

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Yıl | Year: 19 [Ocak-Haziran | January-June 2018]

Sayı | Issue: 41

# tasavvuf

İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي



# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Sayı | Issue: 41 (Ocak-Haziran | January-June 2018)

**Sahibi/Owner**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına İslami İlimler  
Fakültesi dekanı  
on behalf of Istanbul Sabahattin Zaim University Dean of  
Faculty of Islamic Sciences  
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

**Yazı İşleri Müdürü/  
Responsible Manager**

Muhammed Fatih Küçük

**Editör/Editor-in-Chief**

Prof. Dr. Ramazan Muslu

**Yayın Kurulu/  
Editorial Board**

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz  
Prof. Dr. Süleyman Derin  
Prof. Dr. Necdet Tosun  
Prof. Dr. Ramazan Muslu  
Prof. Dr. Semih Ceyhan  
Doç. Dr. Hikmet Yaman  
Doç. Dr. Ali Namlı  
Doç. Dr. Ercan Alkan  
Doç. Dr. Veysel Akkaya

**Danışma Kurulu/  
Advisory Board**

Prof. Dr. Arif Naushahi  
Prof. Dr. Dilaver Gürer  
Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu  
Prof. Dr. Hamid Algar  
Prof. Dr. Himmet Konur  
Prof. Dr. İlhan Kutluer  
Prof. Dr. Kadir Özköse  
Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler  
Prof. Dr. Mustafa Kara  
Prof. Dr. Mustafa Tahralı  
Prof. Dr. Mustafa Uzun  
Prof. Dr. Reşat Öngören  
Prof. Dr. Safi Arpaguş  
Prof. Dr. S. Hayri Bolay  
Prof. Dr. Süleyman Uludağ  
Prof. Dr. Nodirkhon Khasanov

**Baskı | Press**

Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

**41. Sayı Hakemleri | Referees on 41st Issue**

Abdulcebbar Kavak | Ahmet Cahid Haksever | Ahmet Ögke  
Hacı Bayram Başer | Hür Mahmut Yücer | İbrahim Hatiboğlu  
Kadir Özköse | Mahmut Erol Kılıç | Muhittin Düzenli  
M. Nedim Tan | Osman Türer | Reşat Öngören

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışı Caddesi, No: 2,  
34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye  
Tel: +90 (212) 692 88 12, E-posta: istam@izu.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi>  
© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2020  
ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Tasavvuf, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.  
Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Tasavvuf is an international, refereed, scientific, and an academic journal.  
The journal is published biannually.

**Editörden / Editorial**

V

**Makaleler / Articles**

Bir Bölgenin Dinî-Kültürel Değişimi:

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Toplum, Devlet ve Tarikatlar

Religious-Cultural Change of a Region: Society, State and

Sects/Tariqa in Eastern and South-eastern Anatolia

التغير الديني والثقافي للمنطقة: المجتمع والدولة والطرق الصوفية في شرق

وجنوب شرق الأناضول

İbrahim BAZ

1

Alternatif Bir Merâtibü'l-Vücûd Tasnifi: Sadreddin Konevî ve

Molla Fenârî'de İcad Sembolleri

An Alternative Classification for the Stages of the Existence: Symbols

of Creation in Sadr al-Din al-Qunawî and Molla Fanârî

تصنيف بديل لمراتب الوجود: رمزا الخلق في صدر الدين القناوي وملا فناري

Betül GÜRER

32

XVII. Yüzyılda Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Bir Şârihi /

Taşıyıcısı Olarak Lâmekânî Hüseyin Efendi'de Vücûd ve Mârifet

As a Commentator/Bearer of the Doctrine of Wahdet al-Wujud:

Wujud and Marifat Concepts in Lamekani Hüseyin Efendi

كشاح/ ناقل لفكرة وحدة الوجود في القرن السابع عشر؛ مفاهيم الوجود والمعرفة في

حسين أفندي اللامكاني

Büşra ÇAKMAKTAŞ

51

Gümüşhânevî Dergâhı'nda Râmûzü'l-Ehâdîs İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi'nin Râmûz İcâzeti İjâzah at Tradition of Râmûz Al-Ahâdîth in the Gumushânewî Dervish Lodge and the Râmûz İjazah of Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi تقليد الإجازة في راموز الأحاديث في الزاوية الكمشخانية وإجازة الراموز للشيخ محمد زاهد كوتكو	73
Necdet YILMAZ	
Sufi ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine On History of "The Sufi and The Tasawwuf Concepts" المقال فى تحديد وقت ظهور مفهومي الصوفى و التصوف	104
Himmet KONUR	
<b>Kitâbiyat/ Book Reviews</b>	
Muhyî-i Gülşenî, Reşehat-ı Muhyî: Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayat Tercümesi	116
Kadir Dal	
Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ahmed Avni Konuk, I.II. Cilt	120
Aslıhan Karaaslan	
İbn-i Arabî, Ahmed Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi	130
Nuriye İnci	
<b>Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines</b>	138

## Editörden | Editorial

Değerli okuyucular,

**Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ağustos 1999'dan beri araştırmacıların tasavvuf alanındaki bilimsel çalışmalarını hakemlik sürecinden geçirerek ilim dünyasına sunan akademik bir alan dergisidir. Bilindiği gibi dergimiz yayın hayatına Ankara'da Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'nun editörlüğünde başlamış ve değerli hocamızın çıkardığı 23 sayı ile tasavvuf alanında önemli bir yere gelmiştir. 2009 yılından itibaren 24. sayı ile birlikte dergi, Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz'ın editörlüğüne geçmiş ve böylece derginin merkezi Ankara'dan İstanbul'a taşınmıştır. Değerli hocamızın editörlük ve riyasetinde bu dönemde toplam 17 sayısı neşredilmiştir. Elinizdeki bu sayı ile birlikte (41. sayı) yeni bir döneme giren Tasavvuf Dergisi, bundan sonra yayın hayatına **İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı** sahipliğinde devam edecektir.

Bu vesile ile çıktığı ilk sayıdan itibaren 40. sayısına kadar dergimize editörlük, editör yardımcılığı, hakemlik ve danışmanlık yaparak katkı sunan ve makale, araştırma notu ve kitap tanıtımı gibi çalışmalarla destek veren tüm araştırmacılara teşekkür ediyoruz. Ayrıca derginin basımı konusunda değerli katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen sponsorlarımıza da şükranlarımızı sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında Doç. Dr. İbrahim Baz'ın Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki dergâh ve medreselerin özellikle Hâlidilik döneminden sonraki devlet ve aşiretle ilişkilerinin serencamını ve bunun sosyal yansımalarını ele aldığı "**Bir Bölgenin Dinî-Kültürel Değişimi: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Toplum, Devlet ve Tarikatlar**" başlıklı araştırmasını;

Doç. Dr. Betül Gürer'in Konevî ve şarihi Fenârî'nin yaklaşımı çerçevesinde konuşma (nutk) ve yazma (kitâbet) sembollerinin varlığın Hakk'ın varlığından zuhurunu ifade etmede vasıta olan varlık mertebelerine bir nazîre olarak değerlendirildiği "**Alternatif Bir Merâtibü'l-Vücûd Tasnifi: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'de İcad Sembolleri**" başlıklı makalesini;

Dr. Büşra Çakmaktaş'ın Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin vücûd ve mârifet kavramlarına dair yaklaşımını, mutlak vücûd, vahdet-kesret meselesi, insân-ı

kâmil kavramı, mârifetullah-mârifetü'n-nefs ilişkisi bağlamında ele almakta ve onun bu görüşleriyle İbn Arabî takipçisi olup olmadığı, XVII. yüzyılda vahdet-i vücûd düşüncesinin bir şârihi/taşıyıcısı olup olmadığı hususlarını aydınlatmaya çalıştığı **“XVII. Yüzyılda Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Bir Şârihi/Taşıyıcısı Olarak Lâmekânî Hüseyin Efendi’de Vücûd ve Mârifet”** başlıklı çalışmasını;

Dr. Necdet Yılmaz’ın Osmanlı’nın son dönemlerinde başta hadis ilmi olmak üzere İslâmî ilimler tahsîl ve tedrisinin seyrini ve bir tekkenin ve postnişininin bu sürece katkısını ve yerini ortaya koymaya çalıştığı **“Gümüşhânevî Dergâhı’nda Râmûzü’l-Ehâdîs İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi’nin Râmûz İcâzeti”** başlıklı araştırmasını;

Prof. Dr. Himmet Konur’un bir kavram olarak sûfî ve tasavvuf kelimelerinin ne zamandan beri var olduğuna ve kaynaklarda ne zamandan beri yer aldığına bakarak ışık tutmaya çalıştığı **“Sufi ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine”** başlıklı değerlendirmesini okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Son olarak derginin bu sayısının hazırlanmasında emeği geçen hakem heyetine, yayın ve danışma kuruluna, yazılarıyla katkı sunan araştırmacılara, derginin yazı işleri müdürü Muhammet Fatih Küçük’e ve nihayet bu sayının editörlük görevini şahsımıza tevdi eden İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına derginin sahibi Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz hocamıza ayrı ayrı şükranlarımızı arz ediyorum.

İstifadeye medâr olabilmesi temennisiyle...

Prof. Dr. Ramazan Muslu





## **Bir Bölgenin Dinî-Kültürel Değişimi: Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Toplum, Devlet ve Tarikatlar**

İbrahim Baz\*

### **Öz**

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi, kadim medeniyetlerin kavşak noktasında yer alan ve bu nedenle farklı dil ve inancın bir arada yaşadığı çok kültürlü bir mozaiktir. Osmanlı Devleti, farklılıkları bir arada yaşatmayı ve uzlaşmayı devletin bekası açısından önemli bir ilke haline getirerek uzun yıllar bu bölgeyi yönetmiştir. Bölgedeki beylikler, aşiretler ve tarikatlar mahalli boyutta idarî ve dinî otorite olarak toplumun kültür, inanç ve değerleriyle yaşamasında önemli roller üstlenmişlerdir. Bu nedenle Osmanlı Devleti, özellikle 19. Yüzyılın ilk çeyreğinden sonra bölgede yayılan Nakşibendî-Hâlidî şeyhleri ile karşılıklı yakın bir iletişim içerisinde olmuştur. Bölgedeki beyliklerin 1845 yılından itibaren kaldırılmasıyla tarikatların ve şeyhlerin fonksiyonu daha da artmıştır. Özellikle 1860'lı yıllardan itibaren otoritesini artıran Hâlidî şeyhler nedeniyle, sosyal hayatta sivil bir yönetim tarzı olarak Halidîlik Dönemi diye isimlendirilen bir süreçten bahsedilebilir. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte medrese ve tekkelerin kapatılması gibi dini konularda gerçekleşen köklü değişiklikler, öncelikle bölgenin sosyolojisini ve köklü iç dinamiklerinde etkili olmuştur. Bu değişiklikler, devlet-din ilişkisi boyutunda başlamasına rağmen, bölgedeki algısı zaman içerisinde etnik boyuta evrilmek suretiyle günümüzde yaşanan bazı sorunların temelini teşkil eden tetikleyici bir fonksiyon icra etmiştir. Bu makalede, bölgedeki dergâh ve medreselerin özellikle Hâlidîlik döneminden sonraki devlet ve aşiret ile ilişkilerinin serencamı ve bunun sosyal yansımaları incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Güneydoğu, Halidîlik, Şeyh Ailesi, Tarikat, Aşiret

---

\* Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibrahim.baz@hotmail.com

## Religious-Cultural Change of a Region: Society, State and Sects/Tariqa in Eastern and South-eastern Anatolia

### Abstract

The Eastern and Southeastern Anatolia Region is a multicultural mosaic located at the crossroads of ancient civilizations and therefore where different languages and beliefs live together. The Ottoman Empire ruled this region for centuries by making the differences living together and reconciliation an important principle for the survival of the state. The principalities, tribes and sects in the region played important roles in the life of the society with their culture, beliefs and values as local administrative and religious authorities. For this reason, the Ottoman Empire was in close mutual communication with the Nakşibendî-Hâlidî sheikhs who spread in the region especially after the first quarter of the 19th century. With the abolition of the principalities in the region since 1845, the functions of sects/tariqas and sheikhs have increased. Especially, because of the Halidî sheikhs who have increased their authority since the 1860s, a process called the Halidî Period can be mentioned as a civil management style in social life. With the proclamation of the Republic, radical changes in religious issues such as the closure of madrasahs and dervish lodges have primarily affected the sociology and deep-rooted internal dynamics of the region. Although these changes started in the dimension of the state-religion relationship, the perception in the region has evolved into an ethnic dimension over time, and have performed a triggering function that forms the basis of some problems experienced today. In this article, the results of relations between dervish lodges and madrasahs in the region with the state and tribes especially after the Hâlidî period and their social reflections will be examined.

**Keywords:** Southeast, Halidism, Sheikh Family, Sect/Tariqa, Tribe

### التغير الديني والثقافي للمنطقة:

### المجتمع والدولة والطرق الصوفية في شرق وجنوب شرق الأناضول

#### الملخص

منطقة شرق وجنوب الأناضول إنها فسيحاء متعددة الثقافات تقع على مفترق طرق الحضارات القديمة، ولذلك تعيش لغات ومعتقدات مختلفة معا.

حكمت الدولة العثمانية هذه المنطقة لسنوات عديدة بجعل الخلافات والمصالحة مبدأ مهما لبقاء الدولة. لعبت الإمارات والقبائل والطرق الصوفية في المنطقة ادوارا مهمة في حياة المجتمع بثقافتهم ومعتقداتهم وقيمهم كسلطات إدارية ودينية محلية. لهذا السبب، كانت الدولة العثمانية على اتصال متبادل وثيق مع شيوخ النقشبندية الخالدية الذين انتشروا في المنطقة خاصة بعد الربع الأول من القرن التاسع عشر مع إلغاء الإمارات في المنطقة منذ عام 1845، ازدادت وظائف الطرق الصوفية والشيوخ. خاصة بسبب شيوخ الخالدية الذين عززوا سلطتهم منذ ستينيات القرن التاسع عشر، يمكن ذكر عملية تسمى فترة خالدية كأسلوب ادارة مدني في الحيات الاجتماعية. مع إعلان الجمهورية، أثرت التغييرات الجذرية في القضايا الدينية مثل إغلاق المدارس ومحافل الدراويش في المقام الأول على علم الاجتماع والديناميكيات الداخلية العميقة الجذور في المنطقة. عل الرغم من أن هذه التغييرات بدأت في بعد العلاقة بين الدولة والدين، إلا أن التصور في المنطقة قد تطور إلى بعد عرقي بمرور الوقت، وأدى وظيفة تحفيز تشكل اساسا لبعض المشكلات التي نعيشها اليوم

في هذا المقال، سنحاول مناقشة العلاقات بين محافل الدراويش والمدارس الدينية في المنطقة مع الدولة والقبيلة خاصة بعد العصر الخالدي وانعكاساتها الاجتماعية.

**كلمات مفتاحية:** جنوب شرق تركيا، الطريقة الخالدية، عائلة الشيخ، الطريقة، القبيلة

## I. Giriş

İnsanlar gibi olaylar ve olgular da kendisini kuşatan sosyolojinin bir parçasıdır. “Coğrafya kaderdir” diyen İbn Haldun, mekânsal boyutuyla coğrafyanın kaderine işaret ederken, aynı zamanda başta insan olmak üzere, somut ve soyut bütün unsurların ait oldukları coğrafya ile olan ortak kaderlerine de dikkat çekmiştir.<sup>1</sup> Coğrafyanın fiziki yapısı ve geçmişten itibaren üzerinde yaşattığı geleneksel yapılar; insana dair inanış, davranış ve düşüncenin şekillenmesindeki temel unsurlardandır. Çalışmamızın fiziki coğrafyası olan Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi, kadim medeniyetlerin hüküm sürdüğü yukarı Mezopotamya ve Bereketli Hilal’in<sup>2</sup> kuzeyinde yer alan ve yüzyıllardır farklı din ve dillerin birlikte yaşadığı bir kültür havzasıdır. Müslüman topluluklar açısından baktığımızda, bu sosyolojik yapının temel unsurlarının başında aşiret<sup>3</sup> ve tarikatların olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki temel unsurun birbirleriyle, devlet ve farklı dini inanç gruplarıyla olan ilişkisi bölgenin tarihinde önemli bir yer tutmaktadır.

Aşiretler, varlıklarını ve devamlılıklarını kadim gelenekleri kadar dinden de güç alarak sürdürmüşlerdir. Aşiret yapılanma ve yaşam tarzının bu bölgede tarikat yapılanmasını etkilediği ve koruduğu yahut tersinden bakılacak olursa, tarikatın da aşiret yapısının meşruiyetini idame ettirmesinde önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin hemen her aşiretin bağlı bulunduğu bir şeyh/tarikat bulunmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak da aşiret yapılarının güçlü olduğu bölgelerde ve dönemlerde, güçlü ve yoğun bir tarikat yapısının da var olduğunu görmekteyiz. Aşiret ve tarikat yapılarının henüz tam olarak bozulmadığı bir dönemde bölgeyi gezen ve gittiği şehirlerde dergâhlara uğrayan

---

<sup>1</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004, c. I, s.259.

<sup>2</sup> Prof. James Henry Breasted, Fırat ve Dicle Nehirlerinin arasında kalan Mezopotamya’nın de içinde olduğu coğrafyayı Bereketli Hilal olarak tanımlamıştır. Günümüz açısından baktığımızda Lübnan, Suriye, Irak, Türkiye’nin Güneydoğusu ve Mezopotamya’yı kapsayan ve ekvatora doğru bakan bir hilal şeklinde olduğu için “Bereketli Hilal” olarak tanımlanmıştır. Bkz. James Henry Breasted, *Ancient Times: A History of the Early World, an Introduction to the Study of the Ancient History and the Career of the Early Man*, Boston: Taylor and Francis Publications, 2003, s.101; Jared Diamond, Tüfek, Mikrop ve Çelik, 13. Baskı, Ankara, Tübitak Yayınları, Eylül 2004, s. 177

<sup>3</sup> Aşiretler hakkında geniş bilgi için bkz. Suvat Parin, *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları*, İstanbul: Bağlam Yay., 2019.

Esad Coşan, bölgeye “Nakşibendistan”<sup>4</sup> şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Bu tanımlama ile birlikte, bir tarikat ismi belki de ilk defa coğrafi bir kavrama dönüştürülürken aynı zamanda oluşan yeni dini/kültürel yapıya da işaret edilmiştir. Bu kavramsallaştırmayı coğrafi olarak kabul ettiğimizde, bölgedeki fiili durumdan hareketle Nakşibendistan’ın sınırlarını Kuzey Irak, Kuzey Suriye ve İran’ın kuzey batısını da kuşatan daha ziyade Kürt halkının yaşadığı bölge olarak görebiliriz. Zira gerek akrabalık bağları gerekse tasavvufi etki alanı mezkûr üç devletin Türkiye ile olan sınırlarını sanallaştırmaktadır.

Konunun detayına girmeden önce belirtmek gerekir ki tarikatlarla aşiretlerin iç içe geçişgenlik durumu, bir yandan birbirlerini besleyip güçlendirirken, tersi bir etki ile birbirlerini eş zamanlı zayıflattığı da olmuştur. Bununla birlikte biri zayıflarken, onun boşalttığı alan diğeri tarafından doldurulduğundan tersinden bir güçlenme de görülmüştür. Özellikle 19. yüzyılda beyliklerin kaldırılması sürecinde boşalan alanı dolduran tarikatların güçlendiğini söyleyebiliriz. Buna mukabil, Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren başlayan ancak özellikle 1980 sonrası dönemde aşiretlerin zayıflamasıyla eş zamanlı olarak tarikatların da zayıfladığına şahit olmaktayız. Bu konuda devlet yapısının güçlenmesi, kanuni düzenlemeler, bireyselleşme, dünyevileşme, yoğun teknoloji kuşatması şeklinde tezahür eden ve yaşam tarzlarını etkileyen modernleşme yanında, bölgede hem aşiret hem de tarikat yapısına muhalif/karşı güçlü bir etkisi olan siyasi oluşumun ideolojisinin etkisi büyük olmuştur.

Günümüzde yaşanan modernleşme ile birlikte kırsaldan şehirli topluma, kolektif aşiret yapısından bireyselliğe, fakirlikten zengin topluma doğru hızlı bir geçiş yaşanmaktadır. Bu sosyolojik evrilme, iç içe geçmiş aşiret ve tarikat

---

<sup>4</sup> M. Esad Coşan, 1988 yılında bölgeyi ziyaret ettikten sonra 1992 yılında düşüncelerini şu şekilde ifade eder: “Bendeniz dört sene önce Güneydoğu Anadolu’da gezdim. Urfa, Mardin, Diyarbakır, Batman, Bitlis, Siirt, Tatvan gibi yerleri gezdim. Çok net olarak hatırıma geldi ve söyledim, hâlâ çok kesin olarak, net olarak aynı kanaatteyim: Güneydoğu Anadolu’nun ismi bence Nakşibendistan olsa, Nakşibendiler diyarı olsa revâ... Çünkü her tepede bana bir Nakşi şeyhinin türbesini gösterdiler. Her yerde Nakşi-Hâlidî şubesinin mensublarını gördüm.” Bkz. Coşan, M. Esad, “Mehmed Zâhid Kotku (rh.a) ve Tasavvuf”, <http://www.dervisan.com/yazi/mzkvetasavvuf.htm> (21.01.2017). Bu tanımlamayı birçok sohbetinde yinelemiştir. Örneğin bkz. <http://mecmerkezi.org/WebTV/678/Sohbetler.aspx#startTime=52>. Korkut Özal da 1993 yılında kendisiyle yapılan bir röportajda, muhtemelen M. Esad Coşan’dan mühlhem olarak Güneydoğu Anadolu bölgesini “Nakşibendistan” olarak tanımlamıştır: “Benim inandığım şudur: Oradaki manevi yapıyı ayağa kaldırmak gerekir. Onu kasıtlı olarak yıktılar. O bölge Nakşibendistan diye bilinen bir bölgedir. O güzelim Nakşibendi terbiyesiyle terbiye olmuş bir bölgedir.” Bkz. <http://dergi.altinoluk.com/index.php?sayfa=yillar&MakaleNo=d094s010m1>.

yapılarını eş zamanlı olarak hızlı bir şekilde zayıflatmaya ve tüketmeye başlamıştır. Aşiret ve tarikat yapılarının zayıflanması/tükenmesi ve itibarsızlaşması, aslında aşiret reisi ağaların, dini yapıların temsilcisi olan tarikat şeyhlerinin ve bölgede seydâ denilen müderrislerin itibar kaybetmesi şeklinde tezahür etmiştir. Üstelik her iki yapının içerisinde taşıdığı örfi ve dini değerler de bu tüketimin nesnesi olmaktadır. Bu hızlı tüketim; çok hızlı bir sosyal çözülme, belirsizliği ve yeni arayışları doğurmaktadır. Biz bu çalışmamızda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827) sonrası hızla yayılan Nakşibendî-Hâlidî geleneğin bölgenin siyasi ve sosyal yapısı ile etkileşimini ele almaya çalışacağız. Bu hususta devlet, aşiret ve tarikat kavramları doğal olarak ön plana çıkmış olacaktır.

## II. Kavramsal Çerçeve

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Nizamiye medreselerinin devamı olarak günümüze kadar varlığını sürdüren medreseler ve tasavvufi gelenek, kendine özgü bazı unvan ve kavramları ön plana çıkarmıştır. Bu kavramları şu şekilde sıralayabiliriz:

### 1. Seydâ

Medresede ders verme seviyesindeki müderris anlamında kullanılan Seydâ kelimesi, zaman içerisinde daha yaygın bir anlam kazanarak “din adamı” hüviyeti olan imamlar ve medrese mezunları için de kullanılmaya başlanmıştır. Seydâ kelimesi, etimolojik olarak seyyid kelimesinden türetilmiştir. “Ya Seyyidenâ/ Ey Efendimiz” hitabının ders sırasında talebeler tarafından çok sık kullanılması neticesinde, önce ortasındaki “ya” harflerinden birisi atılmış; ardından sonundaki müteteklim ya'sı elife dönüşmüş, kendinden önceki harfin kesresi yerine fetha konmuş ve başındaki nida yâ'sı da atılarak en sonunda seydâ elde edilmiştir.<sup>5</sup>

### 2. Mela (Molla)

Din adamı anlamında kullanılan bir diğer kavram ise Mela'dır. Farsça Mulla, Türkçe Molla şeklinde kullanılan kelimenin Kürtçe telaffuzu Mela şeklindedir. Mela ile Seydâ arasındaki temel fark, seydânın imamlık görevi yanında ya bir medresede müderrislik yapıyor ya da görev yaptığı camide fiili

<sup>5</sup> Şeyh Muhammed Said Seydâ, *ed-Dâbita fi'r-râbita maa kitâbi't-te'lif fi't-te'lif*, Dimaşk: 1957, s. 138-139.

olarak medrese derslerini okutuyor olmasıdır. Bir başka ifade ile her seydâ meladır ama her mela seydâ değildir. Medresede ders okuyan talebelere de “Faki” denilmektedir.

### 3. Şeyh/Şeyh Seydâ

Bölgede medrese ile tasavvufi faaliyetler bütünüyle aynı mekânda yürütüldüğünden tasavvufi yönü olanlara “şeyh”, her ikisini birlikte yürütenlere ise çok yaygın olmamakla birlikte “Şeyh Seydâ” şeklinde hitap edilmektedir. Bu unvanlar, maddi otoriteden güç alan ağalar ve beylere benzer şekilde dini otoriteyi temsil eden güçlü statülerdir. Günümüzde bölgedeki sosyolojinin değişmesiyle bu statülerin fonksiyonu ve işlevselliği de azalarak, bir itibar kaybına uğramıştır. Weber’in “karizmatik otorite”<sup>6</sup> dediği yahut Necdet Subaşı tarafından “dinsel itibar”<sup>7</sup> olarak tanımlanan dine dayalı güç ve otoritenin azalması, beraberinde bu unvanları taşıyanlar kadar toplumun dine bakışı hususunda da bir belirsizliği ve içten içe bir tartışma ve çatışmayı da beraberinde getirmiştir.

Şeyhleri, mela veya seydalardan ayıran temel farklardan biri sakal bırakmış olmalarıdır. Sakal daha ziyade tasavvufî bir uygulama gibi görülmüş, tarikat şeyhleri ve ona mensup müritler sakal bırakmıştır.<sup>8</sup> Son zamanlarda mela ve seydalar da sakal bırakmaktadır.

### 4. Seyyid

Şeyh, Seydâ ve Molla (Mela) gibi statü sahibi kişilerin bir kısmı aynı zamanda “seyyid” olduğu kabul edilen ailelere mensuptur.<sup>9</sup> Böylece seydâ/mollalar yaptıkları tahsil neticesinde bu unvan ve statülere sahip iken, aynı zamanda seyid olduğu kabul edilenler, doğuştan bir saygı ve itibara da sahiptirler. Seyyidlerin ilmi olmasa da seyda ve şeyhler gibi saygınlığı bulunmaktadır.

<sup>6</sup> Weber, M, *Sosyoloji Yazıları*, trc.: Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008, s. 353.

<sup>7</sup> Subaşı, Necdet, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Dem Yayınları, 2014, s. 370.

<sup>8</sup> Vahdettin İnce, *Kürt Kimdir*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019, s.22.

<sup>9</sup> Adak, Abdurrahman, “Güneydoğu Anadolu’da Seyyidler”, *Marife*, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004, s. 383 – 395.

## 5. Şeyh Ailesi

Bölgede etkisi yaygın olan statülerden biri de “şeyh ailesi” şeklinde görülmektedir. Bunun temel vasıtalarından biri seyyidlik inancı veya iddiasıdır. Örneğin seyyid oldukları kabul edilen Nehri Seyyidleri, Arvas Seyyidleri, Becirman Seyyidleri, Brifkan Seyyidleri ve Hâmidî Ailesi gibi bu bölgede yaşayan aileler, nesiller boyu ilim ve irşat faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu faaliyetleri sürdürmelerinde, neslinden geldiklerini kabul ettikleri Hz. Peygamberin manevî mirasına sahip çıkmak düşüncesinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu anlayışın maddi tezahürünün “şeyh ailesi” kavramının ortaya çıkmasına neden olduğu görülmektedir. Seyyidlik anlayışı haricinde şeyh ailelerinin oluşmasında ikinci faktörün aşiret yapılanma tarzının tarikat yapılanma tarzı üzerindeki etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Aşiretlerde ağalığın aile içerisinde kalması gibi şeyh ailelerinde de aynı uygulama devam etmiştir. Gerek seyyidlik kabul ve iddiası, gerekse aşiret yapılanma tarzının tesiri ile şekillenmiş olsun, liyakat konusunda bazı sorunları görülsün de şeyh ailelerinin bölgedeki ilmî ve irfânî faaliyetlerin yürütülmesinde yüzyıllarca merkezi bir rol üstlendiklerini tespit etmemiz gerekmektedir.

Seyyidlik kabulü yahut iddiası nesebe dayalı bir olgu olduğu için seyyid şeyhlerin ailelerindeki bütün erkeklere şeyh unvanı verilerek hitap edilmiştir ve bu durum halen devam etmektedir. Müfid Yüksel tarafından bu gerçeklik “kutsal şeyh aileleri” şeklinde tanımlanmış ve şeyhe ait manevî üstünlük yahut kutsallığın bütün aileye atfedildiğine işaret edilmiştir.<sup>10</sup> Seyyid olduğu kabul edilen ailelere gösterilen yüksek seviyedeki saygı ve itibar, gerek bu aileler tarafından haddi aşan bir nüfuz kullanımı, gerekse kendisine seyyid bir nesep bulma şeklinde suistimallere de kapı aralamıştır. Bununla birlikte bölgenin dini tarihinde birçoğu seyyid olduğu kabul/iddia edilen şeyh ve seydâların başat bir rolü bulunmaktadır. Şeyh olan kişi geleneksel olarak âlim ve molla unvanlarının yanında seyyid aileye mensubiyet taşıyorsa, bu durumda bir roller kümesinden<sup>11</sup> söz edilmekte ve manevî karizma ve statü de artmaktadır.

<sup>10</sup> Yüksel, Müfid, *Kürdistanda Değişim Süreci*, Ankara: 1993, s. 86 vd.

<sup>11</sup> Subaşı, Necdet, “Şeyh, Seyyid ve Molla -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri”, *İslamiyat*, Ankara: 1999, sy. 3, s. 126.

## 6. Divan

Bölgede medrese kavramı çoğu zaman dergâhı da içermektedir. Dergâh denildiğinde de medrese binası kast edilmektedir. Arvas tekkesi gibi birkaç istisna hariç müstakil tekke bulunmamaktadır. Her şeyh, aynı zamanda bir müderris olmakla birlikte, onun müderrisliği şeyhliğinden, medrese ise dergâhtan genel anlamda daha öndedir. Bu durum fizikî boyuta da yansımıştır. Medrese binalarında “divan” denilen misafirlerin ağırlandığı, tasavvufî sohbetlerin yapıldığı ve şeyh efendinin dervişleri kabul ettiği bir oda, dergâh fonksiyonunu icra etmektedir. Bu yönüyle divan, medresenin halk ile irtibat mekânıdır.

## 7. Tevbe Almak ve Amel Etmek

Tasavvufî hayata giriş, öncelikle geçmiş günahlara tevbe edilerek başladığından, bölgede bir şeyhe intisap etmek genellikle “tevbe almak” kavramı ile ifade edilmektedir. Bir tarikata intisap ettikten sonra başlayan saliklerin manevî eğitimi olan seyr u sülûk kavramı yerine “amel etmek” denilmektedir.

## III. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sonrası Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da Tasavvufî Durum

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde bir çok tarikat görülmekle birlikte Kadîrlilik ve Nakşibendilik daha çok yayılmıştır.<sup>12</sup> 1258 tarihinde başlayan Moğol saldırıları neticesinde birçok âlim ve ârif Bağdat’tan kuzeye doğru göç etmişlerdir. Bunlar arasında Abdulkâdir-i Geylânî’nin neslinden ve tarikatından gelenlerin önemli bir yeri bulunmaktadır. İstila döneminde oluşan kaotik durumda, Kadîrlilik hızlı bir şekilde yayılmaya başlamış ve uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Mevlânâ Halid-i Bağdâdî’nin Nakşibendiyye tarikatını Hindistan’dan bölgeye taşımasından sonra da bu tarikat Halidîlik ismiyle hızlı bir şekilde yayılmış hatta Kadîrî şeyhlerin önemli bir kısmı bu yolu tercih etmişlerdir. Halidîliğin hızlı bir şekilde yayılmasında Mevlânâ Halid-i Bağdâdî’nin kişisel karizması ve görev verdiği güçlü halifeler kadar, 1847

---

<sup>12</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003. Ali Tenik, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, Nübihar Yayınları, İstanbul 2015, s. 33-99; Abdülcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016, s.34-56; Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Taha Hakkârî Nehri Kolu ve Nehri Dergâhı*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.



sonrası bölgede var olan beyliklerin kaldırılmasının ortaya çıkardığı kaos ve boşluğun da etkisi üzerinde durmak gerekir.<sup>13</sup> Çünkü dergâhlar, dini olduğu kadar fonksiyonları itibarıyla bölgede sosyal, siyasi ve sivil bir sığınak olarak kabul görmüştür.

Bu bölüm, iki ana başlık altında incelenecektir. İlk bölümde, Halidîliğin bölgede yayılma başladığı 1820’li yıllardan başlayarak Cumhuriyetin ilanına kadar geçen sürede tarikatların devlet ve aşiret yapıları içerisindeki sosyal gelişimi ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Cumhuriyetin ilanı sonrası medrese ve tekkelerin kapatılması ile başlayan yeni paradigmanın etkisinde tarikatların ve şeyhlerin serencamı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### **a. Osmanlı Devleti Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar**

Osmanlı Devletinde, 17. Yüzyılda yaşanan yapısal sorunları çözmek için Genç Osman ve IV. Murad gibi ıslahatçı padişahların başlattığı ve daha sonra II. Mahmud’un sürdürdüğü yeniden yapılanmanın bir devamı olarak, gerek bölgesel özerklik arayışlarının çoğalması ve bunun batılı misyonerler tarafından desteklenmesi, gerekse Tanzimat sonrası yeni devlet kurgusu ile bölgesel realitenin örtüşmemesi gibi birçok nedenden dolayı, 1845-1949 yılları arasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki beylikler lağvedilmiştir. Kaldırılan beyliklerin yerine de valiler atanmıştır.<sup>14</sup> Bu uygulama ile bölgede başlayan ve ilerde baş gösterebilecek muhtemel sorunları önlemek ve merkezi yönetimi güçlendirmek istenmiştir. Cizre’deki Botan Beyliği başta olmak üzere Hakkâri, Bitlis ve Van gibi bölgelerdeki beylikler kaldırılmış,<sup>15</sup> beyler sürgüne

---

<sup>13</sup> Beyliklerin kaldırılması Tanzimat sonrası yeni dönemin düzenlemelerinden biridir. Ancak bu düzenlemede alınan kararın doğruluğu ile uygulamanın şeklinin doğruluğu tartışılmıştır. 93 Harbini kaleme alan Mehmet Arif Bey bu konuda şöyle der: “Devlet-i Aliyye’nin Tanzimat’ın ilanı ile birlikte, mecburen merkezîyeti tesis ederek, eski zamanlardan kalma derebeylik usulünü lağv etmesindeki isabet ve faydayı anlatmak kabil değildir. Lakin bilmem hep insanlar böyle midir, yoksa yalnız biz mi böyleyiz? Hali düzelteli derken her işi en aşırı şekle vardırırsınız. Taşralarda nüfuz ve iktidar sahibi kimselerin kudretlerini kırmak moda oldu ya! Artık vali ve mutasarrıflar doğru yanlış, yollu yolsuz neler yapmazlar? Bunlar işi çok ileri götürmüşler ve sanki halka karşı idarede birlik olduğunu göstermek ancak böyle olur zannıyla pek çok münasebetsizliklerde bulunmuşlar. Haysiyeti kırmak istenen zatın, o cezayı istihkakı olsun, olmasın...” Bkz. Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler (93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş)*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2016: s. 306.

<sup>14</sup> Beylikler sonrası atanan bu valiler, bölgenin yönetimi açısından bakıldığında ilk kayyumlar olarak nitelendirilebilir.

<sup>15</sup> Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 117 vd.

gönderilmiş ve onların yerine merkezi valiler ve kadılar atanmıştır. Beyliklerin kaldırılmasına Cizre'deki Bedirhan Bey ve Hakkârî'deki Nurullah Bey başta olmak üzere bazı beyler, sona erdirilen muhtariyet nedeniyle karşı çıksa da Nurullah Bey Tâhâ-i Hakkârî'nin,<sup>16</sup> Bedirhan Bey ise Basret şeyhlerinin daveti<sup>17</sup> neticesinde teslim olmuştur. Bu da bize Hâlidî şeyhlerinin gerek devlet nezdinde gördüğü itibar ve onunla ilişki boyutunu, gerekse bu şeyhlerin yerel otorite olarak nelere gücünün yetebileceğini göstermektedir.<sup>18</sup>

O dönemde bölgede yaşayan Süryani ve Ermeniler daha ziyade zanaat işleriyle uğraşırken, Müslümanlar (Kürtler) ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılıkla geçinmekte ve genellikle yaylak-kışlak bir yaşam tarzını sürdürmekteydi. Bunun doğal bir sonucu olarak Kürt Beyleri de yaz aylarında yaylara gitmeyi tercih ederken, atanan valilerin bu sosyal yapıya uzak olması halkın devletle olan ilişkilerinde bir mesafe oluşturmuştur. Üstelik İdris-i Bitlisî'den itibaren bölgede yönetimde bulunan köklü ailelere bağlı güçlü figürlerin sürgün edilmesi kolayca kabullenilmemiştir.

Bölgedeki sosyolojik yapı itibarıyla beyler, aşiret reisleri ve ağalar geleneksel idarî yapıyı; seydâ/molla ve şeyhler ise dini yapıyı temsil etmiştir. Güçlü ailelere mensup beylerin sürgüne gönderilmesi ve onların yerine atanan valilerin geleneksel yapıya uyum sağlayamaması neticesinde, seydâlar ve özellikle Hâlidî şeyhleri dini otorite olmalarının yanında fiilî olarak idârî ve sosyal otoriteyi de belli oranda temsil etmeye başlamışlardır. Bu durumun oluşmasında halkın kendilerine göstermiş olduğu teveccühün büyük etkisi olmuştur. Çünkü siyasî, ekonomik ve hatta askeri sorunların yaşandığı, sosyal sıkıntıların arttığı dönemlerde toplumlar genellikle yaşanan buhranın bireysel ve toplumsal etkisinden kurtulabilmek amacıyla bir sığınak aramışlardır. Bu hususta yüzyıllardır güvenilirliğini bizzat topluma test ettirerek varlığını sürdüren tarikat şeyhleri ve seydâlar bölge halkı için önemli bir sığınak haline gelmiştir. Böylece dinî, sosyal ve idârî otorite haline gelen Hâlidî şeyhleri, sahip oldukları bu statülerin gereği olan rolleri kısa sürede icra etmeye başlamışlardır. Nakşibendiyye tarikatının medrese tekke bütünlüğünün Mevlânâ Halid-i Bağdâdî tarafından bölgenin sosyolojik, siyasî ve dini atmosferine ve dönemin

---

<sup>16</sup> Nurullah Bey, beyliğinin lağv edilmesi kabul etmeyerek İran tarafına geçmiş ancak Seyyit Taha'nın aracı olması neticesinde onun aracılığı ile teslim olmuştur. BOA, İ.DH, 193/10876, 11 C 1265/4 Mayıs 1849

<sup>17</sup> BOA, İ. MSM 50/1266.

<sup>18</sup> Öğün, Tuncay, *Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2010, s. 63.

ihtiyaçlarına göre güçlü bir şekilde organize edilmesi, tasavvufî düşüncenin medrese ile birlikte yaygınlaşmasına ve bağlı dergâhlar ile birlikte her açıdan bir güç haline gelmesine neden olmuştur. Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî'nin Süleymaniye şehrinden Kürt kökenli bir âlim olması da toplumsal kabulü ve ilgiyi artırdığını söyleyebiliriz. Böylece tarikatın aşiretler üstü yapısı ve Nakşibendî-Halidî şeyhlerinin ve seydâlarının güçlenen statüleri nedeniyle toplumun bütün katmanları üzerindeki fiili etkisini tanımlamak noktasında ortalama olarak 1860'lardan itibaren adı konmamış bir Hâlidîlik döneminden söz edilebilir. Bu dönemde şeyhler, aile ve aşiretler arası kavgaların çözüme kavuşması, evlenme, boşanma ve miras gibi hayatın hemen her an ve alanına dair konuda etkili olmuştur. Bunun bir neticesi olarak kısmi de olsa sosyal sorunların azaldığı gözlemlenmiştir.<sup>19</sup>

Bu dönemde Halidî şeyhlere toplumun teveccühünün önceki dönemlerle mukayese edilemeyecek derecede yüksek olmasının birkaç temel nedeni üzerinde durulmaktadır. Bunların başında beylikler döneminin sona ermesi ve atanan valilerin, beylerin yerini dolduramaması gelmektedir. Bölgenin merkezi otoriteden uzak bir coğrafyada olması sonucu ortaya çıkan belirsiz ve kaotik ortamda toplumun güvenilir bir liman araması ve bu konuda dini alanın temsilcisi olarak gördüğü şeyhlere yönelmesini de diğer bir nedenidir.<sup>20</sup> Ayrıca, bir yandan Hıristiyan Batı'nın güçlenerek bölge üzerinde etkili olmaya başlaması,<sup>21</sup> diğer yandan doğu sınırındaki Şii anlayışının yayılcı politikası da Eş'ârî-Şafîî mezhepleri yoluyla Sünnî geleneğe sıkı bir şekilde bağlı Halidî şeyhlere yönelmeyi hızlandırdığını söyleyebiliriz. Bu hususta Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin Osmanlı Devleti ile kurmuş olduğu yakın ilişki de büyük önem arz etmektedir. Mevlânâ Halid-i Bağdadî, Osmanlı Devletini Sünnî İslam'ın temsilcisi ve hamisi olarak görmüştür. Bu hususta kendisine bağlı dergâhlara gönderdiği bir mektupta şöyle dua etmektedir:

---

<sup>19</sup> Yüksel, Müfid, *age*, s. 104.

<sup>20</sup> Subaşı, Necdet, *agm*, s. 126; Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: 1999, s. 233.

<sup>21</sup> Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker ve diğerleri, İstanbul: 1995, s. 35.

*Allahım! Büyük himmet sahibi olan padişahımızı koru. Onu gaybın askerleriyle destekle. İslâm dinini muhâfaza etmeye yardım eyle. Günler devam ettiği müddetçe ehlerinden ona halef olabilecek kimseleri pâyidar eyle. Karada ve denizde askerlerini muzaffer eyle.*<sup>22</sup>

Sünnî itikadına muhalif olarak gördüğü Şiiliğe uzak durulması hususunda ise halifelerinden Seyyid Tâhâ'ya yazdığı bir mektupta şu ifadeleri kullanmaktadır:

*... Kalbin Acem beldelerine meyletmesini, ruhu öldüren ve kurutan zehir biliniz.*<sup>23</sup>

Tasavvufî gelenek, sultanlardan yani resmi alandan uzak durmayı ilke haline getirerek aslında toplum içerisinde sivil bir alan açmış, tekke ve zaviyelerle de bunun mekânını oluşturmuştur. Güneydoğuda da Hâlidî şeyhler, yürütmekte oldukları bu sivil role ilave olarak, beylerden boşal/tı/an diğer yandan devletin de tam olarak üstlenemediği resmî/idarî rolü de toplumun teveccühü ve kabulü ile üstlenmiştir. Doğal olarak her rolün bir toplumsal statüsü ve her statünün sahip olduğu bir itibarı bulunmaktadır. Halidîlik dönemi diye adlandırabileceğimiz bu dönemde şeyhler, dinî otorite yanında sivil bir idarî statü kazanırken, onların dergâh/medreseleri de sivil birer yönetim mekânı haline dönüşmüştür.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifelerinin medrese icazetli âlim kimseler olması, bölgede zayıflamaya başlayan ve daha ziyade Kâdirîlik ile temsil edilen tasavvufî yapıyı medrese-tekke birlikteliğini sağlayarak yeniden güçlendirmiştir. Bu yapının güçlenmesi son dönemin padişahları tarafından da desteklenerek devlet ile entegrasyonu sağlanmaya çalışılmış ve örneğin kadim geleneği olan Nehri Dergâhı<sup>24</sup> gibi irfan ocakları ilk defa devletten resmi destek almaya başlamıştır.<sup>25</sup> Bütün bunların doğal bir sonucu olarak Nehri ve Arvas dergâhları gibi köklü dergâhların etkisi artarken, 1820'li yıllarda Basret, 1875 yılında Norşin ve 1890 yılında Ohin gibi halen varlığını sürdüren birçok yeni dergâh kurulmuştur.

Mevlânâ Halid-i Bağdâdî döneminden itibaren başlayarak medrese ve dergâhların Osmanlı Devleti ile kurdukları genel anlamda İslam'ın özelde ise

<sup>22</sup> Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Dimaşk: Matbaatu't-terakkî, 1334, s. 166-171 (41. Mektup).

<sup>23</sup> Çakır, *age*, s. 89.

<sup>24</sup> Bu tekke hakkında geniş bilgi için bkz. *Mehmet Saki Çakır, Çakır, Mehmet Saki, Seyyid Taha Hakkârî Nehri Kolu ve Nehri Dergâhı*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.

