rifai Menkıbeleri = Şifâü'l-Eskam Fi Sireti Gausi'l-Enam*, çev. Nurettin Bayburtlugil - Necdet Tosun (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 55; Ahmet Kaya, *1287 Tarihli Matbu "Seyyid Ahmed Er-Rifâî Menâkıbı" -Metin ve İnceleme-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 54-55.

23 Günnur Yücekal Ermetin, *Mevlevîlikte Şamanizm İzleri: Mevlevî Usul ve Adabında Eski Türk Dini'nin İzleri* (İstanbul: Töre Yayınevi, ts.), 96.

24 Yücekal Ermetin, *Mevlevîlikte Şamanizm İzleri*, 98.

25 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 53.

26 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 53-54.

vardır.²⁷ Sûfî, sülûk eğitimini bir mürşidi kamilden almazsa semâ gibi manevi tecrübelerde gösterişe düşme, kibirlenme gibi hatalara düşebilir ve bunun sonucu olarak elde ettiği mertebeyi kaybedebilir.

Sûfî semâ vasıtasıyla vecde varır ve dünyadan soyutlanır.²⁸ Kalbi ve ruhunu temizleyerek Allah'a ulaşır.²⁹ Semânın kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in tilavetidir.³⁰ Tasavvufta semâ tamamen kul ile Allah arasındaki rabıta sonucu gerçekleşen, kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'deki işitmek ve güzel söze uymak anlamına gelen ayetlerden alır.³¹ Sûfî, semâyâ ulaşmak için genellikle bir çaba harcamaz. Çünkü sûfî eğitim esnasında veya Allah'ın lütfu ile buna ulaştığından hayatının bütününde mârifetullahın etkisindedir. Sûfinin bir sesin veya müziğin sonrasında semâyâ ulaşması, o seste ilahi bir manaya ulaşmasındandır. Sûfî semâyâ ulaşmak için ses ve müziği aracı olarak kullanmamakta, bunlarda işittiği manadan semâyâ ulaşmaktadır.

Bütün bu izahlardan da anlaşılacağı üzere semâ, sûfîyi Allah'a yaklaştıran kalbindeki Allah sevgisini artıran, sûfîyi gaybi âlemde yolculuğa çıkartarak marifete ulaştıran ve Allah ile kulu arasında gerçekleşen bir haldir. Sûfîler semâyı, halka gizli olan manaların kendilerine açılması olarak da görmektedir. Semâda insanın manevî kalbine bir işaret vardır. Kalp, semânın ortaya çıkış yeri olarak görülür. Şaman ayininin ortaya çıkış sebeplerinde ise ruhlar ve tanrılar bulunur. Semâ içsel bir etkiyle oluşurken, şaman ayini dışsal bir etki sonucu şamana verilen bir özelliktir. Semâda olanı ortaya çıkarmak varken, şaman oyununda verileni ortaya çıkarmak vardır. Tarikatlardaki semâ uygulamalarına şekilsel olarak yani dış görünüş itibarıyla bakıldığında şaman ayinine benzetilen yönler bulunmaktadır. Örneğin, Yesevilikteki testere zikrindeki coşkun Allah aşkını görmeden sadece vecdin etkisiyle bilinçsizce yapılan davranışlar gözüyle bakılırsa şaman ayinine benzetilebilir. Şekilsel benzerliklere takılmadan

27 Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, 50-51.

28 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed El- Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990), 335.

29 Ömer Kaçmaz, *Tacû'l-Ârifîn Seyyid Ebû'l-Vefâ'nın Tarihsel Yaşamı, Vefâlik Hareketinin (tarikatinin) Anadolu Selçuklu Devleti'nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşundaki Önemi ve Ebû'l-Vefâ Menâkıb-Nâmesi'nin Edisyon-Kritik Metni* (Eskisehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 61.

30 H. Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin 'Semâ Risâlesi'", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 273.

31 *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ez-Zümer 39/18; et-Tevbe 9/119; el-Enfal 8/23.

özü görebilmek gerekmektedir. Sûfî semâyı isteyerek yaparken şaman için ayin yapmak kötü ruhlarla irtibat kurmak içindir. Sûfî Allah aşkıyla tutuşurken şaman kötü ruhlarla metafizik boyutta savaş vermektedir.

Şamanın ayin yapmasını usta öğreticiden öğrenmesi gerekir. Eğitim almadan şamanın metafizik âleme geçip görevini yerine getirmesi imkânsızdır. Sûfî tasavvuf eğitimi alır ancak bu manevi bir eğitimidir. Sûfî eğitiminde amaç semânın yapılışını öğrenmek değil, mârifetullahı nasıl ulaşacağını öğrenmektir. Semâ, Allah'ın bir lütfu olarak oluştuğundan manevi bir haldir. Yani gelip geçici olabilir. Şaman ayini ise eğitimin sonucunda öğrenilmektedir. Şaman, ayin yapmayı öğrenip icazet aldığı anda onu unutmaması imkânsızdır.

Şamanizm'de şamanın ayin esnasında yapmış olduğu hareketler; oyun, dans ve raks gibi kavramlarla anlatılır. Örneğin Yakutlar erkek şamana "Oyun" derken kadın şamana "Udagan" derler.³² Bir diğer görüşe göre de şaman kelimesi Mançuca "zıplayan, dans eden" anlamına gelmektedir.³³ Bu isimlendirme yüzyıllarca Türkler arasında kullanılmıştır ve halen Batılıların dans dediği hareketlere Anadolu'da oyun denilmektedir. Şamanizm'deki ayin için oyun kelimesinin kullanıldığı çok eski tarihlere dayandığının ve halkın diline yerleştiğinin kanıtları arasında *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te oyun ile ilgili geçen kelimeler gösterilebilir. Örneğin, oyun ifadesi için geçen "bödig" kelimesi "dans; oynamak, sıçramak"³⁴ anlamlarına gelmekte olup şamanın sıra dışı hareketleri için de bu ifadenin kullanıldığı görülmektedir. Tuva³⁵ dilinde oyuncu için benzer bir şekilde "Oynakçı" kelimesi kullanılır.³⁶

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere şaman ayini ve sûfî semâsı arasındaki en temel fark kavramlara yüklenen anlamda yatmaktadır. Ayin her ne kadar Şamanizm'de ritüel olsa da genellikle bir toplum karşısında

32 İnan, *Şamanizm*, 74.

33 İnan, *Şamanizm*, 74.

34 Kâşgarlı Mahmud, *Dîvânü Lugâti't-Türk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915), 1/200; Mahmud Kâşgarlı, *Divan-ü Lugati't-Türk Tıpkıbasımı* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1941), 200; Mahmud Kâşgarlı, *Divanülûgati't-Türk*, çev. Serap Tuba Yurteser - Seçkin Erdi (Ankara: Kabcacı Yayınevi, 2005), 199.

35 Tuva, Sibirya'nın güneyinde Moğolistan sınırına yakın bir yerde bulunan Rusya'ya bağlı özerk cumhuriyettir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Taşağul, "Tuva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/612-613.

36 Ekrem Arıkoğlu - Klara Kuular, *Tuva Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), "oynakçı", 84.

yapıldığından dolayı kurgulanmış bir oyunu hatırlatmaktadır. Bu durumun şamanın isimlendirilmesine dahi yansıdığı görülmektedir. Bütün bunların yanında semâ için oyun, semâ yapan kişi içinde oyuncu demek güçtür. Çünkü sûfî semâ ve zikirle bir şeyi kanıtlamayı, toplumu ikna etmeyi ve topluma gösteri sunmayı hedeflemez. Örneğin Mevlevî semazenleri toplu bir zikir icra etmekle birlikte her bir semazen dini duyguyu bireysel yaşar ve halkı yani zikri izleyenleri umursamazlar. Aynı zamanda sûfîler şamanın yaptığı gibi metafizik alemdeki tecrübelerini diğer insanlara göstermek gibi bir çaba içerisinde de bulunmazlar.

Şamanizm, Türk kültürüyle çok bağlantılı olduğundan halkın mistik yaşantısında kendisine yer bulabilmiştir. Şaman ayinleri toplumun mistik yaşamını etkilemiş, çocuk oyunlarından düğünlerde yapılan eğlencelere kadar sirayet etmiştir. Semâ ise kültürün üzerinde daha deruni bir anlayış oluşturduğundan her kesimden, milletten insan kendisine bu manevi iklimde yer bulabilmiştir. Bu anlamda semânın şaman ayininden daha kapsayıcı olduğu görülmektedir. Tasavvufun bütün toplumların kültürlerini kendi bünyesinde barındırabilmesi tasavvufu daha evrensel kılmaktadır. Şaman ayininin kültürle iç içe geçmişliğini gösteren durumlardan biri Müslüman olan şamanlardır. İslamiyet'in güçlü etkisi sonucu Orta Asya'da İslamiyet ve onun deruni yaşantısı olan tasavvuf çok hızlı yayılmıştır. Şamanlar buna karşı çıkamamış ve İslam'ı benimsemek zorunda kalmışlardır. Şaman ayinlerine nasıl oyun denmişse İslamiyet sonrası da Müslüman halk ve Müslüman şamanlar ayine oyun demişlerdir.

Şamanizm'de olan bu tür oyunların İslamiyet sonrası tasavvufi tarikatlarda kendisine yer bulabildiği şeklinde görüşler bulunmaktadır. Yesevîlikte kadın ve erkeğin beraber zikir yapmaları, zikir esnasında Türkçe ilahilerin okunması benzerlik olarak gösterilmiştir.³⁷ Diğer taraftan şamanlar ile Türkmen sûfîlerin yapmış oldukları semâ ve ayinlerde benzerlikler olduğu ileri sürülmüştür. Filozof Wundt, Mevlevî ve Rifai zikirlerinin Sibiryâ bozkırlarında yaşayan Türk kabileleriyle benzerlikler gösterdiğini söyler.³⁸ Köprülüde Yesevî ve Nakşibendi zikirlerinin Türklere has

37 Köprülüze M. Fuad, "Türk - Moğol Şamanizminin Tasavvufi İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri", çev. Ferhat Tamir, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1996), 1-2; Zekiye Tunç, *Şamanizm Üzerine Bir Araştırma* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 84-85.

38 Franz Babinger - Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 90.

olduğunu, bu zikirlerin Kırgız şamanlarının rakslarıyla benzerlik gösterdiğini söylemektedir.³⁹ Tasavvuf ve Şamanizm karşılaştırmalarında sadece dışsal bazı hareketlere bakılarak şekilsel benzerliklere dikkat çekilmiştir. Bundan dolayı semânın arkasında yatan büyük manevi duygu göz ardı edilmiştir. Tasavvuf ve Şamanizm arasında karşılaştırma yapılırken tasavvufun özü ve felsefesi göz ardı edilmiştir.

Şaman ayinlerine oyun denilmesi İslâmiyet sonrasında da devam etmiştir. Müslüman olan şamanların ayine oyun dediklerini şaman dualarından da anlayabiliriz. İnan'ın aktarmış olduğu Müslüman şaman dualarında oyuna İslami unsurlar da eklenmektedir:

“Sultan Satık Buğra han, sizge oyun saldı biz
Oynap oynap keling, yolda hayal bomangla!
Yolda hayal bolsangla yüzüm kara kılmanla
Yüzüm kara kıl sanglasa çingniyolarman

...

Kuran başı bismilla, yolga kirdim bismilla!
Çıktım tağlarbaşığa, yalguzkaragaykaşığa
Yalguzkaragay, yalguz kır, oyun saldı silerge
Allah-ey, eyyy! Cügaziçiğe pir bolgan
Hazreti Ruşen paygamber, bir talabim silerdi”⁴⁰
Tercümesi ise:

“Sultan Satuk Buğra Han, bu oyunu (ayini) size yaptık, oynaya oynaya geliniz, yolda gecikmeyiniz! Yolda gecikerseniz yüzümü kara kılmayınız (beni utandırmayınız). Yüzümü kara kılırsanız saçlarımı yolarım

...