<sup>25</sup> BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

Sünnî inancın korunması temelinde kurulan sıkı ilişki ve işbirliği, özellikle II. Abdulhamid döneminde daha da güçlenmiştir. Bu dönemde bölgede faaliyet sürdüren şeyhlerin birçoğu 93 Harbine katılmış ve çok sayıda gazi ve şehit vermişlerdir. 93 Harbinde yaklaşık on iki bin kişilik bir ordu kurarak Doğubeyazıt bölgesinde Ruslara karşı savaşan ve Erivan'a kadar yaklaşan Nehri Dergâhı postnişini Şeyh Ubeydullah,<sup>26</sup> 1880 yılına gelindiğinde İran'a savaş ilan etmiştir.<sup>27</sup> Sebepleri hakkında değişik iddialar olsa da, bu dönemde savaş istemeyen II. Abdulhamid Şeyh Ubeydullah'ı önce İstanbul'a ardından Mekke'ye göndermiştir.<sup>28</sup> Aynı yıl Norşin Dergâhı postnişini Şeyh Abdurrahman Tâgî de Şeyh Ubeydullah'a destek amacıyla İran'a karşı cihad çağrısında bulunmuştur. Cihada gerekçe olarak da ilk üç halife olan Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a dil uzatılması, Ehl-i Sünnet mensuplarının tekfir edilmesi, Sünnî inancında olan insanların kendi mezheplerine döndürmek için uğraşılması ve Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'ye duâ etmekten men edilmek istenilmesini saymıştır.<sup>29</sup>

1908 yılına kadar devam eden saltanatı süresince bölgedeki Seydâ ve şeyhlerle iyi ilişkiler kurmuş olan II. Abdulhamid, bölge halkından da teveccühünü kazanmış ve "Bave Kurdan/Kürtlerin Babası" şeklinde anılmıştır.<sup>30</sup>

Birinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi, savaş başlamadan kısa süre önce Rusların tertibi ile bölgede meydana gelen Bitlis'teki Gayda Tekkesi'nden Şeyh

---

<sup>26</sup> Ubeydullah Nehri, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz., Seyyid İslam Duagû, Urumiye: İntişârât-ı Hüseyinî, 1386, s. 108.

<sup>27</sup> Averyanov, Averyanov, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Rusçadan çev., İbrahim Kale, İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2010, s. 189.

<sup>28</sup> Bkz. Bruinessen, Martin Van, *Ağa Şeyh Devlet*, trc.: Banu Yalkut, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 372; Tan, Altan, *Kürt Sorunu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009, s. 94-97; Deniz, Ahmet, "İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul: 2014, s.239-263; Korkmaz, Engin, "Şeyh Ubeydullah Ayaklanması", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul: 2014, s. 338-345; Sarıkçıoğlu, Melike, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı", *Kilis 7Aralık Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis: 2013, c.III, sy. 5, s. 1-35; Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheikh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University), Bilkent 2003, 89.

<sup>29</sup> Tâgî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2007, s. 138-140.

<sup>30</sup> Arap ve Kürt aşiret reislerinin çocuklarını İstanbul'da okutan ve kurdurduğu Hamidiye Alayları ile Doğu ve Güneydoğu'yu özellikle Ermeni ve Rus tehlikesine karşı organize eden Abdulhamid "...Senelerdir Hıristiyan Ermeniler nazır [bakan] mevkillerini işgal etmişlerdir. Bundan sonra da kendi dinimizden olan Kürtleri kendimize yaklaştırmakta ne gibi bir zarar olabilir?... Ben, kabul ettiğim Kürt politikasında doğru yolda olduğum kanaatindeyim." diyerek Kürt halkına yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bkz. Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984, s.75

Selim İsyani gibi az sayıdaki aykırı hareketlerin bastırılmasında da yine şeyhlerin büyük etkisi olmuştur. Bu gayretlerinden dolayı 28 Nisan 1914 yılında Dahiliye Nezaretinden Talat Paşa'nın imzasıyla devlete katkı sağlayan şeyhlerin ödüllendirilmesi istenmiştir.<sup>31</sup> 7 Mayıs 1914 tarihli Bitlis Valiliğinin cevabi yazısında şöyle denilmiştir:

*Bitlis Hâdisesi esnasında askere yardım etmek amacıyla adamlarıyla teşkili teklif eden ve en evvel silah alan Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve asilerin teklifine sureti katiyede red cevabı veren Bitlis'te mukim Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Mehmed ve o günlerde Mutki'de bulunarak Hükümet lehine çalışan Şeyh Fethullahzâde Şeyh Alaaddin ve aynı zamanda hükümet lehinde çalışan Norşinli Şeyh Ziyauddin Efendilerin Beşinci Rütbe'den birer nişan ile ödüllendirilmesi...<sup>32</sup>*

Bu yazının neticesinde 12 Mayıs tarihinde çıkarılan bir İrade-i Seniyye<sup>33</sup> ile mezkur şahıslar teklif edildiği şekilde ödüllendirilmiş ve 12 Mayıs 1914 tarihinde konu Bitlis Valiliğine tebliğ edilmiştir.<sup>34</sup>

Şeyh ve Seydâlar Kurtuluş Savaşında da Osmanlı Devletine aynı şekilde destek olmuşlardır. Kurtuluş Savaşı'na katılımda özellikle Mustafa Kemal'in Birinci dünya Savaşı sırasında tanıştığı bölgedeki şeyhlerle kurduğu yakın diyalog<sup>35</sup> ve yazdığı dini muhtevalı mektupların etkisi önemli bir yer tutmuştur.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> BOA, DH. ŞFR, D. No:40, G.No:102

<sup>32</sup> BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55.

<sup>33</sup> BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55. İrade-i Seniyyenin metni şu şekildedir: "İrade-i Seniyye şu şekildeydi; "Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve Bitlis'te mukim Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Muhammed ve Şeyh Fetullah Efendizâde Şeyh Alaaddin ve Norşin'de mukim Şeyh Ziyauddin Efendilere Beşinci Rütbe'den Mecidi Nişân-ı Alisi itâ kılınmıştır."

<sup>34</sup> BOA, DH. 21, D.No:184, G.No:55.Bitlis Vilâyeti'ne (telgraf); "Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve Bitlis'te Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Muhammed ve Şeyh Fetullahzâde Şeyh Alaaddin ve Norşin'de Şeyh Ziyauddin Efendilere Beşinci Rütbe'den Mecidi Nişan-ı Alisi itası bil-istizân İrade-i Seniyye-i Hazret-i Hilâfepenâhiye iktirân edildi."

<sup>35</sup> Fethi Tevetoğlu, "Atatürk'ün Nakşibendi Şeyhi Küfrevizâde Abdülbâkî Efendi'ye Yazdığı Mektuplar", *Hayat Tarih Mecmuası*, sayı: 12, Aralık 1973, s. 20-24; Kardaş, Abdulaziz; "Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevizâde Abdülbâkî Efendi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 10/9 Summer 2015, s. 247-262.

<sup>36</sup> Bu mektupların en önemlileri, Bitlis'li Şeyh Abdülbâkî Küfrevî ile karşılıklı yazılan mektuplardır. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir: Bitlis, Küfrevizâde Şeyh Abdülbâkî Efendi Hazretlerine, Faziletli Efendim Hazretleri, Zât-ı fazılânelerinin Bitlis'te olduğunuzu tahmin ediyordum. Bu defa aldığım bilgi üzerine, bu husus belgelendi. Yüce hilâfet ve saltanat makamının, vatan ve milletimizin içinde bulunduğu zor vaziyet malumu

Kısaca, Osmanlı döneminde bölgedeki medrese ve dergâhlar, Ehl-i Sünnet inancını muhafaza ve müdafaa bağlamında devlet yönetimi ile yakın işbirliği kurarken, sosyolojik anlamda birer sivil sünî kale haline gelmiştir. Ayrıca 93 Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı örneğinde olduğu gibi gerekli durumlarda mürid ve muhipleriyle birer sivil ordu haline de gelmişlerdir.

### **b. Cumhuriyet Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar**

Ehl-i Sünnet anlayışının muhafaza ve müdafasına büyük önem veren Halidî gelenek, İslam'ın ve sünî düşüncenin temsilcisi ve savunucusu olarak gördüğü Osmanlı Devletine bu nedenle daima yakın durmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar devam eden bu yakın ilişki ve karşılıklı destek, yukarıda Küfrevîzâde Abdülbaki Efendi(ö. 1943) örneğinde olduğu gibi Kurtuluş Savaşının sonuna kadar devam etmiştir. Ancak Cumhuriyetin ilanından sonra, devleti dinden uzaklaştıran seküler politikaların toplum ve hatta ferde yansıyacak şekilde genişlemesiyle bu yapı bütünüyle bozulmuş, şeyhlerin ve seydâların travmaya varan bir şok yaşamasına neden olmuştur. Yeni dönemin ilk değişimlerinden biri olan Tevhid-i Tedrisat Kanunu neticesinde medreseler, ardından 677 sayılı Kanun ile 1925 yılında tekkeler kapatılmış ve bireylerin din eğitimi alma imkânları kalmamıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşına destek veren ve bu savaşlar sırasında Mustafa Kemal ile tanışan Doğu ve Güneydoğu'daki bazı şeyhler, yeni durumu öncelikle devletin başında bulunan tanıştıkları kişi açısından anlamlandırmakta güçlük çekmişlerdir. Bir süre sonra kişi üzerinde odaklanmaktan ziyade konuya yönelmişler ve dinî kurumların kapatılması nedeniyle “dine karşı” bir tavır olarak algılamışlardır. Üstelik yüzyıllardır şeyh ve seydâların sahip oldukları statü özellikle Halidîlik

---

arifâneleridir. Senâverleri milletimizin bugün ki felâketin içinden çıkacağı güne kadar milletle beraber ve milletin içinde çalışmaya varlığını hasretmekten başka hamiyet şiarı olamayacağı kanaatiyle derhal askerlikten istifa ettim. Çünkü resmî makam ve sıfatım buna mâni oluyordu. Bugün için yegâne kurtuluş çaresi milletin birliğini bütün cihana göstermek ve haklarımızı ve mukaddesâtımızı milletin göstereceği kudret ile kurtarmaktır. Erzurum Kongresi'nce kararlaştırılan esasları takdim ediyorum. O havalice gereği yapılarak düşmanlarımızın her türlü zararlı telkinlerine set çekmeleri, herkesçe bilinen hamiyet ve vatanperverliklerinden beklenir. Hürmet ve muhabbet arz eylerim Efendim Hazretleri. Sabık 3'üncü Ordu Müfettişi Mustafa Kemâl.” Onar, Mustafa, *Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 1995, s. 123; Kardaş, Abdulaziz; “Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 10/9 Summer 2015, s. 247-262.

döneminde daha güçlü hale gelmişken, bir anda mekânlarının kapatılması, kanunla unvanlarının yasaklanması yani statülerinin yok sayılması ve nihayet bir yönüyle geçim kaynaklarının kaybolması sosyolojik bir krizin yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum, yalnız bölge için değil, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Kafkas ve Balkanlardan Anadolu'ya göç edenlerle birlikte düşünüldüğünde miras kalan mozağin çözülmesi olarak görülebilir. Bölge açısından baktığımızda, 1925 yılında Şeyh Said ve onunla birlikte Nehri Dergâhi şeyhlerinden Seyyid Tahâ'nın torunu ve Seyyid Ubeydullah'ın oğlu Şeyh Abdulkâdir'in idam edilmesi, bölgedeki şeyhler üzerinde büyük bir belirsizlik ve tedirginlik meydana getirmiştir. Özellikle Nehri Dergâhi'nin bölgedeki birçok Hâlidî dergâhın merkezi konumunda bulunması ve şeyh ailesinin "seyyid" kabul edilmesi, bu tereddüdün zaman içerisinde korku ve öfkeye dönüşmesine neden olmuştur. Şeyh Said ile ilgili günümüze kadar ulaşan onlarca ağıt yazılmış ve söylenmiştir. Yukarıda işaret edilen Küfrevîzade Abdülbaki Efendi, 1925 yılında gerçekleşen Şeyh Said olayı sonrasında İstanbul'da zorunlu iskâna tabi tutulmuştur. Mustafa Kemal ile olan yakın ilişkisi nedeniyle bir süre sonra Üsküdar'da bir ev tahsis edilmiş ve 1943 yılında vefat edene kadar burada kalmıştır.<sup>37</sup>

Bölgenin sivil merkezleri olan medrese ve dergâhların kapatılması ve şeyhlerin yasaklı hale gelmesi nedeniyle sürdürülen takibatlar sonucu yüzlerce şeyh ve seydâ Irak ve Suriye'ye göç etmiştir.<sup>38</sup> 1926 yılında gerçekleşen ve "Fermana Şeyhan/Şeyhlerin Fermanı" olarak hala hafızlarda canlı duran bu olaylar, iki temel sonucu doğurmuştur. Birincisi, bölgenin sosyolojik yapısı dağılmış ve bir nevi zıvanadan çıkmıştır. Sivil dini merkezleri sarsılan ve bu nedenle dağılan sosyal yapı, günümüzde yaşanan çoğu problemlerin başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Bu başlangıcın etnik temelli değil, öncelikle din merkezli olduğunu söyleyebiliriz. İkinci temel sonuç ise Osmanlı Döneminde devlet ile kurulan yakın diyalog bozulmuş ve devlet "öteki" görülmeğe başlanmıştır. Çünkü medrese ve tekke ehli, kendilerinin de "öteki"leştirildiğini düşünmüştür. Bu sosyolojik atmosferde yasaklı hale gelen seydâ ve şeyhler, resmi olarak itibarsız hale gelirken toplum nezdinde itibarlarını kaybetmemiş aksine o dönemde daha da güçlenmiştir. Ancak yaşanan bu süreç, bölge halkının

<sup>37</sup> Vefatından sonra Eyüp Mezarlığına defnedilen Küfrevîzâde Abdülbaki Efendi, 1944 yılında oğlu Nesim Efendi'nin talebi ile Bitlis'teki türbeye taşınmıştır.

<sup>38</sup> Baz, İbrahim, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Irak ve Suriye'ye Göçen Cizreli Âlim ve Süfiler", *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2011.



kendi içerisinde kenetlenmesine ve milliyetçilik düşüncelerin artmasına neden olmuş, bu tarihten sonra din ve etnik kimlik çerçevesinde normalleşme ve doğal bir seyir yaşanmamıştır.

Bütün bu yaşananlara rağmen ciddi bir toplu tepki gösterilmemiş, genellikle medrese ve dergâhlar resmi otoriteden uzak mekânlara ve daha ziyade köylere çekilerek tedris ve irşad faaliyetlerine devam edilmiştir. Bir kısmı ise Cumhuriyet dönemiyle birlikte sınırın diğer tarafında kalan, müridlerinin bulunduğu Irak ve Suriye'ye göç etmeyi tercih etmişlerdir. 1928 yılında devlet bu durumun farkına vararak kısmi bir af çıkarmış ve bazı şeyhlerin dönmesine kapı aralamıştır. Ancak 1928 yılında laikliğin benimsenmesi ve gerçekleşen Harf İnkılabı, şeyhler ve seydâlar tarafından kabullenilmekte güçlük çekilmiştir. Özellikle laikliğin “lâdînî” şeklindeki tercümesi, kimi şeyh ve seydâlarca devlet ve hatta Türklerin dinini terk ettiği şeklinde algılanmıştır. Ardından 1932 yılında ezanın Türkçe okunmaya başlaması, şeyh ve seydâlar için bardağı taşıran son damla olarak görülmüş ve yeniden Irak ve Suriye'ye bir göç dalgası yaşanmıştır. Bu dönemde göç edenlerin en tanınmışlarından biri Prof. Dr. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin babası Molla Ramazan'dır. Molla Ramazan, Mehmet Emin Er hocanın da şeyhi olan ve “Şeyh Seydâ” olarak tanınan Şeyh Muhammed Said Seydâ (ö.1968)'nin ilk icazetli talebesidir. Aslen Cizreli olan Molla Ramazan, getirilen yasaklamalar, bölgede yaşayan halkın cehaletinden ve kimi şeyhlerin hatalarından dolayı 1933 yılında Şam'a göç etmiştir. Bu süreçte Irak ve Suriye'ye göçen Şeyh Abdullah Derşevî, Şeyh Yahya Derşevî gibi çok sayıda seydâ ve şeyh gibi Molla Ramazan'da o dönemde Suriye'yi işgal etmiş olan Fransızlar tarafından rahat bırakılmamıştır. Tarikatların sahip oldukları manevî ve örgütlü potansiyel, güç sahiplerinin gayelerine ulaşmak için araçsal bir meta yahut rakip olarak dikkatini çekmiştir. Bu şeyh ve seydâlara etnik temelli sosyalist bir devlet kurulması yönünde teklifler ve hatta tehditler yapılmıştır. Bunları kabul etmeyen Şeyh Abdullah Derşevî gibi bazı şeyhler tekrar Türkiye'ye dönmeyi tercih etmiştir.<sup>39</sup> Molla Ramazan ise şu şekilde cevap vermiştir: “*Bizi istek ve arzularınız için alet edeceksiniz sonunda her şeyi inkâr edip diyacaksınız ki, sizi ne tanırız ne de sizinle geçirecek vaktimiz vardır.*”<sup>40</sup> Devlet vaadinde bulunanlar, şeyh ve seydâlardan dini faaliyetleri bir süreliğine

<sup>39</sup> ed-Derşevî, Muhammed Nûrî eş-Şeyh Reşîd en-Nakşibendî, *el-Kutûfu'l-ceniyye fî terâcimi'l-âileti'd-Derşevîyye*, y.y., h.1425, s. 81.

<sup>40</sup> Bkz. M. Said Ramazan el-Bûtî, *Babam Molla Ramazan el-Butî*, trc.:Abdulhadi Timurtaş, İstanbul: Kent Yayınları, trs., s. 168-169.

bırakmalarını talep etmiş ve daha sonra kendilerine geniş imkânlar sunulacağını söylemişlerdir. Bu konuda Molla Ramazan'ın teklif edenlerle alaycı bir üslup ile konuştuğu ve "Atatürk sizden daha zeki idi" şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Bu cevabıyla Molla Ramazan, Cumhuriyetin ilanına kadar ki süreçte Mustafa Kemal'in şeyh ve seydalarla kurduğu yakın diyalog ve yazdığı mektuplarda kullandığı din dili ile sonrasındaki değişime dikkat çekmiştir. Irak ve Suriye'ye göç eden şeyh ve Seydalar, Fransız ve İngiliz destekli ideolojik baskılara maruz kalırken yurt içinde kalanlar da birçok zorlukla karşılaşmışlardır. Şeyh Said Olayı ile hiçbir ilgisi olmamasına rağmen, Norşin Medresesinin ünlü müderrisi Şeyh Masum, Ohin'li Şeyh Alaaddîn, Van müftüsü Masum Arvasi, Sıbgatullah-i Arvâsî'nin çocuklarından Abdullah ve onun oğlu Ahmed, Sultan Veled, Şeyh Muhammed Hazin el-Firsâfî'nin ailesinden Şeyh Abdullah ve hizmetkârı Molla Mahfuz ile birlikte İzmir'e sürgüne gönderilmiştir.<sup>41</sup> 1930 yılında Ağrı-Zilan olayları neticesinde hiçbir ilgisi olmamasına rağmen yine Ohin Dergâhı postnişini Şeyh Alaaddîn ve amcasının oğlu Sultan Veled birlikte Gaziantep cezaevine gönderilmiştir.

Kurtuluş Savaşı döneminde Mustafa Kemal ile görüşen, konuşan, mektuplaşan ve savaşlara desteklerinden dolayı ödüllendirilen bölgedeki seydâ ve şeyhler, Cumhuriyetin ilk yıllarında medrese ve tekkelerin kapatılması, harf değişikliği ve ezanın Türkçe okutulmaya başlanması gibi dini kurum ve ilkelere muhalif uygulamaları anlamlandırmakta ve nedenini kavramakta zorlanmışlardır. Bu hususta, daha önce tanıyıp konuştuğu Mustafa Kemal'in, Atatürk ile aynı kişi olmadığını iddialı şekilde dile getirenler dahi olmuş ve bu düşünceler günümüze kadar ulaşmıştır. Bununla birlikte, Mustafa Kemal'in iki dönemde ortaya koyduğu iki farklı yaklaşımın bir strateji gereği olduğunu düşünenler de olmuştur.

1950 yılında Adnan Menderes'in iktidarı döneminde belli oranda rahatlama olmuş, Irak ve Suriye'ye göçen kimi seydâ ve şeyhler geri dönmüşlerdir. Bu dönemden sonra bütün siyasi partiler belli oranda göz yumarak yahut gayri resmi destek vererek yasaklı olan tarikatların kontrollü bir serbestlik kazanmasına ve şeyhlerin unvan ve statülerini yeni dönemin kendine özgü şartları içerisinde kullanabilmesine imkân sağlamıştır. 1970'li yıllardan sonra bölgede ortaya çıkan siyasal ayrılıkçı hareketler karşısında seydâ ve

<sup>41</sup> Uludağ, Süleyman, "Hâlidîyye", *DİA*, XV, 298; Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim Nakşebendî İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, 2006, s. 117.

şeyhlerin tavırlarında değişiklikler olduğunu söyleyebiliriz. Ayrılkçı siyasal hareket, kendi otoritesini sağlamak amacıyla devlete karşı duruşu yanında mahalli otoriteler olan ağalar ve şeyhlere karşı da bir strateji belirlemiş ve bunu sistemli bir şekilde uygulamıştır. Bu strateji, “şexa bıkujin, axa bı pelikın” yani “şeyhleri öldürün, ağaları yere vurun, ezin” şeklinde dile getirilmiştir. Dile getirenlerin ideolojisi açısından baktığımızda, “şeyhleri öldürün” ifadesinden asıl maksadın “dini karşı” olmayı ve yeni inşa sürecinde din ve din adamlarının yerinin olmadığı planlandığı aşikârdır. Bu noktada, öldürülmesi istenenlerin, seydâ ve molla gibi bölgede dini statüsü olan kişiler değil de özellikle neden şeyhlerin öldürülmesinin sloganlaştırılmış olduğu bir soru olarak akla gelebilir yahut sorulması gerekir. Öncelikle Marksit-Leninist ideoloji her ne kadar dine karşı bir duruş sergilese de özellikle şeyhlerin dile getirilmesinde iki hususun üzerinde durulabilir. Birincisi, tarikatların doğası gereği şeyhlerin sahip oldukları güç ve geniş bir alanda etkili olmalarıdır. İkincisi ise tasavvufi geleneğin temsilcisi olan şeyhlerin, tasavvufi yönü olmayan dini unvana sahip kişilerden daha yüksek bir oranda kendilerini yok etmeye çalışan ideolojiye mesafeli ve hatta karşı duruşlarıdır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan devrimler nedeniyle, bazı seydâların önceleri dini bir refleksle resmi alana mesafeli duruşu, 1980’li yıllardan itibaren etnik kimlik üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Bu noktada, sahip oldukları dini kimlik ve statü ile yanında yer aldıkları sosyalist ideolojinin ayrı uçlarda bulunduğunu ve bir paradoks içerisinde bulduklarını hafif bir ifade ile fark edememişlerdir. Bu durum halen belli oranda devam etmektedir. Bu konumlanmanın gerçekleşmesinde, etnik siyasal hareketin, ilk yıllarda daha ziyade ilkelerden hareket ederken daha sonra bölge gerçekliğine uygun olarak en azından söylemlerinde ideolojiden etnik kimliğe doğru evrilmesinin de büyük etkisi olmuştur. Böylece Marksist-Lenist ideolojiye sahip olanlarla, dini bir unvan taşıyanlar zıt kutuplar olmaktan çıkarak belli bir ortak paydada buluşmuşlardır. Bunun bir neticesi olarak bölgede bulunan bazı medreseler, etnik eğilimlerin ilk tohumlarının atılmasında ve toplumsal zemin bulmasında önemli bir rol üstlenmiştir.<sup>42</sup> Bu yakınlaşma, yüzyıllardır bölgenin sosyal dokusunda ve yönetiminde etkili olan itibar sahibi seydâ ve özellikle şeyhlerin itibarını hızlı bir şekilde zayıflatırken, bölgesel talepler ve etnik temelli ayrılkçı bir düşünceye sahip çoğu üniversite mezunu dine karşı ve ateist bir elit onların

---

<sup>42</sup> Yüksel, *age*, s. 64.

yerini almaya başlamıştır.<sup>43</sup> Bu yeni dönemde bir kısım seydâ ve şeyhler, iç ve dış parametrelere bağlı olarak yıpranmış olan imaj ve azalan rollerini, ekonomik ve politik bir alanla yeniden inşa etme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bir kısmının Marksist-Leninist ideolojiye sahip siyasal parti ve yapılarla irtibata geçmesinin arkasında bu psikoloji olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, devlete yakın partilerle yakın ilişkiler kurarak kendilerine alan açmaya ve meşruiyetlerini güçlendirmeye çalışanlar da olmuştur.

1923 sonrası devletin dine ve dindara mesafeli duruşu yanında, 1990 sonrası süreçte sol temelli etnik siyasal hareketin de yukarıda belirtildiği üzere dine ve dindara karşı olumsuz tavrı, Müslüman Kürt halkının belki de din ile ilişkisinin en zayıf olduğu bir sürece girmesine neden olmuş ve yeni arayışlara yöneltmiştir. İşte tam da bu dönemde İran, Suudi Arabistan ve Mısır merkezli dini hareketlerin gönderdikleri kitap ve broşürlerle bölgede etkili olmaya başladıklarını görmekteyiz.<sup>44</sup> Daha ziyade kitapevleri çevresinde şekillenen ve klasik dini algıları ve yapıları sorgulayan bu hareketlerin zihniyetinin yaygınlaşması, bir yandan şeyh ve seydâların etkisini azaltırken diğer yandan radikal dini yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bölgede devletin silahlı gücü yanında, etnik temelli terör örgütünün silahlı ve şiddetli bir yöntem olarak görmesi nedeniyle, radikal dini gurupların yapılanması da şiddetli bir yöntem olarak kullanan silahlı yeni bir aktör haline getirmiştir. Bu dönemde bölgede bulunan ve herhangi bir oluşuma katılmak istemeyen şeyh ve seydâlar batı illerine göçerek buralarda kurdukları medrese ve dergâhlarla kendilerine yeni bir alan açmıştır. Halk, bu kaotik atmosferde kafası daha fazla karışık hale gelmiştir. Geride geleneksel toplumsal ve dini yapıları aşınmış ve dağılmış, bu yapıların fonksiyon ve rollerini yürüten ağalar, şeyhler ve seydâların toplumda işlevi azalmıştır.

Böylece bir yandan dine karşı etnik siyasal hareketler, diğer yandan din adına şiddet uygulayan radikal dini gruplar yanında 28 Şubat süreciyle birlikte devletin dine ve dindara karşı olumsuz tavrı, bölgede özellikle genç nesil arasında dine mesafeli hatta karşı bir duruşu doğurmuştur. Bununla birlikte, tersinden bir etki ile radikal dini yapılara yönelmelere de kapı aralamıştır. Bu dönemde yaşanan yaklaşık 1.2 milyon kişinin kırsaldan şehirlere göç etmesi yahut ettirilmesi neticesinde, köylerde geleneksel aile yaşam tarzı içerisindeki

<sup>43</sup> Yüksel, *age*, s. 86.

<sup>44</sup> Yanmış, Mehmet-Aktaş Ahmet, *Kürtlerde Dinî Yaşam: Diyarbakır Örneği*, İstanbul: Ukam Yay., 2015, s. 8.

babanın rolünün ve kontrolünün kaybolmasının genç nüfusun yeni arayışlara girmesinde veya yönlendirmelere açık hale gelmesinde etkisi olmuştur. 2002 sonrası süreçte devletin dine ve bölgeye karşı değişen yaklaşımı neticesinde dini alanda bir normalleşme oluşturmuştur. Bunun en belirgin yansıması köy medrese ve dergâhlarının bazılarının şehirlere taşınmasıdır. Belki de değişen bu atmosferin de etkisiyle, bölgede etkili olan terör örgütü ve ona bağlı yapılar, 2006 yılından sonra dini söylemlerinde bazı değişiklikler yaparak dindarlarla daha yakın iletişim kurmayı tercih etmiş, radikal dini gruplar da daha sivil bir kimliğe bürünerek medrese ve vakıf çalışmalarına ağırlık vermeye başlamıştır. Bu atmosferi, 2011 yılı sonunda açıklanan devletin “Mela”<sup>45</sup> açılımı takip etmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Cumhuriyet döneminde şeyh ve seydâlar devlet ile çeşitli sorunlar yaşamışlardır. Yaşanan bu sorunlar onların öncelikle zihinsel ve duygusal açıdan savrulmalarına ve birçoğunun yüzyıllardır üzerinde durdukları istikametlerinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde toplumsal rol ve statülerini kaybetmeye başlamışlardır. Bu durum, bireysel olarak kendilerini etkilerken, içerisinde yaşadıkları toplumu daha fazla etkilediğini söyleyebiliriz. Günümüz realitesini de göz önünde bulundurarak yaşanan bu zorlu süreçler neticesinde kendilerini konumlandırma konusunda şeyh ve seydalar arasında genel bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre tasavvufi yönü olmayan din adamlarıyla mukayese edildiğinde tarikat ehli, yüksek bir oranda kendilerini devlete daha yakın ve ayrılıkçı hareketlere daha uzak tutmaya çalışmışlardır. Ancak bu durum da doğası gereği onları siyasete ve ticarete yaklaştırmış ve misyonlarının icrasında zarar görmelerine neden olmuştur.

---

<sup>45</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Molla açılımından önce bölgede etkili olan siyasal yapının din ve Molla açılımı gerçekleşmiştir. Özellikle 2006-2007 yılından itibaren değişen paradigma çerçevesinde 2010-2011 yılından itibaren Kutlu Doğum programları yapılmaya başlanmış, birçok medrese ve dergâh dolaşarak ortak bir payda oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu noktada birkaç yılın içerisinde oluşan birikim ile düzenlenen Demokratik İslam Konferansı'nın 2015 yılında İstanbul'da yapılan ikinci toplantısında toplumsal barış için Emeviler öncesi sosyal yapıya dönülmesi ve özellikle “Medine Sözleşmesi”nin esas alınması sonuç bildirgesinin en önemli maddelerinden biri olarak kabul edilmiş ve aynı kongrede “ümme” kavramına dikkat çekilmiştir.

## VI. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Tasavvufî Yapının Özellikleri

Mevlânâ Halid-i Bağdâdî ile Osmanlı Devleti arasındaki iyi ilişkiler, sonraki dönemlerde de karşılıklı olarak devam etmiştir. Hâlidî halifelerinin ekserisinin güçlü aşiretlere mensup ailelerden veya seyyid olduğu kabul edilen ailelerden olması, merkezî otorite yanında geleneksel mahallî otoriteler ile de bağları güçlendirmiştir. Böylece bir yandan geleneksel dünyevî iktidarı temsil eden aşiretlerin, diğer yandan da dini statü olarak seyyidliğin gücü tarikat yapılanmasına yansımış ve meşruiyet zeminini artırmıştır.

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin özellikle divanında dile getirdiği aşkın dil ve anlatım<sup>46</sup> ile birkaç istisna<sup>47</sup> bir kenara konulduğunda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki tasavvuf anlayışı ve irfânî düşüncesini tasavvuf tarihindeki zühd dönemine benzetilebilir. Bilindiği üzere tasavvuf tarihinin zühd döneminden tasavvuf dönemine geçişin somut göstergelerinin başında cami ve medreseler haricinde müstakil tekkelerin kurulmaya başlanması, tasavvufî kavramları ve felsefesinin ele alındığı müstakil kitapların yazılmasını sayabiliriz. Bu dönemde sufi isminin de ilk defa kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Kavramsal düzeyde ise cehennem korkusu ve cennet ümidi gibi kavramların kuşattığı zahire taalluk eden riyazet ve mücahededen, ruhi tekâmülün metodolojisini oluşturan kalp, ruh ve nefis kavramlarının ele alındığı bir süreç başlamıştır. Bu dönemde muhabbet ve aşk kavramları önem kazanmıştır. Tahalluk yanında tahakkuk boyutuna geçiş olmuştur.

Halidî geleneğin medrese-tekke birlikteliğinin de etkisi ile bölgede genellikle medreselerden ayrı müstakil tekkeler kurulmamıştır. Tasavvufî kavramları ve tasavvuf felsefesini ele alan az sayıda kitap yazılmıştır. Tasavvuf felsefesine dair düşünceler ise daha ziyade şiirlerle dile getirilmiştir.<sup>48</sup> Üstelik hemen hiçbir medresede tasavvuf dersi bulunmadığı gibi okutulan sıra kitaplar arasında tasavvuf klasiklerinden sayılan bir eser de bulunmamaktadır. Pratikler açısından da baktığımızda bölgedeki tasavvufun zühd dönemine benzediğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda dergâh olan Nehri, Arvas, Gayda, Norşin, Ohin,

<sup>46</sup> Bzk. Abdulcebbar Kavak, *Dîvân-ı Mevlânâ Halid-i Bağdâdî*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017.

<sup>47</sup> Bkz. İbrahim Baz, *Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî (Hayatı, Eserleri ve Görüşleri)*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

<sup>48</sup> Bu konuda Molla Ahmed Cezeri, Ahmed-i Hani Faki Teyran ve ilk Kürtçe Mevlidin yazarı Molla Hüseyin Batevî dikkat çeken âlimlerdir.

Basret, Tillo, Aynkef, Ahmediye, Serdahl, Arınç, Zokayd ve Firsaf gibi önemli medreselerin tamamının köylerde ve şehirden uzak mekânlarda kurulmuştur. Belki de köyde kalmış olmak ve şehirlere taşınamamak, zühdi tasavvufun varlığını sürdürmesine neden olan mekânsal bir etkidir. Bir nevi “köy dergâhı” halinde varlığını sürdüren bu irfan merkezleri yani dergâhlar, zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş sağlayamadığı gibi, medreselerin de kendisini tekrar etmekten kurtulamadığını görmekteyiz.<sup>49</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak şehir hayatıyla birlikte tekkelerde gelişen hat ve musiki gibi estetik ve sanatsal değer ve faaliyetler ortaya konulamamıştır. Benzer şekilde yine şehir hayatıyla birlikte ortaya çıkan irfânî entelektüel bir dil de gelişmemiştir. Belki de bölgenin tasavvuf kültürü hakkındaki en belirgin vasfın bu sanatsal ve irfânî entelektüel dil düzeyine ulaşmaması söyleyebiliriz.

Bölgede her şeyh aynı zamanda bir müderristir. Medrese ile dergâh aynı mekânı paylaşırken, ağırlık medresededir. Dolayısıyla şeyhlerin zihin dünyaları öncelikle yetiştiği medrese ortamında şekillenmektedir. Bu noktada medreselerin gerek müfredat gerekse ders kitaplarının yüzyıllardır tekrar etmesi yalnız konuları ve sorunları değil bir zihniyetin tekrarı ve sabit kalmasına da neden olmuştur. Derslerin büyük çoğunluğu sarf ve nahiv ağırlıklı alet ilimlerinden oluşmakta ve eğitim beş yıldan on beş yıla kadar sürmektedir. Bu süreçte tekrarlanan müfredat ve kitaplar, İslam dünyasının medeniyet birikiminden yeterince istifade edememeyi, edebî ve kültürel atmosferinden uzak bir algı ve atmosferde kalmaya sebep olmuştur.

Her aşiretin mensup olduğu bir tarikat bulunmaktadır. Böylece aşiret ağaları bir yandan yönetici olarak sorumluluklarını yerine getirirken aynı zamanda halkın hassas olduğu dinden referans alarak kendilerine bir meşruiyet de sağlamışlardır. Dinî unsurlarla doğal unsurların kesiştiği ve birleştiği toplumlarda her iki otoritenin de birbirini desteklediği ve sağlanan ahenk ile büyük oranda birbirlerine meşruiyet alanı açtığı görülmektedir.<sup>50</sup> Bölgedeki

<sup>49</sup> Elli yıldan fazla müderrislik yapmış olan Molla Abdülfettah kendi hayatı üzerinden bu tekrar eleştirisini şu şekilde dile getirmiştir:

*Sarf kur ömré me sarf ú nahw mahw*

*Tev di benda qıl ú qalé hayf ú hayf*

*Harcadı ömrümüzü sarf ve mahvetti onu nahiv*

*Hep gereksiz şeyler uğrunda, yazık ki ne yazık.*

Bkz. Yalar, Mehmet, “Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum-29 Haziran-1 Temmuz 2012)*, Bingöl Üniversitesi Yay., 2013, c. I, s. 88.

<sup>50</sup> Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, trc.: Ünver Günay, İstanbul: 1995, s. 147.

şeyh ailelerinin varlığı bu noktada bir kez daha güçlü ailelerin temsil ettiği aşiret yapılanması ile organizasyon yapısı itibariyle kesişmekte ve benzerlikler göstermektedir. Şeyh ailelerinin organizasyon yapısı itibariyle güçlenmesi ve aşiret yapısına benzemeye başlaması, yalnız organizasyon boyutunda kalmamış, şeyh ailelerinin aşiret ağaları gibi maddi bir güç kazanması şeklinde de görülmüştür. Örneğin birçok şeyhe ve onların medrese ve tekkelerine ait çok geniş arazilere sahip olduğunu görmekteyiz. İşte bu durum, bir yandan şeyh ailelerinin dini hizmetlerini yürütmek ve iaşelerini sağlamak noktasında muhtaçlıklarını ortadan kaldırırken öte yandan şeyh ailelerinin fiili olarak birer toprak ağasına dönüşmesine neden olmuştur. İlk dönemlerde bu durum pek bir sorun teşkil etmese de özellikle Cumhuriyet döneminde medrese ve tekkelerin kapatılması sonrasında, şeyh ailelerine mensup olan ve gerek ilmî gerekse irfanî anlamda aile büyüklerinin seviyesine ulaşamayan bazı kişiler, bir toprak ağası görünümünü kazanmıştır. Mensup oldukları ailenin manevî mirasını maddi miras ile birleştiren bu kimselerin modern dönemlerde siyaset ve ticaret sahasında faaliyet göstermesi ve güçlenmesi, ailelerin yıllarca faaliyet gösterdiği medrese ve tekke faaliyetlerine belli oranda zarar verdiğini söyleyebiliriz. Özellikle bölgede sosyalist politik söylemin yükseldiği ve geleneksel yapılardan farklılaştığı dönemlerde, bu zarar daha fazla artmış gibi gözükmektedir. Bu dönemde halkın toplumsal hafızasındaki şeyh imajı değişmeye, dünyevî ve maddî bir otoriteye dönüşmeye başlamıştır. İşte tam da bu süreçte, kimi seydâ ve şeyhler, resmi söylemin kendilerini ötekileştirmesi neticesinde, daha önce işaret ettiğimiz aşiret, tarikat, Şafilik ve etnisitenin zaman zaman birlik ve bütünlük algısının da etkisiyle, dini anlamda çatışması gereken ideolojiler ile ortak hareket etmişlerdir. Subaşı'na göre gelinen noktada geleneksel anlamda dini, siyasi ve ekonomik birliktelik içindeki toplam rolleri üstlenen şeyhlik, kurumsal düzeyde meşruiyetini devam ettirecek imkânlardan bugün için vazgeçmiş görülmektedir.<sup>51</sup> Günümüzde seydâların ve şeyhlerin toplumsal hafızadaki rolleri her ne kadar özlenen bir eksiklik ve fonksiyon olarak dile getirilse de bunun daha ziyade söylemde olduğunu, en azından bazılarının bu konuyu dillendirmesinin politik bir pragmatizmden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bölgede etkili olan şeyh ailelerinin etrafında şekillenen tarikat organizasyonu Hâlidîliğin ilkelerine uygun olarak güçlü bir bağ oluşturmuştur. Buna göre irşad faaliyetlerinin yürütüldüğü ana dergâh ve medreseden icâzet

---

<sup>51</sup> Subaşı, Necdet, *agm*, 3, s. 130.



alan talebeler genellikle hocaları tarafından boş bulunan camilere imam ve medreselerin ilk derslerini vermek üzere müderris olarak görevlendirilmiştir. Bu yeni müderrislerin birçoğu medrese tahsilinden sonra tasavvufi hayata da girdiklerinden, görev yaptıkları cami, ders okuttukları talebeleri ve caminin bulunduğu genellikle köy ve mahalle halkı da aynı zamanda ana dergâhın irşad sınırları içerisine girmiştir. Şeyhler bu alanda genellikle bahar aylarında üç ayı bulan irşad seyahatlerine çıkmışlardır. Bu seyahatler üç aylar olarak bilinen Recep, Şaban ve Ramazan aylarında da şartlara göre yapılmıştır. Bu konuda birçok köy halkı tanınmış müderris ve şeyhlerin yanına vararak kendilerine imam ve müderris talep etmişlerdir. Şeyhler de imam/müderris gönderdikleri gibi köylerin camilerinin inşaa ve imarına da katkı sağlamışlardır.

Şeyhler ve Seydalar tarafından atanan bu imam ve müderrisler, özellikle 1960'lı yıllardan sonra yeni bir sorunla karşılaşmışlardır. Bu sorun, ülkenin batısından bölgeye atanan resmi imamlardır. Doğu medrese geleneğinin müfredatı içerisinde önemli bir yeri olan Şafii fikhinin, toplumda dinin bizzat kendisi gibi yüksek derecede bir algıya sahip olması, resmi olarak camilere atanan Hanefî mezhebine mensup imamlara mesafeli bir duruşu doğurmuştur.<sup>52</sup> Bu hususta mezhep farklılığı önemli bir yer tutmakla birlikte, atanan çoğu genç imamın Şafii fikhini bilmemesi, yerel medreselerde okumadığı için Arapça ve dini bilgisinin az olması da etkili olmuştur. Ancak belki de en temel neden, bölgede gayri resmi imamlık yapan ve kendilerine seydâ denilerek bir statü yüklenen ve tamamı medrese mezunu ve birçoğu tarikat mensubu imamların ilim-amel bütünlüğünün ve toplumun sosyal sorunlarının çözümünde oynadıkları rolün, resmi olarak atanan imamlar tarafından yerine getirilemediği kanaatidir. Bu hususta, geç kalmış ancak önemli bir uygulaması olan ve “Molla Açılımı” şeklinde bilinen Diyanet İşleri Başkanlığının bölgedeki medrese mezunlarının icazetlerini diploma sayarak memuriyete ataması, birçok kişi tarafından devletin Şafii mezhebine açılımı olarak da görülmüştür. Bunun neticesinde resmi Kur'an kursları meşruiyet kazandığından talebe sayısında artış görülmüştür.<sup>53</sup>

Bölgede geleneksel yapı güçlü olduğundan özellikle son yıllara kadar örfî hukuk, mesafeli durulan resmi hukuka tercih edilmiştir. Bu hususta köklü bir geleneği olan medrese ile Şafilik, Şafilik ile Kürt etnisitesi ve dolayısıyla aşiret

<sup>52</sup> Subaşı, Necdet, *agm*, s. 123.

<sup>53</sup> Bölgede görüşme yaptığımız Şırnak, Siirt, Mardin ve Bitlis bölgesinde bu konu barış sürecinin önemli bir parametresi olarak görülmektedir.

yapılanması birbirini besleyen ve dini dinamiklerle örfi unsurların iç içe geçtiği bir yapının doğmasına da yardımcı olduğu söylenebilir. Mezhep, tarikat ve aşirete dayalı örfi yapı, birlikte hareket edebilme kabiliyeti doğurduğu gibi, “öteki”ne karşı ortak bir savunma refleksini de oluşturmuştur. Belki de bu nedenle dini talepler ile etnik talepler zamanla birbirine karışmış şekilde çoğu zaman ortak olarak dile getirilmiştir.

## Sonuç

Halidîlik dönemini esas aldığımızda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde toplumsal yapının temel aktörlerini artan ve azalan etkileriyle birlikte devlet, aşiretler, seydâ ve şeyhler ile yakın zamanda güçlenen etnik siyasal hareketler olarak görebiliriz. Bunlar arasında şeyhler, temsil ettikleri dini otorite açısından bu dönemde önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. 19. Yüzyılın ilk yarısının sonunda bölgedeki beyliklerin kaldırılması ve güçlü ailelere mensup beylerin sürgüne gönderilmesi neticesinde başta şeyh aileleri tarafından yürütülen tarikatların ve şeyhlerin nüfuzu daha fazla artmıştır.<sup>54</sup> Yalnız dini otorite olan şeyhler, bu tarihten sonra aynı zamanda belli ölçüde idari otoriteyi de üstlenmiş ve toplum üzerindeki fonksiyonları ile doğru orantılı olarak statüleri de artmıştır. Bölge ile sınırlı olmak üzere, Halidî şeyhlerin bu etkin rolleri nedeniyle ortaya çıkan fiilî duruma yönetim açısından Halidîlik Dönemi denilebilir.

Bölgede var olan aşiret geleneğinin tarikat yapısı ile iç içe geçerek ve birbirlerini belli oranlarda destekleyerek varlıklarını sürdürmeleri Hâlidîlik döneminde olduğu gibi öncesinde de görülmektedir.

Bölgede bulunan medrese ve dergâhlar, özellikle Halidî geleneğinin etkisi ile aynı mekânı paylaşarak medrese-tekke birlikteliğini fiziki anlamda da sürdürmüşlerdir. Müderrislere seydâ ve molla/mela denilmektedir. Bölgedeki Hâlidî dergâhlar, Şafii ve Eşarî mezheplerine mensuptur. Mensup olduğu geleneğe sıkı bağlılık yanında, birçoğu Şii sınırında kurulmuş olan dergâhlar, Sünnî düşüncenin muhafazası ve müdafaası hususunda da önemli birer merkez olmuştur.

Geçmişten günümüze medresesi olan tarikatların ve şeyhlerin toplumdaki nüfuzlarının sadece medrese geleneğini sürdürenlerden daha fazla olduğu

---

<sup>54</sup> Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak’ta Tarikat, Aşiret ve Siyaset” *Divan, Bilim ve Sanat Vakfı*, 1999/2, Yıl 4, S. 7.

görülmektedir.<sup>55</sup> Özellikle seyyid olduğu kabul edilen ailelere mensup şeyh aileleri, gerek medrese gerekse tasavvufî geleneğin sürdürülmesinde önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Bu şeyh aileleri, toplum içerisinde genellikle elit bir zümre şeklinde varlığını sürdürmüşler ve sahip oldukları statüler nedeniyle olsa gerek, evliliklerini de genellikle birbirleri arasında yapmışlardır.

Günümüzde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde kurumsal anlamda medrese ve tarikatların, buna bağlı olarak seydâ ve şeyhlerin azalan bir itibar ve sosyal statülerinden söz etmek mümkündür.<sup>56</sup> Bunun birçok nedeni bulunmakla birlikte, iç ve dış faktörler şeklinde iki ana başlık altında incelenebilir. Dış faktörü, kısaca toplumsal yapıdaki çok yönlü değişim olarak tanımlayabiliriz. Kapalı ve kolektif yaşama sahip olan bölge halkının, gelişen kitle iletişim araçlarının etkisi ve isteğe bağlı doğal veya zorunlu göçlerle izole toplumsal yapısı değişmiş ve çok hızlı bir dönüşüme uğramıştır. Bunun neticesinde kentleşme, küreselleşme, modernleşme, dünyevileşme, bireyselleşme, siyasallaşma gibi yeni durumlar ortaya çıkmıştır. İşte bu yeni sosyolojik atmosferde geleneksel din algısı ve din adamlarına bakış da hızlı bir şekilde değişmiş ve atfedilen itibar azalmaya başlamıştır. Bu konuda devletin din algısı ve eğitim modeli gibi başka dış etkenleri de sıralamak mümkündür. Ancak bunu yalnız dış faktörlere bağlamak insafli ve realist değildir. Bu konuda günceli yakalayamayan, müfredat ve okutulan sıra kitaplar açısından kendini tekrar eden ve daha ziyade alet ilimleri düzeyinde kalan medreselerin eğitim sistemleri ve bu sisteminin ürünü olan zihniyet nedeniyle genel anlamda medrese ve dergâhlara mesafeli bir duruş ortaya çıkmıştır.

1950 sonrasında seydâ ve şeyhlerin siyasallaşması, medrese/dergâha vakfedilen arazilerin kimi seydâ ve şeyhlerin çocukları tarafından kendi üzerlerine alınması gibi iddialar bu mesafeli duruşu artırmıştır. Ayrıca, ilmî ve

---

<sup>55</sup> Yüksel, Müfid, *age*, s. 196; Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serancamı*, İstanbul: Beyan Yay., 2009, s. 157-8

<sup>56</sup> Seydâ ve şeyhlerin, aile ve aşiretler arasında çıkan kavgaların, arazi ve miras sorunların çözümü gibi pratik hayatta sık karşılaşılan konular başta olmak üzere, toplumun huzur ve barışı açısından üstlendikleri önemli roller azalmıştır. Daha önceki dönemlerde üstlendikleri örneğin arabuluculuk gibi fonksiyonlar, rollerinin pekiştirmesine ve statü ve saygınlıklarının artmasına imkân sunmuştur. Şimdilerde özellikle sosyal konulardaki mahkemelerin uzun sürmesi ve dini olmaması gibi konular bizzat kendileri tarafından eleştirilirken (Bkz. Pekasıl, Tahir, "Geleneksel Dini Statülerin Toplumsal Uzlaşıya Katkı İmkanları: Mardin Örneğinde Seydâlar", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, 9-11 Mayıs 2014, s. 230.) aynı zamanda kaybettikleri sosyal statülerini de dile getirmektedirler. Çünkü üstlendikleri örneğin arabuluculuk, onların rollerini pekiştirmesine ve saygınlıklarının artmasına imkân sunmuştur.

irfânî boyutta genel bir seviye düşüklüğüne ilave olarak son yıllarda bazı şeyh ve seydâların çocuklarının kapitalist bir anlayışı, torunlarının ise dine karşı olan Marksizm gibi sol bir ideolojiye sahip olması, içerisinden geldikleri geleneksel yapıdan uzaklaşmalarına da neden olmuştur. Bu sol yönelimler özellikle 1960'lı yıllarda bölgeden batı illerine üniversite okumak için gidenler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu değişimler, genel yapıyı etkilediği gibi, aile ve aşiret içi dengeleri ve rolleri de etkilemiştir. Böylece ağaların yerini daha çok siyasî figürler ve sanatçılar alırken şeyhlerin rolünü yeni dini cemaatler ve guruplar almaya başlamıştır. Bütün bunlara rağmen, şeyhler ve seydâlar statülerine uygun geleneksel kıyafetleri, yatıştırıcı ve barıştırmacı rolleri, sosyal sorunların çözümünde etkili olmaları ve belki de en önemlisi tarikat ve medrese kelimesinin kadim tarihine duyulan itibarın şeyhlere ve seydâlara da yüklenmesi onlara halen duyulan itibarın temel nedenleri olarak görülebilir.<sup>57</sup>

Sahip oldukları imkân yani taşımış oldukları potansiyel ve tarihte tecrübe edilmiş rol ve kabiliyetleri nedeniyle, birçok açıdan savrulmanın yaşandığı bölgede tarikatlara her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz. Ancak tarikatların ve şeyhlerin öncelikle kendi imkânlarının muhasebesini yeniden yapmak zarureti bulunmaktadır. Zira rolleri ile fonksiyonları arasındaki makas oldukça açılmış durumdadır. Gelinen noktada, etkilendikleri sorunlar bağlamından uzak olarak ele alındığında, bölgedeki medrese ve dergâhlar toplumu dönüştürmekten ziyade onu muhafaza etme rolünü icra etmiş ve etmek gayretindedir. Hâlbuki çok farklı inanç ve etnik yapının yüzyıllardır birlikte yaşadığı bölgede, sahih tasavvuf anlayışının birleştiren güler yüzüne her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü aşiretler üzerinden kolektif yaşam tarzı geleneğine ve hatta genetiğine sahip bölgenin dindarlaştırma ve dini yaşama biçimi daha ziyade tarikatlar üzerinden olmuştur.

---

<sup>57</sup> Özenc, Ali, "Dinî Statü Sahibi Medrese Seydâlarının ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)", *Journal of International Management and Social Researches/Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2) 2014, s. 4-5.

## Kaynakça

- Adak, Abdurrahman, “Güneydoğu Anadolu'da Seyyidler”, *Marife*, yıl. 4, sayı. 3, kış 2004, s. 383 - 395. Averyanov, P.İ. *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Rusçadan çev. İbrahim Kale, İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2010.
- Baz, İbrahim, *Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfi (Hayatı, Eserleri ve Görüşleri)*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Baz, İbrahim, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Irak ve Suriye'ye Göçen Cizreli Âlim ve Süfler”, *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yay., 2011.
- Bruinessen, Martin Van, *Ağa Şeyh Devlet*, trc. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Bruinessen, Martin Van, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker ve diğerleri, İstanbul 1995.
- Butî, M. Said Ramazan, *Babam Molla Ramazan el-Butî*, trc.; Abdulhadi Timurtaş, İstanbul: Kent Yayınları, trs.
- Coşan, M. Esad, “Mehmed Zâhid Kotku (rh.a) ve Tasavvuf”, <http://www.dervisan.com/yazi/mzkvetasavvuf.htm>
- Çakır, Mehmet Saki, *Seyyid Taha Hakkârî Nehri Kolu ve Nehri Dergâhu*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Çetinsaya, Gökhan, “II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak'ta Tarikat, Aşiret ve Siyaset” *Divan*, Bilim ve Sanat Vakfı, 1999/2, Yıl 4.
- Çiçek, M. Halil, *Şark Medreselerinin Serancamı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Deniz, Ahmet, “İngiliz Belgelerinde Şeyh Ubeydullah'ın İran Saldırısı”, *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014
- Derşevî, Muhammed Nûrî eş-Şeyh Reşîd en-Nakşibendî, *el-Kutûfu'l-ceniyye fî terâcimi'l-âileti'd-Derşeviyeye*, y.y., h.1425.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- James Henry Breasted, *Ancient Times: A History of the Early World, an Introduction to the Study of the Ancient History and the Career of the Early Man*, Boston: Taylor and Francis Publications, 2003.
- Jared Diamond, Tüfek, Mikrop ve Çelik, 13. Baskı, Ankara: Tübitak Yayınları, Eylül 2004.
- Jwaideh, Wadie, Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi, Çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 117 vd.
- Kardaş, Abdulaziz; “Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevizâde Abdülbâkî Efendi”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 10/9 Summer 2015.
- Kavak, Abdülcebbar, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Kavak, Abdülcebbar, *Dîvân-ı Mevlânâ Halid-i Bağdâdî*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017.

- Kılıç, Mehmet Fırat, *Sheikh Ubeydullah's Movement*, Yüksek Lisans Tezi (The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent Üniversitesi), Bilkent 2003.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim Nakşibendî İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, 2006.
- Korkmaz, Engin, "Şeyh Ubeydullah Ayaklanması", *Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu (24-26 Mayıs 2013)*, İstanbul 2014.
- Nehri, Şeyh Ubeydullah, *Tuhfetü'l-ahbâb*, haz. Seyyid İslam Duagû, İntişârât-ı Hüseyinî, Urumiye 1386.
- Onar, Mustafa, *Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II*, Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara 1995, s. 123; Kardaş, Abdulaziz; "Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâki Efendi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 10/9 Summer 2015.
- Öğün, Tuncay, Doğu'nun Mirlerine Son Veda: Cizreli İzzeddin Şîr Bey ve İsyanı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Özal, Korkut, "Doğu-Güneydoğu İçin Ne Yapılmalı?", Altınoluk, İstanbul 1993-Aralık.
- Özenç, Ali, "Dinî Statü Sahibi Medrese Seydâlarının Ve İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Birbirlerine Bakışı (Diyarbakır Örneği)", *Journal of International Management and Social Researches/Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2) 2014.
- Sâhib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Dimaşk: Matbaatu't-terakkî, 1334.
- Sarıkcıoğlu, Melike, "İran Arşivlerine Göre Şeyh Ubeydullah İsyanı", *Kilis 7Aralık Üniveritesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis 2013, c.III.
- Seydâ, Şeyh Muhammed Said, *ed-Dâbita fi'r-râbita maa kitâbu et-te'lif fi't-te'lif*, trs.
- Subaşı, Necdet, "Şeyh, Seyyid ve Molla -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibarın Kategorileri", *İslamiyat*, Ankara: 1999.
- Subaşı, Necdet, *Din Sosyolojisi*, Dem Yayınları, İstanbul 2014.
- Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- Tâgî, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, İstanbul: Sey-Tac Yayınları, 2007
- Tan, Altan, *Kürt Sorunu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Tenik, Ali, *Tarihsel Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Nübihar Yayınları, 2015.
- Tevetoğlu, Fethi, "Atatürk'ün Nakşibendi Şeyhi Küfrevîzâde Abdülbâki Efendi'ye Yazdığı Mektuplar", *Hayat Tarih Mecmuası*, sayı: 12, Aralık 1973.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlidîyye", *DİA*, XV, s.298
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: 1995.
- Weber, M, *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.

- Yalar, Mehmet, “Şark Medreselerine Analitik ve Eleştirel Bir Bakış”, *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum-29 Haziran - 1 Temmuz 2012)*, Bingöl Üniversitesi Yayınları 2013, c. I, s. 88
- Yanmış, Mehmet-Aktaş Ahmet, *Kürtlerde Dinî Yaşam: Diyarbakır Örneği*, İstanbul: Ukam Yayınları, 2015.
- Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: 1999.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003
- Yüksel, Müfid, *Kürdistanda Değişim Süreci*, Ankara: 1993.

### **Arşiv Belgeleri**

- BOA, DH. 21, D.No:184, G.No:55.
- BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55.
- BOA, DH. ŞFR, D. No:40, G.No:102
- BOA, EV. d. - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

## Alternatif Bir Merâtibü'l-Vücûd Tasnifi: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî'de İcad Sembolleri

Doç. Dr. Betül GÜRER\*

### ÖZ

Bu makalede tasavvuf metafiziğinin kurucu ismi Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve onun ilk şârihi Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaratılışı ve varlığın vücuda gelişini izah etmede kullandığı konuşma (nutk) ve yazma (kitâbet) sembolleri ele alınacaktır. Ekberiyeye mektebinin mimarı Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) varlığı konuşma ve yazmada ortaya çıkan bir "kelime" olarak değerlendirmiş ve bu bakış açısı üzerinde bir doktrin kurmuştur. Onun öncülük ettiği bu anlayış başta Konevî olmak üzere birçok Ekberî düşünürde akis bulmuş ve bu mesele üzerinde geniş bir birikim ortaya çıkmıştır. Konevî konuşma ve yazma sembollerine hemen hemen tüm eserlerinde temas etmiş, nazârî geleneğin ana metinlerinden biri kabul edilen *Miftâhu'l-gayb*'da ise müstakil bir bölümde yer vermiştir. Onun söz konusu semboller hakkında ortaya koyduğu görüşleri, Molla Fenârî ve diğer *Miftâhu'l-gayb* şârihleri tarafından şerh edilmiştir. Makalenin amacı, konuşma ve yazma sembollerinin varlığın Hakk'ın varlığından zuhurunu ifade etmede vasıta olan varlık mertebelerine bir nazîre olarak değerlendirilişini Konevî ve şârihi Fenârî'nin yaklaşımı çerçevesinde izah etmektir.

**Anahtar kelimeler:** Varlık Mertebeleri, Kelime-Harf, Konevî, Fenârî, Sembolizm.

---

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD.



## An Alternative Classification for The Stages of the Existence: Symbols of Creation in Sadr al-Din al-Qunawî and Molla Fanârî

### Abstract

In this article, the symbols “speaking/nutq” and “writing/kitaba” mentioned by Sadr al-Din al-Qunawî, the doctrinaire of metaphysical tasawwuf, and Molla Fanârî, the first commentator of him, to explain creation and manifestation of existence will be addressed. Ibn al-Arabî the founder of Akbarian school commented the being as a “word/kalima” occurring in speaking and writing. This understanding influenced many Akbarian thinkers especially Qunawî. Thus a huge literature has been consisted on this subject. Qunawî mentioned the symbols of speaking and writing almost all books, but in *Miftah al-ghayb* sperated for it a private chapter. His ideas about aforementioned symbols were commented by Molla Fanârî and other commentators. The aim of the article is to explain the assesment of Qunawî and Fanârî about speaking and writing symbols as a parallel to the stages of the existence which is an instrument in expressing of being’s manifestation from God.

**Key words:** Stages of Existence, Word/Kalima-Letter/Harf, Qunawî, Fanârî, Symbolism

### تصنيف بديل لمراتب الوجود: رمزا الخلق في صدر الدين القنّاوي وملا فنّاري

#### المخلص

في هذه المقالة ، ستتم مناقشة مفهومي "النطق" و"الكتابة" اللذان يستخدمهما الاسم المؤسس لمبتدئين الصوفية صدر الدين القنّوي (ت 1274/673) ومعلقه الأول ملا فنّاري (ت 1431/834) في ايضاح مسألة "الوجود" و"الخلق" . لقد تناول مؤسس المدرسة الإكبرية محي الدين ابن العربي (ت 1240/638) مفهوم الوجود على أنه "كلمة" ظهرت في النطق والكتابة وأسس عقيدة حول وجهة النظر هذه. وأثر هذا الفهم اللذي ابتكره ابن العربي تأثيراً في العديد من المفكرين الأکبريين ، وخاصة في القنّوي ، وظهر تراكم كبير حول هذه الحوار. والقنّوي قد تطرق إلى رموزي النطق والكتابة في جميع مؤلفاته تقريباً ، وأدرجها في قسم منفصل في كتابه المسمى مفتاح الغيب ، والذي يُقبل بإعتباره أحد النصوص الرئيسية للتقليد النظري. وقد أوضح ملا فنّاري والمعلقون الآخرون على الرموزي المذكورتين آراءه حول هذين المفهومين. وأنّ الهدف من هذه المقالة هو تناول تقييم رموزي النطق والكتابة نظيراً إلى مراتب الوجود اللتي تعني بما أنّ الوجود ظهر من وجود الحق ، في إطار نهج صدر الدين القنّوي وشارحه ملا فنّاري.

**كلمات مفتاحية:** مراتب الوجود، كلمة-حرف، قنّاوي، فنّاري، رموز

## Giriş: Varlık ve Mertebe

Tarihin ilk çağlarından itibaren, insanoğlunun çevresini ve kendini tanıma çabası dâhilinde; “varlık var mıdır, varlığın aslı nedir, evren nasıl var olmuştur?” gibi sorular zihnini meşgul etmiştir. Bu sorulara ait cevaplar her dönemin kendine has düşünme ve akletme yöntemleri ile mevcut kültürel, antropolojik ve fikrî birikime dayanarak verilmeye çalışılmıştır. Kimi zaman mitolojilerdeki efsanevî kahramanlar aracılığıyla, kimi zaman da felsefî mekteplerin kurduğu nazariyelerle beşerin varlığa ilişkin merakı, onun anlayışına uygun şekilde giderilmiştir. Bu sebeple, genel olarak insanlığa ait ortak düşünce sahasında, özel olarak da İslâm ve Tasavvuf düşüncesinde “varlık ve onunla irtibatlı konular” merkezî bir yer edinmiştir.

Varlığın kavramsal tanımı kadar mâhiyeti, kaynağı, çeşitleri, mertebeleri gibi farklı nitelikleri üzerinde hemen hemen bütün fikrî disiplinlerce muhtelif izahlar ve tartışmalar yapılmış, bunun bir sonucu olarak da varlık hakkında geniş bir literatür meydana gelmiştir. Söz konusu literatürün Tasavvuf ilmi çerçevesinde ortaya çıkışını tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859 [?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) veya Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi sûfiler tarafından dile getirilmiş olan marifet ve nefis teorilerine, Hakîm Tirmizî'nin (ö. 320/932) velayet anlayışına ve İbnü'l-Arabî'nin esinlendiği Ebû Medyen (ö. 594/1198) gibi Endülüslü bazı sûfilere dayandırmak mümkündür. Tasavvuf tarihinde “nazarî dönem” olarak da tabir edilen, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin temellerini attığı süreçte başta varlık olmak üzere, metafiziğin hemen hemen bütün konuları Tasavvuf ilmi çatısı altında ele alınmış, bu muhakkikler ve onların takipçileri ile tasavvufî düşünce zirveye ulaşmıştır.<sup>1</sup> Burada şu hususun özellikle belirtilmesinde fayda vardır: Sûfilerin bu konuya önem vererek tahlil etmeleri büyük ölçüde Hak-âlem münasebetini açıklamaya matuftur. Mamafih, Konevî ve Fenârî de kendi varlık tanımlarını

<sup>1</sup> Nazarî tasavvuf, VII/XIII. yy.'dan itibaren Ekberî gelenek mensubu muhakkik sûfiler tarafından gerek müstakil teliflerle gerekse *Fusûsu'l-hikem*, *Kasidetü't-tâiyye ve Miftâhu'l-gayb* gibi eserlere şerhler yazmak suretiyle geliştirilmiş, böylece tasavvuf, pratik yönü ön planda olan bir zühd hareketinden metafizik meselelerin ele alındığı bir sisteme doğru zenginleşmiştir. Bahsi geçen metafizik döneme geçişin kısa bir tasviri için bk. Abdullah Kartal, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Sûfilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı), 2009, s. 358-360; Tasavvufun pratikten teoriye doğru gelişimi hakkında ayrıca bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005, s. 29-35.

Hak-âlem irtibatı ve bu irtibatı sağlayan hususlar başlığı altında ele almıştır.<sup>2</sup> Çünkü Tasavvuf düşüncesinin kurucu düşünürleri olan muhakkik sûfiler, varlık kavramı üzerinde salt ontolojik tartışmalar yapmak için değil, genel varlık tarifleri üzerinden Hakk'ın varlığını ve bu Mutlak Varlık ile var olduğu “vehmedilen” mümkün varlıkların ilişkisini ortaya koymak maksadıyla varlığı tanımlamışlardır.

Varlığın ontolojik yönüyle tanımlanması ve neş'et ettiği kaynağın belirlenmesi, söz konusu tanım ve tespitite vasıta olması bakımından varlık mertebelerini zorunlu hale getirmiştir. Çünkü mertebe kavramı Mutlak Varlık'ın taayyün ve tecellî esnasında bulunduğu noktaya verilen bir isim olarak metafizik tasavvuf anlayışının yaratılış teorisini izaha yarayan anahtar terimlerden biridir.

Varlık mertebeleri, varlığın çeşitli hükümlerinin ortaya çıktığı manevî mahallerden ve görülmeyen makul hakikatlerden ibarettir.<sup>3</sup> Bu merâtib, “manevî” nitelikte olmalarından da anlaşılacağı üzere, gerçek değil, akli ve itibarî yapıdadır.<sup>4</sup> Ekberî sûfilerin eserlerinde geniş yer verdiği varlık mertebeleri, onlara göre izâfî ve sadece akılda gerçekliği bulunan, varlığı daha açık izah etmeye yarayan bir çeşit kategorik sistemdir. Çünkü vücûd birdir, ancak büründüğü örtüler muhtelif ve çok sayıdadır. Esasen bütün mertebelerde zuhûr eden Hakk'ın bir olan vücûdudur.<sup>5</sup> Dolayısıyla mertebe konusunda önemli olan, mertebenin kendisi değil, mertebelerde zuhûr eden varlıktır.

Muhakkiklerin merâtibü'l-vücûd bahislerinde odaklandıkları husus, Vücûd'un o rütbedeki görünümü ve orada kazandığı isim ve niteliktir. Bu sebeple, varlık nazar-ı itibara alınırken esas olan, bizâtihi mertebe değil, ilâhî varlık tecellisinin, o mertebede varlığa yaptığı tesirdir. Bu sebeple, varlık mertebelerine, vahdetten kesrete, latiften kesife geçişi anlatım imkânı ve

<sup>2</sup> Bk. Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, neşr. Muhammed Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384, s. 19-21, (Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 21-23; Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384, s. 156 vd.

<sup>3</sup> Bk. Sadreddin Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 134; Fenârî'ye göre, merâtib, Hakk'ın ezeli-zâtî ilminin kapsadığı küllî taayyünlerden ibarettir. Her bir mertebe, zâtî isimlere, ulûhiyet isimlerine ve tâlî isimlere göre çeşitlenen vücûb ve imkân hükümlerinin tamamı için mânevî bir mahaldir. Bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 268-269.

<sup>4</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005, c. 1, s. 10.

<sup>5</sup> Mustafa Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2000, c. 3, s. 14.

kolaylığı sağlaması noktasında başvurulmaktadır.<sup>6</sup> Çünkü mertebe bir taraftan “bir” ve “mutlak” olanın aşkınlığını korurken diğer yandan da vücûd bulan mukayyed varlığa “Bir”den bağımsız ve ayrı bir tanımlama getirmeyerek zihnin ikilem (düalite) batağına düşmesine mâni olmaktadır.<sup>7</sup>

Varlık mertebelerinin, temeyyüz ve zuhûr eden ayn için mânevî bir mahal hükmünde olmasında mertebenin fonksiyonu, bir kaptaki suyun, kabın rengini almasıyla örneklendirilebilir.<sup>8</sup> Yani ayn, bulunduğu mertebenin hükmünü almak sûretiyle zuhûra yaklaşır ve yeni bir forma girer. Esmâ ve kevnî hakikatler, aynlarının zuhûrunu, kemâllerinin yansımaları istemektedirler. Bunun için de imkânî kâbillere ihtiyaç duyarlar. İşte bu kâbillerin isti'datları vasıtasıyla gerçekleşen zuhûr sürecinin, ârifler tarafından bizim algı dünyamıza göre düzenlenmiş, kategorize edilmiş hali varlık mertebeleridir. Şunu belirtmekte fayda var ki vücûd mertebeleri, varlığın yalnızca zuhûrunu anlamamızı sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda Hakk'ın esmâ ve hakikatlerinin hangi mertebede hangi ölçüde anlaşılabilceğinin bilgisini de bize vermektedir. Bunun bir neticesi olarak ilkçağlardan itibaren varlığı açıklayan bütün sistemler onu büyük bir merkeze dayandırarak izah etmiş ve çeşitli aşamalardan teşekkül etmiş bir basamaklar zinciri yardımıyla ifadeye dökmüştür.<sup>9</sup> Tasavvuf tarihi boyunca, telif ettikleri eserler içinde yer veren sûfiler olduğu gibi sadece merâtibü'l-vücûd üzerine müstakil risâleler kaleme alanlar da olmuştur.<sup>10</sup> Hatta tasavvufî

---

<sup>6</sup> Hür Mahmut Yücer, “Vahdet-i Vücûd Düşüncesini Açıklamada Halî Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Kâlîçe İsimli Risâlesi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (3), 2017, s. 360.

<sup>7</sup> Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 32.

<sup>8</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 321.

<sup>9</sup> Tasavvuf metafiziğinin mimarı olan İbnü'l-Arabî'de varlık mertebeleri, Mahmud Erol Kılıç'ın *Şeyh-i Ekber* adlı kıymetli çalışmasında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Çalışmada Şeyh-i Ekber'in merâtibü'l-vücûd hakkındaki görüşlerinin yanı sıra farklı dinî, kültürel ve antropolojik sistemlerde varlığın derece derece teşekkülünü metaforik biçimde izah eden öğeler hakkında genel tespit ve değerlendirmeler yer almaktadır. Değişik milletlere ait mitolojilerde varlığın başlangıcı ve bir merâtib düzeninde açığa çıkışı hakkında daha fazla bilgi için bk. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Yay., 2010, s. 94-102.

<sup>10</sup> Bazı merâtibü'l-vücûd risaleleri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Bunlara örnek olarak Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996; Hür Mahmut Yücer, *Merâtib-i Vücûd Hakkında Üç Risâle*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996 adlı çalışmalar verilebilir.

literatürde o kadar çok merâtibü'l-vücûd risâlesi telif edilmiştir ki bu hususta bir gelenek ortaya çıktığını bile söylemek mümkündür.<sup>11</sup>

### 1. Konevî ve Fenârî'de Merâtibü'l-Vücûd Tasnifleri

Muhakkiklerin, pek çok tasnifi yapılan vücûd mertebelerinin Hak Teâlâ'ya nispetinin, sınırlı sayıdaki bir şeyin, sonsuz olana izâfe edilmesi anlamına geldiğini belirterek, bu kategorilerin reel birer gerçeklik olmayıp, akli bir sınıflama ve bunların da gaybî tümeller olduğuna işaret ettiklerini belirtmiştik. Tüm muhakkiklerde olduğu gibi Konevî ve Fenârî'de de asıl olan vücûddur ve her bir mertebenin özelliğine göre dile getirilen mutlaklık veya mukayyedlik gibi değerlendirmeler hakikî değil, nispî durumlardır.<sup>12</sup>

Pek çok sûfî varlığın mertebelere göre açıklanmasını, iki, üç, beş ve bazen de yedi mertebeye göre ele almaktadır. Bu taksimler görelidir ve sayıları kesin rakamlarla tahdit edilemezler. Bir olan varlığın görünümleri bakış açısına göre artıp azalan sayılarla ifade edilebilir. Tasniflerin farklı sayılarda olması, mertebelerin görelî olmasının bir sonucudur. Zira her muhakkik, mertebeleri kendi müşâhedesine göre bir taksime tâbi tutmuştur.

Konevî ve Fenârî varlığı birkaç farklı merete tasnifiyle ele almıştır. Bunlar, İbnü'l-Arabî ve takipçilerindeki beşli ve yedili meşhur tasniflerin yanında, her iki müellifin de kendine ait çeşitli varlık kategorilerinden oluşmaktadır. Burada öncelikle şunu söylemeliyiz ki ilm-i ilâhînin en temel konusu olan Allah-âlem münâsebeti, varlık mertebeleri olmaksızın tam olarak izah edilemez. Böylesine önemli ve bir o kadar da geniş konuyu açıklamada vâsita olan bu tasnif sisteminin pek çok farklı görünüşünün ve kısmının olması, hatta bu hususta muhtelif görüş ve anlayışların yer edinmesi, nazarî tasavvuf geleneğinde merâtib-i vücûd konusunun hemen hemen her meseleyi ilgilendirmesi sonucunu doğurmuştur. Mertebelerle ilgili çok sayıda tasnifin zikredilmesi ise bunların her mevzuyla ilişkili olması ve varlıkla ilgili birtakım hususî özellikleri anlatmada aracı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple

---

<sup>11</sup> Müstakil merâtibü'l-vücûd risâlelerine dair bir liste için bk. Yücer, *Merâtib-i Vücûd Hakkında Üç Risale*, s. 6.

<sup>12</sup> Bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 241, Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 127, 201.

varlık mertebelerinin sayıları ve bunlarla ilgili tasnifler, mertebelerin irtibatlı olduğu konulara göre çeşitlilik kazanmaktadır.<sup>13</sup>

Sadreddin Konevî, eserlerinde kimi zaman hazarât-ı hamse de denilen beşli mertebe tasnifini kullanırken, bazen de varlığın zuhur sürecini yedi basamakta anlatmaktadır. Ancak onun mertebelerin sayısına ilişkin görüşleri açık olmadığı gibi farklı mertebe sıralamalarını birbiriyle bütünleştirerek anlatması da bu konudaki görüşlerini tam olarak ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Çünkü Konevî, mertebelerin sayısından ve farklı mertebe sınıflamalarının topluca aktarılmasından ziyade her bir mertebede meydana gelen taayyüne ve vücûdun o mertebede aldığı görünüme odaklanmaktadır.<sup>14</sup>

Molla Fenârî de Konevî ile aynı çizgiyi takip ederek varlığı birkaç farklı mertebe tasnifiyle ele almıştır. Bunlar, İbnü'l-Arabî ve takipçilerindeki beşli ve yedili meşhur tasniflerin yanında, Fenârî'nin çeşitli ölçütlere göre yaptığı mertebe sınıflamalarıdır. Bununla birlikte, Fenârî'nin varlık mertebelerine ait taksimlerindeki görüşleri de çok açık değildir. Bunun sebeplerinden biri şârihi olduğu Konevî'de merâtib konusunun nispeten karmaşık olması, bir diğeri ise mertebelerin itibârî bir yapı içermesi dolayısıyla, yapılan tasniflerin birbirine tedâhül etmesidir. Mesela, Fenârî, üçlü bir tasniften söz ederken, bunu beşli bir tasnifle izah etmektedir.<sup>15</sup> Pek çok farklı tasnif yapmasına rağmen onun en sık müracaat ettiği ve "külli mertebeler" olarak adlandırdığı en genel tasnif şudur:

1. Gayba sahip olan ilâhî mertebe.
2. Şehadete sahip olan kevnî mertebe.
3. Bu ikisini birleştiren sır mertebesi.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> İbnü'l-Arabî takipçileri olarak da isimlendirebileceğimiz muhakkik sûfilerin hemen hepsi en yaygın merâtibü'l-vücûd modeli olan hazarât-ı hamseyi kullandıkları gibi bunların yanında kendi mertebe tasniflerinden de söz etmişlerdir. Muhakkiklerin mertebe tasniflerinin hepsinin görülebileceği mukayeseli bir çalışmaya rastlayamadık, ancak farklı sûfileri müstakil olarak konu edinen çalışmalarda ilgili sûfiye ait merâtibü'l-vücûd anlayışını bulmak mümkündür. Bunlardan bazıları için bk. Kılıç, Şeyh-i Ekber, s. 185-325; Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 243-257; Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yay., 2014, s. 107-114; Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2016, s. 246-279.

<sup>14</sup> Konevî'de farklı mertebe tasnifleri için bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 243-249.

<sup>15</sup> Mesela bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 231.

<sup>16</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 231.

Bu tasnif aslında Konevî'nin *Fâtihâ Sûresi Tefsîri*'nde yaptığı ve hazarât-ı hamsenin parçası olarak saydığı mertebelerdir. Konevî ise bunları şu şekilde isimlendirmiştir: 1. Hakk'a mahsus olan kısım, 2. Kevnin teşekkül ettiği kısım, 3. Bu ikisi arasında müşterek olan kısım.<sup>17</sup> Fenârî, gerek mertebelere olan yaklaşımı gerekse mertebelerin sayısal taksimi konusunda Konevî'yle büyük ölçüde benzer görüşleri paylaşmaktadır. Ancak o, ilgili mevzuda Konevî'nin bütün eserlerinde dağınık halde olan bilgileri Osmanlı düşüncesinin temel metinlerinden biri ve aynı zamanda bir *Miftâhu'l-gayb* şerhi olan *Misbâhu'l-üns* adlı eserinde bir araya getirerek kendine özgü tespitlerde bulunmuştur.

## 2. Konevî ve Fenârî'de İcad Sembolleri

Vücûdun izâfilik basamaklarında tecellî edişi, muhakkikler tarafından çoğu zaman birtakım remizlere ve istiârelere başvurularak anlatılmıştır. Bir bakıma zorunlu olan bu tavrın sebebi, vücûdun ve mevcûdâtın ondan doğuşunun mantikî ve zihnî olmaktan ziyade sırrî, keşfî ve mânevî bir konu olmasına binaen, ortalama beşer idrakine ancak birtakım semboller vasıtasıyla sunulabilir olmasından dolayıdır.<sup>18</sup> Salt metafiziğin dili semboliktir. Bilginin objesi ancak sıradan, pratik akıl düzeyine indikçe sembolikten müşahhasa ve düz ifadelere doğru kayar.<sup>19</sup> Bunun yanında kullanılan teşbih ve sembol araçlarının bizim içinde bulunduğumuz şehâdet âleminde alınması, bizim kastedilen mânâyı daha iyi algılamamıza katkı sağlamaya dönüktür.

Sembol esasen, “duyu organlarıyla idraki imkânsız olan herhangi bir şeyi, tabî bir münasebet yoluyla hatıra getiren veya belirten her türlü müşahhas şey yahut işaretir.”<sup>20</sup> Beşerî tecrübe ve idrakin ontolojik varoluşa eşlik etmemesi, insanın onun hakkında birtakım vehimler ya da anlama yolları üretmesine yol

<sup>17</sup> Konevî, *Fâtihâ Suresi Tefsiri*, s. 139.

<sup>18</sup> Tasavvuf düşüncesine göre varlık, Hakk'ın zâtının içerden dışarıya doğru aşama aşama tecellî, tenezzül ve tefevvüz etmesi ile oluşmuştur. Nazarî tasavvuf geleneğinde bu teşekkülü anlatabilmek için kullanılmış olan hakikat-gölge, tohum-ağaç, nokta-harf, hakikat-ayna, iplik-halı gibi semboller ve varlık-mertebe ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Hür Mahmut Yücer, “Vahdet-i Vücûd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Nokta Adlı Eseri”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2), 2017, s.199-227.

<sup>19</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 272.

<sup>20</sup> Rıza Kardaş, “Sembol”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1980, c. 28, s. 417. Sembol kavramı ve çeşitleri için ayrıca bk. Frithjof Schoun, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, trc. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yay., 2012, s. 137 vd; Ahmet Ögke, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van: Ahenk Yay., 2005, s. 21-33.

açmıştır.<sup>21</sup> Buna bağlı olarak insan “metafizik/fizik ötesi” olarak tabir edebileceğimiz bu alanı, onun kendisi gibi reel olmayan birtakım sembol ve mecazlarla ifade etmeye çalışmıştır.

Gerek konuşma ve yazma sembolleri gerekse varoluşu açıklayan tüm mecazların ortaya çıkışındaki genel ilke şudur: “Varlıkta vaki olan misal, yani sembol ilâhî aslına muvafıktır.” Dolayısıyla hâricî kitâbet ve insânî konuşma (nutk), îcâd anlamındaki ilâhî kitâbetin sûretidir.<sup>22</sup> Bir diğer tabirle, muhakkiklerin yaratmayı konuşma ve yazmayla sembolize etmeleri, bunların yaratmaya mutabık olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, yaratılışın insana ait iki nitelik vasıtasıyla ifadeye dökülmesi, beşerîliğin sıfat ve fiillerinde ilâhî mertebeye olan benzerliğini de ortaya koyma amacı taşımaktadır. Konevî bu anlayışını şöyle temellendirir: İnsanın irâdesi ilk-ilâhî irâdenin benzeridir. Kişinin yazmayı veya ifade etmeyi amaçladığı şeyi düşünmesi, ilâhî irâdenin izhar etmek istediği şeyi tahsis ve ilim mertebesinden ayn mertebesine çıkarmasına benzer.<sup>23</sup> Bir anlamda söz konusu remizler yaratılışı insanın anlayış düzeyine indirdiği gibi, Hakk’ı da beşer idrakinin anlayacağı ölçüde tanıtmaktadır.

Konevî ve Fenârî’nin hakîkati ifade etmede aracı olarak kullandığı sembollerin başında, harf-kelime, konuşma (nutk) ve yazma (kitâbet) sembolizmi gelmektedir. Bu ikisinin dışında İbnü’l-Arabî geleneğinde yaygın olarak kullanılan ve diğer muhakkiklerin de başvurduğu harf ve ışık gibi başka sembol ve mecazlar da bulunmaktadır.<sup>24</sup> Fakat çalışmamızın konusu gereği konuşma ve yazma sembolizmleri üzerinde duracağız. Ancak burada şu iki hususu belirtmek durumundayız: Ekberî gelenekte harflerden teşekkül etmiş ve aynı zamanda konuşma-yazmanın temel ögesi olan “kelime” varlığı temsil etmektedir. Nitekim “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez.”<sup>25</sup> âyeti Hakk’ın sonsuz sayıdaki esmâ ve sıfâtının mazharı olan

---

<sup>21</sup> Mircea Eliade, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, trc. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1986, s. 285.

<sup>22</sup> Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 591.

<sup>23</sup> Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, s. 97; (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 133); Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 594.

<sup>24</sup> Ekberî gelenekte varoluşu açıklamada kullanılan semboller için bk. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*, c. 2, s. 31-36; Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yay., 2007, s. 488.

<sup>25</sup> Lokman, 31/27.



eşyânın da sonsuz olması şeklinde yorumlanmıştır. İçerdiği mânânın bu ölçüde geniş olması sebebiyle harf-kelime sembolizmi; ilâhî isimler teorisi, tecellî, zuhûr, yaratma, marifet, idrak gibi tasavvuf düşüncesinin hemen hemen tüm konularıyla irtibatlı olmuş ve muhakkikler bu mevzuları söz konusu sembollere atıf yapmaksızın ele almamışlardır. Dolayısıyla konuşma ve yazma sembollerini tüm detayıyla işlemenin makale hacmini aşacağı aşîkârdır. Bu sebeple biz çalışmamızda söz konusu sembolleri bir varlık mertebesi tasnifi olmaları yönüyle işleyeceğiz. Çalışmamızla ilgili belirtmemiz gereken diğer husus ise müelliflerimizin bu sembolleri birbiriyle iç içe geçmiş şekilde ele almış olmalarıdır. Zira konuşma ve yazma sembollerinde “harf” ve “kelime” ortak unsurdur. Yani yaratılışı izah eden iki remzî sistemde de kullanılmaktadır. Bu durum ise bizim bu sembolleri müstakil başlıklar altında incelememizi zorlaştırmıştır. Bu sebeple, her ne kadar konular birbiriyle iç içe olsa da biz bu sembolleri aşağıdaki üç başlık altında inceleyeceğiz:

### a) Yazma ve Konuşma Sembolleri

Daha ziyade İbnü'l-Arabî'de rastladığımız, varlık mertebelerini farklı sembollerle anlatma tarzı, kısmen Konevî'de ve Fenârî'de de görülmektedir. Konuşma (nutk/kelâm) ve yazma (kitâbet) sembolleri de bunlardan biridir. Bu sembolik anlatım tarzında insanın konuşmasını meydana getiren ses, dil, dış, harf, mahreç ve nefes gibi her bir unsurla, yazmada araç olan kalem, kâğıt, hokka, mürekkep gibi vasıtalar, varlığın teşekkülünde yer alan mânevî mertebelere “nazîre” başka bir ifadeyle klasik ve yaygın mertebe tasnifine bir “alternatif” olarak kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi, Tanrı'nın mahlûkâtı yaratmaya dönük teveccühü, ona “Ol” demesi onun da “ol”masıdır. Bu sebeple, mükevven her şey (tüm mevcûdât) Mükevvin'in (Yaratıcı) kelimesidir. Bu durum, yaratmanın bir bakıma konuşma veya söz vasıtasıyla gerçekleştiği anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> İşte konuşmayla, yani kelâmla meydana gelen taayyünü, Fenârî “sözlü kitap” olarak telakki etmektedir. Zira konuşma ve yazmanın her ikisi de yaratmaya delâlet eden ifade araçlarıdır. Burada Konevî ve Fenârî'nin temel hareket noktası, hâricî yazma ve nutk-ı insânînin yaratma anlamındaki ilâhî yazmanın sûreti olmasıdır.<sup>27</sup> Başka

<sup>26</sup> Sesin yaratıcı güç şeklinde yorumlanması hakkında bk. Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2004, s. 152.

<sup>27</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 97, (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 132); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368, 591.

bir ifadeyle, bu bakış açısına göre gâib için yazmak, hâzıra hitap etmek gibidir.<sup>28</sup> Dolayısıyla hem konuşma hem de yazma suretiyle ortaya çıkan kelâm, konuşan veya yazan kimsenin o şeye ilişkin ilminin hariçte bir suret bulmasıdır.

Konevî, “yazma ve söz/kavil, yaratma ve izharın nazîridir ve bu, konuşmada nefes-i Rahmânî ile yazmada ise Kalem-i A’lâ ile gerçekleşir”<sup>29</sup> diyerek bu iki sembolün icaddaki yerine dikkat çekmektedir. Nitekim hem konuşmada hem de yazmada kullanılan ortak unsurlar, harfler ve kelimelerdir. Fenârî, yazma ve konuşmayı ihtivâ ettikleri mertebeler açısından şöyle benzeştirmektedir: Yazmada kullanılan birincil araçlar hokka ve mürekkeptir ki bunlar, içlerinde harfleri ve sayfaları barındırmaktadırlar. Yazmaya niyetlenme ve yazıyı meydana getirme de bu sürece dahildir ve bunların her biri bir mertebedir. Konuşmada ise konuşanın ilmi, zihni, konuşurken telaffuz ettiği harfler ve onlarda saklı mücmel kelimeler, nefes, ses, konuşmaya niyetlenme ve konuşmadan ibaret olan mertebeler bulunmaktadır.<sup>30</sup> Yazma ve konuşmada, bunları gerçekleştiren kişiler nasıl ortaya çıkan ürünü, yani söz ve yazıyı en ince ayrıntısına kadar biliyorsa, Hâlık olan Hak da tüm varlığı öylece bilmektedir. “Her nerede olursanız o sizinle beraberdir.”<sup>31</sup>, “Biz ona şahdamarından daha yakınız.”<sup>32</sup>, “Üç kişi aralarında gizlice konuşmasın ki, dördüncüleri O olmasın.”<sup>33</sup> âyetleri bahsi geçen yakınlık ve bilmenin birer ifadesidir.

Yazma ve konuşmanın icâdın nazîri olması, Hakk’ın bir kâtip gibi, vücûd emrini Hâlık, Bârî ve Musavvir olması yönünden tafsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira burada Hak, zâtının esmâ ve sıfâtına göre taayyün etmiş işâretlerini/âyetlerini açığa vurmaya irâde etmektedir. İnsanın yazmakta ve konuşmaktaki maksadı da tıpkı Cenâb-ı Hakk’ın kemâlini izhar etmeye olan meyline, yani celâ ve isticlâyâ yönelik ilâhî irâdesine benzemektedir.<sup>34</sup> Bir diğer deyişle, insanın konuşma ve yazmaktan maksadı, Allah’ın kemâlini izhar etmek için mahlûkâtı yaratmasına dönük irâde ve arzusu ile örtüşmektedir.

<sup>28</sup> Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 590.

<sup>29</sup> Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, s. 97, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 132); Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 592. Fenârî’nin yaratma-nefes-harf ilişkisi hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 371-372.

<sup>30</sup> Konevî, *Miftâhu’l-gayb*, s. 96, (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 132); Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 591.

<sup>31</sup> el-Hadid, 57/4.

<sup>32</sup> el-Kâf, 50/16.

<sup>33</sup> el-Mücâdele, 58/7.

<sup>34</sup> Fenârî, *Misbâhu’l-üns*, s. 592.

Konevî, insanın yazmayı veya söylemeyi amaçladığı şeyi düşünmesini, ilâhî irâdenin bir şeyi ilim ve tahsis mertebesinde ayn mertebesine çıkarması şeklinde izah etmektedir. Bir şeyi konuşma veya yazma ile ifade etmeyi isteyen kimse de bu maksatla iki kaynaktan yararlanmaktadır. Birincisi fitrî ilim, diğeri ise cüz'î-hissî ilimdir. Yaratmanın nazîri olan yazma ve konuşmadaki bu fitrî ilmin ilâhî alandaki karşılığı ve menbai, Hakk'ın zâtını bilmesi ve kendi zâtının bilgisinden de her şeyi bilmesidir.<sup>35</sup> Cüz'î-hissî ilmin benzeri ve kaynağı ise Hakk'ın ezelde mümkünlere taalluku ve onları nefsinde müşâhede ederek bu usul üzere izhar etmesidir.<sup>36</sup> Kısaca, Hakk'ın îcâd etmeyi dilediği bir şeyi, ilmî mertebeden aynî zuhûra çıkarması, insanın yazmayı veya söylemeyi istediği şeyi, fitrî ilminden cüz'î-hissî ilmine çıkarmasına benzemektedir. Ayrıca, insanın sahip olduğu bu fitrî ilmin kaynağı, Hakk'ın kendisini kendisiyle bilmesi, cüz'î-hissî ilmin kaynağı ise yine Hakk'ın mümkünâtı izhâr etmesidir.