Kur'an'ın başı bismillâh, yola girdim bismillâh! Dağlar başına (tepesine), yalnız çam ağacının yanına çıktım, yalnız çam ağacı, yalnız kır, size ayin yaptım, Allah! Susam aya pir olmuş hazreti Ruşen Peygamber, bir istediğim sizlerden,⁴¹

Bu metinde de gözüktüğü üzere Şamanizm, Türklerin İslâmiyet'e geçmeleriyle ortadan kalkmamış, uzun yıllar İslâmi inanç içerisinde mistik bir yaşantı olarak devam etmiştir. Özellikle şamanların Müslüman olmaları

39 Babinger - Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, 90.

40 İnan, *Şamanizm*, 121.

41 İnan, *Şamanizm*, 122.

ve Şamanizm'deki birçok unsuru İslami yaşantı içerisinde sürdürmeleri toplumun deruni yaşantısında İslami bir unsurmuş gibi devam etmiştir. Buradaki anlayışlar, toplumsal kültür ve halk sûfîzmi olarak varlığını korumuştur. Semâ ve şaman oyununu da bu benzermiş gibi görünen veya kısmen İslami, kısmen Şamanist unsurların arasında sayarak semânın Şamanizm'den kaynaklı olduğunu söylemek mümkün değildir.

2. Tasavvufta Semâ ve Şamanizm'de Bir Ritüel Olarak Şaman Ayininin Tatbiki

Semâ ve ayinin neden yapıldığına bakılacak olunursa ki bu soru aslında ritüellerin amacını ortaya çıkarmaktadır. Semânın neden yapıldığı sorusunun bizce iki cevabı bulunmaktadır. Birincisi, sûfinin mârifetullahı ulaşmak için Allah'a yapmış olduğu zikirdir. Bu çalışmada semâ yer yer zikir anlamında kullanılmaktadır. İkinci olarak ise Allah'tan birtakım manaların sûfinin kalbine ulaşması sonucu sûfinin semâyı vecdin etkisiyle yerine getirmesidir.

Şaman ayininin neden yapıldığına bakıldığında ise çok farklı nedenler ortaya çıkmaktadır. Çünkü şaman ayini tasavvufta olduğu kadar sade ve anlaşılır değildir. Öncelikle şaman, ayini tasavvufta olduğu manadaki gibi mârifetullahı ulaşmak anlamında yerine getirmez. Yani şaman, tanrıların ve ruhların sevgisini, rızasını kazanmayı hedeflemez. Daha çok onları ayinin amacına göre ikna etmeye ve onları kullanmaya çalışır. Şamanizm'deki ikna durumu tasavvufta olduğu gibi rıza kazanmak diyemeyiz çünkü aralarında farklar vardır. Tasavvuftaki rıza sevgi üzerine kuruluyken Şamanizm'deki ruhları ikna durumu korku, endişe ve tehlikelerle doludur.

Şaman ayininin yapılmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Hastaları iyileştirmek: Öncelikle şaman, şamanlığın belirtisi olan ve "şaman hastalığı" adı verilen hastalıktan metafizik boyutta rüya yoluyla ata şamanların ruhları tarafından iyileştirilir. Şaman burada insan vücudunu tanır ve icazet aldıktan sonra hastaları tedavi edebilir. Tasavvufta ise sûfinin bilinen böyle bir amacı bulunmamaktadır. Sûfinin veya tasavvuf eğitimi almamış ama bu tür insanların sıkıntılarına okuyarak veya tılsım gibi yollarla tedavi uygulayanlar bulunur. Ancak durum tasavvufun ve

sûfinin amaçları arasında değil de daha çok insanlara yardımcı olmak gibi duygularla bireysel tercihlerle yapılmaktadır. Tasavvufta özellikle okumak, tılsım gibi yöntemlerin halk sûfizmi bağlamında ele alınması gerekmektedir. Bütün bunların yanında bilimsel anlamda tedavilerle ve tıpla ilgilenen sûfiler de bulunmaktadır.

Ölen kimsenin ruhunu öbür dünyaya götürmek: Şamanizm’de ölen kimsenin ruhu öbür tarafta kaybolmasını diye şaman ona yol göstermektedir. Bazen de kötü bir insanın ruhu öbür tarafa gitmek istemez, bu dünyadan kimseleri de yanında götürmek isteyebilir; şaman ayin ile bu durumu engellemeye çalışır. Şaman bunun için yeraltı dünyasında kötü ruhlarla savaşıarak ölü ruhu erliğin kapısından geçirerek içeri gönderir. Tasavvufta ise sûfinin böyle bir görevi bulunmamaktadır. Çünkü İslamiyet’te böyle bir inanç bulunmamaktadır. Allah’ın iyi kulları olarak sûfiler de ölen kimsenin arkasından dua ederler.

Kurbanı tanrı Ülgen’e sunmak ve kurban ayinini yönetmek, fal bakmak. Bütün bunların yanında insanların bütün metafizik taleplerini yerine getirmek şamanın görevidir.

Tasavvufta semânın ortaya çıkmasının iki sebebi olsa da semâ yapmanın birkaç nedeni bulunmaktadır. Semânın bazı nedenleri şu şekilde sırlanabilir:

Allah’ı zikretmek: Semâ özellikle Mevlevilerde tarikatın bir ritüeli olarak Allah’ı anmak için yapılmaktadır. Semâ türü zikir birçok tarikatta bulunmaktadır. Şaman ayini ile karıştırılan asıl yer de burasıdır. Ancak semânın diğer nedenleri de belirtildikten sonra toplu olarak karşılaştırmak daha doğru sonuç verecektir.

Semâ kavramının ortaya çıkış sebepleri ile şaman ayininin ortaya çıkış sebepleri farklıdır. Semâ Allah’a olan sevgi ve bağlılığın bir sonucu olarak Onu hatırlamak için yapılan zikir, müzik ve ilahi gibi nağmelerden oluşmuştur. Şaman ayini şamanın sergilediği, seyircilerin ise oyun olarak adlandırdığı hal ve hareketler olarak ortaya çıkmıştır. Şamana bu hareketlerinden dolayı “oyuncu” adı verilirken semâ yapan kişiye “semâcı” denmez. Tasavvufta semâ, Şamanizm’de olduğu gibi bir davranış değil, bir haldir. Semâ kavramının Allah’a gönülden inanan her insanda bulunma ihtimali varken, şaman ayini her insanda bulunmaz. Çünkü ruhlar tarafından özel olarak seçilen ve eğitilen kimseler şaman olup, şaman ayini

yapabilir. Semânın şaman ayininden daha kapsayıcı olduğu sonucuna bu doğrultuda ulaşılabilir.

Nefsi kötü huy ve düşüncelerden temizlemek: Sûfî semâ sayesinde benliğini mâsivâdan temizleyerek maddi kölelikten kurtararak manevi özgürlüğe kavuşturmaktadır.

Tasavvufi eğitimde sûfî semâ ile kalbine Allah'ın sevgisini yerleştirmek ve kalbini kötülüklerden koruyarak seyr ü sülûkünü tamamlama çabası içerisinde bulunmaktadır.

Semâ ve ayinin neden yapıldığına bakıldığında en belirgin ortak noktanın maddi âlemden soyutlanarak metafizik boyuta geçmek olduğu söylenebilir. Ancak bu benzerlik şekilden öteye geçmez. Çünkü metafizik tecrübeler ve metafizik boyuta geçmek isteme nedenleri çok farklıdır. Şamanizm'deki ayin anlayışının mitolojik nedenlerle çevrelediği göze çarpmaktadır. Bu duruma şamanın kurban ayinini yönetmesi gerektiği ve hastaları tedavi etmek için ruhlarla mücadele etmesi örnek verilebilir. Tasavvufta ise semâ yapmanın birinci nedeni mârifetullah makamına ulaşmaktır. Bundan dolayı tasavvuftaki semâ ritüeli Allah'ı zikretmek için yapıldığından mitolojik unsurların bulunduğunu söylemek güçtür.

Şamanın ayin esnasındaki vücut hareketleri ile sûfinin semâ ve zikir esnasındaki vücut hareketleri sadece şekilsel benzerlikten ibarettir. Özellikle sesli zikir ve sesli okunan ilahiler ile şamanın ayini adı verilen hareketleri ve ilahileri sesli yapması benzer olarak gösterilmektedir. Bu benzerliği aynilik çizgisinde değil de transa geçmek isteyen veya transa geçen iki deruni yaşantının dışa yansımaları olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü müzik ve bazı hareketler kişinin odaklanmasına ve ruhunu kontrol etmesine yardımcı olmaktadır.

Semâ ve ayinin ne zaman yapıldığına bakılacak olunursa her ikisinde de duruma göre sabit ve sabit olmayan zaman dilimlerinin olduğu görülmektedir. Semâ yapmanın temelde bir zamanı yoktur. Sûfî Allah'tan bir mana işittiği her an semâ yapabilmekle birlikte tarikatlaşmayla birlikte tekkelerde mübarek gün ve gecelerde özel semâlar yapılmaktadır. Şamanizm'de ise şaman ayininin belli zamanda yapılanları ve ihtiyaca göre yapılanları bulunmaktadır. Belli zamanlarda yapılanlar, ilk ve sonbaharda yapılmaktadır. İhtiyaca göre yapılanların sabit bir vakitleri bulunmamaktadır. İhtiyaç ortaya çıktıkça, ihtiyaca göre yapılmaktadır. Şaman ayini bu yönüyle toplumsal görev üstlenmektedir. Sûfî semâsı ise

Şamanizm'deki gibi açık bir toplumsal görev üstlenmemektedir. Semâ dolaylı olarak toplumu manevi yönden etkileyerek tasavvuf ehlinin ahlaki ve manevi yönden örnek olmasını sağlamaktadır. Bu yönlerden dolayı semâda belli bir zaman dilimi şart olmasa da sûfîyi toplumun önünde her zaman önder kılmaktadır.

Semâ ve şaman ayininin asıl değerlendirme alanı ise bu ritüellerin ne şekilde yapıldığında yatmaktadır. Tasavvufta semâ, mutasavvıfın manevi tecrübesine ve tarikatların usullerine göre farklılık göstermektedir. Örneğin Mevlâna semâyı Allah aşkının sonucu gerçekleştiğini söylemektedir. Sûfî doğadaki bir seste, demircinin çekiç sesinde kısacası her şeyde Allah'ın sesini duyması sonucu kendinden geçerek manevi müşahedelere ulaşmaya çalışmaktadır. Semâyı zikir olarak; Kadirilerin sesli zikirinde, Mevlevilerin kendi ekseninde dönmesinde, Rifâîlerin burhanında Yeseviliğin zikri erresinde görebiliriz. Bu kadar çeşitli semâ türleri olmasına rağmen hepsinin ortak noktası semânın işlevi açısından sûfinin Allah'a ulaşmasının vasıtasıdır. Yani sûfî, semâ yapmakla manevi isteğine ulaşır. Tasavvuftaki sesli zikirler semâyı oluşturmaktadır. Yanlış anlaşılmalarda sessiz zikirlerde tabi olarak doğrudur. Ancak şaman ayini ve semâ denildiğinde sesli yapılan ritüeller akla gelmektedir.

Şaman ayini de semâda olduğu gibi bir amaca hizmet etmektedir. Ancak amaçlar birbirinden farklılık oluşturmaktadır. Şaman ayininin yapılaş şekli de kabileler arasında farklılıklar oluşturmaktadır ama ana düşünce benzerdir. Şamanizm'de ayin yapabilmek şamanın eğitiminde bir araç değil şamanın eğitim sonucu elde ettiği bir yetenektir.

Şaman ayininin yapılaş şekli ayinin amacına göre değişmektedir. Örneğin hastaları iyileştirmek isteyen şaman davul ve ayinin etkisiyle transa geçer ve hasta olan kişinin kayıp ruhunu ikna ederek sahibine döndürerek hastayı iyileştirir. Şamanizm'de ayinde metafizik boyuta geçtiğinde insanlarca anlamsız ama ruhlarca anlamlı birtakım cümleler kurar. Yine şaman tanrı Ülgen'e sunulan kurbanın ruhunu öbür dünyaya götürmek ve sahip olduğu yere teslim etmek için ayin düzenler.