Şu da var ki konuşmayı gerekli kılan şey muhataplar arasındaki ayrılıktır. Bu ayrılık, muhataplardan her birisinin diğerrinin ihâta ettiği/taşıdığı şeyi görmesine engel olur. Böylece konuşanın nefsinde bulunup da muhatabın anlayamadığı şeyleri ona ulaştırmak için bir takım araçlar kullanmak gerekir. Bu araçlarla ifade etme ve anlama gerçekleşir. İfade etme eylemiyle muhataplar arasındaki ortaklık ve birleşmeyi (cem') doğuran hüküm güçlendiği gibi, çokluk, zıtlık ve farklılığa sebep olan perde de ortadan kalkar. Bunu sağlayan birincil araç harflerdir ve bunlarla nefes-i Rahmânî taayyün eder. İnsânî kelâmda bunu açığa vuran ise dildir.<sup>37</sup> Öte yandan, bu iki sembol, yani konuşma ve yazma aynı zamanda varlığı anlatmada kullanılan kavramlardır. Öyle ki İbnü'l-Arabî, Kur'ân'da Hz. İsa için "Allah'ın kelimesi" denmesine dikkat çekerek, varlık ile kelime arasındaki ilişkiyi bu semboller üzerine tesis etmektedir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 96-97; (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 133).

<sup>36</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 593.

<sup>37</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 96; (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 131); Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 589.

<sup>38</sup> Bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368. Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi sebebiyle Kur'ân'da Allah'tan bir kelime olduğu ifade edilmiştir. (Bk. Âl-i İmrân, 3/39, 45) İşte bu anlayış çerçevesinde, varlık ve kelime ilişkisi üzerine logos/kelime doktrini denilen bir düşünce meydana gelmiştir. Esasen bu anlayış sadece Müslüman düşünürler arasında değil, eski Yunan filozoflarında da yaygındır. Kelime doktrinin ortaya çıkışının sebebi, mutlak ve aşkın bir varlık olan Hak ile irtibat kurma ihtiyacıdır. Zira "kelime" kavramının bu kadar ehemmiyetli olması, "kelime-i vücûdî" denilen "kün/ol" emriyle eşyanın var olması arasındaki irtibattan kaynaklanmaktadır. Bir diğer tabirle mevcûdâtın varlığı bir kelimeye dayanmaktadır. [Logos doktrini hakkında daha fazla bilgi için bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2000, s.

## Yazma ve Konuşma'nın Temel Unsurları: Harf ve Kelime

İslâm ve Tasavvuf kültüründe, mahlûkâtın yaratılmasının Hakk'ın "ol" emrine dayandırılması sebebiyle muhakkik sûfler, varlıkları Allah'ın sonsuz kelimeleri olarak görmüşlerdir. Nitekim Kur'ân'da, bazı mucizeleri gerçekleştiren tekvînî emrin "kelime" tabiriyle ifade edilmesi,<sup>39</sup> kelime sembolünün ontolojik veçhesine işaret olarak kabul edilir.<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî'nin varlığın hakikatini anlattığı meşhur eseri *Fusûsu'l-hikem*'in bölümlerini, her peygamberin isminde sahip olduğu kelime vasıtasıyla bir hikmete tahsis etmesi de aynı şekilde, varlığın kelime ile bağlantısını izah eder mâhiyettedir.<sup>41</sup>

Kelimeler, harfler ve bunlardan meydana gelen âyetler ve sûreler, aynı zamanda birer varlık formuna delâlet etmektedirler. Çünkü malumlar sadece kendilerini bilen nefsinde şekillenmeleri açısından ele alındıklarında "bâtın harfler" olurlar. Eğer her bir mâlum kendisine tâbi ve sıfat ve lâzımlarıyla birlikte dikkate alınırsa, o zaman "bâtın kelime" olur. Söz konusu mâlumun zuhûru haricî varlıkta terkipsiz taayyün ederse, hatta varlığa ait sûretleri gaybî-ilmî-ezelî taayyüne göre belirleyen mahreçler açısından ele alınırsa "zâhir harfler" olurlar. Eğer bunların arasında telif ve terkip meydana gelirse, bu durumda da "kelime ve kelimeler" olarak adlandırılırlar.<sup>42</sup> Fenârî, Konevî'nin bâtın harf ve kelime tabirlerine gaybî harf ve kelime isimlerini vermiş; zâhir harflere vücûdî harfler, kelime'ye ise vücûdî kelimeler demiştir.<sup>43</sup> Kelimenin yapı taşı mesabesinde olan harfler, İbnü'l-Arabî tarafından henüz vücûda gelmemiş ayınların bir temsilcisi olarak varlığın Hakk'ın ilmindeki sübût hallerine işaret olarak kabul edilmiştir. Şeyh-i Ekber'in

*Bizler henüz söylenmemiş yüce harfler idik,*

*Tepelerin en yüksek zirvesinde asılı*

*Orada ben benim, biz sen, sen osun,*

---

61-106; Özdemir, *Dâvûd Kayseri'de Varlık*, s. 206-238; Mustafa Sinanoğlu, "Kelime", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002, c. 25, s. 212-214; Joseph Kitagawa, "Tanrı (Theos), Mitos ve Logos", trc. Aliye Çınar, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2001, s. 261-271; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1985, s. 122-124.))

<sup>39</sup> Bk. Yûnus, 10/81-82; eş-Şûrâ, 42/24.

<sup>40</sup> Sinanoğlu, "Kelime", c. 25, s. 212.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî'de varlıkların ilâhî kelime olarak yorumlanması hakkında bilgi için bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 297.

<sup>42</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 94; (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 129).

<sup>43</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 587.

*Her şey ondadır onda öyleyse vâsıl olandan sor”*

Şeklindeki meşhur rubâisinin şerhinde Molla Fenârî, “hurûfen âliyât/yüce harfler” tabirini henüz varlık kazanmamış (gayr-i mec’ûl) ve ezeli olan a’yân-ı sâbite şeklinde şerh etmiştir.<sup>44</sup> Muhakkikler, harfleri a’yân-ı sâbite olarak değerlendirmelerinin yanı sıra onları konuşmada izhâr eden şeyin ise nefes-i Rahmânî olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre varlık ile özdeş olan Hakk’ın kelimelerinin aslı ve maddesi nefes-i Rahmânî’dir. Bunun insanın konuşmasındaki nazîri ise ses, yani nefestir. Konevî ve Fenârî, konuşmaya ait her bir unsurun metafizik karşılıklarına dikkat çekerek, onların yaratmayla ilgili yönlerine vurguda bulunmuşlardır: Kelimenin yapısını oluşturan harfler, mahreçlerden çıkarak bir araya gelmektedir. Konuşmada kelimeyi izhar eden ise ses, yani nefestir.<sup>45</sup> Dolayısıyla, varlığın özünü oluşturan “ol” emrinin taşıyıcısı olan nefes-i Rahmânî, insanın konuşmasında sese, yani nefese tekabül etmektedir.

Harfler, ilâhî kelâmda belirleyici, ayırıcı birer fâsiladır. İnsanın konuşmasında içtekini izhâr eden, yani ilmî olarak sabit olan şeyi açığa vuran ise dildir. İlâhî kelâm, yani konuşmada nefes-i Rahmânînin taayyünü ma’kûl mertebelere göre gerçekleşirken, insanın konuşmasında bunların yerlerini harflerin çıkış yerleri olan mahreçler alır. İnsan nefesiyle harflerin ilişkisi dikkate alındığında, devreye harflerin çıkış yerleri olan mahreçler girmektedir. Her harf boğazda belirlenmiş yeriyle diğer harflerden ayırır. Bu durumda harflerin yerleriyle nefes-harf ilişkisini, a’yân-ı sâbitenin ilâhî ilimdeki yerleriyle bağdaştırmak mümkündür. Mahreçler, ilâhî nefes vasıtasıyla varlıkların ortaya çıkmasını anlatan en uygun örnek olarak zikredilebilir. Harf-mahreç-nefes üçlüsü, bunlardan biri olmaksızın herhangi bir anlam taşımayan bir birliklerdir. Çünkü tek başına nefesin veya mahrecin veya harfin varlığından söz etmek mümkün değildir. Nefes tek başına bir “h” şeklinde ortaya çıkar. Halbuki nefesin mahreçlerden geçerken harfleri var etmesi gerekir. Mahreçler ise nefes

<sup>44</sup> Bk. Muhammed b. Hamza el-Fenârî, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”, trc. Semih Ceyhan, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 27, 2011, s. 325. Ahmed Avni Konuk, harfleri hurûf-ı âliye ve hurûf-ı sâfile olarak iki kısma ayırmış bunlardan ilkinin (yüce harfler) henüz kevnî varoluşun bulunmadığı nefes-i Rahmânî mertebesini, diğerini de (süflî harfler) kevnî ve cismânî varoluş mertebesini ifade etmek üzere kullanmıştır. Nitekim bu iki çeşit harflerin terkiibinden ise ilâhî ve kevnî kelimeler ortaya çıkmaktadır. Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 3, s. 169.

<sup>45</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 368, 587.

olmaksızın bir etkiye sahip değildir. Bu durumda mahreçler a'yân-ı sâbiteye karşılık gelmektedir.<sup>46</sup>

Kısaca, konuşmadaki ses, harf ve mahreçlerin her biri, varlığın mertebelerinden birine tekabül etmekte, bu sebeple muhakkikler tarafından bu mertebelerin nazîrleri olarak değerlendirilmektedir. Ancak ne Konevî ne de Fenârî konuşma ve yazma sembollerini hazarât-ı hamse veya seb'a gibi klasik ve yaygın bir merâtib tasnifi şeklinde kullanmamışlardır. Başka bir ifadeyle, söz konusu remizleri her ne kadar varlık mertebelerinin benzeri olarak telakki etseler de onlara ait olan nefes, harf, mahreç, dil, dudak gibi basamaklarının beşli veya yedili tasnifte tam olarak neye karşılık geldiği üzerinde fazlaca durmamışlardır.

Fenârî, konuşmayı ilâhî ve kevnî olarak iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırımı ise konuşmanın rûhânî, mânevî, misâlî, hissî, lafzî ve rakamî olan mertebelerine göre yapılmaktadır. Konuşma, yani kelâm, tıpkı diğer hakikatler gibi mutlaklığı sebebiyle bilinemez, taayyün etmez, isimlendirilmez, müşâhede edilmez, vasıflanamaz. Yalnızca konuşan kimsenin bâtınından ilk olarak ma'kûl/akledilen ilmî harflerle taayyün eder. Sonra mütehayyil/tahayyül edilen rûhânî harflerle taayyün eder. Bunun akabinde ise şehâdet âleminde zuhûr eden hissî harflerle taayyün eder.<sup>47</sup> Konevî'ye göre kelâm/söz aslında bir ictimâdan ibarettir. Onun bu anlayışı “rûhânî kelâm” tanımından çıkarılmaktadır. Nitekim Şeyh-i Kebîr Konevî'ye göre rûhânî kelâm, salt kuvvet olmaları açısından değil, ruhlar ile kâim olmaları açısından rûhânî kuvvetlerin karşılaşmasıdır. Çünkü ruhlar, salt kuvvet olmaları açısından ma'kûl-mücerred mânâlardır. Söz konusu bu karşılaşma, bir mülâkattır ve bu, cem' ve vücûd mertebesinin fer'i olan cüz'î bir mertebede, konuşan ruhun veya aralarında konuşma gerçekleşen ruhların makamlarına göre gerçekleşir.<sup>48</sup>

## b) Yazma (Kitâbet) Sembolü

<sup>46</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 94; (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 129). İnsanın konuşmayı irade etmesinden, muhatabının anlayacağı şekilde kelâmını izhâr etmesine kadar geçen sürecin unsurları hakkında bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 587-588; Harflerin mânânın vücûda gelmesindeki etkisi hakkında bk. Demirli, Ekrem, *İslâm Metafizîğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009, s. 208-209.

<sup>47</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 587.

<sup>48</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 86, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 131).

Yazma sembolünün, muhakkikler tarafından îcâdı temsil eden bir metafor olarak kullanımı Cenâb-ı Hakk'ın "Kıyamete kadar olmuşu ve olacağı yaz"<sup>49</sup> kavlinden mülhemdir. Nitekim Kalem ve Levh-i Mahfûz'un Kur'an'da zikredilmesi, yaratmanın yazı ile sembolize edildiğinin en temel göstergesidir. Dolayısıyla bu sembol yalnızca muhakkiklerin dile getirdiği bir hususiyet değil, zaten İslâm kültüründe var olan bir anlayıştır. Burada kâtip Hak'tır. Söz konusu sembolün yaratma ve izhar etmeyi ifade ettiğini Konevî açıkça şöyle dile getirmektedir: Yaratma Kalem-i A'lâ vasıtasıyla gerçekleşir. Yazmanın yaratmanın nazîri olması Hakk'ın yazan, gerektiren, yaratan, tasvir eden, işini tedbir eden, isim ve sıfatlarına göre taayyün eden zâtının âyetlerini açıklayan olması cihetinden sâbit olan benzerlikten kaynaklanmaktadır.<sup>50</sup>

Konevî ve Fenârî, zuhûru anlatmada birer mertebe olarak kullandıkları Kalem-i A'lâ ve Levh'i, îcâddaki sembolik işlevlerine dikkat çekerek yorumlamaktadırlar: Kalem ile birleşen mürekkep, Hakkın sonsuz mümkünlerden ortaya çıkartmayı amaçladığı şeylere bitişen varlığın bir nazîridir. Levhalar ve varaklar, vücûdî nûrun sayfalarının misâlleridir. Bunlar vasıtasıyla gerçekleşen yazma, Hakkın nefsinde resmedilmiş taayyünlerin hükümlerini izhar etmek demektir. Bunlar, bazen şe'n, bazen mümkün, bazen ise varlıkların hakikatleri olarak isimlendirilir. Kalem; İlim, İrade, Kudret, Hayat ve Vücûd'un ictimâından meydana gelen şeylerin hepsinden, zâtî gaybın mutlaklığından kendisine bitişen bazı şeyleri, varlık nurunun yüzeyinde ortaya çıkartır.<sup>51</sup>

Yazıda kullanılan araçlardan olan Kalem-i A'lâ, Allah'ın kudret sıfatının sureti olduğu için aynı zamanda îcâdın sebebi olarak kabul edilmektedir. Bunun sebebi, onun tastîr/yazı âleminde, kendisinden sonra meydana gelecek şeyleri belirlemede müdâhil olmasıdır. Kalem'in izlerini taşıyan rikk-ı menşûr/yayılmış yaprak ise sirâyet edici varlık tecellisidir. Bu ikisiyle oluşan Kitâb-ı Mestûr kâinâtın nakışlarıdır. Bu nakışların unsurları olan harfler, kelimelere tâbi olan hakikatlerdir. Bu hakikatler ve onların tâbileri kelimeleri oluşturur. Fenârî

<sup>49</sup> Rivayete göre, Hz. Peygamber, "Allah Teâlâ, ilk olarak Kalem'i yarattı. Sonra ona 'yaz' dedi. Kalem 'Ey Rabbim! Ne yazayım' dedi, Allah 'kaderi yaz' buyurdu. İşte o anda Kalem, olmuş ve sonsuza kadar olacak şeyleri yazdı" buyurmuştur. (Tirmizî, "Kader", 17. Ayrıca bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 236).

<sup>50</sup> Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, s. 97, (*Tasavvuf Metafizîği*, s. 132).

<sup>51</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 391-392.

kelimelerden âyetlerin, bunlardan da sûrelerin ve böylece Kitâb-ı Mübîn'in meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>52</sup>

Yazı sembolizminin kuramcısı İbnü'l-Arabî, içinde bulunduğumuz şehâdet âlemini tasfîr/yazı âlemi olarak adlandırmaktadır. Buna göre bütün varlık, kelimeler, âyetler ve sûrelerden oluşmaktadır. Binâenaleyh varlık, büyük Kur'an'dır.<sup>53</sup> Fenârî yazmada kullanılan Kalem ve rıkk-ı menşûr gibi bütün mertebeleri kapsayan ve sûrelerin tamamı olan mertebeye "Kitâb-ı Mübîn" demektedir. Bu, aynı zamanda fiilî kitaptır. Sözlü olan kitap ise "Kitâb-ı Hakîm"dir. Kitâb-ı Hakîm'in beyanı, fiilî olan muhtasar kitapla muhkem hale getirilmiştir.<sup>54</sup> Fenârî'ye göre, Hakk'ın kelâmı olan ilâhî kitaplar da kendilerini oluşturan unsurlarla birlikte, ontolojik birimlerden ibarettir. Meselâ, okunan kitaplar (el-kütüb el-makruvve) ve his, hayâl, ruh ve misâl olarak müşâhede edilen sûretler, "mümkünler" diye tabir edilen şe'nlere ait taayyünlerden başka bir şey değildir. Bu mümkünler, ilmî nakışlar olmaları yönünden ilk harflerdir. Bu nakışlar ise taayyünlerinin Hakk'ın zâhirinde zuhûru açısından kelimelerdir.<sup>55</sup>

## Sonuç

Tarihin eski çağlarından itibaren bütün yönleriyle anlaşılma ve tanımlanmaya çalışılan varlık kavramı, hakkında fikir sunan bütün disiplinler ve düşünce sistemleri tarafından bir "asl"a dayandırılarak ve ondan tedricen neş'et eder mahiyette tarif edilmiştir. Çünkü muhakkik sûfilere göre varlık asıl, ayn, öz itibarıyla birdir. Hal-i hazırdaki kesret ise varlığın çeşitli mertebelerdeki görünümünden ibarettir. Mümkün varlıkların tüm âleme hâkim olan birlik penceresinden izah edilebilmesi bir bakıma kurgusal bir hiyerarşik düzen şeklinde tabir edebileceğimiz varlık mertebelerinin kullanımını zorunlu hale getirmiştir. Buna bağlı olarak, tasavvuf ehli varlığın vücuda gelişini yani yaratılışı muhtelif mertebe tasnifleriyle izah etmişlerdir. Bunların başında beşerin sahip olduğu niteliklerle benzerlik taşıyan konuşma ve yazma sembolizmi gelmektedir.

---

<sup>52</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 505.

<sup>53</sup> Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., 2004, s. 406.

<sup>54</sup> Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 506.

<sup>55</sup> Bk. Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 391-392.



Muhakkikleri konuşma ve yazma sembollerini bir mertebe tasnifi olarak kullanmaya sevk eden şey sadece varoluşu beşeri idrake sunma sâiki değil, aynı zamanda yaratmanın Cenâb-ı Hakk'ın mümkinâtın ayınlarına “ol” şeklindeki sözü ile başlamasıdır. Yani icâdın bir “kelime”ye dayanması, muhakkiklerin “konuşma” ve “yazma”yı varoluşun temel sembollerinden biri olarak değerlendirmesine yol açmıştır. Buna binaen, insanın konuşma ve yazmasındaki düşünme, tasarlama, ifade etme gibi süreçler, varlığın teşekkülünü temsil eden varlık mertebelerine benzetilmiştir. Aynı şekilde hem konuşma hem yazmada ortak unsur olan kelimeler ve harfler; konuşmanın temel yapı birimleri olan nefes, ses, mahreç vb. unsurlar; yazmadaki kalem, hokka ve mürekkep gibi âletler de birer varlık mertebesine tekabül etmektedir. Bu unsurların birleşmeleri neticesinde ortaya çıkan “kelime” ise Ekberî anlayışta varlıktan ibarettir.

Sonuç itibariyle, varlık mertebeleri nasıl çokluk hükmünde olan mahlûkâtın varlığını mutlak bir olan Hakk'ın varlığına dayandırarak izah eden bir sistem ise yazma ve konuşma sembolleri de kâtip ve hatîbin bâtınındaki mânâyı dinleyen ve okuyana ulaştırmak suretiyle bunların arasındaki ayrılık hükmünü ortadan kaldıran bir ifade yöntemidir. Dolayısıyla gerçekleştirdikleri netice açısından, yani kesreti vahdetle bağlantısı odağında izah etmede varlık mertebeleriyle aynı amacı taşımaktadırlar.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demrili, İz Yay., İstanbul 2000
- Çakmakhoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yay., İstanbul 2009.
- , *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul 2005.
- Eliade, Mircea, “Dini Sembolizm ve Fizikötesi Endişenin Değerlendirilmesi”, trc. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1986.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kül ve'l-meşhûd*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- , “Vahdet-i Vücûda Dair On Kaide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”, trc. Semih Ceyhan, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 27, 2011.
- Gürer, Betül, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2016.
- Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Kardaş, Rıza, “Senbol”, *Türk Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1980, c. XXVIII.

- Kartal, Abdullah, “Metafizik Dönemden Geriye Bakmak, İbnü'l-Arabî'nin İlk Süflilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri”, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı), 2009.
- , *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd İle İlgili Bir Risâlesi*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Ün. SBE. İstanbul 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber*, Sufi Yay., İstanbul 2010.
- Kitagawa, Joseph, “Tanrı (Theos), Mitos ve Logos”, trc. Aliye Çınar, *Uludağ Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Bursa 2001.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak, *Miftâhu'l-gayb*, neşr. Muhammed Hâcevî, İntişârât-ı Mevlâ, Tahran 1384.
- , *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- , *Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2005.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, trc. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Ögke, Ahmet, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.
- Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, Nefes Yay., İstanbul 2014.
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, trc. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Schoun, Frithjof, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, trc. Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Kelime”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV.
- Tahralı, Mustafa, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-sahih*, tah.: Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987.
- Yücer, Hür Mahmut, *Merâtib-i Vücûd Hakkında Üç Risale*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Marmara Ün. SBE. İstanbul 1996.
- , “Vahdet-i Vücûd Nazariyesinin İzahında Nokta Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Nokta Adlı Eseri”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2), 2017.
- , “Vahdet-i Vücûd Düşüncesini Açıklamada Halı Sembolizmi ve Muhyiddin-i Rûmî'nin Temsil-i Kâliçe İsimli Risâlesi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (3), 2017.

## **XVII. Yüzyılda Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Bir Şârihi / Taşıyıcısı Olarak Lâmekânî Hüseyin Efendi'de Vücûd ve Mârifet**

Dr. Büşra ÇAKMAKTAŞ\*

### **Öz**

Rumeli'de doğan Lâmekânî Hüseyin Efendi, ilk eğitimini tamamladıktan sonra tasavvufa yönelmiş, gençlik yıllarında dönemin Bayrâmî-Melâmî kutbu olarak kabul edilen Hasan Kabâdûz'a (ö. 1010/1601) intisâb etmiştir. Seyr ü sülûkünü tamamladıktan sonra ömrünü telif, sohbet ve irşâdla geçirmiş, 1034-35/1624-25 tarihinde vefat etmiştir. *Dîvân*, *Vahdetnâme*, *Risâle-i Vahdet*, *Esrârname* gibi çeşitli eserler telif eden Lâmekânî Hüseyin Efendi, eserlerinde özellikle hem tasavvufun seyr ü sülûk gibi amelî, hem de vücûd ve mârifet gibi nazarî meseleleri üzerinde durmuştur. Bu makalede ise Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin vücûd ve mârifet kavramlarına dair yaklaşımı, mutlak vücûd, vahdet-kesret meselesi, insân-ı kâmil kavramı, mârifetullah-mârifetü'n-nefs ilişkisi bağlamında ele alınmış ve onun bu görüşleriyle İbn Arabî takipçisi olup olmadığı, XVII. yüzyılda vahdet-i vücûd düşüncesinin bir şârihi / taşıyıcısı olup olmadığı sorularına cevap aranmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Lamekani Hüseyin, Melamiyye, Vahdet-i Vücut, 17. Yüzyıl, Marifet

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, SAÜ. İlahiyat Fakültesi (bcakmaktas@sakarya.edu.tr)

## As a Commentator/Bearer of The Doctrine of Wahdet Al-Wujud: Wujud and Marifat Concepts in Lamekani Hüseyin Efendi

### Abstract

Lamékani Hüseyin Efendi, who was born in Rumelia, initiated to sufism after completing his first education, and became a disciple of Hasan Kabaduz (d. 1010/1601), who was accepted as Bairami-Malámi kutb in his youth. After completing his seyr u suluk, he spent his life with authorship, ministry and guidance, and died in 1034-35/1624-25. Lamékani Hüseyin Efendi, who has written many works such as Divan, Vahdetname, Risale-i Vahdet, Esrarnáma, especially focused on the practical issues such as seyr u suluk and the theoretical issues such as wujud and marifat. In this article, Lamékani Hüseyin Efendi's approach to the concepts of wujud and marifat is discussed at the following titles; wujud al-mutlak, the problem of wahdet-kesret, the concept of insan al-kamil and the relationship of the marifatullah-marifatannafs. This article also focused on the following questions: Is Lamékani Hüseyin Efendi with his views a follower of Ibn Arabí or not? And is he a commentator/bearer of wahdet al-wujud doctrine in the 17th century or not?

**Keywords:** Lamékani Hüseyin, Malámi, Wahdet al-wujud, 17. Century, Marifat

### كشاح/ ناقل لفكرة وحدة الوجود في القرن السابع عشر؛ مفاهيم الوجود والمعرفة في حسين أفندي اللامكاني

#### ملخص

حسين أفندي اللامكاني، المولود في الروملي، توجه إلى الصوفيّة بعد أن أكمل تعليمه الأساسي ثم انتسب في فترة شبابه إلى حسن كبادوز (المتوفى سنة 1010هـ / 1601م) والذي عُرف بقطب الملامية-البيرامية. وبعد إتمامه السير والسلوك أمضى حياته في التأليف والخدمة والإرشاد وتوفي سنة 1034-1035 هـ / 1624-1625م. ألف حسين أفندي اللامكاني العديد من الكتب مثل *النيران* و *وحدتنا* و *رسالة الوحدة* و *أسرارنا*. وقد ركّز في مؤلفاته على القضايا النظرية مثل: الوجود والمعرفة من جهة، وعلى القضايا العملية مثل: السير والسلوك من جهة أخرى. وفي هذه المقالة تمّ تناول آراء حسين أفندي اللامكاني بخصوص الوجود والمعرفة ومسألة الوجود المطلق ومسألة الوحدة والكثرة، ومفهوم الكمال الإنساني وعلاقة معرفة الله بمعرفة النفس كما تمّت الإجابة عن بعض الأسئلة مثل كون حسين أفندي اللامكاني من أتباع ابن عربي أم لا؟ وهل كان شارحاً/ ناقلاً لفكرة وحدة الوجود في القرن السابع عشر أم لا؟

**الكلمات المفتاحية:** حسين أفندي اللامكاني، الملامية، وحدة الوجود، القرن السابع عشر، المعرفة

## Giriş

XVII. yüzyıl Osmanlısı'nda bir Bayrâmî-Melâmî olarak tanınan Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla beraber onun Rumeli'de doğduğu,<sup>1</sup> asıl adının Hüseyin olduğu,<sup>2</sup> mahlasının ise kendi eserlerinde “Hüsâm” ve “Hüsâmî” olarak kaydedildiği görülmektedir.<sup>3</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin çocukluk ve gençlik yıllarında zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvuf yoluna girip seyr ü sülûke yöneldiği bilinmektedir.<sup>4</sup> Melâmîlerce dönemin Bayrâmî-Melâmî kutbu olarak kabul edilen Hasan Kabâdûz'a<sup>5</sup> (ö. 1010/1601) intisâb eden Lâmekânî, uzun yıllar Şah Sultan Camii yakınında sohbet ve irşâdla meşgul olmuştur.<sup>6</sup> 1034-35/1624-25 tarihinde vefat eden Lâmekânî'nin kabri İstanbul'dadır.<sup>7</sup> Onun hem Halvetî hem de

- <sup>1</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 191; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 80; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnamesi : 1.kitap: İstanbul: Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu dizini* (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996), 1: 380; Slobodan Iliç, “Lâmekânî Hüseyin Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 27: 94; Kâtib Çelebi, *Fezleke 2 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, thk. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 624; Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik: Nev'izâde Atâyî'nin Şakâik zeyli* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 2: 1857.
- <sup>2</sup> Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, 1: 191; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnamesi*, 1: 380; Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, 2: 1857; Kâtib Çelebi, *Fezleke 2 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, 624.
- <sup>3</sup> İ. Halil Tuğluk, *Lâmekânî Şeyh Hüseyin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nun Tenkitli Metni* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2001), 19.
- <sup>4</sup> Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnamesi*, 1: 380; Kâtib Çelebi, *Fezleke 2 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, 624; Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, 2: 1857.
- <sup>5</sup> Hayatı hakkında bkz. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* (İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin, nr. 3357, t.y.), 35a-35b; Ebu Rıdvan M. Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı turuk-ı aliyeden : Melâmîlik* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1919), 53; Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, 78-79; Kâtib Çelebi, *Fezleke 1 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, thk. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 236; Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, 2: 1251.
- <sup>6</sup> Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35a-35b; Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, 80; Iliç, “Lâmekânî Hüseyin Efendi”, 27: 94; Kâtib Çelebi, *Fezleke 2 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, 624; Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, 2: 1857.
- <sup>7</sup> Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, 1: 191; Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, 35b; Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, 80; Kâtib Çelebi, *Fezleke 2 : Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*, 624; Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*, 2: 1857.

Bayrâmî-Melâmî olarak tanınan Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'yi<sup>8</sup> (ö. 1065/1655) yetiştirdiği nakledilmektedir.

*Dîvân, Vahdetnâme, Risâle-i Vahdet, Esrârname* gibi çeşitli eserler kaleme alan Lâmekânî Hüseyin Efendi, bu eserlerinde tasavvufun ahlak, seyr ü sülûk, varlık ve bilgi meselelerine dair çeşitli konularına temas etmiştir. Lâmekânî'nin eserlerindeki bu görüşleri ele alındığında İbn Arabî ve takipçilerinin ortaya koymuş olduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel kavramları olan “vücûd” ve “mârifet” kavramları üzerinde önemle durduğu görülmektedir.

Bu makalede Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin vücûd ve mârifet kavramlarına yaklaşımına odaklanarak, mensubu olduğu Bayrâmî-Melâmîliğin de kail olduğu vahdet-i vücûd düşüncesine<sup>9</sup> paralel görüşler ortaya koyup koymadığı, İbn Arabî ve takipçilerinin oluşturduğu Ekberî mektebin XVII. yüzyıldaki bir temsilcisi olarak kabul edilip edilmeyeceği ve tasavvuf metafiziğinin varlık doktrini olan vahdet-i vücûdun XVII. yüzyıl Osmanlısı'ndaki bir şârihi ya da taşıyıcısı olup olmadığı sorularına cevap aranmaktadır.

---

<sup>8</sup> Hayatı hakkında bkz. Müstakîmzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*, 41a; Gölpınarlı, *Melamilik ve melamiler*, 90-113; Abdülbaki Gölpınarlı, “İbrahim, Oğlanlar Şeyhi”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976), 19: 502; Şeyhi Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri : Vekâyiü'l-fudalâ I* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3: 553; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3: 760; Selçuk Eraydın, “İbrahim Efendi, Oğlan Şeyh”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Şule Yay., 1996); Nihat Azamat, “İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000), 21: 298-300; Mehmed Nâilî Tuman, *Tuhfe-i Nâilî : divan şairlerinin muhtasar biyografileri* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2: 1235; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 2: 483-485; Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda tasavvufî hayat Hediye-tü'l-İhvan : Halvetilik örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 603; Büşra Çakmaktaç, “XVII. Yüzyıl Osmanlısında Bir Bayrâmî-Melâmî: Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Sufî Araştırmaları Dergisi* VIII/16 (2017): 105-127.

<sup>9</sup> Bayrâmî-Melâmîlerin varlık anlayışının İbn Arabî ve takipçilerinin vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde olduğu görülmektedir. *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnevî (ö.1054/1644), Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö. 1065/1655), Sarı Abdullah Efendi (ö. 1071/1660), Sun'ullah Gaybî (ö. 1087/1676) ve La'lizâde Abdülbâkî (ö. 1159/1746) gibi bu geleneğe mensup olup eser telif eden şahsiyetlerin eserlerinde bu düşünce ve terminolojiye başvurulmuş, Ekberî geleneğin eserlerine çeşitli atıflar yapılmıştır.

## 1. Tek Varlık Olarak “Vücûd-ı Mutlak”

İlk dönem sûfilerinin vücûd kavramına dair yaklaşımlarına bakıldığında, onların “vücûd”u bir tasavvuf terimi olarak seyr ü sülûkte tecrübe ettikleri hâlleri/makâmları/mertebeleri anlatmak için kullandıkları görülmektedir.<sup>10</sup> Vücûdu bu bağlamda erken dönem tasavvuf klasiklerinden *Taarruf* müellifi Kelâbâzî (ö. 380/990) “hem hoşâ giden hem de endişe veren bir hâl”,<sup>11</sup> *Keşfü'l-mahcûb* müellifi Hücvîrî (ö. 465/1072) “semâda kendilerinde zuhûr eden halleri kabul etmek”,<sup>12</sup> Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) “bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde veya bir makamda bulması”<sup>13</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *er-Risâle* isimli eserinde vecd hâlinde yükselenlerin ulaştığı bir “mertebe” olarak tanımladığı vücûda, ancak beşerî sıfatların kaybolmasından sonra ulaşılabileceğini belirtmektedir.<sup>14</sup> Ebû Nasr es-Serrâc da (ö. 378/988) *Lüma'* adlı eserinde vücûdun “gaybet tecellileri ve hakîkate sevk edilmek” anlamı taşıdığını ifade ederek vücûdu, manevî tecrübe sonucunda ortaya çıkan bir hâl ya da makam anlamında kullanmaktadır.<sup>15</sup> *Avârifü'l-maârif* müellifi Ebû Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234) de vücûdu, kulun müşâhede makamına çıkması ve böylece vecd yolunun açılması olarak görmektedir.<sup>16</sup>

Tasavvuf metafiziğinin olgunlaşma dönemi olarak tanımlanabilecek XIII.-XV. yüzyıllar arasında İbn Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin ise vücûd kavramına ilişkin açıklamalarının yeni bir yorum içerdiği göze çarpmaktadır. İlk dönem sûfilerinin bir hâl ya da makâm olarak tanımladıkları vücûd kavramını, Ekberî mektep “varlık” anlamında kullanmaktadır.<sup>17</sup> Ekberî mektebin bu

<sup>10</sup> Ekrem Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan : İbnü'l Arabî ve vahdet-i vücûd geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2009), 173; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 213.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî Kelâbâzî, *Doğuş devrinde tasavvuf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 170.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasan el-Hücvîrî, *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcûb* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 567.

<sup>13</sup> Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü = Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 577.

<sup>14</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî risâlesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981), 156.

<sup>15</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *İslam tasavvufu : tasavvufla ilgili sorular-cevaplar : Lüma'* (İstanbul : Altınoluk, 1996), 357.

<sup>16</sup> Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif* (İstanbul: Semerkand, 2010), 681.

<sup>17</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, thk. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987), 1: 4; William Chittick, *Varolmanın boyutları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 198; Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 53; Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 173-174; William C. Chittick, *Sufi'nin bilgi yolu: İbn-i Arabî'nin metafiziğinde hayal* (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016), 39.

anlamdaki hareket noktası ise “Vücûd min haysü hüve vücûd el-Hakk / Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır.” önermesi olmuştur.<sup>18</sup> İbn Arabî vücûdu özü gereği var olan tek bir gerçeklik olarak görmekte<sup>19</sup> ve iki vücûdun söz konusu olmayacağını düşünmektedir. Âlemde gördüğümüz her şeyin bizâtihî var olmadığını belirten İbn Arabî, eşyânın Hakk’ın vücûdu vasıtasıyla var olduğu görüşündedir.<sup>20</sup> Bu sebeple de yaratılan hiçbir şey Hakk’ın vücûduyla aynı varlık derecesinde değildir.<sup>21</sup> Âlemde hiçbir şey O’na benzememekte ve O’nun mâhiyetini bilememektedir.<sup>22</sup>

İbn Arabî düşüncesinin en önemli şârihlerinden biri olan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de vücûdu “varlık” anlamıyla ele almakta, vücûdun kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan Hak olduğu ilkesi üzerinden hareket etmektedir.<sup>23</sup> Ona göre her şey bu vücûdda birleşir ve O’ndan çıkar.<sup>24</sup> Eşyânın varlığı Vücûd-ı Mutlak’a dayanır, ancak Vücûd-ı Mutlak’ın varlığı eşyâya dayanmaz. Vücûd, hakîkatıyla her şeyden müstağnî olup, her şey var olmak için O’na muhtaçtır.<sup>25</sup> Vücûdu akıl idrâk edemez, hiçbir şeyin O’nu ihâta etmesi de mümkün değildir.<sup>26</sup> *Fusûsu’l-Hikem* şârihi Dâvud el-Kayserî (ö. 751/1350) ise vücûdun, hiçbir şeyle sınırlanamayan, değişmeyen, benzeri ve zıttı olmayan, bölünme ve parçalanma kabul etmeyen “varlık” olduğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup> Öyle ki Dâvud el-Kayserî’ye

<sup>18</sup> Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 177.

<sup>19</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1: 342.

<sup>20</sup> Konuk, *Fusûsü’l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 4,29,243,276; Chittick, *Varolmanın boyutları*, 200-201; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 9.

<sup>21</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 208-209.

<sup>22</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8: 83; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 1: 223.

<sup>23</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi’l-cem ve’l-vücûd*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014), 28; Ekrem Demirli, *Şair sufiler: Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısri üzerine incelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 9; Demirli, *Sadreddin Konevî’de bilgi ve varlık*, 230.

<sup>24</sup> Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi’l-cem ve’l-vücûd*, 32.

<sup>25</sup> Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi’l-cem ve’l-vücûd*, 34; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i vücûd ve esasları: en-Nusûs fi tahkiki tavri’l-mahsûs*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014), 96-97.

<sup>26</sup> Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi’l-cem ve’l-vücûd*, 32-33; Demirli, *Sadreddin Konevî’de bilgi ve varlık*, 218.

<sup>27</sup> Dâvud el-Kayserî, *Mukaddemât -Fusûsu’l-hikem’e giriş-*, trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 25-29.



göre vücûd Hak ile eşyâ arasında ortak bir lafız olarak kullanılamaz ve Hak'tan başka bir şeye vücûd/varlık denilemez.<sup>28</sup>

Lâmekânî'nin vücûd kavramına dair yaklaşımının İbn Arabî ve takipçilerinin bu konudaki anlayışı çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. O da vücûdu “Mutlak Varlık” anlamında kullanmakta, “Vücûd Hak'tır.” demekte ve Allah-âlem-insan ilişkisine dair görüşlerini tamamen bu kavram etrafında açıklamaktadır. Bu noktada Lâmekânî'nin, konuya dair ifadelerinin İbn Arabî ve takipçilerinde olduğu gibi doktriner izahlar olmayıp, kendisine anlatım aracı olarak daha ziyade şiiri, edebî ve sembolik bir anlatımı seçtiği de belirtilmesi gereken bir husustur.

Özellikle *Dîvân*'ında Lâmekânî Hüseyin Efendi, pek çok defa kendisine vücûd nisbet edilebilecek tek varlığın Hak olduğunu ve insanın mutlak vücûd olmadığını dile getirmektedir.<sup>29</sup> O, Hakk'a vâsıl olmanın ilk şartının insanın mutlak bir vücûda sahip olmadığını ve sadece sûretten ibâret olduğunu farkında olarak bu hususta hiçbir şüphe dahi duymaması olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup>

Lâmekânî'nin vücûd meselesine dair anlatımlarında daha ziyade insanın hakîkî bir vücûda sahip olmadığını nasıl fark edebileceği ve vücûd iddiasından nasıl kurtulabileceği üzerinde durduğu görülmektedir. Onun bu bağlamda başvurduğu en temel kavram “fenâ”dır. O hakîkî vücûdun yalnızca Hak olduğu anlayışından hareketle insanın vücûdu asıl sahibine yani sadece Hakk'a nisbet edip aradan çıkmasını, kendi mukayyed vücûdunda fenâ bulmasını vurgulamakta,<sup>31</sup> bu hususu deniz-inci analojisini kullanarak açıklamakta, “insanın fenâ denizine dalıp, bekâ incisini bulması” şeklinde dile getirmektedir.<sup>32</sup> Ona göre ancak bu şekilde denize dalarak yokluk şerbetine kananlar fenâ yolunu bulur ve vücûd-ı mutlak olan Hakk'a vâsıl olurlar.<sup>33</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi insanın kendi varlığını mahvedip fenâ ikliminde kalması<sup>34</sup> ve vücûd mülkünü aşk ateşiyle yakıp yok etmesi gerektiğini “Gel mülk-i vücûdu yakalım ateş-i aşka / İklimin onun zîr u zeber eyleyelim gel” sözleriyle

<sup>28</sup> Sema Özdemir, *Dâvud Kayserî'de varlık bilgi ve insan* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 74-75.

<sup>29</sup> Lâmekânî Hüseyin Efendi, *Dîvân*, t.y., 136b, 139b, 140b, 143b, 146b.

<sup>30</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 140b.

<sup>31</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 136b, 139b, 143b, 146b.

<sup>32</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 149b.

<sup>33</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 146a.

<sup>34</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 143b.

de anlatmaktadır.<sup>35</sup> Onun Hakk'a vâsıl olabilmek için sâlikin fânî olarak vücûd kaydından kurtulmasını kaçınılmaz gördüğü “Kuyûd-ı vücûddan mücerred olursa / Sülûkunda sâlik olur Hakk'a vâsıl”<sup>36</sup> “Hamd lillâh gitti benden benliği / Kaldı onun varlığı ve anlığı / Ona eren ol olur hiç şek değil / Gider ondan kalmaz ad ve şanlığı”<sup>37</sup> ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

“O'nun vechinden başka her şey yok olucudur.”<sup>38</sup> âyetini de bu bağlamda yorumlayan Lâmekânî, Hak'tan başka hiçbir şeye vücûd nisbet edilemeyeceğini ve Hakk'a vâsıl olmak isteyen kimsenin kendi benliğinden geçmesi gerektiğini dile getirmektedir.<sup>39</sup> O peygamberlerin ve velîlerin de varlık iddiasından kurtulmuş ve vuslata ermiş kimseler olduklarını vurgulamaktadır. Varlık iddiasından kurtulmayı Hakk'a vuslat için mutlak bir gereklilik olduğunu belirten Lâmekânî'ye göre benlik, Hak ile kul arasındaki bir perdedir ve benlik perdesi kalktığında Hak insanın her türlü derdinin devası olur.<sup>40</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi “Dilersen ânı kılğil seni sensiz / Verib cânâna cânı olğil bedensiz / Bedenden kurtulursan cân olursun / Serâser âleme sultân olursun / Özünden gitmeyince vehm ü pindâr / Görünmez gözlerine nûr-ı dîdâr” ifadeleriyle de Hakk'ı talep eden insanın kendi varlığını yok etmesini ve canını cânâna vererek fenâ bulmasını tavsiye etmektedir. İnsanın benlik vehimlerinden kurtulmadıkça hakîkî sevgilinin nurunu da müşâhede edemeyeceğini belirten Lâmekânî, insanın mârifete ulaşabilmesi için varlık iddiasından kurtulması gerektiği görüşündedir.<sup>41</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi'ye göre vücûd kaydından halâs olamayan kimse vesveselerinin esiri olur. Vücûd iddiasından kurtulmayıp, kendi varlığından fânî olamayan kimsenin durumunu cehennem ateşine benzeten Lâmekânî,<sup>42</sup> “Vücûdumdur günâhım ol sebebden her gün âhım var / Vücûdum üstüne hergiz kıyas etmem günâhım var / İlâhî lütf edip kurtar beni benlik hicabından / Halâs eyle beni benlik suâlinden cevâbından”<sup>43</sup> sözleriyle de insanın vücûd sahibi

<sup>35</sup> Lâmekânî, *Divân*, 144b.

<sup>36</sup> Lâmekânî, *Divân*, 145a.

<sup>37</sup> Lâmekânî, *Divân*, 145a, 149b.

<sup>38</sup> Kasas, 28/88.

<sup>39</sup> Lâmekânî, *Divân*, 136b.

<sup>40</sup> Lâmekânî, *Divân*, 136b, 141b.

<sup>41</sup> Lâmekânî, *Divân*, 150a.

<sup>42</sup> Lâmekânî, *Divân*, 139b.

<sup>43</sup> Lâmekânî, *Divân*, 141b.

olduğunu iddia etmesinin günahların en büyüğü olduğunu ve Hak ile kul arasında bir perde olduğunu vurgulamaktadır.

Lâmekânî Hüseyin Efendi insanın kendisine vücûd nisbet etmesini şirk olarak gördüğünü de dile getirmektedir. Ona göre Hakk'ın mutlak vücûdu için kendi varlığını mahv etmeyen kimse evliyâya da dost olamaz. Ancak “can” ve “başını” feda edenler, yani vücûd vehmini terk edenler evliyâya kardeş olabilir.<sup>44</sup>

### 1.1. Vahdet-Kesret Meselesi

İbn Arabî ve takipçilerinin “Vücûd Hak'tır ve tektir.” önermesini açıklarken üzerinde durdukları belki de en önemli husus, bu âlemde görülen kesretin nasıl izah edileceğidir. Nitekim mutlak vücûdun tek olduğu kabul edildikten sonraki en büyük problem âlemde müşâhede edilen kesretin anlamlandırılmasıdır. Bu konuda Ekberî gelenek, âlemde görünen sûretlerin, Mutlak Vücûd'un bir “mazhar”ı, “gölge”si, “tezâhür”ü ya da “tecellî”si olduğu, dolayısıyla da müstakil bir varlığa sahip olmayıp, varlıklarının tamamen Mutlak Vücûd'a bağlı bulunduğu fikrine dayanmaktadır.<sup>45</sup> Muhakkik sûfilere göre bu tezâhürler bizâtihî var değildir, nitekim yalnızca Mutlak Vücûd vardır. İbn Arabî bu durumu Allah'ın zâtı bakımından Bâtın, ama tezâhür mahalleri bakımından Zâhir olması, a'yân-ı sâbite teorisi, ilâhî isimler, nefes-i Rahmânî ve vücûd mertebeleri fikirleriyle temellendirmektedir.<sup>46</sup> İbn Arabî'ye göre Vücûd bâtin oluş veya benzersizlik açısından bizâtihî bir, tezâhürleri ya da benzerliği açısından ise birçoktur. Bu sebeple İbn Arabî Hakk'a Bir-Çok / Vâhidü'l-kesîr şeklinde atıfta bulunmaktadır.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 140b.