Semâ ve şaman ayininin sonunda ne olduğunun belirlenmesi bu ritüellerin benzer ve farklı yönlerini açığa çıkarmaktadır. Sûfî semâ sonucu vecd, keramet, şathiye ve nihai amaç olan mârifetullah gibi tecrübeleri yaşamaktadır. Şaman ise ayin sonucu esrime, keramet, metafizik âlemde

seyahat, ruhlarla irtibat, hastaları iyileştirmek, fal bakmak ve gelecek hakkında bilgi vermek gibi amaçlara ulaşmaktadır.

Sûfînin semâ ile elde ettiği hallerden birisi vecd'tir. Çünkü sûfî Allah'ı zikretmenin sonucu olarak kalbinde gerçekleşen manevi halin sonucu kendinden geçerek birtakım kontrolsüz hareketler yapabilmektedir. Sûfînin bu hali müşahade makamına ulaştığını göstermektedir. Bu yönüyle tasavvufta semâ sonucu vecde ulaşmak bir tür manevi mükafattır. Nitekim Gazzâlî de vecdi semânın meyvesi olarak nitelemektedir.⁴² Sûfînin semâ sonucu aşırı birtakım hareketler etmesi ise genellikle raks ve şathiye olarak tarif edilebilir. Sûfînin vecd hali kendi halinde birtakım bilinçsizlik haliyken bu durumun biraz ileri boyutu olan raks ve şathiye gibi haller tasavvufta istenmeyen bir durumdur. Çünkü sûfîlerin çoğunluğuna göre sûfî semâ ve zikirde şeriate uymayan birtakım hareketlerin bulunmasını onaylamazlar. Tarikatlar içerisinde bazı müritlerin semâda aşırı gitmeleri sonucu istenmeyen vecd halleri görülebilmektedir. Bu durum tasavvuf açısından kabul edilmese de her dönemde ortaya çıkmaktadır.

Şamanizm'de ise şamanın ayin esnasındaki kendinden geçişi olan esrime şekilsel olarak tasavvuftaki vecde, özellikle de raks ve şathiyelere benzemektedir. Sûfînin zikir yaparken kendi ekseninde dönmesi, başını sağa sola çevirmesi, el ve kollarıyla sesli zikirde ritim tutması, birtakım müzik aletlerinin kullanılması gibi durumlar benzemektedir.

Semâ ve ayinde birbirine benzeyen diğer önemli durum ise kerametlerdir. Tasavvufta kerametler sûfînin semâ sonucu veya semâ olmadan gerçekleştirildikleri olağanüstülüklerdir. Genellikle gelecek hakkındaki öngörüler, kimsenin bilmediği gizli bilgileri bilmek, hasta bir insana dua ederek veya okuyarak iyileştirmek gibi durumların yanında ateşte yanmamak, kılıç gibi kesici aletlerin bedenine bir zarar verememesi gibi durumlarda keramet kapsamında sayılmaktadır. Tasavvuftaki bu tür kerametlerin çoğunluğu şamanlar tarafından da yerine getirilmektedir. Şamanlar da ayin esnasında esrimeye ulaştıklarında gaybî konuları bilebilmekte ve doğa olaylarına karşı olağanüstülükler sergileyebilmektedirler. Bu durum aslında insanın mistik enerjisinin gücüyle de ilgilidir. Çünkü insan belli bir mistik eğitimden geçtikten sonra normalde yapamayacağı olağanüstülükler yapabilmektedir. Günümüzde de bütün mistik akımlarda buna

42 Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/613.

benzer tecrübeler aktarılmaktadır. Bundan dolayı bu tür kerametlerin tasavvuf ve Şamanizm arasında benzerlik göstermesi iki yapının değil de insanın metafizik boyutu ve metafizik eğitimiyle ilgilidir. İslamiyet içerisinde hem mutasavvıflar hem de diğer alimler gayri müslimlerden bu tür kerametler gösterenleri inkâr etmemişlerdir. İnsanın fıtratında eğitim yoluyla bu tür kerametlere ulaşmak vardır.

Tasavvufu bu tür kerametler istenen, hedeflenen bir durum değildir. Mutasavvıflar müritlerinden bu tür kerametler gösterdiklerinde gizlemelemini istemektedir. Tasavvufi eğitim açısından müridin keramet göstermesi belli bir olgunluğa ulaştığını gösterir ama nihai sonuç değildir. Mürşit müride bu kerametlere aldırış etmeden seyr ü sülûküne devam etmesi gerektiğini, bunun onun için imtihan olduğunu, hedefinin mârifetullah olduğunu hatırlatır. Şamanizm’de ise şaman ayinde bu tür kerametleri şamanlığının kanıtı olarak sunmaktadır. Halkı ikna etmek, kendi gücünü izleyicilere ve ruhlara göstermek için bu tür kerametler sergiler.

Tasavvuf ve Şamanizm’de keramet ve vecd gibi hallerin ortaya çıkış metotları da farklıdır. Tasavvufu kerametler elde edilmek için uğraşılmaz ancak sûfî tasavvufi eğitim esnasında nefsi mertebeleri geçerken manevi yükselişinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sûfî halvet, riyazet, zikir, semâ ve Allah aşkı sonucu keramet göstermektedir. Şamanizm’de ise şaman ayininde kerametler göstermesi ayinin ayrılmaz bir parçasıdır. Şaman esrime sonucunda şamanlığını kanıtlamak ve ruhları ikna etmek için davul gibi çalgı aletleri ve bazı şiirlerle keramet sergileyebilecek esrime durumuna ulaşabilmektedir. Görüldüğü üzere sûfî ve şamanın keramet elde ediş metotları birbirinden farklılık göstermektedir.

Semâ ve ayin sonucu birbirine benzeyen diğer durumlardan olan hastaları iyileştirmek ve gaybı bilmek konusuna bakıldığında ise mahiyetlerinin aslında benzemediği görülecektir. Tasavvufu sûfinin böyle bir amacı bulunmamaktadır. Sûfî eğitimi sonucu gaybî bazı bilgileri elde edebilmektedir. Hastaları iyileştirmek ile semâ arasında ise doğrudan bir bağlantı yoktur. Dolaylı olarak semâ sonucu mârifetullaha ulaşan sûfî Kur’ân-ı Kerim ayetlerinden ve dua ederek Allah’tan şifa dilemekte, şifayı Allah vermektedir. Sûfî hastaları doğrudan iyileştirmemektedir. Şamanizm’de ise şaman sırf hastaları iyileştirmek ve gaybi bilgiyi elde etmek için ayin düzenler. Yani hastaları iyileştirmek ve gaybi bilgi semânın doğrudan amacını oluşturmazken şaman ayininin doğrudan amacını oluşturur.

Semâ ve ayin sonucu gerçekleşen bu tür hallere ve olağanüstülüklerle dıştan bir gözle bakarak bu iki yapının unsurlarını aynı görmek hatalı olacaktır. Semâ ve şaman ayinini benzer kılan ve dışarıdan bakıldığında benzer gibi gözükerek karşılaştırmaya esas kılacak durum ise kerametler ve bazı sûfilere özenen müritlerin yanlış tutumlarıdır. Aslında şaman ayini ve sûfî semâsının temel problemi tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf içerisindeki taklitçi müritler sorunundan kaynaklanmaktadır. Bu müritler özellikle vecde aşırıya gittiklerinden bu sorun ortaya çıkmaktadır. Normalde sûfinin semâ sonucu vecde ulaşması gerekirken bazı müritler şamanların yaptığı gibi vecdi zikrin parçası haline getirerek semâsız vecde ulaşmaya çalışırlar. Yani önce vecd sonra mârifetullah elde etmeye çalışırlar. Bu da tasavvufta semâ örneklerinde istenmeyen hallerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Şamanlar, esrimeye ulaşmak için oyun adı verilen hareketler yapmaktadırlar. Yani şamanlar da bu ikinci tür müritler gibi vecd ile esrimeye ulaşarak ayinin amacını gerçekleştirmeye çalışırlar.

Semâ ile vecd iç içedir. Şaman ayini ile semânın karşılaştırılmasına sebep olan durumlardan biri vecd halinde ortaya çıkan rakslar ve söylenen şathiyelerdir. Şamanlar ayin sonrasında ruhlar ile olan iletişimini ve konuşmalarını genellikle hatırlamazlar. Ruhlarla konuşurken birtakım anlamsız kelimeler söylerler. Şamanların bu anlamsız konuşmaları ile sûfilerin semâ esnasındaki şathiyeleri arasındaki ortak nokta bilinçsizlik hali ve söylenen kelimelerin ve davranışların ritüel sonrasında hatırlanmamasıdır. Ancak ayin ve semânın mahiyeti birbirinden farklıdır. Sûfinin deruni duygusuyla şamanın mistik duygusu arasında farklar bulunmaktadır. Sûfî bu duyguyu Allah ile yaşarken şaman bu duyguyu tanrılar, ruhlar ve izleyiciler arasında yaşamaktadır.

Sûfî Allah aşkının sonucu mârifetullaha ulaşip kendinden geçtiğinde naralar atıp manevi müşahedeler sonucu bazı davranışlarda bulunabilir. Şaman ise esrimeye ulaşmak için bazı ayinler sergileyerek kendisini yerlere atıp bilinçsiz davranışlarda bulunabilir. Şaman bunları müzik eşliğinde yaparak esrimeye ulaşmaya ve ruhlarla irtibat kurmaya çalışır. Şaman açısından bu ayin öncesi gösterimdir. Birde kendinden geçtikten sonra metafizik boyuttaki tecrübelerini izleyenlere aktarmak için sergilediği performans bulunmaktadır. Genellikle bu ikinci kısım bilinçli iken birinci kısım yani kendinden geçmeye çalışması bilinçsizdir. Semânın evvelinde veya ahirinde vecdin etkisiyle gerçekleşen şathiyelerden sûfî sorumlu

tutulmamıştır. Şaman, esrimede ruhlar tarafından teslim alınmak veya onları ele geçirmek için bir çaba sarf eder. Bu çaba, şaman açısından her ne kadar bir görev olsa da işkencevari zor bir görevdir. İzleyen kişiler ve şaman bundan zevk almaz. Sûfiler ise vecde ulaşmayı ve semâ yapmayı gönülden isterler. Çünkü sonucunda mârifetullah bulunmaktadır. Sûfinin isteyerek semâ yapması, vecde ulaşması ve bazen şathiyelerde bulunması korkulması gereken bir durum değilken Şamanizm’de ayin esnasında kötü ruhların etkisi ile istenmeyen durumlar ile karşılaşılabilir. Bu, şaman açısından çok istenen bir durum değildir.

Sûfilerin semânın etkisiyle gösterdikleri kerametler bulunmaktadır. Bu kerametler Allah’ın kulla bir bağı olarak kabul edilebilir. Tasavvufî kerametler istenen bir durum değildir. Hatta sûfî seyr u sülûk eğitimi boyunca bu tür kerametlere takılıp kalmamalıdır. Eğer sûfî burada kendini yeterli görüp kibre kapılırsa sûfinin bütün eğitimi boşa gidebilir. Şamanizm’de ise şaman esrime sonucu mutlaka bir olağanüstülük gösterir. Şamanın bunu göstermesi onun gerçek bir şaman olduğunun göstergesi kabul edilir. Bu; övülür, desteklenir ve teşvik edilir.