<sup>45</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 200-202; Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem okumaları için anahtar: et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem = Fusûsu'l-hikem ve 't-ta'likâtu aleyh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 129-130; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006), 29,106-107; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7: 310; Chittick, *Sufi'nin bilgi yolu*, 125-126.

<sup>46</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 202; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 30-31, 75-76, 123; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 9: 302-303; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11: 111; Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 191-194; Konevî, *Vahdet-i vücûd ve esasları*, 37-50; Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in sırları: el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014), 46; Özdemir, *Dâvud Kayserî'de varlık bilgi ve insan*, 83.

<sup>47</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 244; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3: 27.

Vahdet-kesret meselesi Sadreddin Konevî'nin de üzerinde önemle durduğu bir husustur. Konevî de çokluğu İbn Arabî gibi Hakk'ın isim ve sıfatlarının çeşitliliğiyle açıklamakta,<sup>48</sup> tecellilerde Hakk'ın zuhûru çoğalırken bununla birlikte O'nun aslında mutlak anlamda vücûdunun bir olduğunu düşünmektedir. Mutlak birlik, birliğin de çokluğun da kaynağıdır.<sup>49</sup> O halde Ekberî mektep, vücûdun birliğinin, onun kendi tezâhürlerinin çokluğunu engellemediği görüşündedir. Onlara göre her ne kadar Vücûd özünde bir olsa da tezâhürleri bakımından çoktur.<sup>50</sup>

Vücûdun varlık anlamına gelip, varlığın da tek olduğunu kabul eden Lâmekânî de âlemde müşâhede edilen kesreti açıklama noktasında yine İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu a'yân-ı sâbite teorisi ve ilâhî isimlerin tecellîsi fikrine başvurmaktadır. Onun bu konularda da İbn Arabî ve takipçilerinin görüşleri ekseninde açıklamalar yaptığı görülmektedir. Bu anlamda herhangi bir isme ya da esere atıf yapmamış olsa bile kullandığı kavramlar ve bu kavramlara yüklediği manalara bakıldığında Lâmekânî'nin Ekberî geleneğin a'yân-ı sâbite ve ilâhî isimler teorisine dair görüşlerine kail bir sûfî olduğu görülmektedir.

Lâmekânî Hüseyin Efendi, varlık mertebelerinin üstünde bulunan ahadiyyet mertebesinde, mümkünlerin yaratılmamış ezeli hakikatleri olan a'yân-ı sâbitenin henüz zâhir olmadığını belirtmekte, bu hususta Ekberî geleneğin de konuyu açıklarken başvurduğu<sup>51</sup> "Allah vardı onunla birlikte hiçbir şey yoktu."<sup>52</sup> hadîsini nakletmektedir. Ahadiyet ya da gayb-ı hüviyet mertebesi de denilen bu mutlak birlik mertebesinde Hakk'ın kendi zâtıyla mevcûd olup kendi zâtını kendisinde müşâhede ettiğini belirten Lâmekânî, tüm mümkün varlıkların hakikatlerinin, kevnî sûretler, ilâhî isim, sıfat ve nisbetlerin Hakk'ın ahadiyyet-i cem'iyesinde müstehleke olduğunu söylemektedir. Ona göre ahadiyet sahibi olan Hak, bütün eşyâda vahdetiyle hazır olup, cemâliyle tecellî ederek zâhir olmuş

<sup>48</sup> Demirli, *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*, 262.

<sup>49</sup> Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, 23; Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2015), 16.

<sup>50</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 248; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 106-109; Konevî, *Vahdet-i vücûd ve esasları*, 58-60.

<sup>51</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997), 2: 58, 77, 306; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1990), 3: 156; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992), 4: 87; Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, 134; Konevî, *en-Nefehâtü'l-ilâhiyye*, 306-307.

<sup>52</sup> Buhârî, *Bed'u'l-Halk*, 1.

ve kesret ortaya çıkmıştır. Hakk'ın kendi zâtında bulunan isimlerinin hakîkati sebebiyle kendi zâtını ve kemâl sıfatlarını yaratılmışlarda müşâhede etmek istediği için mahlûkâtı yarattığını ifade eden Lâmekânî, O'nun bütün isim ve sıfatlarıyla sûret âleminde zuhûr edip, âlemdeki sûretlerde isimlerini müşâhede ettiğini belirtmektedir.<sup>53</sup> Nitekim İbn Arabî düşüncesinde de yaratılan her şey bütün ilâhî isim ve sıfatlardan pay almakta ve Hakk'ın vücûduna işaret etmektedir.<sup>54</sup> Bir başka ifadeyle vücûd, âlem aracılığıyla kendi tümel ve tikel isim ve sıfatlarını izhâr etmektedir.<sup>55</sup> Zuhûr eden bu varlıklar vücûdla bir taraftan özdeş, fakat aynı zamanda da vücûddan başka bir şeydir. İbn Arabî bu ayniyet ve gayriyet durumunu “O'dur. / O değildir.” şeklinde açıklar.<sup>56</sup> O'dur. / O değildir.” önermesi İbn Arabî'nin vücûdun mâhiyeti ve âlemdeki kesret konusundaki en veciz ifadesi olarak kabul edilebilir.<sup>57</sup>

Hakk'ın mutlak vücûdu ve birliği karşısında O'nun isimlerinin birer tecellisi durumunda olan âlemde müşâhede ettiğimiz kesrete dair açıklamalar yapan Lâmekânî Hüseyin Efendi bu hususta da Mutlak Vücûd'un tek olduğu, O'nda asla ikilik bulunmadığı ilkesi üzerinden hareket etmekte ve İbn Arabî düşüncesini takip etmektedir. Lâmekânî mâsivâya baktığında insanda kesret fikri uyandırdığından, ancak âlemde görünen bu kesretin aslında “ayn-ı vahdet” olduğundan bahsetmekte, âlem ile Hakk'ın mutlak vücûdu arasındaki ayniyet-gayriyet ilkesine vurgu yapmaktadır.<sup>58</sup> Âlemde görünen sûretlerin ve mahlûkâtın Mutlak Vücûd'un yani Hakk'ın cemâlinin bir tecellisi olduğunu düşünen Lâmekânî, “Gören hem görünen deryâ-yı vahdet / Görünür gerçi göze bunca eşbâh”, “Neye baksan görünür evvel Allah / Gören hem görünen birdir ol âgâh”<sup>59</sup> ifadeleriyle görünenin de görenin de aslında Hakk'ın vücûdu olduğu kanaatindedir. O Hallâc-ı Mansûr'un “Ene'l-hak” sözünü de bu bağlamda yorumlamakta, Hallâc'ın kendi varlığından fânî olup bu sırra ulaştığını “Özünü gayri görmedi Mansûr / Söyledi mest oluben ene'l-Hak / Ki dilinde Hüdâdurur

<sup>53</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, t.y., 152.

<sup>54</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 206; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 2008, 7: 40.

<sup>55</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 209.

<sup>56</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 64-66, 274; Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1997, 2: 12-13; Chittick, *Varolmanın boyutları*, 210; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 74.

<sup>57</sup> Chittick, *Varolmanın boyutları*, 244.

<sup>58</sup> Lâmekânî, *Divân*, 140a.

<sup>59</sup> Lâmekânî, *Divân*, 147b.

nâtık / Söyleyen söylenen odur el-hak” sözleriyle açıklamaktadır. Ona göre bu sırrı ise ten gözü değil, ancak can gözü görebilir.<sup>60</sup>

Bu hususu dalga ve deniz sembolleriyle açıklayan Lâmekânî Hüseyin Efendi, dalgaların denizden ayrı olmadığını, dalgaların aslında deniz olduğunu düşünmekte ve bu meseleyi “Bu levh-i vücûd üzre ne kim peydâdır / Rûşen nazar et sûret-i nakş-ârâdır / Deryâya emvâcı muhalif sanma / Emvâc peyâpey yine bu deryâdır”<sup>61</sup> sözleriyle dile getirmektedir. Bu ifadelere bakıldığında da Lâmekânî’nin Mutlak Vücûd ile âlemde görünen kesret arasında hem ayniyet hem de gayriyet olduğu görüşünü takip ettiği söylenebilir.

Ona göre âlemde müşâhede ettiğimiz, Mutlak Vücûd’un eserleri ve aynı olan her şey her an Hakk’ın tevhîdini zikretmektedir. O insanın bu hakîkatin farkında olarak her türlü şüphe, zan ve şirki gönülden çıkarıp âlem-i tevhîde girmesi gerektiği kanaatindedir.<sup>62</sup> Lâmekânî insanın bu kesrete aldanmaması ve Bir’den geldiğini bilmesi gerektiğini “Kesret-i dünya ve halk aldatmasın / Çünkü Bir’den geldin ve bir tanesin”<sup>63</sup> sözleriyle açıklamaktadır. Lâmekânî Hüseyin Efendi’ye göre bu sebeple Mutlak Vücûd için varlığını mahvedip kesretten ayrılmak ve vahdet tarafına yönelmek gerekmektedir.<sup>64</sup> “Ey tâlib-i Hak nedir bu sen ben / Bu akl ve bu dil bu cân ve bu ten / Ko ikiliği bir ile bir ol / Birliğe bitip geç ikilikten / Bildin ki senin değil bu varlık / Ver sahibine çık aradan sen” diyerek sâlikin sen ve ben kaydından kurtulması, hem akli hem de gönlüyle ikiliği kenara koyarak birliğe geçmesi, varlığı sadece gerçek sahibine nisbet ederek varlığının kendisinden olmadığını fark etmesini tavsiye etmektedir.<sup>65</sup>

Bu düşüncüyü Lâmekânî Hüseyin Efendi “Birlik eyle bir ile gel birliğe / İkilikte dembedem savaşı olur”<sup>66</sup> sözleriyle de anlatmaktadır. Kesrete aldanmanın azap ve cehennemden dahi kötü olduğunu belirten Lâmekânî, ikilikten geçerek vahdet suyundan içmeyi temennî etmektedir.<sup>67</sup> Nitekim ona göre, vahdet

---

<sup>60</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 144a.

<sup>61</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 151b.

<sup>62</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 147a.

<sup>63</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 146a.

<sup>64</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 140b.

<sup>65</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 146b.

<sup>66</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 140b.

<sup>67</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 141b.

şarabından içmeyen kimse sonsuz hayata ulaşamaz. İnsan bu sonsuz hayata ise ancak fenâ-ender-fenâ ve bekâ-ender-bekâ ile ulaşabilir.<sup>68</sup>

İkilik kaydından kurtulup muvahhid olmanın mezheple ya da milletle alakalı olmadığını düşünen Lâmekânî, muvahhidin her hareketinin zât-ı vahdetle olduğunu belirtmektedir. Ona göre esas olan Hakk'ı bilmek, O'nu tanımaktır. Bu şekilde fenâfillâha ulaşan kimsenin kesretle bir işi kalmaz. Muvahhid kimse küfür, şirk ve isyandan kurtulmuş, havftan da recâdan da azâd olmuştur. Firkat ve vuslat muvahhid için birdir, çünkü muvahhid önce fânî olup, sonra o zât-ı hakîkatte bekâ bulmuştur.<sup>69</sup>

## 1.2. Mutlak Vücûd'un Mazharı Olarak İnsân

Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin varlık yorumunun en önemli taraflarından biri de sûfilerce mutlak vücûd olan Hakk'ın âlemdeki en yetkin tecellisi olarak kabul edilen insan meselesine dair açıklamalarıdır. O özellikle *Vahdetnâme* adlı risâlesinde insan kavramını detaylı bir şekilde ele almıştır. Onun bu husustaki açıklamalarının da İbn Arabî ve muhakkik sûfilerin görüşleri ekseninde olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Arabî geleneğinde insan, ism-i câmi' olan Allah isminin bir mazharı ve bütün hakikatleri kendisinde toplayan kevn-i câmi'dir.<sup>70</sup> Hak karşısında insan, gözün görmesini sağlayan göz bebeği konumundadır.<sup>71</sup> Âlemin fiili varlığı insan yaratıldıktan sonra tamamlanmış, insan cilasız bir ayna gibi olan âlemin cilâsı olmuştur.<sup>72</sup>

Lâmekânî de insanın esmâ-i ilâhiyenin tamamına mazhar olduğunu belirtmekte ve muhakkik sûfilerin insanın tüm ilâhî isimleri kapsayıcı isim olan "Allah" ismine mazhar olması bakımından kevn-i câmi' olması fikrine benzer görüşler ortaya koymaktadır. İnsanı kendisinde bütün ilâhî hakikatleri toplaması bakımından "mecma'u'l-bahreyn" olarak gören<sup>73</sup> Lâmekânî'ye göre âlemde insan

<sup>68</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 149a.

<sup>69</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 147b.

<sup>70</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 107, 113; Afifi, *Fusûsü'l-Hikem okumaları için anahtar*, 73-75; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 26; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 133; Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 238-240; Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in sırları*, 18; Ahmet Avni Konuk, *Tedbirât-ı ilâhiye tercüme ve şerhi*, thk. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 25, 89.

<sup>71</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 128; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 26.

<sup>72</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 26.

<sup>73</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 150b.

dışında hiçbir şeyin merâtib-i vücûdun en üstünde bulunan merteye olan “zât-ı ahadiyet”e mazhar olmaya kuvvet ve isti’dâtı yoktur. Âlem yaratıldıktan sonra insan, zâhir ve bâtın olmak üzere iki yüzlü olarak yaratılmış olup, insanın zâhirî yüzü kesret / halktır. Onun bâtınî yüzü ise vahdet / Hak’tır. İnsanın bâtınî yüzünde zât-ı ilâhiyyenin ahadiyyeti müşâhede edilir ve esmâ-i ilâhiyye onda müstehlekedir. Âlemde esmâ-i ilâhiyyenin sûretlerinin, insanda ise zât, sıfât ve ilâhî isimlerin tamamının tecellî ettiğini belirten Lâmekânî, Allah’ın insanda kendi zâtını ve zâtında bulunan isimlerini tafsîliyle müşâhede ettiğini ifade etmektedir. O halde insan Hakk’ın zâtının mazharıdır ve vücûd-ı mutlakın yansıdığı bir aynadır.<sup>74</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi’ye göre Hakk’ın kendisini tafsîliyle müşâhede etmesiyle insanda zât-ı ahadiyyenin zuhûru gerçekleşmiş, insan Hakk’ın tam, kapsayıcı ve kâmil bir mazharı olmuştur. Bu sebeple insanı müşâhede etmek bir bakıma zâtı müşâhede etmek gibidir.<sup>75</sup> İnsanın zâtı Hakk’ın zâtına ayna olduğu için onun ilmi de Hakk’ın ilminin bir aynasıdır. “İnsan benim sırrım, ben de insanın sırrıyım.” kudsî hadîsi de buna işaret etmektedir.<sup>76</sup> Bu durumda Lâmekânî, insanı tanımayı Hakk’ı tanımaya götüren bir yol olarak kabul etmekte, kendisinde bütün ilâhî isimlerin tecellî ettiği bir mazhar olarak insanı mârifetullâha ulaşma anlamında önemli bir ilke olarak sunmaktadır. İnsan olmaksızın Hakk’ın bilinemeyip müşâhede edilemeyeceğini düşünen Lâmekânî, insana vâsıl olanın Hakk’a vâsıl olacağını, insanı görenin Hakk’ı göreceğini ifade etmektedir. Ona göre “Beni gören Hakk’ı görmüştür.” hadîsi ve “Kim Resûl’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.”<sup>77</sup> âyeti bu manaları teyid etmektedir. O insân-ı kâmile isyan edenin Hakk’a isyan etmiş, onu inkar edenin Hakk’ı inkar etmiş olacağını belirtmektedir. Lâmekânî’nin bu noktada insân-ı kâmil ile özel olarak Hz. Peygamber’i kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, Hz. Peygamber’in hakîkati tüm hakîkatleri kendisinde toplayan en yetkin insan olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup> İnsân-ı kâmilin muhakkik sûfilerce de özel anlamda Hz.

<sup>74</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 152. İbn Arabî’ye göre insân-ı kâmil Hakk’ı bilfiil yansıtan bir aynadır. Konuk, *Fusûsü’l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 61, 114; Uluç, *İbn Arabî’de sembolizm*, 135; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 25, 271-272; Kutbüddin Abdülkerim b İbrahim Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı kâmil = İnsân-ı kâmil tercümesi*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 381; Chittick, *Sufî’nin bilgi yolu*, 335; Konuk, *Tedbirât-ı ilâhiyye tercüme ve şerhi*, 90, 170.

<sup>75</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 154.

<sup>76</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 155.

<sup>77</sup> Nisâ, 4/80.

<sup>78</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 154.



Muhammed (s.a.v.) olarak kabul edildiği görülmektedir. Onlara göre yaratılmışlar içerisinde Hz. Peygamber'in kemâline ulaşabilecek hiçbir şey yoktur.<sup>79</sup>

Lâmekânî'ye göre diğer bütün varlıkların zuhûr ve kıyâmının insân-ı kâmilin vücûdunun nuruyla olduğu gibi, ilâhî isimler de âlemde insân-ı kâmil sayesinde zâhir olmuştur. Bu sebeple de bütün varlıkların teveccühü insân-ı kâmilemdir ve feyzin kaynağı insân-ı kâmidir.<sup>80</sup> İnsân-ı kâmil, âlemin zuhûr sebebi olduğu gibi aynı zamanda âlemdeki sürekliliğin de kaynağıdır. O insân-ı kâmilin Hakk'ın gözü ve tam bir mazharı olduğunu belirtmekte; âlem bir bedense, insân-ı kâmilin onun ruhu olduğunu ifade etmektedir. Öyleyse insân-ı kâmil olmadan âlem bir an dahi var olamaz. Mührün hazineyi koruması gibi insân-ı kâmilin vücûduyla da âlem korunur.<sup>81</sup> Lâmekânî'nin bu hususta da İbn Arabî'nin görüşlerine benzer açıklamalar yaptığı göze çarpmaktadır. Nitekim İbn Arabî'ye göre de insân-ı kâmil âlemin zuhûrunun ve devamlılığının yegâne sebebidir. Ruhsuz bir beden gibi yaratılmış olan âlem, insanın yaratılmasıyla bu bedenin bir ruhu olmuş, âlemin fiilî varlığı tamamlanmıştır.<sup>82</sup>

## 2. Mârifetü'n-nefs-Mârifetullâh

Muhakkik sûfilerin vücûda / varlığa dair açıklamaları o varlığın bilinmesi konusundaki yaklaşımlarını da belirlemiş, bu sûfiler mârifete dair görüşlerini "İnsan her şeyi kendinden bilir." ilkesi üzerine inşa etmişlerdir. "Kendini bilen Rabbini bilir." hadîsine dayanarak tasavvufun gayesi olan Mutlak Vücûd'u tanıma yani mârifetullâha ulaşmanın yöntemi olarak, görünenden hareket ederek görünmeyenin bilgisine ulaşmayı seçmişlerdir. İnsanın kendisini bilmesi, Hakk'ı tanınmasının bir yolu olarak görülmüş ve bu yola da "ma'rifetü'n-nefs" adı verilmiştir.<sup>83</sup> Nitekim insanın kendisinde tüm ilâhî hakikatleri toplayan bir varlık

<sup>79</sup> Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 63; Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1992, 4: 320; Afifî, *Fusûsü'l-Hikem okumaları için anahtar*, 470; Özdemir, *Dâvud Kayseri'de varlık bilgi ve insan*, 470; el-Cilî, *İnsân-ı kâmil = İnsân-ı kâmil tercümesi*, 372-373; Demirli, *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*, 295.

<sup>80</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 154.

<sup>81</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 153.

<sup>82</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 25-26; Konuk, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, 1987, 1: 129; Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, 141; Konevî, *Tasavvuf metafiziği = Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, 300-301; Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 244.

<sup>83</sup> Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 264-265; Demirli, *İbnü'l-Arabî metafiziği*, 179.

olarak, epistemolojik işlevi bakımından yaratılmış her şeyden daha üstün konumda olduğu kabul edilmiştir.<sup>84</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin mârifet anlayışı, vücûd meselesine bakışında da takip ettiği Ekberî geleneğin görüşleri etrafında şekillenmiştir. O da muhakkik sûfiler gibi kişiyi mârifete götüren en önemli yolun mârifetünnefs olduğunu dile getirmekte, mârifetünnefs ve mârifetullah arasında mutlak bir irtibat olduğunu düşünmektedir. Lâmekânî mârifetullahı ulaşmanın tek yolunun insanın öncelikle kendisini tanımasından geçtiğini belirtmekte, Hakk'ı tanımaya ve sonunda O'na vâsıl olmaya dair anlayışını bu ilke üzerine bina etmektedir. Onun "Nefsini bilen bilür bu remzi ey cân-ı peder / Bilmeyen bilmez Hüdâsın dedi Resûl-i Hüdâ / Kim ki nefsin bilmedi bilmez Hüdâsın şöyle bil / Nefsini bilmek hakikat Rabbin bilmek ola"<sup>85</sup> sözleriyle de ifade ettiği gibi insanın kendini bilmesi, Rabbin tanıması anlamını taşımaktadır ve kendini tanımayan insanın Hakk'ı tanıması mümkün değildir.<sup>86</sup> Bu sebeple Lâmekânî'ye göre Hakk'a dair yakînî bilgiye ulaşmak isteyen kimse öncelikle kendisini tanımak için çabalamalı, kendisindeki cevherleri görmeli ve nereden gelip nereye gittiğini anlamaya çalışmalıdır. Hakk'ın bir sûreti olarak yaratılmış olan insan Hakk'a ulaşmak için kendini tanıma yolunda sürekli gayret etmelidir.<sup>87</sup> Nitekim insanı ehl-i hâl yapacak tek şey kendisini bilmesidir. Kendini bilen kimse kendinde toplanan bütün faziletlerin farkında olur, varlığının ise vahdet deryâsının bir parçası olduğunu bilir.<sup>88</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi insanı, âlemdeki bütün hakikatlerin içinde bulunduğu bir kitap olarak görmekte ve insanın ancak kendi kitabını okuyarak yani kendisini tanıyarak bu hakîkatlere ulaşabileceğini düşünmektedir. Bunu "Vücûdun kitâbın okursan bulursun / Sen anda hezârân kitâb ü resâil" sözleriyle açıklamaktadır.<sup>89</sup> O ayrıca insanda pek çok hazineler bulunduğunu ve bu hazinelerin içerisinde ise ilâhî sırların gizli olduğunu da ifade etmektedir.<sup>90</sup> Ona göre kendi nefsin tanıyarak Hakk'ı tanıyan kimse yaratılışın sırlarını ve eşyanın hakikatini de bilir. Böylece çözemeyeceği hiçbir müşkili kalmaz. Bu ârif

---

<sup>84</sup> Afifi, *Fusûsü'l-Hikem okumaları için anahtar*, 74, 80; Demirli, *İslam metafiziğinde tanrı ve insan*, 278.

<sup>85</sup> Lâmekânî, *Divân*, 136b.

<sup>86</sup> Lâmekânî, *Divân*, 136b, 150b.

<sup>87</sup> Lâmekânî, *Divân*, 150b.

<sup>88</sup> Lâmekânî, *Divân*, 145a.

<sup>89</sup> Lâmekânî, *Divân*, 145a.

<sup>90</sup> Lâmekânî, *Divân*, 150b.

kimselere “din eri” diyen Lâmekânî, nefisini bilmeyen kimseleri ise “âsî kul” olarak tanımlamaktadır. O insanın kendisindeki yüksek cevherin farkında olması gerektiği, ancak insanın bu aslını bilmek için aklının yeterli olmayacağı kanaatindedir.<sup>91</sup> Akıllı mârifetullahı ulaşmak için yeterli bir kaynak olarak görmeyen, mârifetin söz ile değil, halle, tahkikle ve keşifle gerçekleşeceğini ifade etmektedir.<sup>92</sup>

“Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi istedim, mahlûkâtı yarattım.”<sup>93</sup> kudsî hadîsindeki “hazine”den maksadın “mârifetullah” olduğunu düşünen Lâmekânî insanın, alemin ve cinlerin Hakk’ı tanımaları için yaratıldıkları görüşündedir. Bu düşüncesini “Onun için seni bilesin / Bulasın kendi mülküne zaferi / Edip izhâr-ı kudretin Hallâk / Eyledi halk cinn ile beşeri / Halkı yaratmadan murâdı budur / Ki Hakk’a ârif ola ins ü peri / Kalma esfelde nefisini tanı gör / Bu ticâretten etme çün zararı”<sup>94</sup> sözleriyle de anlatan Lâmekânî’ye göre kendisini tanıyarak Hakk’ın bilgisine ulaşmayan insan esfel-i sâfilinde kalır. Bu sebeple insan gözünü açıp kendi hakikatini müşâhede etmelidir. Ayrıca Hakk’ı tanımak isteyen insan mâsivâdan gözünü çekmeli ve gözü yalnızca Hakk’ı görmelidir. Kendini tanımayan kimsenin ise hayvan mesabesinde olduğunu belirten<sup>95</sup> Lâmekânî Hüseyin Efendi “Nefisini bilmek kişiye ferd-i ayn / Bilmese hayvân olur ol ayne ayn / Nefisini bilmek Hakk’ı bilmekdürür / Anla bu sözü ki bu söz hakdurur” sözleriyle de aynı hususa temas etmektedir. Ona göre sadece kendini tanıyan insan hakiki manada insandır, kendi hakikatine ulaşamayan ise hayvandır.<sup>96</sup>

Lâmekânî’ye göre kendini tanıyan, bu sırta erişen insan, herkes için bir delil ve rahmettir. İnsan ancak kendini bilerek saadete ulaşabilir ve Hakk’a dost olur. Kendini bilmeyen ise sürekli kötülükle meşgul olarak şeytanla beraber olur.<sup>97</sup> Kendini bilmeyen insanı gafil olarak gören Lâmekânî,<sup>98</sup> gafil kimselerin bütün kitapları okusa bile bundan nasiplenemeyeceklerini ifade etmektedir.<sup>99</sup> Buna karşılık kendisini ve dolayısıyla da Hakk’ı tanıyan insan aleme sultan

---

<sup>91</sup> Lâmekânî, *Divân*, 144b, 137a.

<sup>92</sup> Lâmekânî, *Divân*, 136b.

<sup>93</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II/132.

<sup>94</sup> Lâmekânî, *Divân*, 149b.

<sup>95</sup> Lâmekânî, *Divân*, 150a.

<sup>96</sup> Lâmekânî, *Divân*, 150a, 143a.

<sup>97</sup> Lâmekânî, *Divân*, 140a.

<sup>98</sup> Lâmekânî, *Divân*, 146a.

<sup>99</sup> Lâmekânî, *Divân*, 144a.

olur,<sup>100</sup> Hakk'ın zât ve sıfat tecellilerini insan kendisinde seyreder, küllî ve cüzî olan tüm hakikatlerin kendisinde var olduğunu bilir.<sup>101</sup> Nitekim insanın kendi varlığı nûr-ı mutlaktır. Bu sebeple de kendisini tanıyan insan ışık nerede diye sormaz.<sup>102</sup>

Sûfilerin nihâî gayeye ulaşmak için öncelikli olarak mârifetünnefsi yol olarak edinmesi, insanın kendini tanımasını sağlayan yöntemlere yönelmesini gerektirmiştir. Bu yöntemlerin başında ise nefsin isteklerinin kontrol altına alınması ve ıslah edilmesi yer almıştır. Bu hususta İbn Arabî ve takipçileri de nefis tezkiyesi ve insanın ahlakını olgunlaştırmasını önemli bir yöntem olarak görmüşlerdir.<sup>103</sup> Lâmekânî de insanın kendini tanıma yolunda atacağı en önemli adımlardan birisi olan mâsivâdan uzaklaşması hususu üzerinde önemle durmaktadır.<sup>104</sup> O “Nereden geldin nesin arayı gör / Neye geldin sen nesin burayı gör / Öz vücûdun bilmeyen âmâyı gör / Koy sivâyı maksad-ı aksâyı gör” sözleriyle de bu görüşünü dile getirmektedir. Kendi nefsin tanımayan kimseleri “âmâ” olarak tanımlayan Lâmekânî’ye göre bu körlükten kurtulmak için de mâsivâyı kenara bırakıp asıl maksada, yani kendini tanımaya yönelmek gerekmektedir.<sup>105</sup> Lâmekânî kendi hakikatini, özünü bilmeyen insanın kendisine dahi yabancı olacağını düşünmekte, bu sebeple de insanın kendisini tanıyabilmesi için dünyadaki kesrete aldanmaması, Bir’den geldiğinin idrâkinde olması gerektiğini belirtmektedir. İnsan yokluk şerbetini, ancak bu şekilde kendisini tanıyarak içebilir.<sup>106</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi’nin mârifet sırrına ulaşma konusunda üzerinde önemle durduğu bir diğer yol ise mürşid-i kâmilin rehberliğine başvurmaktır. Ona göre bu sırta ermenin yani kendini tanımanın yolu ancak bir mürşid-i kâmilin rehberliğiyle gerçekleşir. Bir kimse ne kadar ilim sahibi olursa olsun bir mürşid-i kâmilin rehberliği olmadan mârifetünnefse ulaşamaz.<sup>107</sup> Nitekim Lâmekânî’ye göre Hakk’a mürşid-i kâmilden başka bir kapı ve kalpten başka bir yol yoktur. Hak zât, sıfat ve bütün isimleriyle mürşid-i kâmilin kalbine tecellî etmiştir. Hakk’ı talep eden kendi varlığından geçmeli, Hakk’tan başka her türlü fikir ve havâtırı

---

<sup>100</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 146a.

<sup>101</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 148a.

<sup>102</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 148b.

<sup>103</sup> Demirli, *İbnü 'l-Arabî metafiziği*, 179.

<sup>104</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 155-156.

<sup>105</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 141b.

<sup>106</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 146a.

<sup>107</sup> Lâmekânî, *Dîvân*, 137a.

kalbinden çıkarmalıdır. Daima kalbinde Hak olmalı, kalbini mürşid-i kâmilin kalbine ulaştırmalıdır.<sup>108</sup>

Lâmekânî Hüseyin Efendi “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.”<sup>109</sup> âyetini de bu bağlamda yorumlamakta ve âyeti beyt-i Hak ve vücûd-ı mutlaka mazhar olan mürşid-i kâmilin kalbine teveccühün önemiyle açıklamaktadır. Mürşid-i kâmile teveccüh eden tâlib onun kalbine yaklaşır, böylece ondaki ilâhî nurlar ve rabbânî güneşler tâlibin kalbinde doğar, kendi sıfatlarından fânî olup, kalbi mürşid-i kâmilin kalbinden zuhûr eden zât-ı akdeseye ayna haline gelir.<sup>110</sup>

### Sonuç

Bayrâmî-Melâmîliğin XVII. yüzyıldaki temsilcilerinden biri olan Lâmekânî Hüseyin Efendi, özellikle *Dîvân, Vahdetnâme* ve *Risâle-i Vahdet* adlı eserlerinde tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından biri olan vücûd / varlık ve mârifet / bilgi meselesi üzerinde durmuştur. Onun bu konuya dair açıklamalarının özellikle vücûd-ı mutlak, vahdet-kesret meselesi, insân-ı kâmil kavramı ve ma’rifetü’n-nefs ile mârifetullah irtibatları üzerine yoğunlaştığı görülmüştür. Lâmekânî Hüseyin Efendi vücûd kavramını İbn Arabî ve muhakkik sûflerin açıklamaları çerçevesinde ele almış ve görüşlerini “Vücûd Hak’tır.” önermesi etrafında şekillendirmiştir. Vahdet-kesret meselesini açıklama hususunda da Ekberî geleneğin çizgisini sürdürmüş, alemde görülen kesret ve Allah-alem-insan arasındaki ilişkileri a’yân-ı sâbite ve ilâhî isimler teorisi doğrultusunda açıklamıştır.

Mutlak vücûdun en yetkin tezâhürü olarak gördüğü insan meselesi üzerinde de önemle duran Lâmekânî, bilhassa *Vahdetnâme* adlı risâlesini tamamen insân-ı kâmil kavramını açıklamaya hasretmiştir. O insân-ı kâmil kavramını açıklama noktasında da Ekberî geleneğin hareket noktası olan, insânın Allah ismine mazhar olması bakımından kevn-i câmi’ olması fikri üzerine yoğunlaşmıştır. İnsanı âlemin varlığının ve sürekliliğinin kaynağı olarak kabul eden Lâmekânî, onu Hakk’ı tanıma yani mârifetullâha ulaşma noktasında da bir nirengi noktası olarak görmüş, bu husustaki görüşlerini ise “Kendini bilen

<sup>108</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 155-156.

<sup>109</sup> Fetih, 29/10.

<sup>110</sup> Lâmekânî, *Vahdetnâme*, 155-156.

Rabbi'ni bilir.” hadîsine dayanarak, kişiyi mârifetullâha götürecek tek yolun ma'rifetü'n-nefs olduğu fikri üzerine inşa etmiştir.

Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin ortaya koyduğu bu görüşlerine bakıldığında, onun vücûd ve mârifet kavramlarına dair yaklaşımlarıyla İbn Arabî ve Ekberî mektebin görüşlerinin bir takipçisi olduğu görülmektedir. Nitekim mensubu olduğu Bayrâmî-Melâmîliğin de varlık meselesini açıklama hususunda İbn Arabî düşüncesinin takipçisi oldukları bilinmektedir.

Lâmekânî Hüseyin Efendi tüm bu görüşlerini aktarırken her ne kadar İbn Arabî ve geleneğine doğrudan atıflar yapmamış ya da onların eserlerinden iktibaslarda bulunmamış olsa da, onun vücûd ve mârifet kavramlarına dair ifadelerinin izi sürüldüğünde görüşlerinin vahdet-i vücûd düşüncesi ve bu düşüncenin temel önermeleri ve kavramları doğrultusunda olduğu açık bir biçimde izlenmektedir. Bu noktada hiç şüphesiz Lâmekânî'nin, bu görüşlerini ekseriyetle manzûmeler üzerinden aktardığı, dolayısıyla da İbn Arabî ve takipçilerinin doktriner ve terminolojik anlatım tarzından ziyade, edebî bir dil ve sembolizmin hakim olduğu bir üslûba başvurduğu göze çarpmaktadır. Onun bu manzûmelerinde zaman zaman her okuyanın kendi kabiliyet ve istidâdî ölçüsünde kendisine bir pay çıkarabileceği kadar da yalın bir dil tercih ettiği de görülmektedir.

Sonuç itibariyle tüm bu hususlar dikkate alındığında XVII. yüzyıl Osmanlı'sında Bayrâmî-Melâmî olarak tanınan Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin Ekberî mektebin bir takipçisi olarak kabul edilebileceği söylenebilir. Onun telif ettiği eserlerinde yaptığı derinlemesine izahlarla XIII. yüzyıldan itibaren tasavvuf metafiziğinin hakim doktrini olan vahdet-i vücûd düşüncesinin yaşadığı dönemdeki bir taşıyıcısı ve şârihi olduğu kabul edilebilir.

### **Kaynakça**

- Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Fusûsü'l-Hikem okumaları için anahtar: et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem = Fusûsü'l-hikem ve't-ta'likâtu aleyh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Atâyî, Nev'âzâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti'ş-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik zeyli = Hadâikü'l-hakâik fi tekmileti'ş-Şeâaik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Azamat, Nihat. “İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.

- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Chittick, William. *Varolmanın boyutları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Chittick, William. *Sufî'nin bilgi yolu : İbn-i Arabî'nin metafiziğinde hayal*. İstanbul : Okuyan Us Yayınları, 2016.
- Cilî, Kutbüddin Abdülkerim b İbrahim Abdülkerim. *el-İnsân-ı kâmil = İnsân-ı kâmil tercümesi*. Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Çakmaktaş, Büşra. "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Bir Bayrâmî-Melâmî: Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-i Vücüd Anlayışı". *Sufî Araştırmaları Dergisi* VIII/16 (2017): 105-127.
- Evliya Çelebi. *Evliyâ Çelebi seyahatnamesi : 1. kitap: İstanbul: Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının transkripsiyonu dizini*. İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1996.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke 1: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*. Thk. Zeynep Aycibin. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Kâtib Çelebi. *Fezleke 2: Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)*. Thk. Zeynep Aycibin. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. *İslam metafiziğinde tanrı ve insan : İbnü'l Arabî ve vahdet-i vücud geleneği*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de bilgi ve varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *Şair sufiler : Mevlana, Yunus ve Niyazi-i Mısrî üzerine incelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Mehmed Nazmi Efendi. *Osmanlılarda tasavvufî hayat Hediyetü'l-İhvan : Halvetilik örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi. *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye*. İ.Ü. Kütüphanesi, İbnülemin, nr. 3357, t.y.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mânîyye ve zeyilleri : Vakâiyü'l-fudalâ I*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Eraydın, Selçuk. "İbrahim Efendi, Oğlan Şeyh". *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. 8: 238-246. İstanbul: Şule Yay., 1996.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Vahdet-i vücud ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. "İbrahim, Oğlanlar Şeyhi". *Türk Ansiklopedisi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melamilik ve melamiler*. İstanbul Devlet Matbaası, 1931.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasan. *Hakikat bilgisi = Keşfü'l-mahcûb*. Terc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Lâmekânî Hüseyin Efendi. *Divân*. t.y.
- Lâmekânî Hüseyin Efendi. *Vahdetname*. t.y.
- İliç, Slobodan. "Lâmekânî Hüseyin Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27: 94-95. Ankara, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem

Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

el-Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf sözlüğü = Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

el-Kaysîrî, Dâvud. *Mukaddemât -Fusûsu'l-hikem'e giriş-*. Trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

el-Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b İbrahim el-Buhârî. *Doğuş devrinde tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.

Konevî, Sadreddin. *en-Nefehâtü'l-il3ahiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2015.

-----*Fusûsü'l-hikem'in sırları : el-Fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.

-----*Vahdet-i vücûd ve esasları : en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.

-----*Tasavvuf metafiziği = Miiftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2014.

Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*. Thk. Mustafa Tahralı - ve Selçuk Eraydın. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.

-----*Tedbîrât-ı ilâhiyye tercüme ve şerhi*. Thk. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

el-Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyrî risâlesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.

Özdemir, Sema. *Dâvud Kayserî'de varlık bilgi ve insan*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

es-Serrâc, Ebu Nasr. *İslam tasavvufu : tasavvufta ilgili sorular-cevaplar : Lüma*. İstanbul: Altınoluk, 1996.

es-Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-Meârif*. İstanbul: Semerkand, 2010.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Tuğluk, İ. Halil. *Lâmekânî Şeyh Hüseyin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanı'nın Tenkitli Metni*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2001.

Tuman, Mehmet Naili. *Tuhfe-i Naili : divan şairlerinin muhtasar biyografileri*. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Vassâf, Osmanzade Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ*. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Vicdânî, Ebû Rıdvân M. Sâdık. *Tomar-ı turuk-ı aliyye'den : Melâmîlik*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1919.



## Gümüşhânevî Dergâhı'nda Râmûzü'l-Ehâdis İcâzeti Geleneği ve Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi'nin Râmûz İcâzeti

Necdet Yılmaz\*

### Öz

Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi XX. yüzyılın ilmî, tasavvufî ve sosyal yönüyle tanınmış mühim şahsiyetlerindedir. Osmanlı döneminin acılı ve çalkantılı son demlerine tanık olmuş, Birinci Dünya Savaşı'nda cephelede savaşmış, Cumhuriyet'in kuruluş devresini idrak etmiş ve sonraki dönemin inişli çıkışlı zamanlarında ülkemiz insanının dindarlık seviyesinin gelişmesinde tesirli olmuş bir mürşiddir. Bu makalede, gelenekteki ilim ve özellikle de hadis ilimlerine dair icâzet anlayış ve uygulamaları özetlendikten sonra Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye nisbet edilen Ziyâiyye kolunun icâzet geleneği üzerinde durulacak, Mehmed Zâhid Efendi'nin hocası ve mürşidi Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'den aldığı başta hadis olmak üzere İslâm ilimlerinin pek çok dalına ait icâzetnâmesi olan *İcâzetnâme-i Nefis li-Râmûzü 'l-ehâdis*'i tanıtılıp değerlendirilecektir. Böylece Osmanlı'nın son demlerinde hadis ilmi üzerinden gerek İslâmî ilimler tahsil ve tadrîsinin seyri gerekse bir tekkenin bu sürece katkısı ve yeri ortaya konulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Mehmed Zâhid Kotku, Ziyâiyye, İcâzetnâme, Sebet, *Râmûzü 'l-Ehâdis*

---

\* Dr. Öğretim Üyesi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. necdet.yilmaz@istanbul.edu.tr

## Ijâzah at Tradition of *Râmûz Al-Ahâdîth* in The Gumushânawî Dervish Lodge and The *Râmûz* Ijazah of Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi

### Abstract

Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi is one of the prominent persons of the twentieth century, known for his scholarly, sufi and social aspects. He is a murshid who witnessed the sad and turbulent last Ottoman era, fought on the fronts during the First World War, saw the founding stage of the Republic, and in uneven times of the period after that, had an impact on improving the level of piety among the people of our country. In this paper, after summarizing the ijâzah (permission) understanding and practices in the scholarly tradition, particularly in the hadith sciences, ijâzah tradition of Ziyâiyah school attributed to Ahmed Ziyâeddîn-i Gumuşhânawî will be elaborated; *İcâzatnâme-i Nefîs li-Râmûz al-ahâdîth*, the ijâzatnâmah of Mehmed Zâhid Efendi regarding the hadith in particular and also several branches of Islâmic sciences, which he received from his master and murshid Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi, will be introduced and evaluated. Thus, through hadith science we can follow the process of studying and teaching Islâmic sciences as well as the contribution of a dervish lodge to this process in the last period of Ottoman.

**Keywords:** Mehmed Zâhid Kotku, Ziyâiyye, Ijâzatnâmah, Evidence, *Râmûz al-Ahâdîth*

### تقليد الإجازة في راموز الأحاديث في الزاوية الكمشخاوية وإجازة الراموز

للشيخ محمد زاهد كوتكو

### المخلص

يعدُّ العَلامة محمد زاهد كوتكو من الشخصيات المهمة والمعروفة في المجالات العلمية والتصوف والاجتماعية خلال القرن العشرين. كان شاهداً على الأحداث المؤلمة والمضطربة في نهاية الخلافة العثمانية، وقاتل على الجبهات خلال الحرب العالمية الأولى، كما أدرك فترة تأسيس الجمهورية، فكان مرشداً دينياً مؤثراً في رفع مستوى التدين لدى أبناء بلادنا في مرحلة التقلبات المتأرجحة بين صعود وهبوط في الحقبة الرمنية اللاحقة. في هذا المقال، سيتمُّ الوقوف على تقليد إجازات المدرسة الضبائنية المنسوبة إلى الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخاوي، كما سيتمُّ التعريف والتقييم للإجازة “إجازة النفس لراموز الأحاديث” التي حصل عليها الشيخ محمد زاهد كوتكو من شيخه ومرشده الشيخ مصطفى فيضي التكرداغي، وهكذا؛ سيتمُّ تتبُّع كلِّ من تَبَّت أسانيد تحصيل وتدرّيس العلوم الإسلامية من خلال علم الحديث، كما سنتناول الدراسة المكانة التي تبوأتها/ألت إليها الزوايا خلال الأيام الأخيرة من الخلافة العثمانية.

**الكلمات المفتاحية:** محمد زاهد كوتكو، ضيائية، رخصة الإجازة، راموز الأحاديث

## 1. Giriş

İcâzet, Müslümanların eğitim ve öğretim geleneği içerisinde ürettikleri özgün uygulamalardan birisidir. Allah Resûlü'nün (s), sözcümlü Vedâ Hutbesi'nde “Bu duyduklarınızı burada bulunanlar bulunmayanlara tebliğ etsin, aktarsın.” şeklindeki ifadelerinden ve benzeri yönlendirmelerinden hareketle icâzet uygulamasının başlangıcını asr-ı saadete dönemine kadar dayandıranlar var ise de, icâzet geleneğinin bilinen şekli ile hicrî III./milâdî IX. asırda uygulanmaya başlandığı, bundan sonra da süreç içerisinde yaygınlaştığı müşahede edilmektedir.<sup>1</sup>

İcâzet kelimesi (c-v-z) kökünden türetilmiş olup “su akıtmak; helâl kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak” gibi anlamlara gelmektedir. Kavram “su akıtmak” şeklindeki anlamından hareketle suyun akıtılıp bir arazinin sulandığı gibi âlimin de ilmini talebesine akıtarak onu bilgilendirmesi şeklinde ıstılah hâline gelmiştir. Terim, ilk olarak dinî ilimlerden hadis alanında kullanılmaya başlanmış, bilâhare ilimlerin teşekkül etmesiyle birlikte hem dinî ilimler hem de tıp, matematik, hat gibi sâir bütün sahalar tarafından benimsenmiştir. İslâm dünyasında, genellikle Arap olmayan toplumlarda gerek medrese ilimlerini tahsîl edenlere, gerek tasavvufî eğitimlerini ikmal edenlere, gerekse sanat erbabından o sanatın inceliklerini öğrenenlere o alanların üstadları tarafından verilen belgeye, Arapça “icâzet” tabiri kullanılmıştır. Özellikle Osmanlı döneminde “icâzet” ile Farsça “nâme” kelimelerinin birleşmesinden oluşan “icâzetnâme” tabiri kullanılmıştır.

İcâzetler hem şifâhî/sözlü hem de yazılı olarak verilmiş ve her iki şekli de kabul görmüştür. Ancak sözlü icâzetin zaman içerisinde istismar edilebildiği görüldüğünden yazılı icâzet tercih edilir olmuş, sonuçta ilimler tarihi içerisinde büyük bir icâzet/icâzetnâme birikimi oluşmuştur.

İcâzetnâmeler ihtiva ettiği ricâl tabakâtı ve kitâbiyât bilgilerinin yanısıra bir ilim dalının gelişmesi ile bölgeler ve âlimler arasındaki münasebetler hakkında sıhhatli bilgi veren malzemelerdir. Yine aynı şekilde döneminin ilmi seviyesi ve şehirlerdeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin takibine imkân veren metinlerdir. Kezâ

---

<sup>1</sup> İcâzet kelimesinin anlamı ve süreç içerisinde çeşitli disiplinler tarafından uygulanması hakkında birkaç çalışma için bk. Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzet-nâmeler”, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 13 (Ankara 1981), s. 171-235; Cemil Akpınar, “İcâzet”, *DİA*, XXI, 393-400; Talip Ayar, “Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Turkish Studies*, sayı: 9/1 (2014), s. 43-62.

bu icâzet metinleri vasıtasıyla ilmin kaynağına doğru o ilmin süreç içerisinde geçirdiği serencâmı takip etme fırsatı da buluruz.

İcâzetnâmeler ilmî kapsam bakımından genel ve özel olmak üzere iki türe ayrılır. İlim tâlibinin dinî ilimlerin genelini bir âlimden veya medreseden okuyarak tamamladığında verilenleri “genel icâzet, icâzet-i âmme”, daha dar anlamda okutulan ilim ve/veya kitap için verilen ise “özel icâzet, icâzet-i hâssa” kapsamına girer.

İcâzetnâmeler derkenâr, bağımsız kitap veya rulo şeklinde tanzim edilmekte idi. Bir üstadın telif ettiği bir kitabı, şerhini veya rivâyet ettiği bir kitabı ondan dinleyen (semâ) ya da ona okuyan (arz) talebesine bu derslerden istifade ettiğini belgelemek üzere o kitabın ilk veya son sayfasına derkenar şeklinde icâzet yazılmaktaydı. Kısa ve öz olan bu tarzdan başka, daha ayrıntılı bir şekilde üstadın hocalarını, onların müteselsilen ilim aldıkları kimseleri, yerine göre rivâyetleri ve kitapları da içeren, kitap şeklinde tertip edilmiş icâzetnâmeler de hayli yekûn tutmaktadır. Bir diğer çeşidi de, ikincisine göre içerik bakımından genelde daha kısa ve rulo şeklinde hazırlanmış olanlardır.

İcâzeti veren üstâda *mücîz*, icâzet isteyene *müstecîz*, kendisine icâzet verilene *mücâzün leh*, icâzete konu olan ilim veya kitaba da *mücâzün bih* denilir.

Osmanlı dönemi icâzetnâmelerinin, İslâm tarihinde kendisinden öncekilerinden ve coğrafya bakımından diğer bölgelerdeki uygulamalarından şekil, içerik ve riayet edilen esaslar yönünden daha sistemli bir durum arz ettiği dikkat çekmektedir.<sup>2</sup>

İslâm dünyasında uzun asırlar boyunca âlim/üstad merkezli gelişen sivil karakterli icâzetnâmeler resmî ve sivil her kademede kabul görmüştür. Umumî ilmî icâzetler, Mısır’da 1872 tarihinde bir araya getirilmek suretiyle resmîleştirilerek “âlimiyye” diplomasına dönüştürülmüş, Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye’de ise 1914 yılında İstanbul’da Dârü’l-Hilâfeti’l-Aliyye medreselerinin âlî kısmı şubelerinde “icâzetnâme” adıyla resmîleştirilmiştir. 1917’de yapılan düzenleme ile Medrese-i Süleymâniye/Medresetü’l-Mütehasısîn mezunlarına icâzetnâme verilmesi kararlaştırılmıştır. Cumhuriyet döneminde medreselerin kapatılmasıyla birlikte resmî anlamda kadîm icâzet

<sup>2</sup> Bk. Hüseyin Atay, “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzet-nâmeler”, s. 171-235.

uygulanmasına son verilmiş, ancak az sayıda ehil hoca vasıtasıyla eğitim ve öğretimin bu sivil yapı içerisinde devam ettirilmiştir.

İcâzetnâmeler umumiyetle besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp konunun önem ve ciddiyetinin vurgulanması ile devam eder. İlmin, tadrîs ve tahsîlin, irşad ve senedin önemine dikkat çekilir. Talebinin adı yazılır ve üstad kendi adını belirtip okuttuğu kitabı, öğrettiği ilmi, bu ilmi kimden ve hangi yolla aldığını bildirerek sened veya silsilesini zikreder. Kendisinin sahip bulunduğu ehliyet ve liyakati devam ettirmesi için talebeye izin verdiğini ifade eder. Bu hakkı nasıl kullanacağına dair yol gösterir, kendisine dua etmesini ister. Sonunda üstadın imza veya mührü ile tamamlanır.

İcâzetnâme metnini, her zaman o icâzetnâmeyi veren üstad kaleme almaz. Bir şekilde istinsah ettirilen belgenin isimler hânesi boş bırakılır, üstad buraları doldurur ve sonuna da imza veya mührünü basar. Osmanlı'nın son zamanlarında bu tür icâzetnâmelerin yine isim mahalleri boş bırakılarak matbu halde çoğaltıldığı, hoca tarafından bu boşluklar doldurulmak ve imza ve/veya mühür basılmak suretiyle icâzetnâme tertip edildiği de görülmektedir.

İcâzetnâmeler umumiyetle Arapça olmak üzere diğer dillerde de yazılmıştır. Yine genelde nesirle yazılmakla birlikte manzum olarak da kaleme alınanları olmuştur.

## 2. Gümüşhânevî Dergâhı'nda İcâzet Geleneği

Gümüşhânevî Dergâhı, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin (v. 1311/1894) İstanbul'da tesis ettiği bir ilim ve irfan ocağıdır.<sup>3</sup> Bir âlim ve Nakşî-Hâlidî şeyhi olan Gümüşhânevî'nin bu mekân merkezli geliştirdiği ilim ve özellikle de hadis odaklı irşad ekolünün ismi zamanla “Ziyâiyye” olarak adlandırılmıştır.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Dergâhın oluşum süreci ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Celil Altuntaş, “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Fatma Sultan Camii'nin Gümüşhânevî Dergâhına Dönüşme Süreci”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, İstanbul 2014, s. 90-103; Necdet Yılmaz, “Gümüşhânevî Dergâhı: Güzünü Bitirip Kış Mevsimine Giren İmparatorlukta Sahada Bir Müessese”, *Vakıf ve Sivil Toplum*, Vakıflar Genel Müdürlüğü-Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 11 Mayıs 2016, Ankara, Bildiriler, 2017, s. 111-135.

<sup>4</sup> Gümüşhânevî Dergâhı halifelerinden olup bu ekolün anlayışını, kaleme aldığı kitap ve menâkıbnâmelerle ortaya koyan Mustafa Fevzi Efendi, Gümüşhânevî hakkında yazdığı manzum menâkıbnâmenin isminde ona izafeten “Ziyâiyye” ismini şöyle verir: “*Kitâbu'l-*

Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin halîfesi Ankaralı Ahmed Hilmi Efendi (v. 1332/1916) mürcidi hakkında kaleme aldığı nâtamam menâkıbnâmesinde onun zâhirî ve bâtinî ilimlerde asrın ferîdi ve müceddidi ve hadis ilminde ise hâtîme-i muhaddisîn demeğe elyak bir kimse olduğunu ifade eder.<sup>5</sup> Gümüşhânevî'nin kabiliyetini keşfeden hocası Şehrî Mehmed Emin Efendi daha akâid dersini okurken onun ders okutmasına izin vermiştir.<sup>6</sup> Bunun üzerine talebeye ders vermeye ve telif eserler yazmaya başlamıştır.<sup>7</sup> Otuz seneye yakın bir zaman tadrîs faaliyetlerinde bulunmuş,<sup>8</sup> sırası takip edilen kitap ve ilimleri tamamlatıp talebelerine icâzetnâme vermiştir.<sup>9</sup>

Gümüşhânevî 1286/1869-70 senesi Receb ayının başında otuz üç kişiye birincisi ve 1291/1874-75 veya 1292/1875-76'da da ikincisi olmak üzere, dönemin usûlü üzere kitaplar okutmuş ve talebeye icâzetler vermiştir. Bilâhare kendisinden icâzet alan hocalar da icâzet vermiştir. Hattâ icâzetli olan hocalardan birisinin ömrü vefâ etmemiş, talebeye icâzet vereceği sırada vefat etmiş olduğu için pek çok âlimin hazır bulunduğu halde Gümüşhânevî de Fatma Sultan

---

*menâkıbî't-tevessülü'l-hakki Pîrû't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidîyyeti'z-Ziyâiyye Kutbu'l-ârifîn gavsü'l-vâsilin eş-Şeyh Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî.*" Bu kitabın ismi daha ziyade *Hediyyetü'l-Hâlidîn fî menâkıbı Kutbu'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî* olarak bilinmektedir (Baskı yeri yok. 1313). Adı geçen kitabın içerisinde müteaddid yerlerde bir kol olarak "Ziyâiyye" ifadesine yer verilir. Mesalâ;

*Ziyâeddîn tarîk-i Hâlidî'yi eyledi tecdid*

*Ziyâiyye tarîki bülbülistân-ı Muhammed'dir* (s. 151).

*Biz Ziyâî bendesiyiz ki bu Fevzî kemteri*

*Serv ü eşcârımız hem la'l ü dürr ahcârımız* (s. 158).

Muhammed Zâhid el-Kevserî de Ziyâî silsilesini anlattığı kısaca *İrğâmü'l-merid* olarak bilinen kitabının isminde "Ziyâiyye" ismini kullanır: *İrğâmü'l-merid fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd bi-ricâli't-tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidîyyeti'z-Ziyâiyye kaddesallâhu esrârehumu'l-aliyye maa zikri terâcümü's-sâdâti dumne şerhi tilke'l-ebîât* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2000).

<sup>5</sup> Ahmed Hilmi, *Gümüşhânevî'nin Terceme-i Hâli*, M. Es'ad Coşan Arşivi, Ankaralı Ahmed Hilmi Dosyası, Gömlek no: 136, vr. 2b. Zâhid el-Kevserî de kendisini muhaddislerin sonuncusu olarak tavsif eder. Bk. Kevserî, *İrğâmü'l-merid*, s. 70.

<sup>6</sup> Hocaâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî", *Ceride-i Süfiyye*, nr. 8-24, İstanbul 6 Zilkâde 1330/1328 r., s. 6; Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı, "es-Seyyid Ziyâeddîn Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî" (haz. Ahmet Turan Arslan), *Reyhân Dergisi*, yıl: 4, sayı: 40 (2015). Bk. <https://reyhandergisi.com/?p=497> (erişim tarihi: 13.06.2020)

<sup>7</sup> Hocaâde, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî", s. 6; Güzelyazıcı, "es-Seyyid Ziyâeddîn Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî" (<https://reyhandergisi.com/?p=497>)

<sup>8</sup> Fevzi, *Menâkıb*, s. 34.

<sup>9</sup> Kevserî, *İrğâmü'l-merid*, s. 71.

Camii'nde talebesi yerine icâzetle birlikte mucîz olanlara hediyeler vermiştir.<sup>10</sup> Kırk-kırk beş sene Ayasofya camiinde *Dürr-i Muhtâr* ve *Tefsîr-i Celâleyn*, Bâyezid camiinde ise halka yönelik olarak *Delâil-i Hayrât*, *Hizb-i A'zam* ve Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'sini şerh ederek okutmuştur.<sup>11</sup> Zâhidü'l-Kevserî'nin ifadesine göre Gümüşhânevî'nin ders meclisinde asrının ileri gelen kişileri bulunurdu. Onlara sağlam ve araştırmaya dayalı olarak ilmî dersler verirdi. Durum icabı talebelerinin kimine uzun, kimine de kısa bir metot uygulayarak onlara faydalı olmaya çalışırdı.<sup>12</sup>

Her sene dergâhta okuttuğu *Râmuzü'l-ehâdis* derslerinden her birinde Arapça'yı bilen en az yetmiş kişi bulunurdu. Derse başlarken her bir talebeye birer *Râmûzü'l-ehâdis* rehin olarak verilir, kitap hatmedildiğinde rehin kaldırılırdı. Bu dersler haftalık tatil olan Cuma ve Salı günleri yapılırdı. Muharrem ayının başında başlar Receb'in ilk Perşembe günü tamamlanırdı (Muharrem, Safer, Rebûlevvel, Rebûlâhir, Cemâziyelevvel, Cemâziyelâhir, Receb; takriben yirmi beş hafta). O gün icâzet merasimi tertip edilir, dersi tamamlayan talebelere birer takım da *Râmûzü'l-ehâdis* şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* hediye edilirdi. Her mecliste hazır bulunanların yarısı kendilerine mahsus birer cüz okurdu. Okuyan hata yaptığında Şeyh onu düzeltirdi. Matbu nüshada yanlışlık varsa bu arada onlar da tashih edilmiş olurdu. Talebelerden de ellerindeki bu nüsha üzerinden tadrîs etmeleri istenir, yanlışlıklara vasıta olunmaması gerektiği telkin edilirdi. Kitap bu tarz üzere yaklaşık yetmiş defa hatmedilmişti. Kendilerine icâzet verilen pek çok talebe de kendi beldelerinde aynı usûle riayet ederek *Râmûzü'l-ehâdis* okuturdu.<sup>13</sup>

Gerek Gümüşhânevî zamanında gerekse ondan sonraki dönemlerde Receb ayının ilk Perşembe sabahına kadar tekkede *Râmûzü'l-ehâdis* hatmedilir, burada bulunan hadis şeyhi, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin icâzetinde zikredilen üstadlardan naklettiği rivâyetleri içeren Gümüşhânevî'nin sebetine göre icâzet verir ve dolayısıyla buradan icâzet alan bir kimse İbn Âbidîn, Attar ve Kûzberî'nin

<sup>10</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 2b; Yusuf Şevki, *Levâmiu'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 8053, vr. 440a.

<sup>11</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 3a-3b; Fevzi, *Menâkıb*, s. 51-52.

<sup>12</sup> Kevserî, *İrğâmü'l-merid*, s. 71.

<sup>13</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz fî mâ yebteğîhi'l-müstecîz* (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1413/1993, s. 27. Râmûzü'l-ehâdis hakkında bilgi için bk. İbrahim Hatiboğlu, "Râmûzü'l-ehâdis", *DİA*, XXXIV, 454-455.

sebetlerinde mevcut olan kitapları müelliflerine isnad etmek suretiyle rivâyet etmeye hak kazanırdı ve bu şekilde kitapların nesebi de devam ederdi.<sup>14</sup>

Ahmed Ziyâeddin Efendi vefat etmeden yirmi beş sene önce *Râmûzü'l-ehâdis* ve *Garâibü'l-ehâdis* kitaplarını şerhi ile birlikte telif etmişti. Derslerin tamamlanması ardından icâzet alanlara diğer eserlerinden de mükâfât olarak hediye ederdi. Vefatından yedi sene önce kendi telifi olan kitaplardan *Râmûzü'l-ehâdis* ile *Garâibü'l-ehâdis* ve şerhleri ve *Mecmûatü'l-ahzâb*, *Câmi'u'l-usûl*, *Menâkıb-ı İmâm-ı A'zam*, *Necât-ı Kebîr Tercümesi*, *Menâsik-i Hac*, *Necât-ı Gâfilîn*, *Hasbühâli's-sâlik*, *Risâle-i Hâlidî* ve *Tertîb-i Delâil-i Şerîf* ten on sekiz bin küsur cilt kitabı her sene talebe-i ulûmdan ehline verilmek üzere vakfetmişti.<sup>15</sup>

Ahmed Hilmi Efendi, mürşidi Gümüşhânevî'nin kendisini hadis derslerine nâzır tayin ettiğini, bu sene talebeye yüz elli adet *Râmûzü'l-ehâdis* metni, müderrislere de altmış adet *Râmûzü'l-ehâdis*'in şerhi olan *Levâmiu'l-ukûl* kitabı hediye edildiğini kaydeder.<sup>16</sup> Dersten hakkıyla mezun olma usûlü hakkında bilgi veren Ahmed Hilmi Efendi, her müderris ve talebenin, huzurunda birkaç hadîs-i şerîf okuduğunu, bununla ilgili imtihan kastıyla sorular sorup cevaplar aldığını, başarılı olanlara ise hak ettikleri kitapların teslim edilmesini emrettiğini zikreder. Belirtilen senede hoca ve talebelerden seksen kişiye hadis icâzeti yazdırıldığını bildirir. Demek ki 210 kişiden seksen kişi icâzet almaya hak kazanmıştır.<sup>17</sup>

Dersler sabahtan öğleye kadar bir, öğle ikindi arası bir olmak üzere iki aşamada gerçekleştirilirdi. Birçok fetvâhâne hocası bu hadis dersinde hazır bulunduğu için hadisler dört mezhebe göre tatbik edilirdi. Dersler “Bu Şâfi’î’nin, bu Hanefî’nin, bu Mâlikî’nin ve bu Hanbelfî’nin delilidir.” diye tahrir edilirdi. Hadisin merfû mu, mürsel mi, mevkûf mu, âmm mı hâss mı olduğu belirtilirdi.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 69; “Sebet” ve Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Gümüşhânevî'ye verdiği icâzet hakkında bk. Arafat Aydın, “İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarihler”, *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: “İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür” Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, 2014, s. 264-283. Zâhid el-Kevserî'nin rivâyet izni aldığı hadis kitaplarının önemli bir kısmı da Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'ye dayanmaktadır. Kevserî'nin hazırlayıp neşrettiği icâzetnâmesinin adı *et-Tahrîrü'l-vecîz fî mâ yebteğîhi'l-mestecîz*'dir.

<sup>15</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 3b.

<sup>16</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 14a.

<sup>17</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 14a-b.

<sup>18</sup> Ahmed Hilmi, *Menâkıb*, vr. 14a-b.



Gümüşhânevî'ye küçük yaşta iken yetişmiş, onun halifesi Hasan Hilmi Efendi'den icâzet almış olan Zâhid el-Kevserî, Ziyâiyye yolu meşâyihini anlattığı eseri *İrğâmü'l-merîd*'de ve tertip etmiş olduğu icâzetnâmesi olan *et-Tahrîrü'l-vecîz* aldı eserinde Gümüşhânevî'nin ilm-i hadîs başta olmak üzere genel olarak ilmî yönünü geniş bir şekilde değerlendirmiştir. Ona göre Gümüşhânevî, ümmetin üzerinden sıkıntıyı kaldırıp neredeyse İstanbul'da yok olmaya yüz tutmuş olan hadis ve sâir ilimleri yeniden ihyâ etmiştir. En fazla da hadis ilmiyle meşgul olmuştur. En hacimli eserlerini hadis ilmine dair kaleme almıştır. Öyle ki hadis ilmiyle meşgul olmayı âdetâ tarîkatinin bir rûknü saymıştır. Kendisinden istifade eden halife, talebe ve müridleri de aynı tarzı benimsemişlerdir. Rum (Anadolu) diyârında hadis ilmi hususunda herkesten üstün olması sebebiyle kendisine Muhaddisîn-i Rûm (Anadolu'nun Muhaddisi) denmesi sezâdır. "Allah, bu ümmete her bir asrın başında onlara dinlerini tecdîd edecek bir müceddid gönderir." şeklindeki hadîs-i şerîfe göre bu tecdîd, dinin yolundan sapıldığı zaman onu insanlara hem ilmî yönden hem de hâli ile gösterip rehber olmaktadır. Yoksa yeni dinî hükümler ortaya koymak değildir. Bulunduğu dönemde ondan daha ileride olan birisi yoktur. Yanında binlerce kişi yetişmiş ve yazdığı eserlerden ve ilminden yine binlerce kişi istifade etmiştir. Yakında olsun uzakta olsun her âlimin elinde onun eserleri bulunmakta ve istifade etmektedirler. Bütün bunlar bu zamanda mücedditlik mertebesine hâiz olduğuna dair şüphe bırakmayacak delillerdir.<sup>19</sup>

Gümüşhânevî, vücudunun iyiden iyiye zayıfladığı son zamanlarında dahi talebe ile ilgilenmekten geri durmamış, hasta olduğu halde derslere devam etmiştir.<sup>20</sup> Onun geliştirmiş olduğu usulde tadrîs faaliyetlerini, başta halifeleri olmak üzere mücâz talebeleri hem onun sağlığında hem de vefatından sonra devam ettirmişlerdir. Gümüşhânevî bu amaçla binlerce kitabını vakfetmiş, muhtelif beldelere dağıtmıştır. Sözelimi, 17 Şevval 1308/26 Mayıs 1891 tarihinde elli cilt *Râmûzü'l-ehâdis*, yedi takım, otuz beş cilt *Levâmiu'l-ukûl*, yüz elli cilt *Garâibü'l-ehâdis* ve on bir cilt *Şerhu Garâibi'l-ehâdis* kitabı olmak üzere toplam 246 cilt kitabı Samsun, Ünye, Trabzon ve Çarşamba ulemâsına meccânen dağıtılmak üzere göndermiştir.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 75.

<sup>20</sup> Fevzi, *Menâkıb*, s. 52.

<sup>21</sup> Yusuf Şevki Efendi Koleksiyonu, gömlek no: 18 (Arşivin aslı Trabzon Dernekpazarı ilçesinin Kondu mahallesindeki Yusuf Şevki Efendi'nin kendi evinde bulunmakta olup tarafımızdan dijital ortama aktarılarak tasnif edilmiştir).

Bu belgeye göre Ünye’de ders için kayıt yaptıran hocaların listesi yapılmıştır ki toplam sayısı otuz bir kişidir.

Gümüşhânevî Dergâhı’nın kurucu pîr olan Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî’den sonraki postnişini olan Hasan Hilmi Efendi’nin halîfelerinden Yörükzâde Ahmed Efendi’nin, memleketi Afyon Bolvadin’de inşa etmiş olduğu zâviye-medresede *Râmûzî’l-ehâdis* derslerine başlayacağına dair şu ilâm dikkate şâyândır:<sup>22</sup>

### İ’lânât

“Hâtimetü'l-muhaddisîn ve kıdvetü'l-muhakkıkîn meşâyih-i kirâm ve ulemâ-yı zevi'l-ihtirâmdan reşâdetlü ve fazîletlü Gümüşhaneli el-Hâc Ahmed Ziyâeddin *kuddise sırruhû* hazretlerinin kütüb-i ehâdis-i şerîfeden cem’ buyurduğu *Râmûzî’l-ehâdis* nâm kitâb-ı şerîfi sinîn-i vefîreden beri usûl-i kadîme ve şürût vechile İslâmbol’da kâin makâm-ı şerîflerinde haftada iki gün eyyâm-ı ta’tilde ki Cum’a günleri mâh-ı Muharremü'l-harâm’ın ibtidâsından şehr-i Receb-i şerîfe kadar kırâ’et olunup hitâmında kitâb-ı mezbûr ve daha ba’zı diğerkitâblar devam eden kârî’in-i kirâma meccânen hediye ve teberru’ olunduğu gibi beldemiz bulunan Bolvadin kazâsı dâhilinde Alaca Câmî’-i şerîf kurbunda kâin medrese-i Haseniyye’de dahi şeref-i hulûli takarrub eden mâh-ı Muharremü'l-harâm’ın ibtidâsındaki ta’tilden bi'l-i’tibar haftada iki gün ki Cuma ve Salı günleri inşaallâhu te’âlâ kırâ’etine bed’ olunacağı musammem bulunduğundan hâcegân ve talebe-i ulûmdan kırâetine rağbet buyurmasını arzu eden tâlib var ise medrese-i mezbûreye bi’t-teşrîf şurûtu vechile şimdiden kayıd olunup hitâmına kadar devam ettiği takdirde kitâb-ı mezkûrdan buraca dahi meccânen hediye ve teberru’ olunacağı umûmen tâlibîn-i kirâma âcizâne tavsiye ve i’lân olunur.”

## 3. Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi’nin İcâzeti

### a. Mücâz/İcâzet Alan

Makalemize konu olan icâzetin sahibi Mehmed Zâhid Efendi 1315 hicri/1897 milâdi senesinde Bursa’da doğdu. Babası ve annesi Kafkasya’dan göç etmiş olup dedeleri Kafkasya (Dağıstan’da) Şirvan’a bağlı eski bir hanlık merkezi olan Nuha’dandır. Annesi Sabire Hanım’ı üç yaşında iken kaybeden Mehmed

<sup>22</sup> Yörükzâde Ahmed Fevzi Koleksiyonu, dosya no: 3, gömlek no: 265-2.

Zâhid Efendi'nin babası İbrahim Efendi Hz. Peygamber sülalesinden gelen bir Seyyid'dir.

Mehmed Zâhid Efendi ilk mektebi Bursa Oruçbey İbtidâisi'nde okumuş, Maksem'deki İdâdî'ye devam etmiştir. Sonra Bursa Sanat Mektebi'ne girmiş, buraya devam ederken Birinci Dünya Harbi dolayısıyla 27 Nisan 1916 tarihinde on dokuz yaşlarında iken askere alınmıştır.

İstanbul'da muhabere eğitimi aldıktan sonra Diyarbakır'a gitmiş, 1917 Nisan'ında Yedinci Ordu'nun emrinde önce Şam'a oradan da Der'a'ya ulaşarak askerliğine Suriye cephesinde devam etmiştir. Eylül 1918'de buldukları bölgenin bombalanmaya başlamasıyla dönüş başlamıştır. Açlık, susuzluk ve binlerce müşkilatla birlikte onbinlerce askerin şehit olmasına şahit olmuştur. Temmuz 1919'da İstanbul'da 25. Kolordu, 30. Şube'de yazıcı olarak görevlendirilmiştir.

İstanbul'da bir taraftan askerliğini yaparken diğer taraftan da çeşitli dinî toplantılara, derslere ve vaazlara katılmış, İstanbul'un işgal günlerine yakinen tanıklık etmiştir. 16 Temmuz 1920 tarihinde bir cuma namazını Ayasofya camiinde eda ettikten sonra vilâyet binası karşısında bulunan Gümüşhaneli Dergâhı'na giderek Dağıstanlı Ömer Ziyaeddin Efendi'ye intisap etmiştir. 18 Kasım 1921'de şeyhinin vefat etmesi üzerine Gümüşhaneli dergâhı postnişini olan Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'nin yanında ilim tahsili ve mânevî eğitimine devam etmiştir. Belirli aralıklarla halvetlere girmiş, yirmi yedi yaşlarında iken tarikat hilâfetnâmesi ve *Râmûzü'l-ehâdis, Hizb-i A'zâm, Delâilü'l-hayrât* icâzetnâmelerini almıştır. Bayezid, Fatih, Ayasofya camii ve medreselerinde derslere devam etmiş, bu arada hafızlığını da tamamlamıştır.

Mehmed Zâhid Efendi, tekkelerin kapatılmasının ardından doğduğu yer olan Bursa'ya dönmüştür. Soyadı kanununun çıkması üzerine "mütevazı" mânasına gelen "Kotku" soyadını almıştır. Bursa'da evlenmiş, 1929'da vefat eden babasının yerine Bursa Ovası'ndaki İzvat köyünde on altı sene kadar imamlık yaptıktan sonra, 1945-1952 yılları arasında yedi yıl da Bursa'nın içinde bulunan Üftâde Camii'nde görev yapmıştır.

1952 senesinde Gümüşhânevî Dergâhı postnişini ve tekke arkadaşı Kazanlı Abdülaziz Efendi'nin vefatı üzerine İstanbul'a gelerek onun mânevî görevini devralmıştır. Fatih'te Ümmügülsüm Mescidi'nde imamlık vazifesine devam

etmiş, 1958 senesinde vefatına kadar vazife yapacağı İskenderpaşa camiine naklolunmuştur.

Mehmed Zâhid Efendi ömrünün son yıllarında rahatsızlanmış, 1979 yazında uzun süre kalmak için gittiği Hicaz'dan ağır hasta olarak 1980 Şubat'ında dönmek zorunda kalmıştır. Bir ay sonra midesinden bir ameliyat geçirmiş, hac mevsimi gelince tekrar Hicaz'a gitmiştir. Dönüşünden bir hafta sonra 13 Kasım 1980'de perşembe günü öğleye yakın dâr-ı bakâya irtihâl eylemiştir. Süleymaniye Camii haziresinde Kanûnî Türbesi arkasında, kendisinden feyz aldığı hocaları ve üstadlarının yanındaki istirahatgâhına defnolunmuştur.

Mehmed Zâhid Efendi, görev yaptığı camilerde pazar günleri ikindi ile akşam namazı arasında *Râmûzü'l-ehâdîs* dersleri yapmıştır. Cuma vaaz ve hutbeleri ile önemli günlerdeki konuşmaları yanında özel sohbetleriyle de irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>23</sup>

### **b. Mücîz/İcâzet Veren**

Mehmed Zâhid Efendi'nin kendisinden *Râmûzü'l-ehâdîs* icâzeti aldığı hocası Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi'dir. Bu zât Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin halifelerinden olup şeyhinden sonra onun tekkesine dördüncü sırada postnişîn olmuş ve tekkelerin kapatılmasına kadar bu vazifesini sürdürmüştür.<sup>24</sup>

Mustafa Feyzi Efendi 1267/1851 tarihinde Tekirdağ'ın Yukarı Kılıçlar köyünde doğmuştur. Seyyid olan Mustafa Feyzi Efendi ilk eğitimini memleketindeki hocalarından görmüş, 1285/1868'de İstanbul'a gelmiştir. Bayezid Camii dersiâmlarından ağabeyi Mehmed Tahir Efendi'nin derslerine devamla 1300/1882'de icâzet almış, ardından girdiği ruûs imtihanını kazanarak Bâyezid Camii'nde ders okutmaya başlamıştır.

---

<sup>23</sup> Mehmed Zâhid Efendi hakkında geniş bilgi için bk. M. Esad Coşan, *Mehmed Zahid Kotku*, Server İletişim, İstanbul 2011, 3. baskı.

<sup>24</sup> Mustafa Feyzi Efendi hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), I-V, Kitabevi, İstanbul 2006, II, 189-190; Hülya Yılmaz, *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997; Mustafa İsmet Uzun, "Feyzi Efendi", *DİA*, XII, 523-524; Ahmet Turan Arslan, "Gümüşhânevî'nin Halifelerinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür" Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, 2014, s. 360-371.

İstanbul'da Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye intisap eden Mustafa Feyzi Efendi onun halifesi olmuştur. Gümüşhânevî Dergâhı'nın kurucu pîrinden sonraki üçüncü postnişîni olan Ömer Ziyâeddîn-i Dağıstânî'nin vefatı üzerine dergâhın şeyhi olmuştur. Ayrıca Yeni Cami'de hadis dersleri okutmuştur.

Mustafa Feyzi Efendi 1 Ağustos 1926 tarihinde dâr-ı bekâya irtihal etmiş ve Süleymaniye Camii haziresinde, Kanûnî Türbesi arkasında mürşidinin yanındaki istirahatgâhına defnolunmuştur.

#### 4. İcâzetnâmenin Tahlîli

##### a. İcâzetnâmenin Kimliği

Mustafa Feyzi Efendi'nin, talebesi ve halifesi olan Mehmed Zâhid Efendi'ye verdiği *Râmûzü'l-ehâdis* icâzetnâmesi “Mehmed Zâhid Kotku” metrukâtı içerisinde yer almaktadır.

Tarihî kıymet bakımından birinci elden kaynak hükmünde olan bu icâzetnâme aslî nüshadır. Dili Arapça olup toplam on beş varaktan ibarettir. Sayfa ölçüleri 18x13,5 ve 12,5x11 ebadındadır. Rika yazı türüyle kaleme alınmış, genelde 13 satırdan oluşmakta olup bazı sayfalar on bir ve on üç satırdır. Son sayfada icâzeti veren Mustafa Feyzi Efendi'nin mührü bulunmaktadır. Mühürde “Mustafa Feyzi” ismi ile yazılı mühür yer almaktadır. İcâzetnâmenin müstensihinin kimliği meçhul olup mührün üzerindeki “Hâdimü'l-fukarâ ve'l-mesâkîn, postnişîn-i Zâviye-i Ahmed Ziyâeddîn” ibaresi Mustafa Feyzi Efendi'nin bizzat kendi el yazısı olmalıdır.

İncelediğimiz bu önemli belge, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî tarafından talebelerine verilen, onlardan da müteselsilen intikal ettirilen, teknik ismiyle sebet, meşyeha, fehrese, mu'cem ve bernâmec de denilen bir tür olup *Râmûzü'l-ehâdis* üzerinden verilmiş bir genel icâzetnâmedir.<sup>25</sup>

Tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser anlamına gelen ve hangi hocalardan kimin hangi kitaplarını nerede ve ne zaman okuduklarını kıraat silsilesiyle birlikte zikreden bu icâzet türünün XIX. yüzyılda, İstanbul başta olmak üzere İslâm dünyasında yayılmasının en önemli isimlerinden birisi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'dir (v. 1275/1858).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Bu icâzet türünün ayrıntıları için bk. M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, *DİA*, XII, 297-299.

<sup>26</sup> Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî hakkında bilgi için bk. Kevserî, *İrgâmi'l-merîd*, 67-69; Arafât Aydın, “Ervâdî”, *DİA*, EK-1, 422-423; Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-*

Gümüşhânevî'nin ilmî ve irfânî kişiliğinin oluşmasında en etkili hoca ve mürşidi olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Hâlid-i Bağdâdî'den (v. 1242/1827) hilâfet almış bir Hâlidî şeyhidir. Bunun yanında Mısır ve Şam'ın meşhur âlimlerinden ve muhtelif tarikat şeyhinden ilim ve tarikat icâzeti almış bir şahıstır. Kendisine “Ervâdiyye” adında bir tarikat şubesi de nisbet edilmiştir.

Gümüşhânevî'nin tasavvufa dair kaleme aldığı eserlerinde, onun câmiü't-turuk şahsiyetinin arkasında Ervâdî'nin tesiri kendisini açık bir şekilde hissettirir. Sözelimi *Câmiu'l-usûl* adlı eserinin daha girişinde Ervâdî'nin temsil ettiği ve kendisine de aktardığı onlarca tarikat ve bu tarikatlere ait çok sayıda şubenin ismini zikreder. Mamafih bütün tarikatlerin evrad ve dualarını bir araya getirdiği *Mecmûatü'l-ahzâb* isimli eseri de bu yönüne işaret eder. Onun tasavvufi tarafı bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Ancak ilmî anlayışını da şekillendiren bir cihet olması münasebetiyle bu hususa bu kadarla değinilme ihtiyacı hissedilmiştir.

Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, mürşidi Hâlid-i Bağdâdî'nin mânevî işareti üzerine 1261/1845 tarihinde İstanbul'a gelmiş, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî kendisine intisap ederek maiyetinde halvete girmiştir. Müteakiben memleketine giden Ervâdî, bir yıl sonra tekrar İstanbul'a gelerek Ayasofya Camii'nde hadis dersleri okutmuş, Gümüşhânevî ile birlikte icrâ ettikleri ikinci halveti müteakip 1264/1847-48 senesinde ona izinli olduğu bütün tarikatlerden ve ilimlerden ve yine sayısı yüz yirmiyi bulan telifâtından tam icâzet vermiş ve ardından da memleketi Trablusşam'a dönmüştür.

Ervâdî, Gümüşhânevî için hem tarikat hem de ilim icâzeti olarak birisi tek varaklık rulo şeklinde mücmel/özet diğeri de kitap şeklinde mufassal/geniş olmak üzere iki adet icâzetnâme tertip etmiştir. Mücmel icâzeti alan Gümüşhânevî, daha sonra Ervâdî'den sebet yazmasını istirhâm etmiş ve sebetin son sayfasına kendi icâzetini ya tekrardan yazdırmış ya da elindeki icâzeti sebetin son sayfasına eklemiştir.<sup>27</sup> Gümüşhânevî'ye verdiği bu icâzetnâme için herhangi bir isim zikredilmemiş olmakla birlikte aynı icâzetnâmenin başkalarına verilmiş nüshalarından *el-İkdü'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd* kaydı isim olarak dikkat çekmektedir. Diğer icâzetnâmelerin kronolojik olarak Gümüşhânevî'ye

---

*Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2019.

<sup>27</sup> Özet icâzetnâme için bk. M. Es'ad Coşan Arşivi, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Tasnifi, Dosya no: 1, Gömlek no: 1. Mufassal icâzetnâme için bk. M. Es'ad Coşan Arşivi, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Tasnifi, Dosya no: 4, Gömlek no. 94.

verilenden sonraki zamanı göstermesinden icâzetnâmenin bu isminin daha sonraki zamanlarda verildiği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Gümüşhânevî, müstakil bir sebet yazmamış, Ervâdî'nin bu eserine kendi izinli olduğu diğer ilim ve kitapları da eklemek suretiyle bir icâzetnâme tertip ederek talebelerine vermiş, aynı usul kendisinden sonra da devam ettirilmiştir.<sup>29</sup>

Ele aldığımız icâzetnâme de bu geleneğin devamı niteliğindedir.<sup>30</sup>

## **b. İcâzetnâmenin Muhtevâsı**

Diğer pek çok örneğinde olduğu gibi bu icâzetnâme de besmele, hamdele ve salveleden sonra ilimde isnadın önemi vurgulanarak başlamaktadır. Ardından Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin ilim ve tarikat üstadlarının isimleri zikredilmektedir. Bilâhare Hz. Peygamber'in bir davranışını veya sözünü râvilerin birbirine fiilî olarak göstererek veya söylemek suretiyle rivâyet ettikleri hadis anlamına gelen müselsel hadisler listelenir.<sup>31</sup> Sonra dört mezhep imamının hadis telifâtı başta olmak üzere dinî ilimlerden hadis, tefsir, fıkıh, kelâm ve tasavvufa dair icâzetini aldığı kitapları müellifleriyle birlikte sıralar.

Bu sebet tamamlandıktan sonra besmele ile başlayan icâzet kaleme alınır. Mustafa Feyzi Efendi icâzeti verdiği kişinin ismini “Muhammed Zâhid İbn İbrâhîm-i Burûsevî” şeklinde kaydeder.

Derslerine devam eden, hadis, fıkıh ve sâir ilimlerdeki meziyeti bilinen “muhlis mürîd” Mehmed Zâhid'in kendisinden icâzet istediğini, kendisinin de

<sup>28</sup> Bk. Aydın, “İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar”, s. 270.

<sup>29</sup> Sözelimi, Muhammed Zâhid el-Kevserî de Ervâdî'nin bu eserini muhtasar hâle getirerek kendi icâzetlerini de eklemek suretiyle *el-Münteka'l-müfîd mine'l-İkdi'l-ferîd fî uluvvi'l-esânîd* adıyla neşretmiştir.

<sup>30</sup> Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin Müftüzâde Hasan Tahsin b. Emrullah es-Samsûnî'ye verdiği icâzetnâmenin neşri için bk. Selahattin Fettahoğlu, “en-Nazarâtü's-sâkibât fimâ a'tâ el-Gümüşhânevî min icâzât”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2014), s. 71-113. Bu icâzetnâmenin tahlili için bk. Selahattin Fettahoğlu, “Gümüşhânevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (3-5 Ekim 2013), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2014, s. 885-892.

<sup>31</sup> Müselsel hadis için bk. Mehmet Efendioğlu, “Müselsel”, *DİA*, XXXII, 85-86. İcâzetnâmede hangi hadislerin bulunduğu bir tahlili için bk. Aydın, “İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar”, s. 271-274.

sebette adı geçen her bir eser hakkında gereklerine riayet etmesi şartıyla bu icâzeti verdiğini zikreder. Kendisi ve talebesi için dua ederek icâzeti tamamlar.

Burada önemli bir hususa temas edilmesi yerinde olacaktır. O da icâzetnâmede adı geçen kitapların birebir tüm rivâyetlerinin veya kitabın tamamının baştan sona okunarak (arz ederek) almayı ifade etmediğidir. Bir hoca biraz ders verip güven duyduğu bir talebesine, “Merviyyâtımda olan şu rivâyetleri veya şu kitapları benden rivâyet edebilirsin.” diyerek icâzet verebilmektedir. Bu tür rivâyet izinlerine ıstılahta “muayyen icâzet”, “el-icâzetü'l-hâssatü'l-muayyene”, “icâze li-muayyenin fî muayyenin” gibi isimler verilmektedir. “Mutlak icâzet” tabirinden de bu mâna anlaşılmaktadır. İcâzeten rivâyet edilen bu tür eserler yanında bir de rivâyeten, hocadan semâ veya arz yoluyla alma şekli vardır.<sup>32</sup> Mehmed Zâhid Efendi'nin hocası Mustafa Feyzi Efendi'den almış olduğu bu icâzetnâme her iki şekli de içermektedir. İcâzette sayılan kitapların tamamını okuduğunu söylemek mümkün değildir ancak Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî'nin *Râmûzü'l-ehâdis* adlı kitabını dinleyerek rivâyet izni almıştır. Bu yüzden de üzerinde çalıştığımız icâzetnâme *İcâzetnâme-i Nefîs li-Râmûzü'l-ehâdis* ismi ile yayınlanmıştır.

Gümüşhânevî'nin *Râmûzü'l-ehâdis* adlı hadis derlemesi, Osmanlı dönemi ilk hadis mecmuası olup kendisinden sonra Osmanlı hadis tefsiri ve icâzetlerinde önemli bir yere sahip olmuş, bu icâzetler geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987, s. 143; Kadir Ayaz, “Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2015), s. 69-70.

<sup>33</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2018, s. 375.



## 5. Sonuç

İcâzetnâmeler, bilgi-vahiy irtibatını sağlayan, sadece tadrîs ve tahsîl bakımından değil aynı zamanda te'dîb ve terbiye yönünden de kuşatıcı bir eğitim modeline sahip bulunduğumuzu gösteren ilk elden vesikalardır. Bu yöntem sayesinde yazılı metinler ehil görülen kişilere âdetâ zimmetlenmiştir. Hak eden talebeye icâzet verilmesi dinî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak görülmüş, verilmemesi ise bir hak ihlâlî sayılmıştır. Bu yüzden de icâzet vermek karşılığında para almak uygun görülmemiştir. Bu itibarla ilmî ehliyeti tescillenmiş olan bir talebe için icâzetnâme almak hayatının en müstesna durumlarından biri olmuştur.

Rivâyet birikimi Şam ve Mısır'da okuduğu hocalardan aldığı icâzetlere dayanan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, bu bölgelerde mütedâvel olan isnadları XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a taşımıştır. Genel olarak İslâmî ilimlere, özel olarak da hadis ilmine dair Ervâdî'nin isnadları Nakşî-Hâlidî meşâyihinden Ziyâiyye tasavvuf ekolünün müessisi Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin ve onun halîfesi Kastamonulu Hasan Hilmi vasıtasıyla son dönem âlimleri arasında yayılmıştır. Gümüşhânevî kendi tertip ettiği *Râmûzü'l-ehâdis* icâzetiyle birlikte sahip olduğu bütün merviyâtının (sebetinin) icâzetini bu kitabı okuttuğu talebelerine vermiştir.

*İcâzetnâme-i Nefîs li-Râmûzi'l-ehâdis* adını taşıyan bu icâzetnâme ilmî kapsam bakımından hem genel hem de özel icâzet özelliğine sahip olup muhtevâ itibarıyla cüz'î farklılıklar dışında, icâzetnâmelerin ortak unsurlarını taşımakta, kadîm icâzet geleneğine uygunluk arz etmektedir.

Gümüşhânevî'nin talebe ve halîfesi olan Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi, okuttuğu ve ehil gördüğü talebelerine dergâhın bir hadis mecmuası mahiyetindeki söz konusu eserin okutulması için bu icâzetnâmeyi vermiştir. Onun halîfe ve talebelerinden bir tanesi de son dönem âlim ve âriflerinden Mehmed Zâhid Kotku'dur. Bu donanım ve alt yapıya sahip bulunan Zâhid Efendi, Cumhuriyet döneminde bu birikimini toplumun eğitim ve öğretimi için kullanmış, *Râmûzü'l-ehâdis*'i yaygın din eğitimi açısından Cumhuriyet döneminin en fazla okunan kitabı hâline getirmiştir.

## 6. Kaynaklar

### Belgeler

- M. Es'ad Coşan Arşivi, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Tasnifi, Dosya no: 1, Gömlek no: 1.  
Yörükzâde Ahmed Fevzi Koleksiyonu, dosya no: 3, gömlek no: 265-2.  
Yusuf Şevki Efendi Koleksiyonu, gömlek no: 18.

### Yazmalar

- Ahmed Hilmi, *Gümüşhânevî'nin Terceme-i Hâli*, M. Es'ad Coşan Arşivi, Ankaralı Ahmed Hilmi Koleksiyonu, Gömlek no: 136, vr. 2b.  
Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *el-İkdü'l-ferid fî uluvvi'l-esânid*, M. Es'ad Coşan Arşivi, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Tasnifi, Dosya no: 4, Gömlek no. 94.  
Mehmed Zâhid (Kotku) Efendi, *İcâzetnâme-i Neftis li-Râmûzi 'l-ehâdis*, M. Es'ad Coşan Arşivi, Ahmed Ziyâeddîn-i Gümüşhânevî Koleksiyonu, dosya no: 3, gömlek no: 41.  
Yusuf Şevki, *Levâmiu 'l-envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 8053.