Sûfî, semâ sonunda vecde gelirse Allah ile kurulan rabitanın sonunda gerçekleşeceğinden bir şathiye⁴³ ortaya çıkması söz konusu olabilir. Çünkü sûfî gerçekten ne yaptığını bilmeyecek kadar manevi mertebelere ulaşmıştır. Tam tersi olması durumunda yani sûfî vecd yaparak semâya ulaşmaya çalışırsa bu sefer bilinçli olduğu halde uygunsuz hareketler yapabileceğinden bu durum tasavvufa uygun değildir. Bu hareketler de şathiye olarak isimlendirilemeyeceğinden sahtekâr konumuna düşme tehlikesi bulunmaktadır. Semâ ve şaman oyununun karıştırılmasına sebebiyet veren semâ türü vecd yoluyla semâya ulaşmaya çalışan kimse-lerin hal ve hareketleridir. Çünkü şaman seyircilere metafizik âlemden yaşanan tecrübeleri aktarmak için bazı hareketleri yapmak zorundadır.⁴⁴ Aksi durumda seyirci şamana inanmayabilir. Şamanın metafizik âleme geçebilmek için oyunu araç olarak kullanması ile semâya vecd yoluyla ulaşmaya çalışan sûfinin davranışları karışabilmektedir. Çünkü burada sûfî ve şamanın kendinden geçmeye çalışması benzer vücut hareketlerinin

43 Sûfinin cezbe halinde kendinden geçerek normal hayatta söylenmeyecek sözler söylemesi, yapılmayacak davranışları yapmasıdır.

44 Burada kastedilen şamanın oyunu performans gösterisine girdirerek izleyicilerle tek taraflı iletişim kurmasıdır. Zira şaman oyunun bütününde bilinçli olmayabilir.

ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ama her ikisinin de ayin amacı ve ritüelleri farklıdır. Şekle takılı kalmadan manaya bakmak daha doğrudur.

Semâ anında vecdin getirmiş olduğu coşkun duygunun sonucu olarak ortaya çıkan rakslar, tarikatlar tarafından kabul edilmekte ve uygulanmaktadır. Rifâîlik tarikatının kurucusu Ahmed Rifâî, semâ ve vecdi tarikatın kandili olarak kabul etmektedir.⁴⁵ Rifâîler, tarikat zikirlerinde vecde gelerek burhan denilen olağanüstülükler sergilerler. Bunlar arasında ateşle çeşitli oyunlar oynamak, ateşte ısıtılan ve adına “gül” denilen kızgın demiri yalayarak soğutmak, vücutlarına bıçak ve şiş gibi kesici aletler sokmak örnek gösterilebilir.⁴⁶

Sonuç

Tasavvuftaki semâ ile Şamanizm'deki ayin kavramları şekilsel benzerlikler nedeniyle birbiriyile karıştırılmaktadır. Tasavvuftaki vecd ile Şamanizm'deki esrime hali birbirine yakın görülmesine rağmen kullanılan yöntem, içerik, müzik ve çalgı aletleri ile hem teknik hem de muhteva yönünden ayrılır.

Semâ ve şaman ayini arasında şekilsel bazı benzerlikler var gibi gözüktüğü de özünde ikisi farklı alanlar içerisinde şekillenmişlerdir. Tasavvuf, İslamiyet içerisinde Kur'ân-ı Kerîm rehberliğinde ve Hz. Muhammed(s.a.v.)'in sünnetine uygun ortaya çıkarken, Şamanizm Gök Tanrı inancı içerisinde Türk kültürüyle iç içe geçmişliğin sonucu ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı semâ ve şaman ayini farklılaşmaktadır.

Şamanlar ayin esnasında ruhlar ve insanlar arasında aracılık yaparlar. İnsanların taleplerini tanrılara ve ruhlara iletirler. Şamanlar ayin esnasında esrimeye ulaştıklarında ruhların isteklerini insanlara iletirler. Bu esnada şaman irtibat kurduğu ruhun ağzıyla konuşur. Yani konuşan kişi şaman değil ruhtur. Orada bulunan ruhun yakınları kimsenin bilemeyeceği sorular sorarak gerçekten konuşanın ruh olup olmadığını anlamaya çalışırlar. Tasavvufta ise Şamanizm'de olduğu gibi ruhlar ve insanlar

45 Ken'ân Rifâî, *Ebü'l-Alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî* (İstanbul: Cem Yayınları, 2015), 44; Ergün Öztürk, *Ahmed Er-Rifâî ve Rifâîyye Tarikati* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 137-138.

46 Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman [mimmaSebeteBi'n-NaklEvi's-Sema Ev Esbetehü'l-Ayan* (Beyrut: Dâru Sadır, 1978), 172; Öztürk, *Ahmed Er-Rifâî ve Rifâîyye Tarikati*, 318-319.

arasında aracılık yapma gibi bir amaç bulunmaz. Sûfî semâ esnasında bir meleğin veya gaybi varlığın yardımına ihtiyaç duymaz.

Sûfî, semâyı Allah'ın rızasını kazanmak için yapar. Sûfî ihlasla Allah'a yaklaşmak için semâda vesile arar. İnsanlara kendini beğendirmeye çalışmaz, halkı umursamaz. Yani halk için değil Allah için semâ yapar. Şaman, ayin ile halka kendini kanıtlamak zorundadır. Bundan dolayı kendini izleyicilere beğendirmeye çalışır. Aynı zamanda şaman ayini ulvi bir makama ulaşmak için yapmaz, tanrı ve ruhlara sevgi dolu bir ayin gerçekleştirir. Mutasavvıflara göre ise sûfiler semâyı Allah aşkı ve muhabbetiyle yerine getirirler. Tasavvufta gönüllülük, istek, aşk ve muhabbet söz konusudur. Bir sûfî Allah'tan korktuğu için onu zikretmez. Onun korkusundan semâya varmaz. Onu sevdiği için zikreder ve semâya varır veya Allah sevdiği kullarına bunu nasip eder. Şaman tanrıların veya ruhların sevgisinden dolayı değil bir amaç uğruna ayin düzenler. Ayrıca Şamanizm'de gaybi varlıklar ve şaman arasında sevgiye ve muhabbete dayalı bir bağ bulunmaz.

Tasavvufta semâ kulun içerisinde olanın dışı çıkmasıdır. Bundan dolayı tasavvufta semâ yapmak ayrıcalıklı bir sınıfa ait değildir. Kendi iç yolculuğunu yapıp Allah'tan gelen manayı keşfeden her sûfî semâya ulaşabilir. Şamanizm'de ise şaman ayini yapmak ancak seçilerek şaman olunmuş seçkin kimselere aittir. Yani Şamanizm'de bu yetenek dışarıdan kişiye ruhlar tarafından yüklenir.