### Kitap, Makale, Tez ve Ansiklopedi Maddeleri

- Akpınar, Cemil, "İcâzet", *DİA*, XXI, 393-400.  
Altuntaş, Mustafa Celil, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Fatma Sultan Camii'nin Gümüşhânevî Dergâhına Dönüşme Süreci", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, İstanbul 2014, s. 90-103.  
Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2018.  
Arslan, Ahmet Turan, "Gümüşhânevî'nin Halifelerinden Tekirdağlı Mustafa Feyzi Efendi", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür" Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, 2014, s. 360-371.  
Atay, Hüseyin, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzet-nâmeler", *Vakıflar Dergisi*, sayı: 13 (Ankara 1981), s. 171-235.  
Ayar, Talip, "Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Turkish Studies*, sayı: 9/1 (2014), s. 43-62.  
Ayaz, Kadir, "Zâhid el-Kevserî'nin İcâzetnâmesinde Yer Alan İsnadların Osmanlı Anadolu'sundaki Tarihçesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2015), s. 69-70.  
Aydın, Arafat, "Ervâdî", *DİA*, EK-1, 422-423.  
Aydın, Arafat, "İcâzetnâme (Sebet): Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Kendi Kaleminden Ahmed Ziyâüddin-i Gümüşhânevî'ye İcâzetini Verdiği İlimler, Eserler ve Tarikatlar", *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu: "İlim ve İrşadla Geçen Bir Ömür" Bildiriler*, 1-2 Haziran 2013, 2014, s. 264-283.  
Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 1987.

- Çınar, Nazım, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri 2019.
- Efendioğlu, Mehmet, "Müselsel", *DİA*, XXXII, 85-86.
- Fettahoğlu, Selahattin, "en-Nazarâtü's-sâkibât fimâ a'tâ el-Gümüşhânevî min icâzât", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2014), s. 71-113.
- Fettahoğlu, Selahattin, "Gümüşhânevî Dergâhında İcâzetnâme Geleneği", *I. Uluslararası Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (3-5 Ekim 2013), Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, Gümüşhane 2014, s. 885-892.
- Güzelyazıcı, Abdurrahman Şeref, "es-Seyyid Ziyaeddin Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî" (haz. Ahmet Turan Arslan), *Reyhan Dergisi*, yıl: 4, sayı: 40 (2015). Bk. <https://reyhandergisi.com/?p=497>
- Hatiboğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-ehâdis", *DİA*, XXXIV, 454-455.
- Hocazâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddin el-Gümüşhânevî", *Ceride-i Süfîyye*, nr. 8-24, İstanbul 6 Zilkâde 1330/1328 r., s. 6-8.
- Hüseyn Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), I-V, Kitabevi, İstanbul 2006.
- Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *DİA*, XII, 297-299.
- M. Esad Coşan, *Mehmed Zahid Kotku*, Server İletişim, İstanbul 2011, 3. baskı.
- Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Münteka'l-müfîd mine'l-İkdi'l-ferîd fî uluvvî'l-esânîd*, Kahire 1354.
- Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1421/2000.
- Muhammed Zâhid el-Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz* (nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1413/1993.
- Mustafa Fevzi, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî menâkıbı Kutbü'l-ârifin Mevlânâ Ahmed Ziyâeddin b. Mustafa el-Gümüşhânevî*, baskı yeri yok. 1313.
- Uzun, Mustafa İsmet, "Feyzi Efendi", *DİA*, XII, 523-524.
- Yılmaz, Hülya, *Dünden Bugüne Gümüşhânevî Mektebi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.
- Yılmaz, Necdet, "Gümüşhânevî Dergâhı: Güzünü Bitirip Kış Mevsimine Giren İmparatorlukta Sahada Bir Müessese", *Vakıf ve Sivil Toplum*, Vakıflar Genel Müdürlüğü-Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 11 Mayıs 2016, Ankara, Bildiriler, 2017, s. 111-135.

## بروسه لي محمد زاهد أفندي

### إجازات نامه نفيس لراموز الأحاديث

#### بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لواصل المنقطعين إليه برحمته، والرّافع على السّوى خَدَمَة نبيّه وشريعته، وخصّهم بغاية إمداده، وأفاض عليهم بركات برّه وإسعاده، وأرسل عليهم رحمته مسلسلّة وخصّهم بخطابه، وأسند إليهم خشيتّه في عزيز كتابه، وصلاةً وسلامًا على نبيّنا محمد المصطفى سيّد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فمن شرف هذه الأُمَّة الإسناد، وسلوك الطّريقة والإرشاد، وذلك من عهد المصطفى الجليل، جيلًا بعد جيل، وقال بعض الفضلاء: الأسانيد أنساب الكتب، ومن لا سند له فهو لقيط.

هذا وإنّ هذا العبد الفقير، والعاجز الحقير قد أكرمه الحقّ سبحانه، وأغدق عليه نعمه وإحسانه، وأوصل خيره العميم إليه، وضاعف برّه عليه، حيث وقّه للاشتغال بأشرف الطّاعات، واستعمله في أعظم العبادات، وهو طلب العلم الشّريف، إذ به تميّز الإنسان بين أهل التّكليف، وينال الفضل والشّريف، إذا كان خالصًا لوجه الملك اللّطيف، سليماً من السّعة والرّياء القبيح، وإلا كان وبلاً لصاحبه على القول الصّحيح، جعلنا الله ممّن عمل بمرضاته، وسعى في صلاح نفسه ليسلم في حياته ومماته، وجعل سعينا مشكورًا وعملنا مبرورًا وديننا مغفورًا إنّه على كلّ شيء قدير، يغفر الذّنوب ويعفو عن التّقصير.

وكان أعظم نعم التقدير، وتيسيره للخير الكثير، أن أرشدني لأخذ العلم عن العلماء العاملين، فمن أجلهم من قد أخذت عنه العلم والطّريقة والدين، فهو قطب العارفين مرّتي المرينين، مرشد الأصاغر والأكابر، الذي لا تسع مزاياه وفضائله بطون الدفاتر، من أحيا ما اندرس من علوم الشّريعة، وأظهر ما بطن من معارف الحقيقة، العالم العامل والموصل الواصل، ذو القرب من حضرة الحقّ والتّداني، سيدي وسندي قطب العارفين وغوث الواصلين الشّيخ أحمد ضياء الدّين ابن مصطفى الكموشخانوي الخالدي، وهو قد أخذ عن شيخه ومرّبيه صاحب الكمالات الفاخرة، قطب العارفين سيدي الشّيخ أحمد بن سليمان الخالدي الحسن، فهو قد أخذ عن المشايخ المتعدّدة.

1- منهم قطب العارفين ذو الجناحين في العلم الظّاهر والباطن، صاحب اليقين سيدي الشّيخ خالد النّقشبنديّ المجدّد العثماني، الملقّب بضياء الدّين، عبد الرّحمة والرّضى من ربّ العالمين.

2- ومنهم القطب العارف صاحب الفضائل واللّطائف، علّامة العصر، ومرشد إقليم مصر، ذو لامع الطّليق، صاحب الفيض والتّحقيق، مرّتي المرينين، وموصل السّالكين، الذي للقلوب يداوي، سيدي الشّيخ أحمد الخلوّتي النّقشبنديّ الصّاوي.

3- ومنهم العلّامة النّحرير، والمحدّث الشّهير رئيس العلماء المصريّين، قاع أهل البدعة المخالفين، من داوم في مراقبة المتعالي سيدي الشّيخ محمد الفضاليّ.

- 4- ومنهم الولي بلا نزاع والعالم الورع ذو الفضل والارتفاع، من لم يزل في مرضات ربّه ساري، سيدي الشيخ علي البخاري.
- 5- ومنهم العلامة المفيد، صاحب التّحريرات والقول السّديد، الذي كان ساعياً في إصلاح أموري سيدي الشيخ إبراهيم الباجوري.
- 6- ومنهم الولي من قرّبه مولاة، الجامع بين الشريعة والحقيقة، سيدي الشيخ فتح الله.
- 7- ومنهم العلامة التّحرير، والفاضل الخبير الذي يجعل المعنوي الصوري، سيدي الشيخ عبد الرّحمن المنصوري.
- 8- ومنهم العلامة المتبحر، والذاكر المذكر من لم يزل في الكمالات راق، سيدي الشيخ مصطفى البولاق.
- 9- ومنهم العالم الفاضل ذو النّاموس، سيدي الشيخ أحمد الطّموسي.
- 10- ومنهم العلامة الماهر، صاحب الكمالات والمفاخر، من لم يزل في كلّ خيرٍ مساعدي، سيدي الشيخ مصطفى المبلط الأحمدي.
- 11- ومنهم العالم في المعقولات والمنقولات صاحب المفاخر والكمالات من لم يزل لحضرة الحقّ داني، سيدي الشيخ حسن البلتاني.
- 12- ومنهم العلامة المحدث الذي تمّت به شؤوني، سيدي العارف الشيخ عبد الرّحمن الأشموني.
- 13- ومنهم شمس المعارف الكبرى، حامل لواء الشريعة الغزاة، صاحب التّفقيح وردّ المختار، ومن هو شامة الشّام بلا إنكار، سيدي شمس الملة والدين، الشيخ محمّد عابدين.
- 14- ومنهم قدوة المحدثين في الدار الشّاميّة، من ترقّى إلى أسنى رتبة سنّيّة، ذو الفيض الأنوري، مولانا الشيخ عبد الرّحمن الكزبري.
- 15- ومنهم العلامة الكامل، ذو المعروف الشّامل، صاحب المعارف والأسرار، سيدي الشيخ حامد الطّار.
- 16- ومنهم العالم الكامل المستغرق في حضرة المعبد المبدي، سيدي الشيخ محمّد أفندي الرّوميّ النّقشبدي.
- 17- ومنهم المرشد المسلك العالم العلامة، شمس الفضل الذي لشامنا كالشّامة، صاحب الفيوضات والإشارات والمعاني، سيدي الشيخ حسين البرحاني.
- 18- ومنهم شيخ الإسلام، ونافع الأنام، ذو العلوم الفائقة البهيّة، مفتي الدّيار المصريّة، من كان في العلوم النّافعة دليلي، سيدي الشيخ أحمد التّميميّ الخليلي.
- 19- ومنهم العالم العامل، والنّاسك الفاضل، مفتي حلب الشّهاب من له المجد مبدي، سيدي الشيخ عبد الرّحمن أفندي ابن حسن أفندي.

20- ومنهم العالم العلامة المفيد، والجدّ الفريد، والمتقن المحقّق، والبحر الغدير المتدفّق، سيدي عمر أفندي الفيضي.

21- ومنهم العالم المتقن واللّوزعيّ الفطن، الشّيخ مصطفى ابن العلامة المقري، الشّيخ عبد الكريم البديري.

22- ومنهم الولي العالم ذو المدد، سيدي الشّيخ أحمد.

فهذا ما حضرني الآن من ذكر أشياخي ذوي الإتقان، من العلماء المصريين والمحدّثين الفضلاء الشّاميين، ونحوهم من العلماء العاملين، الذين هم من جهاتٍ مختلفة، وأردت أن أذكر بعض الذين أخذت عنهم الطّرق من الصّالحين ذوي المعرفة، ومن الذين ربوني في صغري من الأولياء الأُميين المجنوبين، وكانوا في بلاد شتى متفرّقين، وأذكر بعضهم تبرّكاً بهم.

1- منهم صاحب الكرامات والمكارم، سيدي الشّيخ سالم.

2- ومنهم ندي الأيادي، من رباني من مصر وأنا في بلادي، سيدي الشّيخ عمر البغدادي.

3- ومنهم المستغرق الولي، سيدي الشّيخ عليّ.

4- ومنهم سليل الأولياء، من يستمدّ بفيضه القريب والنائي، سيدي الشّيخ عليّ الوفاي.

5- ومنهم صاحب الإحسان، سيدي الشّيخ عثمان.

6- ومنهم سيدي الشّيخ خالد الصّعيدي.

نفعا الله تعالى بروحانيّاتهم الطّاهرة، في الدّنيا والآخرة، وحشرنا معهم أجمعين، تحت لواء المصطفى سيّد المرسلين.

وهذا أوان الشّروع في الكلام، مستعيئاً بالملك القدّوس السّلام.

اعلم أنّ أصحاب الأثبات، من المتقدّمين والمتأخّرين السّادات، قدّموا في أثباتهم ذكر حديث الرّحمة المسلسل بالأوّلية، فقدّمته اقتداءً بهؤلاء السّادات العليّة، ولنكت يطول عدّها، منها أنّ الحقّ تعالى المتين، خاطب رسوله المصطفى الأمين، بقوله: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

فخلق الحقّ تعالى نور نبيّنا المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلّم من نوره قبل جميع الكائنات، وخلق منه جميع الموجودات، فكان أول سلسلة المحدثات، فناسب أن يكون حديث الرّحمة العالم المتعلّق بمن في الأرض من جميع الأنام، أول الأحاديث المسلسلة المتّصلة بنبيّنا عليه الصّلاة والسّلام وللحديث القدسي، في قول الحقّ تعالى ربّي: «سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي»، وفي رواية الديلمي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما: «أَوَّلُ شَيْءٍ خَطَّهُ اللهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ الْأَوَّلِ إِنِّي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي، فمن شهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله فله الجنّة»، وحديث الرّحمة هو المسلسل بقول كلّ راوٍ حتّىنا فيه فلائذ هو أول حديث سمعته منه، وإسنادي فيه متّصلٌ إلى بعض أشياخي المتقدّم ذكرهم، من أصحاب الأثبات إلى عبد الله بن عمرو بن العاص أنّ المصطفى: «قال الرّاجمُونُ يَرَحْمُهُمُ الرَّحْمَنُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرَحْمَكُمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ»، وقد أخذت هذا الحديث الشّريف عن مشايخ كثيرين، ممن تقدّم ذكرهم من العلماء الصّالحين، كما هو مسندٌ بأثباتهم التي لي الإجازة بها منهم، وأذكر بعضها تبرّكاً، وأذكر

أولاً أثبات أشياخنا المصريين، نفعني الله تعالى بهم أجمعين، منها ثبت شيخنا الشيخ أحمد التميمي، وثبت شيخنا الشيخ منصور الباني، وثبت شيخنا السيد الطحطاوي، وأثبات مشايخ مشايخنا منها: ثبت شمس الدين محمد البديري، وثبت الشيخ سالم بن عبد الله البصري، وثبت الشيخ محمد الأمير، وثبت الشيخ مرتضى. وأما أثبات مشايخنا الشاميين، فمنها: ثبت شيخنا الشيخ محمد الأمين ابن عمر عابدين، وثبت شيخنا الشيخ الكزبري، وثبت شيخنا الشيخ العطار، وأثبات مشايخ مشايخنا منها: ثبت العارف الشيخ عبد الغني النابلسي، وثبت الشيخ محمد بن علي الكاملي، وثبت الشيخ إسماعيل بن محمد الجراحي الشهير بالعجلوني، وثبت الشيخ الخبيبي، وغيرهم من جميع من له ثبت، إلى حضرة المصطفى أفضل أصل وفرع نبت، فله الحمد والمنة نسأله سبحانه أن يجمعنا معهم في الجنة.

وحيث إنني بنيت ثبتي هذا على الاختصار، فأذكر فيه الكتب محذوفة الإسناد إلى مؤلفيها وكذا الأخبار، فمن أراد معرفة أسانيدها، فليراجع الأثبات الثلاثة التي لمشايعنا الشاميين الأخبار: محمد عابدين والكزبري والعطار.

ثم أردفت حديث الرحمة بأربعة أحاديث مروية، عن الخلفاء الأربعة رضي عنهم رب البرية:

**الأول:** كما في الجامع الصغير عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «شَيْبَتُنِي هُوْدٌ وَأَخَوَاتُهَا قَبْلَ الْمَشِيْبِ».

**الثاني:** كما في البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهَا».

**الثالث:** كما في الجامع الكبير عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «مَا رَأَيْتُ مَنْظَرًا قَطُّ إِلَّا وَالْقَبْرُ أَفْطَعُ مِنْهُ».

**الرابع:** كما في صحيح الحاكم عن علي كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ وَعِمَادُ الدِّينِ وَنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».

ثم أتبع ذلك بالأربعين حديثاً بالمسلسلة بالسادة الأشراف المتصلة إلى جدِّي الإمام حسين الشهيد، عن أبيه الأسد الفريد، قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: 1- «لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْمَعَانِيَةِ»، وبهذا الإسناد قال: 2- «الْحَرْبُ خُدْعَةٌ»، وبه: 3- «الْمُسْلِمُ مِرْأَةٌ الْمُسْلِمِ»، وبه: 4- «الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ»، وبه: 5- «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلُهُ»، وبه: 6- «اسْتَعِينُوا عَلَى الْخَوَانِجِ بِالْكُتْمَانِ»، وبه: 7- «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»، وبه: 8- «الدُّنْيَا سَجُنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ»، وبه: 9- «الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ»، وبه: 10- «عِدَّةُ الْمُؤْمِنِ كَأَخِي الْكَفْرِ»، وبه: 11- «لَا يَجِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَهْجَرَ أَحَاةً فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»، وبه: 12- «لَيْسَ مَنَا مَنْ عَشْنَا»، وبه: 13- «مَا قَلَّ وَكَفَى خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ وَاللَّهِ»، وبه: 14- «الرَّاجِعُ فِي هَيْبَتِهِ كَالرَّاجِعِ فِي قَبِيهِ»، وبه: 15- «الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْمَنْطِقِ»، وبه: 16- «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمِسْطِ»، وبه: 17- «الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ»، وبه: 18- «السَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بغيرِهِ»، وبه: 19- «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، وبه: 20- «عَفْوُ الْمُلُوكِ بِنَاءٌ لِلْمُلْكِ»، وبه: 21- «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»، وبه: 22- «مَا هَلَكَ امْرُؤٌ عَرَفَ قَدْرَهُ»، وبه: 23- «الْوَلْدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاوِثِ الْحَجَرِ»، وبه: 24- «الْبَيْدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْبَيْدِ السُّفْلَى»، وبه: 25- «لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ»، وبه: 26- «حُبُّكَ لِلشَّيْءِ يُعْمِي وَيُصِمُّ»، وبه: 27- «جُدِلَتْ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا»، وبه: 28- «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ»، وبه: 29- «الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا

يَرَى الْغَائِبُ». وبه: 30- «إِذَا جَاءَكُمْ كَرِيمٌ قَوْمٌ فَأَكْرَمُوهُ». وبه: 31- «الْيَمِينُ الْفَاجِرَةُ تَدْعُ الدِّيَارَ بِلَاقِعٍ». وبه: 32- «مَنْ قُبِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ». وبه: 33- «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ». وبه: 34- «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ». وبه: 35- «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا». وبه: 36- «اللَّهُمَّ بَارِكْ لِأُمَّتِي فِي بُكُورِهَا يَوْمَ الْخَمِيسِ». وبه: 37- «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا». وبه: 38- «السَّقَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ». وبه: 39- «الْمَجَالِسُ بِالْأَمَانَةِ». وبه: 40- «خَيْرُ الرَّأدِ التَّقْوَى».

فهذه أربعون حديثاً من كلام رسول الملك الحقّ، ظاهرٌ عليها أنوار لوايح القبول والصدق.

ثمّ أذكر بعدها مسانيد الأئمة الأربعة:

- 1- المسند للإمام الأعظم، أبي حنيفة النعمان بن ثابت المكرم.
  - 2- المسند المسمّى بالموطأ للإمام مالك، السالك أحسن المسالك.
  - 3- المسند للإمام الشافعيّ محمّد بن إدريس، صاحب العلم النقيس.
  - 4- المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، العامل بسنة من ليس له في الحسن ثاني.
- ثمّ أذكر بعدها المسانيد الصحيحة الستة:

- 1- المسند للبخاريّ محمّد بن إسماعيل، الخادم لسنة رسول الملك الجليل.
- 2- المسند لمسلم بن الحجاج بن مسلم القشيريّ النيسابوريّ.
- 3- المسند لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزديّ.
- 4- المسند لأبي عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ.
- 5- المسند لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن عليّ النسائيّ.
- 6- المسند لأبي عبد الله بن زيد المعروف بابن ماجه.

ثمّ أذكر بعدها كتب الحديث وغيرها التي اتّصل سندي بها:

- 1- المعجم الكبير، المعجم الأوسط، المعجم الصغير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبرانيّ.
- 2- مسند الحافظ أبي يعلى بن عليّ التميميّ الموصليّ.
- 3- مسند أبي نعيم.
- 4- مسند أبي عبد الله محمّد بن عبد الرحمن الدارميّ السمرقنديّ.
- 5- مسند أبي داود أيضاً.
- 6- مسند عبد بن حميد بن نصر الكسيّ.
- 7- الحلية لأبي نعيم.
- 8- مسند الفردوس للدبليّميّ.



- 9- صحيح أبي حاتم محمد بن حبان التميمي.
- 10- سنن الدارقطني.
- 11- المستدرک للحاکم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري.
- 12- مشكاة المصابيح لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن الخطيب التبريزي.
- 13- الشئمانل لأبي عيسى الترمذي.
- 14- الشفا للقاضي عياض بن موسى.
- 15- كتاب إحياء العلوم لأبي حامد محمد الغزالي وجميع تأليفاته.
- 16- الفتوحات المكية، لحنم الولاية المحمدية، سيدي الشيخ الأكبر محي الدين القطب الأخر وجميع تأليفاته.
- 17- شرح متن الغاية للقطب الغوث الفرد، ذي العز والشرف والمجد، صاحب السرة المحمدي السيد أحمد البدوي وجميع تأليفاته.
- 18- وصايا سيدي صاحب العلمين، الطائر بالجنحين، قطب الأقطاب في المشرقين والمغربين، من أطاعت له الأسود والأفاعي، سيدي السيد أحمد الرفاعي.
- 19- غنية المرید للقطب الفريد، سيدي عبد القادر بن صالح الكيلاني، صاحب الإشارات والمعاني، وجميع تأليفاته.
- 20- وصايا سيدي الندي طاب به شربي، في صباحي و عوقبي القطب الشريف السيد إبراهيم الدسوقي.
- 21- الأحزاب لسيدي أبي الحسن الشاذلي وجميع تأليفاته.
- 22- التتوير في إسقاط التدبير لسيدي أحمد بن عطاء الله الاسكندري وجميع تأليفاته.
- 23- شروح الحكم لابن عباد.
- 24- وخلاصة منازل السائرين لشيخ الإسلام عبد الله بن محمد الأنصاري وجميع تصنيفاته.
- 25- عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردي.
- 26- قوت القلوب لأبي طالب المكي.
- 27- الأذكار ورياض الصالحين والأربعون حديثاً لسيدي الشيخ النووي وجميع مؤلفاته.
- 28- فتح الباري شرح تأليفاته.
- 29- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لسيدي محمود بن محمد العيني وجميع تأليفاته.
- 30- الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري لسيدي محمد بن يوسف بن محمد الكرمانلي.

31- إرشاد السّاري إلى شرح صحيح البخاري والمواهب اللدنيّة لسيدّي أحمد بن محمّد القسطلانيّ وجميع مصنّفاته.

32- شرعة الرّاوي المسمّى بالآمع الصّبيح: تعليق المصايب على الجامع الصّحيح للدّمامينيّ وجميع تأليفاته.

33- شرحه للنّوويّ وشرح مسلم له.

34- أيضًا شرحه منحة الباري لشيخ الإسلام.

35- شرحه للسّيوطيّ المسمّى بالتّوشيح.

36- شرحه التّقيح للرّكشيّ وسائر تأليفاته.

37- شرحه التّوضيح لابن مالك وجميع مصنّفاته.

38- شرحه المنهل الجاري للعجلونيّ.

39- إضاءة الدراريّ للشّهاب أحمد وجميع مصنّفاته.

40- علوم الحديث لابن الصّلاح وجميع تأليفاته.

41- الجامع الكبير والجامع الصّغير للسّيوطيّ وجميع تأليفاته.

42- تفسير البغويّ المسمّى بمعالم التّنزيل.

43- تفسير الفخر الرّازيّ وسائر مصنّفاته.

44- تفسير البيضاويّ وجميع مصنّفاته.

45- تفسير الرّمخسريّ وتأليفاته.

46- تفسير الجاللين المحلّيّ والسّيوطيّ

47- والذر المنثور للسّيوطيّ.

48- تفسير شيخ الإسلام أبي السّعود.

49- تفسير الخطيب الشّربينيّ وسائر مصنّفاته.

50- النّهاية في غريب الحديث لابن الأثير.

51- الصّحاح للجوهريّ.

52- القاموس لمجد الدّين الفيروز آباديّ.

53- حياة الحيوان للدّميريّ وجميع مؤلّفاته.

54- كتاب سيبويه.

55- الأجروميّة وشرّاحها.

56- والألفية وشراحها.

57- المغني وشراحه، المفتاح للسكاكي.

58- تلخيص المفتاح، والإيضاح للخطيب القزويني.

59- مقامات الحريري وجميع تصانيفه.

60- الشاطبية للشاطبي.

61- تصانيف سيدي عبد الوهاب الشعراني.

62- تصانيف نجم الدين الغيطي.

63- تصانيف ابن حجر المكي.

64- تصانيف الرملي.

65- تصانيف السبكي.

66- تصانيف منلا علي القاري.

67- تصانيف الشهاب الخفاجي.

68- تصانيف زين الدين ابن نجيم.

69- تصانيف أخيه الشيخ عمر.

70- مصنفات الشرنبلالي.

71- مصنفات الخرقاني.

72- مصنفات خير الدين الرملي.

73- مصنفات الحصفي.

74- مصنفات اللقائي.

75- مصنفات المناوي.

76- مصنفات الحلبي.

77- مصنفات ابن مالك.

78- مصنفات ابن هشام.

79- مصنفات ابن عقيل.

80- مصنفات الشيخ خالد الأزهرري.

81- مصنفات السيد الشريفي.

- 82- مصنفات سعد الدين التفتازاني.
- 83- مصنفات عصام الدين.
- 84- مصنفات ملا جامي.
- 85- مصنفات العضد.
- 86- مصنفات صدر الشريعة.
- 87- مصنفات منلا خسرو.
- 88- مصنفات المرغيناني.
- 89- شراح الهداية: السغناقي والسروجي والقرشي وغيرها.
- 90- مصنفات قاضيخان.
- 91- وأحمد بن علي الساعاتي.
- 92- وأبي البقاء.
- 93- ومجد الدين الموصلّي.
- 94- وجمال الدين الموصلّي.
- 95- وأكمل الدين الرومي.
- 96- مصنفات كمال الدين ابن الهمام.
- 97- مصنفات عبد الله بن أحمد النسفي.
- 98- وبرهان الدين محمد النسفي.
- 99- وعمر النسفي.
- 100- وأحمد بن عمر النسفي.
- 101- وميمون بن محمد النسفي.
- 102- مصنفات القدوري.
- 103- مصنفات الماتريدي.
- 104- والأشعري.
- ثم لما ذكرت مصنفات مشايخ مشايخنا بحسب الإمكان، أذكر مؤلفات مشايخنا لك الآن:
- 1- مؤلفات شيخنا الشيخ خالد العثماني النقشبدي المجددي قدس سره.
- 2- مؤلفات شيخنا الشيخ أحمد الصحاوي رحمه الله تعالى.

- 3- مؤلفات شيخنا الشيخ محمد الفضالي.
- 4- مؤلفات شيخنا الشيخ علي البخاري.
- 5- مؤلفات شيخنا الشيخ إبراهيم الباجوري.
- 6- مؤلفات شيخنا الأمين الشيخ محمد بن عمر عابدين.
- 7- تأليفات شيخنا الشيخ حسين قرّة العين.
- 8- تأليفات مشايخنا الكزبري والطار والتميمي والفيضي، وجميع من ذكر في هذا التبت.

ثم أذكر الأحاديث التي اعتنت بها أصحاب الأثبات منها:

المسلسل بالأئمة المصريين: كما في ثبت شيخنا الشيخ محمد عابدين، بسنده فيه إلى عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُصَاحُ بِرَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُنْشَرُ لَهُ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ سِجْلًا، كُلُّ سِجْلٍ مِنْهَا مَدَّ الْبَصَرِ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنْتَ كَرُمٌ مِنْ هَذَا أَشْيَاءَ، فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ اللَّهُ أَلَيْكَ عَذْرٌ أَوْ حَسَنَةٌ، فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ، فَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: بَلَى، إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً، وَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ، فَيُخْرِجُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ بِطَاقَةً فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجْلَاتِ، فَيَقُولُ: إِنَّكَ لَا تَظْلَمُ، فَتَوَضَّعَ تِلْكَ السِّجْلَاتُ فِي كِفَّةٍ، وَالْبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ، فَطَاشَتِ السِّجْلَاتُ وَتَقَلَّتِ الْبِطَاقَةُ».

منها المسلسل بالأئمة الشاميين: كما في ثبت شيخنا الكزبري الأمين، بسنده فيه إلى أبي ذر رضي الله عنه عن المصطفى، فيما يروي عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يَا عِبَادِي إِنِّي خَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ، فَاسْتَطْعَمُونِي أَطْعَمْتُكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ، فَاسْتَكْسُونِي أَكْسَنْتُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُحْطِطُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَأَنَا أَعْفُو الذُّنُوبَ جَمِيعًا، فَاسْتَغْفِرُونِي أَعْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضُرِّي فَتَضْرِبُونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَجْرَكُمْ وَإِسْكُمْ وَجَنَّتُمْ كَانُوا عَلَى أَنْفِي قَلْبِ رَجُلٍ وَاجِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَجْرَكُمْ وَإِسْكُمْ وَجَنَّتُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاجِدٍ مِنْكُمْ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَجْرَكُمْ وَإِسْكُمْ وَجَنَّتُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاجِدٍ، فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمَخِيطُ إِذَا دَخَلَ الْبَحْرَ، يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْصَيْهَا لَكُمْ ثُمَّ أَوْقَيْكُمْ بِهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ».

ومنها المسلسل بالأئمة الحنيفة: وسنده في ثبت شيخنا الشيخ محمد عابدين إلى الإمام أبي حنيفة التَّعْمَانِ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْتَدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَرِيدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا أَوْ سَرِيَّةً أَوْصَى إِلَى صَاحِبِهَا بِتَقْوَى اللَّهِ فِي نَفْسِهِ خَاصَّةً، وَأَوْصَاهُ بِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ يَقُولُ: اغْرُوا بِسْمِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدُرُوا وَلَا تَمْتَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيْدًا، وَإِذَا لَقَيْتُمْ عَدُوَّكُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَسْلَمُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَأَخْبِرُوهُمْ أَنَّهُمْ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَلَا فِي الْغَنِيمَةِ نَصِيبٌ، فَإِنْ أَبَوْا فَادْعُوهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجَزِيَّةِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا ذَلِكَ مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ». وتامه فيه.

ومنها المسلسل بالمصافحة: فقد صافحت كثيرًا من أشيخاننا المتقدم ذكرهم، ولي به طرق كثيرة، منها: أنه صافحني شيخنا العلامة الشَّريف عمر افندي الفيض، وروى حديث المصافحة بالسند المتَّصل في ثبت شيخ مشايخنا السيِّد محمَّد مرتضى إلى المعمر أبي العباس المثلَّم، قال: «صَافَحَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: مَنْ صَافَحَنِي أَوْ صَافَحَ مَنْ صَافَحَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ دَخَلَ الْجَنَّةَ».

ومنها المسلسل بالمُشَابِكَة وكلُّ رَاوٍ يقول شبك بيدي، ولي به طرق كثيرة، منها شيخنا المذكور فقد شبك بيدي، وسنده بالثبوت المذكور إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال: «شَبَكَ بِيَدِي أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَالْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَالشَّجَرَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ، وَالْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَالنُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَالنُّوَابَ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَادَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ». وله طريق ثانٍ إلى المصطفى صَلَّى الله عليه وسلم من طريق الرَّوحَانِيَّةِ، عن شيخنا المذكور بالسند المذكور إلى أبي الحسن عليِّ الباغزاري، قال: رأيت رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم في النَّوْمِ وشبكت أصابعه بأصابعي وقال: يا عليُّ شابكني، فمن شابكني دخل الجنة. وما زال بعد، أي: يكرِّر هذا القول تأكيدًا، حتَّى وصل إلى سبعة فاستيقظت وأصابعي في أصابع رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم.

ومنها المسلسل بمناولة السَّبْحة، ناولني إيَّها شيخنا المذكور، وذكر سندها بالثبوت المذكور، وكلِّ واحدٍ يقول: رأيت سيِّدي فلائًا وفي يده سبحةٌ إلى الإسناد عمر المكيِّ قال: رأيت أستاذي الحسن البصريِّ وفي يده سبحةٌ فقلت: يا أستاذ مع عظم شأنك، وحسن عبادتك، وأنت إلى الآن مع السَّبْحة، فقال: هذا شيءٌ كنَّا استعملناه في البدايات، ما كنَّا ننتزكه في النَّهايات، أنا أحبُّ أن أذكر الله بقلبي وبيدي ولساني.

ومنها المسلسل بتلقين كلمة لا إله إلا الله، فقد تلقَّنت هذه الكلمة الطَّيِّبة -وَأَتَى هِيَ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُوْتِي أَكْلُهَا كُلَّ حِينٍ بَادِنَ رَبِّهَا- عن مشايخ كثيرين، ولي فيها أسانيد كثيرة، وأول من تلقَّنتها عنه من المشايخ حضرة العالم والورع العابد الكامل الشَّريف عمر الفيضي، وسندي بها يتَّصل عنه كما هو مقرَّر في ثبت الشَّيخ محمَّد مرتضى، بسنده إلى سيِّدنا عليِّ رضي الله عنه.

ولي الإجازة في المذاهب الأربعة كذلك. ولو ذكرت أسانيد الأحاديث والعلوم والمذاهب والطَّرُق وما لي بها من الإجازات، لاحتاج الأمر في كتابتها إلى مجلِّداتٍ، وحيث مالت النفوس إلى مختصراتٍ، اختصرت هذا الثَّبُّت غاية الاختصار.

وذكرت سندي المتَّصل في الفقه بالشَّيخ محمَّد عابدين، نظرًا مختصرًا مع التَّبيين، وابتدأت في جميع هذا الإسنادات، بذكر المصطفى سيِّد السَّادات، وقَدِّمت سند الفقه، فقلت:

المصطفى وابن مسعودٍ وعلقمة	نخصَّ وحماذٌ هذا ثمَّ نعمان
محمَّدٌ وأبو حفصٍ وعدَّ بهم	السَّيِّد بوني البخاري فيه إحسان
أبو عليٍّ ثمَّ حلواني سرخسي وقل	البزدوي المرغناني ذاك برهان
الكردي النَّسفي عبد العزيز كذا	جلال الدِّين وميرافي عمر عانوا
ابن الهمام وعبد البرِّ والشَّبلي	وصاحب البحر والتَّنوير قد دانوا
عبد الغفار وثمَّ المكتبي وكذا	جنيني بعلي محمَّد أحمد بانوا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمّدٍ أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فلما كان أفضل ما أنفقت فيه بضاعة الأعمار، وأعملت فيه التصاريح والأفكار، تعلّم العلم وتعلّمه، وتبليغه لطالبه وتفهمه، إذ به يُعرف المعبود، وتعلم الشرائع والحدود، وكان ممّن لزمّني في بعض دروسي الخاصّة المرید المخلص محمّد زاهد ابن إبراهيم بروسوي. فكانت على ما عنده من الفضيلة خاصة من كتب الحديث والفقه وغيرها من الآلات، ثم استكتب هذا الثّبت الذي كنت جمعته في البدايات، وطلب منّي الإجازة به وبما تلقّاه عنّي بوعيه، فأجزته بجميع تأليفاتي، وبما قرأه عليّ، وبجميع ما في هذا الثّبت بشرطه المعتبر لدى أهل الأثر.

وأنا أسأل المولى الكريم، بفضله العميم، أن يفتح عليّ وعليه فإنّه هو الرّؤوف الرّحيم، وأن ينفع بنا جميعاً جميع الأنام، بمحمّدٍ عليه الصلاة والسلام.

خادم الفقراء والمساكين پوستنیشین

زاوية أحمد ضياء الدّين

## Sufi ve Tasavvuf Kavramlarının Tarihi Üzerine

Himmet KONUR•

### Öz

Sûfi ve tasavvuf kavramlarının ne zaman ortaya çıktığına dair farklı görüşler vardır. Muahhar kaynaklarda bunların tarihi İslam öncesine kadar geri götürülmekte ise de h. III. asırda kaleme alınan eserlerde bile bunu te'yid edecek bilgilere rastlanmamaktadır. Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanlar arasında yazı hızla yayılmış, Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifler yanında İslam ilimleri ve bu ilimlere ait kavramlar da kayda geçirilmiştir. Kaynakların yazıldığı dönemden hareketle hangi kavramın ne zaman ortaya çıktığını belirleyebilmek mümkündür. Sûfi ve tasavvuf kavramları ortaya çıktığı yıllardan itibaren yazılı kaynaklara girmiş olmalıdır. Bu nedenle biz kaynaklarda verilen bilgiler yerine ne zaman yer aldığına bakarak bu kavramların ortaya çıktığı dönemi belirlemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Sûfi Kavramı, Tasavvuf Kavramı, Sufi Kavramının Tarihi, Tasavvuf Kavramının Tarihi.

---

• Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı.



## On History of "The Sufi and The Tasawwuf Concepts"

### Abstract

There are different views on when the concepts of "sufi" and "tasavvuf" used as name of mystic and Islamic Mysticism. In the later sources, the history of these concepts goes back to pre-Islamic times. There is no information to confirm this even in hijri third century written sources. Since the time of the Prophet Muhammad, writing spread rapidly among Muslims, and Islamic sciences and it's terms were recorded in addition to the Quran and hadiths. Thus it is possible us to determine which concept emerged when by examining written sources. The concepts of "sufi" and "tasavvuf" must have been in written sources since their emergence. For this reason, we will leave aside the information contained in the sources and try to determine when these concepts emerged by looking at when these concepts were included in the resources written.

**Key Words:** Sufi Concept, Tasavvuf Concept, History of the Sufi Concept, History of the Tasawwuf Concept.

### المقال في تحديد وقت ظهور مفهومي الصوفي و التصوف

#### المخلص

يعود تاريخ استعمال مصطلحي الصوفي والتصوف في مصادر الفترة المتأخرة إلى ما قبل الإسلام. ومع ذلك ، حتى في المصادر المكتوبة في القرن الثالث الهجري ، لا توجد معلومات تؤكد ذلك. منذ عهد النبي ، انتشرت الكتابة بسرعة بين المسلمين ، كما تم تسجيل القرآن والأحاديث والعلوم الإسلامية والمفاهيم المتعلقة بهذه العلوم. من الممكن تحديد وقت ظهور المفاهيم من خلال النظر في الفترة التي كُتبت فيها المصادر. ربما دخل المفهوم الصوفي والتصوف إلى مصادر مكتوبة منذ سنوات ظهورها. لذا ، سوف ننظر عندما يتم تضمين هذين المفهومين في المصادر ولن ننظر المعلومات الموجودة حول هذا الموضوع في المصادر وبالتالي سنحاول تحديد وقت ظهور هذين المفهومين.

**كلمات مفتاحية:** مفهوم الصوفية ، مفهوم التصوف ، تاريخ مفهوم الصوفية ، تاريخ مفهوم التصوف.

## Giriş

Hız. Peygamber döneminde henüz İslam ilimleri teşekkül etmiş değildi. Zamanla belli bir süreç içerisinde Müslümanların ilgi, ihtiyaç ve birikimlerine dayalı olarak fıkıh, hadis, kelim, tefsir yanında tasavvuf ilmi de ortaya çıktı.<sup>1</sup> Bu ilimlerle uğraşanlara sırasıyla fakih, muhaddis, mütekellim, müfessir ve mutasavvıf isimleri verildi.

Henüz tasavvuf ilmi isim olarak ortaya çıkmadan, tasavvufun teşekkül sürecinde etkin olan zatlara sûfi adı verilmiştir. İlk sûfinin kim olduğu ve bir ilim olarak tasavvufun ne zaman ortaya çıktığı konusunda kaynaklarda muhtelif bilgiler bulunmaktadır. Bu çalışmada sûfi ve tasavvuf kavramlarının ne zaman ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı üzerinde durulacaktır. Zamanla bu konudaki rivayetler mesnetsiz olarak çoğaltıldığı için, daha çok ilk asırlarda (hicri III, IV ve V. asırlar) yazılıp günümüze ulaşan kaynaklara müracaat edilecektir. Bu kavramların ne zaman ortaya çıktığına dair rivayetler yerine, ne zamandan beri yazılı kaynaklarda yer aldığına bakılacaktır. Kaynaklar incelendiğinde, “sûfi” kavramının “tasavvuf” kavramından önce ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>2</sup> Bu nedenle önce sûfi kavramından başlamak isabetli olacaktır.

## Sûfi Kavramı Ne Zaman Ortaya Çıkmıştır?

Kaynaklarda sûfi kavramının İslam öncesi dönemden beri kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. Yesâr ve diğerlerinden gelen -Mekke ile ilgili rivayetleri toplayan bir kitapta- şöyle bir haberin nakledildiğini bildirmektedir: “İslam’dan önce bir çağda Mekke bomboş ve Beytullâh’ı tavaf edecek kimse kalmamış. Mekke’ye uzak bir beldeden bir sûfi gelip Beytullâh’ı tavaf ederek memleketine geri dönüyormuş. Eğer bu rivayet doğru ise İslam’dan önce bile “sûfi” kavramının bilindiği ortaya çıkmaktadır ki, o zaman da bu isim fazilet ve salah ehli kimselere nispet ediliyormuş. En doğrusunu Allah bilir.” Serrâc’ın naklettiği bir başka rivayete göre tâbiîn neslinden olan Hasan-ı Basrî(ö. 110/728), Mekke’de tavaf sırasında bir sûfi

<sup>1</sup> İbn Haldun, tasavvufun "İslâm'da sonradan ortaya çıkan şer'i ilimlerden" olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1988, c. II, s. 1113; Himmet Konur, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, (15-16 Haziran 2006, Ankara), İslamî Araştırmalar Yayınları, Ankara 2006, s. 501.

<sup>2</sup> Ebû Rıdvan Mustafa Sâdık Vicdanî, *Sûfi ve Tasavvuf Kelimelerinin Asıl ve Menşeleri Hakkında (Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den)*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340, s. 44; Sadık Vicdanî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, (Haz: İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul1995, s. 284.

görmüş, ona bir şeyler vermek istemiş, sûfi ise “Benim yanımda dört çeyrek dinar var, yanımdaki bana kâfi” diyerek bu yardımı kabul etmemiştir. Serrâc sûfi nisbesinin tâbiinden beri bilindiğine dair rivayeti benimsemiş, İslam’dan önce kullanıldığına dair rivayeti ise ihtiyatla karşılamıştır. Ayrıca o Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778)’nin “Ebû Hâşim Sûfi olmasaydı ben riyânın inceliklerini öğrenemezdim.” dediğine dair rivayeti de nakletmiştir.<sup>3</sup>

Şimdilik Ebû Hâşim (ö. 150/767)’in yaşadığı çağda ondan bahseden bir esere sahip değiliz ancak ondan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Câhız (ö. 255/869)’ın *Kitâbü'l-Beyân ve't-Tebyîn*'inde konumuza dair önemli bilgilere rastlamaktayız. Câhız, yaşadığı yıllarda sûf/yün aba giymek ile tevâzu arasında ilişki kurulduğuna işaret eden bir nakilde bulunmuştur. Bildirdiğine göre, Abdullah b. Şeddâd: “Kendisinde şu dört özellik bulunan kimse kibirden uzak olur: Devesini bağlayan, eşeğine binen, sûf/yün giyen ve kendisinden aşağıdakilerin davetini kabul eden.” demiştir.<sup>4</sup> “Ehl-i beyândan Nâsik ve Zâhidler”i zikrettiği bâbta “Güzel Konuşan Nâsik Sûfilerden” bahsetmekte ve *Kilâb, Küleyb, Hâşim el-Evkas, Ebû Hâşim es-Sûfi ve Salih b. Abdülcelil*'in isimlerini vermektedir.<sup>5</sup> Çağdaşı olan Ebû Cafer es-Sûfi el-Kâss<sup>6</sup> ile görüşen

<sup>3</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tüsî, *el-Luma'*, (Tah: Abdülhalim Mahmûd vd.), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır 1960, ss. 42-43; Ebû Nasr Serrâc Tüsî, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, (çev: Hasan Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, s. 23.

Burada Serrâc, Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778)'nin “Ebû Hâşim Sûfi olmasaydı ben riyânın inceliklerini öğrenemezdim.” dediğine dair rivayete de yer vermiştir. Muahhar müelliflerden Molla Câmî (ö. 898/1492) ise Süfyân-ı Sevrî'nin bu sözünü naklettikten sonra, daha önce *zühd, verâ, tevekkül ve muhabbet yolunda önde gelen büyük zatlar* bulunsa da Ebû Hâşim'den evvel kimseye sûfi denilmediğini bildirmiştir. Bkz. Lâmiî Çelebi, *Tercüme-i Nefehâti'l-Üns*, İst. 1270, s. 86.

<sup>4</sup> Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (nşr. Abdüsselâm M. Harun), Kahire 1388/1968, c. III, 128. Sûfi kavramının hangi kökten türediğine dair çeşitli tartışmalar vardır. Bunlardan birine göre sûfi, Arapçada yün anlamına gelen “sûf”tan türetilmiştir. Başlangıçtan itibaren sûfiler ibadetler yanında belli ahlakî hasletlere düşkünlükleriyle tanınırlar. Onların vazgeçilmez kabul ettiği hasletlerden biri de tevâzudur. Tevâzu, kibrin zıttıdır. Câhız'ın naklettiği rivayette tevâzu ile sûf giymek arasında ilişki kurulduğu görülmektedir.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 366. Câhız, Ebû Hâşim ile ilgili başka bir nakilde daha bulunmuştur. Bildirdiğine göre, Ebû Ukayl b. Dürüst, Ebû Hâşim es-Sûfi'nin ırmak tarafına yöneldiğini görmüş, o gün ne ile meşgul olduğunu sormuştur. Ebû Hâşim es-Sûfi “Unutulmayan ve hiçbir hayvanın müstağnî olmadığı bir şeyi talimle meşguldüm” demiş, Ebû Ukayl “Nedir o?” diye sorunca, “yüzme” diye cevap vermiştir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. II, 179. Nâsik ve zâhid kavramları ve aralarındaki ilişki için bkz. Betül İzmirli, “*Tasavvufta Tip Analizleri*”, (Dan. Himmet Konur), (DEÜSBE Doktora Tezi), İzmir 2016, ss. 61-79.