Semâ ve şaman ayininin amaçları arasında da büyük farklılıklar bulunmaktadır. Semâ marifetullah ve muhabbet için yapılır. Şaman ayini ise hastalıklara teşhis koymak, hastalıkları tedavi etmek, ruhlarla irtibat kurmak ve kozmik âlemde seyahat edebilmek için yapılır. Tasavvufta semâ Kur'an-ı Kerim'in tilavetinin okunması sonucu ortaya çıkmakta olup Allah'ın hitabının işitilmesi durumudur. Şamanizm'de ayin ise şamanın esrimeye varmak için musiki ve müzik aletleri eşliğinde uyguladığı bir oyundur.

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declared that there is no conflict of interest
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
Grant Support	The authors declared that this study has received no financial support.
Çalışmanın Tasarlanması / Design of Study	MAY (%50), EU (%50)
Veri Toplanması / Data Acquisition	MAY (%50), EU (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	MAY (%50), EU (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	MAY (%50), EU (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	MAY (%50), EU (%50)

Kaynakça

- And, Metin. *Oyun ve Bügü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Arikoğlu, Ekrem - Kuular, Klara. *Tuva Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Atasever, Muhammet. “Yesevî’de Bel Bağlamak”. *Asia Minor Studies* 11/1 (19 Ocak 2023), 1-20.
- Babinger, Franz - Köprülü, Fuad. *Anadolu’da İslâmiyet*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Bapaeva, JanylMyrza. *Tuva Kamlarının Alkışları (İnceleme - Metin - Aktarma)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2006.
- Bice, Hayati. *Dîvân-ı Hikmet’te Tasavvufî Kavramlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Drury, Nevill. *Shaman and the Magician: Journeys Between the Worlds*. London: Arkana, 1982.
- Drury, Nevill. *Şamanizm*. çev. Erkan Şimşek. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 1996.
- Eliade, Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris: Payot, 1951.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1. Baskı, 1999.
- Fuad, Köprülüzade M. “Türk - Moğol Şamanizminin Tasavvufî İslâm Tarikatları Üzerindeki Tesiri”. çev. Ferhat Tamir. *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1996), 1-8.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu - A. Fikri Yavuz. 3 Cilt. İstanbul: İpek Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: İnkılâb ve Aka Kitabevleri, 1963.
- Gürsoy-Naskali, Emine vd. (ed.). *Altayca-Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999.
- İbn Hallikan, Ebû’l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyatü’l-A’yan ve Enbau Ebnai’z-zaman [mimma Sebete Bi’n-Nakl Evi’s-Sema Ev Esbete hü’l-Ayan*. Beyrut: Dâru Sadır, 1978.
- Hoppal, Mihaly. *Şamanlar ve Semboller Kaya Resmi ve Göstergebilim*. çev. Fatih Sel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İnan, Abdulkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Basım, 1986.
- Kaçmaz, Ömer. *Tacû’l-Ârifîn Seyyid Ebû’l-Vefâ’nın Tarihsel Yaşamı, Vefâilik Hareketinin (tarikatının) Anadolu Selçuklu Devleti’nin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliği’nin Kuruluşundaki Önemi ve Ebû’l-Vefâ Menâkib-Nâmesi’nin Edisyon-Kritik Metni*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kâşgarlı, Mahmud. *Divânülügati’t-Türk*. çev. Serap Tuba Yurteser - Seçkin Erdi. Ankara: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Kâşgarlı, Mahmud. *Divan-ü Lugati’t-Türk Tıpkıbasımı*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1941.
- Kâşgarlı, Mahmud. *Divânülügati’t-Türk*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1333.
- Kaya, Ahmet. *1287 Tarihli Matbu “Seyyid Ahmed Er-Rifâi Menâkibi” - Metin ve İnceleme-*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Kazeruni, Hacı Hüsam İbrahim b. Muhammed. *Ahmed Er-Rifai Menkıbeleri = Şifai'l-Eskam Fi Sireti Gavsi'l-Enam*. çev. Nurettin Bayburtlugil - Necdet Tosun. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kuşeyrî, Ebu'l Kasım Abdu'l Kerim b. Havâzîn b. Abdi'l Melik b. Talhate'l. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1966.
- Kuşeyrî, Ebu'l Kaasım Abdu'l Kerim b. Havâzîn b. Abdi'l Melik b. Talhate'l. *Kuşeyrî Tasavvufun İlkeleri (risâle)*. çev. Tahsin Yazıcı. 2 Cilt. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1978.
- Küçük, Osman Nuri. *Fîhi Mâ Fih Ekseninde: Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumî Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Mevlânâ Celâleddîn. *Dîvân-ı Kebir*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. 7 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1957.
- Okassova, Adiya. *Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde Tasavvuf Mertebeleri*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Ergün. *Ahmed Er-Rifâi ve Rifâiyye Tarikatı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Rifâî, Ken'ân. *Ebü'l-Alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*. İstanbul: Cem Yayınları, 2015.
- Taşgöl, Ahmet. “Tuva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/612-614. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Taşgöl, Ahmet. “Yakutlar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tunç, Zekiye. *Şamanizm Üzerine Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tümer, Günay. “Âyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Bidâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yesevi, Ahmed. *Divan-ı hikmet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Yesevî, Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. ed. Mustafa Tatcı. çev. Hayati Bice. thk. Halil Ulusoy. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016.
- Yesevi, Ahmed. *Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 10. Basım, 2004.
- Yılmaz, H. Kâmil. “Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin ‘Semâ Risâlesi’”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 273-284.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 2014.
- Yücekal Arpacı, Günnur. *Gök-Tanrı İnancının Bilinmeyenleri: Din ve Millet Kavramları; Akay Kine'nin Bilgileri Işığında*. İstanbul: Çatı Kitapları, 1. Basım, 2012.
- Yücekal Ermetin, Günnur. *Mevlevîlikte Şamanizm İzleri: Mevlevî Usul ve Adabında Eski Türk Dini'nin İzleri*. İstanbul: Töre Yayınevi, ts.