<sup>6</sup> Ebû Cafer es-Sûfi el-Kâss, Câhız'a, Abdüssamed adında bir zatın “tam üç oturumda sivrisineğin yaratılışı ve her türlü halini” anlattığından bahsetmiştir. Nisbelerinden

Câhız, İbrahim b. Hâni'in "Allah'a davet edenin sūfi olmasını" arzu ettiğini de nakleder.<sup>7</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki Câhız döneminde ve öncesinde sūfi olarak adlandırılan şahsiyetler yaşamıştır. Bunlar nâsik ve zâhidler zümresi içinde değerlendirilen, tevazu ve kanaat sahibi kimselerdir. Konuşmaları ve davet tarzları beğenilmektedir. Onun sūfileri müstakil olarak değil nâsikler zümresine mensup bir grup olarak kaydetmesi de dikkat çekicidir.

Câhız yanında h. III. asırda yaşayan, sūfilerin önde gelenlerinden olarak bilinen ve sūfi tabakâtında isimlerine yer verilen Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi eserleri günümüze ulaşan- müellifler de bulunmaktadır.<sup>8</sup> Sūfi kavramının ne zaman ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı konusunda onların eserlerine de müracaat etmek gerekecektir.

Hâris el-Muhâsibî'nin tasavvufa dair *er-Riâye*, *Risâletü'l-Müsterşidin*, *Âdâbü'n-Nüfûs*, *Kitâbü't-Tevehhüm* gibi eserlerinde "tasavvuf" terimine rastlanmamaktadır. Harrâz da eserlerinde "tasavvuf" terimine yer vermemiştir.<sup>9</sup> O, *Kitâbü's-Sıdk* adlı eserinde, sonraki yıllarda "tasavvuf" adıyla yaygınlaşacak olan faaliyetlere genel olarak "sıdk" adını vermiştir. Bu alanda faaliyet gösteren kimseleri de -"sūfi" veya "mutasavvıf" yerine- "sâdiklar" ve daha nötr bir kavram olan "el-Kavm/Topluluk" adıyla anmıştır.<sup>10</sup> Cüneyd-i Bağdâdî de bize ulaşan mektuplarında sūfi kavramını kullanmamış, mensubu bulunduğu topluluğa "el-Kavm" demekle yetinmiştir.<sup>11</sup> Bu topluluk içerisinde

---

anlaşıldığı üzere Ebû Cafer *sufi* ve *kıssacıdır*. Bkz. el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 308.

<sup>7</sup> El-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 94.

<sup>8</sup> es-Sülemî, Muhâsibî'yi I., Cüneyd ve Harrâz'ı ise II. tabaka sūfiler arasında zikretmiştir. Bkz. Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sūfiyye*, Kahire 1969, s. 56, 155, 228.

<sup>9</sup> Harrâz ve görüşleri hakkında kısa bilgi için bkz. Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü's-Sıdk Doğruluk Kitabı*, (Haz: Himmet Konur), İstanbul 2014, (Hazırlayanın açıklamaları), ss. 11-23. Ayrıca bkz. Ali Bolat, *Ebû Saîd Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Samsun 2016, s. 25 vd.

<sup>10</sup> Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü's-Sıdk Doğruluk Kitabı*, (Haz: Himmet Konur), (Hazırlayanın sunuşu), s. 21.

<sup>11</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ty., s. 189, 203, 207, 212, 220.

değerlendirilebilecek önde gelen şahsiyetleri de mürşit, hakîm, havâs/seçkin, velî/evliyâ gibi isimlerle anmıştır.<sup>12</sup>

Sûfilerin önde gelenlerinden kabul edilen, sûfilere mahsus tabakât kitaplarında hayat hikâyelerine/menkibelerine yer verilen, tasavvuf kitaplarında sık sık görüşlerine müracaat edilen bu şahsiyetlerin, o tarihlerde bilindiği ve kullanıldığı halde eserlerinde sûfi kavramına yer vermemelerinin bir sebebi veya sebepleri olsa gerektir. Benzer duygu, düşünce ve faaliyetlere sahip topluluklara verilen nâsik, zâhid, sâdık, âbid, ârif, hakîm gibi isimler arasında sûfi isminin henüz kapsayıcı bir kavram olarak ön plana çıkmamış olması bunun sebepleri arasında zikredilebilir. Nitekim Câhız sûfilere nâsik ve zâhidler zümresi içerisinde bir topluluk olarak değerlendirmiştir.

Harrâz ve Cüneyd'in "el-Kavm" demekle yetindiği topluluk üzerindeki baskılar/mihne de ilk zamanlarda sûfi kavramını kullanma konusundaki isteksizliğin bir başka sebebi olmalıdır. Bu baskıların onları tedbirli olmaya ve faaliyetlerini gizlilik içerisinde yürütmeye sevk ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Cüneyd'in "Biz bu ilmi mahzenlerde ve evlerde gizlice konuşuyorduk. Şibli geldi, onu minbere taşıdı..." dediği rivayet edilir.<sup>13</sup> Yine o, kendisine minesse (asâ) ortasında gelen bir mektuptan bahsetmektedir.<sup>14</sup> Onun bazı müritleriyle ihtiyaten gizli olarak mektuplaştığı anlaşılmaktadır.

O dönemde pek çok âlim gibi sûfiler de mihneye maruz kalmıştır.<sup>15</sup> Onlar aleyhine mihne olayının kahramanlarından biri Gulâmu Halîl (ö. 275/888)'dir. Aslen Basralı olan Gulâmu Halîl h. 264/m. 877 yılı başlarında Vâsıt'tan Bağdat'a gider. Zühdü ve tesirli vaazlarıyla hem halk hem de devlet adamları nezdinde büyük nüfuz elde eder. Sûfilerin muhabbetullah konusundaki görüşlerine şiddetle karşı çıkar. Onlara karşı düşmanlık duygularıyla hareket eder. Saraydan aldığı destek ve cesaretle Nûrî, Rakkâm ve Ebû Hamza (ö. 269/882-3) gibi sûfilerin hapsedilmesini sağlar.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 193, 195-197, 211, 214, 217, 218, 269, 270, 295.

<sup>13</sup> Muhsin Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, (Çev: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut), Büyüyen Ay, İstanbul 2013.

<sup>14</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 213.

<sup>15</sup> Mihneye maruz kalan sûfiler için bkz. Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler", Çev.: Abdurrezzak TEK, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı:2, 2003, s. 371 vd.

<sup>16</sup> Gulamu Halil olayı için bkz. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Arapçaya Tercüme eden: Emîn Abdulmecîd Bedevî), Beyrut 1980, s. 348-349, 421; *Hakikat Bilgisi*

Sülemî, mihneye maruz kalan sufilere dair bir eser yazmıştır.<sup>17</sup> Bu eserde mihne sonucu cezalandırılan Ebû Süleyman Dârânî, Ahmed b. Ebu'l-Havârî, el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Zünnûn, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Bünnân el-Hammâl, Muhammed b. el-Fudayl, el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû Ali es-Sakafî, Ebû Osmân Saîd b. Selâm ve Ebû Abdillâh el-Hâkîm'in isimlerinden bahsetmektedir.<sup>18</sup> Bunların ortak vasfı sûfi olmalarıdır.

Câhız'ın eserinde yer alan ifadelerden anlıyoruz ki hicrî III. asırda tevazu, hoş sohbet ve dindarlıklarıyla bilinen ve sufi nisbesiyle anılan kimseler bulunmaktadır. Ancak o dönemde yaşayan müellif sûfiler duygu, düşünce ve faaliyetleri nedeniyle mihneye tabi tutuldukları için bu nisbeyi kullanmaktan kaçınmıştır.

### **Tasavvuf Kavramı Ne Zaman Ortaya Çıkmıştır?**

Sûfi ve tasavvuf kavramları aynı kökten gelmekle birlikte farklı tarihlerde ortaya çıkmıştır. Serrâc'a göre sûfiler sadece bir ilimle uğraşan, bir makam ve hale bürünen kimseler değildir. Onlar manevî ilimlerin kaynağı, hallerin barınağı ve eskilerin ahlakının mazharıdır. Daima daha iyi ve güzele doğru koşarlar. Halden hale geçerler. Onları sadece bir hal, makam veya ilimle anmak doğru olmadığı için giydikleri şeye nispetle sûfi adıyla anılmışlardır.<sup>19</sup> Onlara mahsus ilme ise tasavvuf adı verilmiştir. Buna göre sûf kelimesinden sûfi, sûfiden de tasavvuf kavramı türetilmiştir. Daha sonra bunlara mutasavvif ve müstasvif kavramları da eklenecektir.<sup>20</sup>

Haris el-Muhâsibî, Ebû Said Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî gibi müelliflerin eserlerinde -sûfi kavramı gibi- tasavvuf kavramı da geçmemektedir. Abdülhalim Mahmud'un (ö. 1978) Muhâsibî'ye dair eserini tercüme eden M. Beşir Eryarsoy, Muhâsibî'nin (...) "tasavvuf" terimini bizzat kullanmadığına, buna rağmen Abdülhalim Mahmud'un onu mutasavvif olarak ve tasavvuf akımının içerisinde yer alan birisi olarak takdim ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>21</sup> Harrâz da eserlerinde

---

*Keşfü'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 239-240, 302-303.

<sup>17</sup> Muhsin Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 519.

<sup>18</sup> Bkz. Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Târîhu's-Sûfiyye ve bi-zeylihî Mihanu's-Sûfiyye*, (Tah: Muhammed Edîb el-Câdir), Dimeşk h. 1435/m. 2015, ss. 1-35.

<sup>19</sup> es-Serrâc, *el-Luma'*, ss. 38-40; *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, ss. 21-22.

<sup>20</sup> el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 231; *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcub*, s. 115.

<sup>21</sup> Abdülhalim Mahmud, *Muhasibî, Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 2005, (Mütercim'in Önsöz'ü), s. 9-10.

“tasavvuf” kavramına yer vermemiştir.<sup>22</sup> Ona “*Kitâbu Mi’yâri’t-Tasavvuf*” adlı bir eser nisbet edilse de, bu eser onun telifi olmayıp sözlerinin yer aldığı bir derlemedir.<sup>23</sup> Eserde, Harrâz yanında Ebû Ya’kûb es-Sûsî ve Abdullah b. Sehl et-Tusterî’nin sözleri de yer almakta ve Harrâz’dan çok sonra vefat eden Ebû Osman el-Mağribî (ö. 373/983), Ebû Sehl Sahlukî (ö. 369/979) gibi zevattan nakillerde bulunmaktadır.<sup>24</sup> Cüneyd-i Bağdâdî’nin bize ulaşan mektuplarında akıl, ilim, hikmet, hakikat, sıdk, ihlâs, takva, züht, mücahede, muhabbet, tevhit, zikir gibi kavramlar bulunduğu halde “tasavvufa rastlanmamaktadır.

Bu kavrama ancak bir asır sonraki kaynaklarda yer verildiği görülmektedir. H. IV. asır müelliflerinden Serrâc ve Kelâbâzî (ö. 380/990)’nin eserlerinde tasavvuf kavramı geçmektedir. Serrâc’ın *el-Luma*’nda “Sûfiyye” yanında açıkça “Tasavvuf ilmi”nden de bahsedilir. Kelâbâzî’nin eserinin adı *et-Taarruf li Mezheb-i Ehli’t-Tasavvuf*’tur. İçeriğinde de tasavvufun mahiyetine dair bir bâb yer alır.

Bu iki eserde bazı tasavvuf tanımlarına da rastlanmaktadır. Serrâc, eserinde h. III. ve IV. asırlarda yaşayan Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903), Muhammed b. Ali Kassâb (ö. 275/888), Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915), Semnûn (ö. 320/932), Ali b. Abdurrahim Kannâd (ö. 309/921) ve Ebû Muhammed Cerîrî (ö. 321/933)’nin tasavvuf tanımlarına yer vermiştir.<sup>25</sup> Kelâbâzî de hicrî III. ve IV. asırda yaşayan Cüneyd (ö. 297/909), İbn Atâ (ö. 309/922), Ebû Yakub Sûsî (ö. ?/?), Şiblî (ö. 334/946), Ebû Abdullah Nebâcî (ö. ?/?), Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/907) gibi şahsiyetlerin tasavvuf tanımlarını kaydetmiştir.<sup>26</sup> Bu iki eserde açıkça zikredildiği için h. IV. yüzyılın ikinci yarısında tasavvuf kavramının ve ilminin var olduğunu söyleyebiliriz. Bu tanımlardan hareketle daha önce tasavvuf kavramının kullanılıyor olması mümkün ise de şimdilik bunu tevsik etme imkânından mahrumuz. Zira bunlar h. III. asırda kaleme alınan eserlerde yer almamaktadır.

<sup>22</sup> Harrâz ve görüşleri hakkında kısa bilgi için bkz. Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü’s-Sıdk Doğruluk Kitabı*, (Haz: Himmet Konur), (Hazırlayanın açıklamaları), ss. 11-23. Ayrıca bkz. Ali Bolat, *Ebû Saîd Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 25 vd.

<sup>23</sup> Ali Bolat, *Ebû Saîd Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 52.

<sup>24</sup> Bkz. Müslüm Öztürk, “*Kitâbu Mi’yâri’t-Tasavvuf ve Mâhiyetuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsâ el-Harrâz*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 1998, s. 18.

<sup>25</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma*, s. 45; *el-Luma’ İslâm Tasavvuu*, ss. 24-25.

<sup>26</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf Li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, (Tah: Mahmud Emîn en-Nevâvî), Kahire 1992, s. 32, 107-108; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul 1979, s. 58, 135-137.

Hicrî V. asır müellifleri daha önceki tarihlerde yapılan tasavvuf tariflerinden bahsetmektedir. Harkûşî (ö. 406/1016), eserinde İbrahim b. Ethem (ö. 161/778)'e ait bir tanımlı nakletmiştir.<sup>27</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072) tasavvuf isminin II. asrın tamamlanmasından önce yaygınlaştığı görüşündedir.<sup>28</sup> O, eserinde Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815-16)'ye ait bir tanıma da yer vermiştir.<sup>29</sup> Hucvirî ise Hz. Hüseyin'in torunu Muhammed Bâkır (ö. 114/733)'a nispet edilen daha eski tarihli bir tanımdan bahseder.<sup>30</sup>

Yukarıdaki bilgiler doğru kabul edilirse, tanımları yapan şahısların vefat tarihlerinden hareketle, henüz h. II. asır sonlanmadan, bir kavram olarak tasavvufun var olduğu ve bilindiği sonucu çıkarılabilir. Durum böyle olmakla birlikte bu konuda kuşku duymayı gerektirecek hususlar da bulunmaktadır. Tasavvuf kavramının ortaya çıkışını h. II. asra kadar geri götüren kaynaklar h. V. asır ve sonrasında kaleme alınmıştır. H. IV. asır kaynakları bu tarihi ancak h. III. asra kadar geri götürmektedir. H. III. asır kaynakları ise bu konuda tamamen sessizdir.

Yukarıda bahsettiğimiz bilgilerden hareketle h. IV. asırdan itibaren yazılan kaynaklarda tasavvuf kavramının yer aldığını; bir terim ve ilim olarak tasavvuftan bahsedildiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Ancak muahhar kaynaklarda yer alan ve h. II. asırda yapıldığı kaydedilen tanımlardan hareketle bu kavramın h. II. asırda ortaya çıktığına dair çıkarımda bulunmak yanıltıcı olur. Zira tanımın yapıldığı -iddia edilen- yıllara daha yakın dönemde telif edilen eserlerde henüz bu kavrama rastlanmamaktadır.

Serrâc ve Kelâbâzî'nin eserleri h. IV. yüzyılda yazılmış olmasına rağmen en eski tasavvuf tanımlı sahipleri olarak h. III. yüzyılın sonlarında vefat eden isimleri zikretmektedir. H. V. asır müellifi olan Hucvirî ise bu tarihi II. asrın başlarına kadar geri çekmektedir.

<sup>27</sup> Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nisâbü'rî Harkûşî, *Kitâbu Tehzibi'l-Esrâr*, (Tah: Bessâm Muhammed Bârûd), el-Mecmeu's-Sekâfî, Abu Dabi 1999, s. 25.

<sup>28</sup> Abdülkerim Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Dimeşk 1988, s. 389; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 111.

<sup>29</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 280; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 452.

<sup>30</sup> el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 234. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*, s. 119. Süleyman Uludağ bu tarifin Kettânî (ö. 322/934)'ye de nispet edildiğini not etmiştir. Kettânî'nin tanımlı için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 242, 281; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 405, 452.



Bir kavram ve ilim adı olarak tasavvuf Serrâc ve Kelâbâzi'nin yaşadığı h. IV. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkmış ve yaygınlaşmaya başlamış olmalıdır. Bu da Ebu'l-Hasan el-Bûşencî (ö. 348/959)'nin “*Bugün tasavvuf hakikati olmayan bir isimdir. Daha evvel ismi olmayan bir hakikat idi*” dediği zamana tekabül eder.<sup>31</sup> Önceki yıllarda sûfilere mahsus ilme başka isimler verilmiştir. Tasavvuf kavramı ortaya çıktıktan sonra bile sufilere mahsus ilim için ilm-i işârât, mücâhede ve muamele ilmi gibi isimler kullanılmaya devam etmiştir.<sup>32</sup> Zaman içerisinde tasavvuf kavramı ön plana çıkarak yaygınlaşmış ve anlamı da farklı, hatta hatalı görülen faaliyetleri ve zümreleri de içine alacak şekilde genişlemiştir. Hucvirî sûfî ile mutasavvıfı ayrı zümreler olarak değerlendirmiş, tasavvufu kötüye kullananlara müstasvif adını vermiştir.<sup>33</sup> Serrâc, eserinde sahte sûfiler ve görüşlerine de yer vermiş<sup>34</sup>, Sülemî, *Galatâtü's-Sûfiyye* adında sûfilerin yanlışlarına dair bir eser kaleme almıştır.<sup>35</sup>

## Sonuç

İslam'ın ilk asırlarında *sûfiler* denilen bir topluluk ortaya çıkmış ve bunların duygu, düşünce, tecrübe ve faaliyetlerinden hareketle *tasavvuf* adı verilen bir ilim teşekkül etmiştir. Bir kavram olarak sûfî ve tasavvuf kelimelerinin ne zamandan beri var olduğuna dair kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

İncelediğimiz kaynaklardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Câhız'ın yaşadığı h. II. ve III. yüzyıllarda *sûfi* nisbesiyle anılan kimseler vardır. Bunlar nâsikler ve zâhidler zümresi içinde sayılan bir topluluktur. Câhız'ın kaydettiklerinden hareketle h. II. asrın sonlarından itibaren sûfî nisbesinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Belli özelliklere sahip sınırlı sayıda nâsik ve zâhide verilen bu isim, daha sonra kaleme alınan -Sülemî'nin *Tabakâtu's-*

<sup>31</sup> Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *et-Tabakâtü's-Sûfiyye*, (Tah: Nureddin eş-Şerîbe), Beyrut 1969, s. 459; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Arapçaya tercüme eden: İ's'âd Abdülhâdi Kandîl), Beyrut 1980, s. 239; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s. 123

<sup>32</sup> Bkz. Betül İzmirli, “*Tasavvufta Tıp Analizleri*”, ss. 211-214.

<sup>33</sup> Hucvirî tasavvuf mensuplarını sûfî, mutasavvıf ve müstasvif olarak üçe ayırmıştır. Onun tasnifinde sûfî henüz tasavvuf ilmi teşekkül ermezden evvel bu işin kurucuları diyebileceğimiz şahsiyetlere, mutasavvıf tasavvuf ilmiyle meşgul olanlara, müstasvif ise tasavvufu kötüye kullananlara ad olarak tanımlanmıştır. el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 231; *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 115-116.

<sup>34</sup> es-Serrâc et-Tüsî, *el-Luma'*, s. 516; *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, (çev: Hasan Kamil Yılmaz), 414.

<sup>35</sup> es-Sülemî, *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Ğalatâtü's-Sûfiyye*, (Tah: Abdü'-Fettâh Ahmed el-Fâvî), Kahire ty.; Serrâc, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, ss. 414-439.

*Sûfiyye*'si gibi- eserlerde nâsik ve zâhidleri de içine alacak şekilde daha geniş anlamda kullanılmıştır.

Hâris Muhasibî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Harrâz gibi h. III. asır müelliflerinin eserlerinde *sûfi* kavramına yer verilmemesi dikkat çekicidir. Bunun bir sebebi kavramın henüz yaygınlaşmaması ise diğer bir sebebi de sûfiler üzerindeki baskılar/mihne olmalıdır.

Bir kavram ve ilim olarak *tasavvufa* gelince durum daha karmaşıktır. Kuşeyrî'ye göre tasavvuf adı h. II. asır tamamlanmadan önce ortaya çıkmıştır. Ancak incelediğimiz kaynaklarda h. IV. asırdan önce bu isme rastlanmamaktadır. H. IV. ve V. asır kaynaklarında daha önceki asırlarda yaşayan bazı sûfilerin tasavvuf tanımları da yer almaktadır.

H. IV. asır müelliflerinden Serrâc ve Kelâbâzî h. III. asrın sonlarında vefat eden şahsiyetlerin tanımlarını nakletmiştir. H. V. asır müelliflerinden Kuşeyrî'nin eserinde Ma'rûf Kerhî'nin; Hucvirî'nin eserinde ise Muhammed Bâkır'ın tanımları bulunmaktadır. Kuşeyrî ve Hucvirî en eski tasavvuf tanımını h. II. asra kadar geri çekmiştir. H. III. asırda kaleme alınan Muhâsibî, Harrâz ve Cüneyd'in eserlerinde ise tasavvuf kavramına rastlanmamaktadır.

Başvurulan kaynakların içeriğini bir kenara bırakıp sadece kaynaklarda ne zaman yer aldığına bakacak olursak ilk olarak *sûfi* kavramına h. III., *tasavvuf* terimine ise h. IV. asır kaynaklarında rastlandığını ve tasavvuf kavramının bu asırdan itibaren ortaya çıkıp yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bütün kaynakları inceleyemediğimiz için burada ulaştığımız sonuçlara kesin gözüyle bakılmamalıdır. Bizim uyguladığımız yöntemle daha başka ve farklı kaynaklar incelendikçe daha kesin sonuca yaklaşılabilecektir.

### Kaynakça

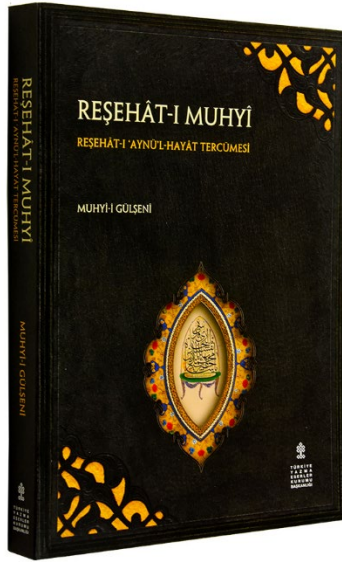
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî (k.s.) Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ty.
- Bolat, Ali, *Ebû Saïd Harrâz Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Samsun 2016.
- Böwering, Gerhard, "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler", Çev.: Abdurrezzak TEK, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı:2, 2003, s. 371-.
- Câhiz, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (nşr. Abdüsselâm M. Harun), c. I-III, Kahire 1388/1968.
- Harkûşî, Abdulmelik b. Muhammed İbrahim en-Nisâbüri, *Kitâbu Tehzibi'l-Esrâr*, tah. Bessâm Muhammed Bârûd, el-Mecmeu's-Sekâfi, Abu Dabi, 1999.

- Harrâz, Ebû Saîd, *Kitâbü's-Sıdk Doğruluk Kitabı*, Haz: Himmet Konur, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.
- El-Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Arapçaya Tercüme eden: Emîn Abdulmecîd Bedevî), Beyrut 1980; *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982).
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), c. I-II, İstanbul 1988.
- İzmirli, Betül, “*Tasavvufta Tıp Analizleri*”, (Dan: Himmet Konur), (DEÜSBE Doktora Tezi), İzmir 2016.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Ta'arruf Li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Tah: Mahmud Emîn en-Nevâvî), Kahire 1992; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, (Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul 1979).
- Keyânî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, (Çev: Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut), Büyüyen Ay, İstanbul 2013.
- Konur, Himmet, “Tasavvuf Terminolojisinin Teşekkül Süreci”, *1. İslamî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, (15-16 Haziran 2006, Ankara), İslamî Araştırmalar Yayınları, Ankara 2006, s. 501.
- Kuşeyrî, Abdülkerim Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Dimeşk 1988; *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
- Lâmîî Çelebi, Mahmud b. Osman b. Ali, *Tercüme-i Nefehâtü'l-Üns*, İst. 1270.
- Mahmud, Abdülhalim, *Muhasibî, Hayatı ve Eserleri*, (Çev: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 2005.
- Öztürk, Müslüm, “*Kitâbu Mi'yâri't-Tasavvuf ve Mâhiyetuh ve Ebû Saîd Ahmed b. İsâ el-Harrâz*”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Şanlıurfa 1998.
- Serrâc et-Tüsî, Ebû Nasr, *el-Luma'*, (Tah: Abdülhalim Mahmûd vd.), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır 1960: *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, (çev: Hasan Kamil Yılmaz), İstanbul 1996.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *et-Tabakâtü's-Süfiyye*, (Tah: Nureddin eş-Şerîbe), Beyrut 1969.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Târihu's-Süfiyye ve bi-zeylihî Mihanu's-Süfiyye*, (Tah: Muhammed Edîb el-Câdir), Dimeşk h. 1435/m. 2015, ss. 1-35.
- Sülemî, Ebu Abdurrahmân, *Usûlü'l-Melâmetiyye ve Ğalatâtü's-Süfiyye*, (Tah: Abdü'l-Fettâh Ahmed el-Fâvî), Kahire ty.
- Vicdanî, Ebû Rıdvân Mustafa Sâdik, *Süfî ve Tasavvuf Kelimelerinin Asıl ve Menşe'leri Hakkında (Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den)*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340; *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Aliyye)*, (Haz: İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul1995.

## Muhyî-i Gülşeni, Reşehat-ı Muhyî: Reşehât-ı ‘Aynü’l-Hayat Tercümesi

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, 392 s.  
Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi

Kadir Dal\*



\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi,  
kadir dal06@gmail.com

Sûfî tabakatında Nakşî-Ahrârî silsilesi üzerine, döneme yakın iki temel eser kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki Molla Camî’ye ait *Nefehatü’l-Üns*, diğeri ise tercümesini tanıttığımız Sâfî mahlaslı Fahrüddin Ali bin Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’ye ait *Reşehât-ı Aynü’l-Hayât*’tır. 909/1503’te Farsça telif edilen eserde, genelde Nakşîliğin Hâcegân silsilesindeki sûfilerin terceme-i hâl ve menkıbeleri, özelde ise Ubeydullah Ahrâr’ın hayatı yer almaktadır.

Safî eseri, 889/1484 ve 893/1488 yılları arasında, şeyhi Ubeydullah Ahrâr’ın sohbetlerinde tuttuğu notlardan, dönemin diğer Nakşî şeyhlerinden duyduklarından ve güvenilir bulduğu eserlerden topladığı malumatla meydana getirmiştir. Müellif, esere verdiği “*Reşehât*” adının -ebced hesabıyla- eserin tamamladığı Hicri 909 yılıyla uyuşmasının kendi bilinçli tercihi olmadığını söyler. *Reşehat*, “reşha” kelimesinin çoğuludur. “Reşha” sözlükte, sızan su damlacığı anlamına gelir. Şu haliyle eserdeki bölümleri birbirinden ayıran *Reşahat*; “hayat pınarından sızan damlalar” anlamını taşır. Tanıtıma konu kitabın kapağında sade siyah zemin üzerine Nakşî Tâcî işlenmiştir. Tâcın içinde *Ya Hazreti Şeyh Muhammed Bahaüddin Şah-ı Nakşîbend el-Buharî*” ibaresi yer almaktadır.

*Reşehât-ı Aynü’l-Hayât* üzerine çok sayıda tercüme, şerh ve zeyl yapılmıştır. Bu manada *Reşehat-ı Mühyi*, Osmanlı Türkçesine yapılmış ilk çeviri (976/1569) özelliğini taşımaktadır. 993/1585’te Trabzonlu Mehmed Maruf Efendi tarafından yine Osmanlı Türkçesine yapılan tercüme, Sultan III. Murad’a takdim edilmiştir. *Reşehat*, aynı yıl İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî tarafından da Türkçeye tercüme edilerek birkaç defa basılmıştır. Bu tercümenin bazı kısımları *Zübdetü’r-Reşehât* adıyla özetlenmiştir.<sup>1</sup> 1971’de Necip Fazıl Kısakürek tarafından sadeleştirilerek *Reşahat: Can Damlaları* başlığıyla yayımlanmıştır. Hacı Mehmet Zülali tarafından istinsah edilen İbn Muhammed Şerîf el-Abbâsî’nin tercümesi, 2013 yılında Nizamettin Arslan ve Naci Bayraktaroğlu tarafından sadeleştirilerek basılmıştır.<sup>2</sup> Bir başka sadeleştirme ise 2005 yılında Mustafa Özsaray tarafından Mehmed Maruf Efendi’nin tercümesinden hareketle, *Reşehât: Hayat Pınarından Can Damlaları* adıyla basılmıştır.<sup>3</sup> Eserin diğer dillere çevirileri de mevcuttur. Molla Hüdâybergân tarafından Çağatay Türkçesine, Muhtar Holland tarafından *Beads of Dew from the Source of Life*

<sup>1</sup> Bk. Necdet Tosun, “Reşehat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05.05.2020).

<sup>2</sup> İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

<sup>3</sup> İstanbul: Semerkand Yayınları, 2005.

adıyla İngilizceye, Tâceddin b. Zekeriyâ en-Nakşîbendî tarafından *Ta 'rîbü'r-Reşehât* adıyla Arapçaya<sup>4</sup> tercüme edilmiştir.

Eser üzerine şerhler de yapılmıştır. Muhammed Hüseyin b. Muhammed Hâdî eş-Şîrâzî'nin *Tavzîhu'r-Reşehât* adıyla Farsça şerhi, Şeyh Celâl el-Vâiz'in *Şerh-i Ba 'z-ı Kelimât-ı Reşehât* başlıklı çalışması bu kapsamda değerlendirilmektedir. *Reşehât*'a iki de zeyl yazılmıştır. İlki, Muhammed Hâşimî Kîşmî'nin *Nesemâtü'l-kuds min hadâ'iki'l-üns* adlı Farsça eseridir. Bu çalışma Mahbûb Hasan Vâsîfî tarafından Urduçaya da çevrilmiştir. Münîr-i Cehân Melik yine bu zeyl üzerinde doktora çalışması yapmıştır.<sup>5</sup> Diğer zeyl ise Muhammed Murâd Remzî'nin, *Nefâisü's-sânihât fî tezyili'l-bâkıyâti's-sâlihât* adlı Arapça eseridir. Remzî'nin bu zeyli Yahyâ Ma'rifet tarafından *Haytü's-sübühât fî tanzîmi bakıyyeti'r-Reşehât* adıyla Farsçaya çevirmiştir.

Tanıtımını üstlendiğimiz *Reşehât-ı Muhyî*'nin diğer tercümelerden ayrılan yönü, Muhyi-i Gülşenî'nin kitapta anlatılan dönemin bir kısmına tanıklık etmesi, yani eserde zikrolunan bazı Hâcegân ile bizatihi ünsiyetinin bulunmasıdır. Tercümenin bir başka orijinal yönü, Muhyi'nin başına ilave ettiği "*Zencîr-i Zeheb*" adlı risalesinde, Osmanlı tasavvuf tarihi hakkında ve Nakşîliğin Anadolu'da yerleşmesi ve gelişmesinde rol oynayan ancak *Reşehât*'ta yer almayan isimlerle görüşerek doğrudan bilgiler vermesidir. Böylelikle Ubeydullah Ahrâr ekseninde Orta Asya kökenli Nakşîler dışında Osmanlı coğrafyasında Nakşîliği müesseseleştiren takipçilerini de ilave ederek eseri zenginleştirmiştir.

Muhyi-i Gülşenî, 935/1529'da Edirne'de doğmuştur. Asıl adı Muhammed, lakabı Muhyiddin'dir. Sekiz-on yaşlarında iken Nakşîbendî şeyhlerinden Hâce Kasım'ın yanına evlâtlık verilmiştir. Şeyhin oğlu Hâce Muhammed ile birlikte Edirne'de Beyazıt Medresesi'nde eğitim görmüştür (952/1545).

Muhyi, Nakşî çevrede yetişmesine rağmen Gülşenîliğe müntesiptir. Nisbesi de buradan gelmektedir. Şeyhi İbrahim Gülşenî'nin menkıbelerini anlattığı *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî* isimli eserinde, 953/1546'da Ebüssüûd Efendi ile Gülşenî şeyhi Muhyiddin Karamânî'nin meclislerine devam ettiğini belirtmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman'a yazdığı kasideleri Kapağası Haydar Ağa vasıtasıyla sultana ulaştırmıştır. Farsçaya hâkimiyeti sebebiyle ağanın

<sup>4</sup> Tosun, agm.

<sup>5</sup> Aynı yer.

kendisine “Küçük Acem”, tarih düşürmedeki maharetinden dolayı Ebussuûd’un “Sâhib-i Tarih” diye hitap ettiğini kaydetmiştir.

959/1552 yılı sonunda Kahire’ye kadı nâibi tayin edilen Muhyi, Ahmed Hayâlî’ye intisap etmiştir. Kısa zamanda seyr ü sülûkunu tamamlayıp hilâfet almış, 963/1556’da Edirne’ye gitmiştir. İki yıl sonra Kahire’ye döndüğünde Gülşeni Dergâhı’nda türbedarlığa başlamıştır. 1008/1600’de *Menâkıb-ı İbrâhim Gülşeni*’yi yazmaya başlamış, 1013/1604’de İmam Şâfiî’nin makamında uzlete çekilmiştir. Hulvî, Muhyî’nin vefat tarihini Bursalı Mehmed Tâhir’e dayanarak 1013/1604 veya 1014/1605’te şeklinde vermektedir. İki yüz kadar kitap yazdığı nakledilen Muhyî’nin tasavvuf, dil, edebiyat, tarih, hadis, tefsir ve ahlâka dair kırk eseri günümüze ulaşmıştır.

Muhyi, *Reşahat* çevirisine şeyhi Ahmed-i Hayalî’nin emri üzerine başladığını ifade etmektedir. Gerek duyduğu yerlerde kendi maddi ve manevi tecrübelerini aktarmasıyla esere tercümenin ötesinde nitelik kazandırmıştır. Bu tercümeyle ilk olarak Fuat Köprülü, Muhyî’ye nisbetle kayda geçmiş ve şahsi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmiştir.<sup>6</sup>

Muhyi eserin ilk bölümünde yer alan *Zencir-i Zeheb* risalesinde, görüştüğü kimseleri ve hadiseleri naklettikten sonra, *Reşehat*’ın Nakşî silsilesindeki isimlerin tercüme-i hâllerini çevirir. Abdulhâlık-ı Gucdüvani’ye ayrılan kısımda tarikatın sekiz esasını açıklar. Son kısımda ise eserin merkezinde yer alan Ubeydullah-ı Ahrâr’ın atalarını, akrabalarını, doğum tarihlerini, çocuklarında vaki olan halleri, şemâilini, ahlâkını, tavırlarını, ilk hicretini, seferlerini, zamanın şeyhleri ile yaptığı görüşmelerini aktarır. Eserini “*Tarih-i itmam: Hüve tamâm-ı Nakşibendiyye*” ifadesiyle Hicri 1013 senesinde İmam Şafii Türbesi’nde tamamladığını belirtir.

Bu baskıda esas alınan nüsha, tek müellif hattı olan Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, 302 numarada kayıtlı yazmadır. Eserin girişini oluşturan yüz üç sayfalık kısımda içerik ve müellifle ilgili malumata yer verilmektedir. Eserin orijinal metnine sadık kalınarak transkripsiyonu yapılmış ve latinize edilmek suretiyle okuyucuya sunulmuştur. Böylesine nadir bir eseri yayına hazırlayan *Mustafa Koç* ile *Eyyüp Tanrıverdi*’ye ve okuyucusuyla buluşturan *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*’na teşekkür ederiz.

<sup>6</sup> Fuat Köprülü, “Aşık Çelebi”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Basımevi 1978, 1/699.

## **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ahmed Avni Konuk, I-II. Cilt**

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Cilt I, 1. Baskı, İstanbul 2017, 867 s. Cilt II, 1. Baskı, İstanbul 2017, 1893 s.

Aslıhan Karaaslan \*



*İmdi bu kitapta idâ' ettiğimiz şey, müşâhede ettiğimiz şeydendir. (s. 196).*

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, karaaslana@ankara.edu.tr



560/1165'te, Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğan İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) tasavvuf alanında müceddid ve otorite kabul edildiği için “Muhyiddin” ve “Şeyhü'l-Ekber” unvanları verilmiştir. Kendisi *Fusûsu'l-Hikem*'i 627/1230'da Şam'da (Dimaşk), rüyasında Hz. Peygamber'in, “Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla” emriyle kaleme aldığını belirtmektedir.

Kitaba ad olan “fass”, bir şeyin hulâsası ve zübdesi manâsındadır. Yirmi yedi fassa ayrılan eserde her peygamberin temsil ettiği hikmet Allah'ın her bir isim ve sıfatı ile vahdet-i vücûd çerçevesinde izah edilmektedir.<sup>1</sup> İbn-i Arabî eserinde “kelime” kavramını vahiy ile ilişkilendirerek mevcudiyet ve hakikate işaret etmekte, hikmetleri âyet ve hadislere dayandırarak “işâri” yorum yöntemini kullanmaktadır. Eserde özellikle adı geçen hikmetleri peygamberlere ait İsm-i hass/Rabb-i hass üzerinden yorumlaması dikkat çekmektedir. Müellif âyetlerde geçen çok anlamlı kelimelerden hangisinin kast edildiğini dil üzerinden, kelimenin teolojik anlamının dışında kök anlamına göre de değerlendirmektedir.<sup>2</sup>

Mevzuların yoğun içeriğinden ötürü Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere yüzden fazla şerhi bulunan *Fusûs*'un, Ahmed Avni Konuk'un (ö. 1938) 1915-1929 yılları arasında gerçekleştirdiği şerh Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın tarafından 1987-1992 tarihleri arasında latinize edilmiştir.<sup>3</sup> Eserle mukaddime, çeviri yazıda yer alan indeksler, notlar, ilave bilgiler, kısa fihristler/içindekiler bölümü, ayetlerin sûre ve numaraları, ilgili kelime ve kaynak bilgileri ilave edilmiştir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'nın bu basımında eserde “Lugatçe”, “Kaynakça”, “Âyet İndeksi”, “Hadis İndeksi”, “Özel İsimler ve Yer Adları İndeksi”, Kitap ve Fass İsimleri Endeksi”, “İstilahlar ve Kelimeler İndeksi” başlıklarıyla düzenleme yapıldığı görülmektedir.

---

<sup>1</sup> İbn-i Arabî tenzih, teşbih ve tevhid kavramlarını adı geçen peygamberlere izafeyle açıkla maktadır. “İmdi eğer sen, tenzih ile kâil olur isen mukayyid olursun ve eğer teşbih ile kâil olursan muhaddid olursun.” Diyerek Hakk'ı sadece tenzih edenin O'nu takyid edeceğine y ani kısıtlayacağına, sadece teşbih edenin ise Hakk'ı yaratılmışlara benzetmiş olacağına dik kat çekmektedir. Müellif Hakk'ın, Zat'ı hasebiyle halktan ve kesretteki kusurlardan, “imk âniyyet” ve “noksandan” tenzih edilmesi, O'nun semî, basar, irâde ve kudret gibi sıfat-ı k emâliyyenin tümüyle de teşbih edilmesinin yolu kaybetmek demek olduğu uyarısında bulu nmaktadır.

<sup>2</sup> “Kelime-i Yûsufiyye'de mündemic hikmet-i nefsiyye” Fass'ında, “bu hikmet feth-i “fâ” il e “nefsiyye” midir, yoksa sükûn-i “fâ” ile “nefsiyye” midir? Buna göre hareketli olduğu ta kdirde “nefes” anlamına gelen “fâ”, harekesiz olduğunda “nefs” anlamına gelmektedir.

<sup>3</sup> Eser 1987'de Dergâh Yayınları, 1999'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından basılmıştır.

Ahmed Avni Konuk, her Fass'ın başlığının altında o Fass'ın konusuna dair hikmeti açıklar. *Fusûs*'un Arapça paragraf halindeki metninin ardından Türkçe tercümesini sonra şerhini verir. Tahralı ve Eraydın, eserin ilk neşrinde Arapça metni her cildin sonuna vermiş, Konuk'un aktardığı diğer Arapça ve Farsça metinleri teknik imkânsızlıklar nedeniyle tercümeleri olmadan ve kaynakları göstermeden yazmak durumunda kalmışlardır. Tahralı'nın editörlüğünü yaptığı bu yeni neşrin farkı şârihin yöntemini izlemektir. "Âyetler Fihristi" sûre adı ve âyet numaralarına göre düzenlenirken şerhte yer alan Farsça beyitlerin kaynakları da belirtilmektedir.

İlk neşrin birinci cildinde Eraydın, Ahmed Avni Konuk'un hayatı ve eserleri başlığı altında *Ahmet Avni Konuk'un Hayatı, Tasavvufi Hayatı, Mûsikîşinaslığı, Şairliği, Eserleri* alt başlıklarıyla okuyucuyu bilgilendirmektedir. Tahralı ise *Fusûs'u'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud ile Alakalı Bazı Meseleler* başlığı altında *Fusûs'u'l-hikem'de Tezadlı İfadeler, Varlık Mertebeleri, Vahdet-i Vücûd, Misaller, Çift Manalı Kelimeler ve Nâ-mütenâhî Kelimesi, Hulûl, İttihad ve Tenâsüh, Vahdet-i Vücûd ve Panteizm Arasındaki Farklar* alt başlıklarına yer verir. Konuk'a ait *Mukaddime* bölümü bunlardan sonra gelmektedir.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'nın 2017 yılı basımında iki cilt çeviri yazı metin, iki cilt de tıpkıbasım halinde basılmıştır. Tahralı tarafından kaleme alınan *Eser Hakkında* bölümü eserin ilk neşrinde yer alan *Takdim* kısmının güncellenmiş halidir. Önceki neşirdeki *Mukaddime*, bu basımda *Mukaddeme* şeklinde yazılmış, dipnotlar halinde ilave bilgilere yer verilmiştir.

*Eser Hakkında* başlığı; kitabın kapsamı, İslam ilim ve düşüncesindeki yeri, daha önceki şarihler ve Konuk'un şerh yöntemi hakkında bilgi vermektedir. Buna göre Konuk, eseri şerh ederken temelde Kur'an'ı ve hadisleri referans almıştır. Mevlevî yönü dolayısıyla, *Mesnevi*'den ve Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) rubailerinden yararlanmış, bunun dışında Ömer Hayyâm (ö. 525/1131), Ebû Medyen Mağribî (ö.594/1198), Efdalüddîn Hâkânî (ö. 595/1199), Şeyh Nizâmî (ö. 611/1214 [?]), Feridüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), Abdullah Balyânî (ö. 686/1288), Mahmûd Şebüsterî (ö.720/1320), Hâfız Şîrâzî (ö.792/1390 [?]), Şems-i Mağribî, (ö. 809/1407), Mirzâ Bîdil (ö.1133/1720) gibi sufilerin beyitlerine yer vermiştir. Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Müeyyed Mahmud Cendi (ö.691/1292), Muhammed Hasan el-Hindî (ö.718/1318), Davud-ı Kayseri (ö. 751/1350), Abdurrahman Câmî (ö.898/1492), Abdullah Bosnevi (ö. 1054/1644), Abdulgani

Nablusi (ö. 1143/1731), Yakub Han Kaşgari, (ö.1317/1899) gibi isimlerin şerhlerinden de faydalanan Konuk soru-cevap şeklinde ele aldığı meselelerin anlaşılması zor kısımlarında sembollerden ve kendi döneminin müspet ilimlerinden yararlanma yoluna gitmiştir. Konuk eseri şerh ederken yer yer tekrarlara düşse de bunun bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Zira eserdeki tekrarlar okuyucuyu sıkıkmakta aksine Arabî'nin tasavvufi düşüncesini anlamayı pekiştirmektedir.

Şarihe ait yirmi fasıldan oluşan *Mukaddime* 'de; vücûd ile alakalı terimler, Hakikat-i Muhammediyye, 'adem, vücûd-i izâfî, lâ-ta'ayyünden mertebe-i insana kadar varlığın yedi mertebesi, peygamberlerin gönderilmesinin gerekliliği, şerâyi-'i enbiyâdaki ihtilaflar, dînin teslimiyet, cezâ ve âdet anlamında değerlendirilişi, mümkün varlığın göz açıp kapayıncaya kadarki sürede ma'dûmiyet ve mevcûdiyeti, ölüm ve çeşitleri, berzah, kıyamet ve türleri, cennet ve cehennem bahislerine değinilmekte, sonrasında *Hâtîme* bölümü yer almaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye ait *Dibâce-i Fususu'l-Hikem* başlığıyla bir girizgâh yapılarak yirmi yedi "Fass"a geçilmektedir. Fassların başlıkları ve genel itibariyle içerikleri şöyledir:

**1. Kelime-i Âdemiyye'de mündemic hikmet-i ilâhiyye:** Allah'ın isimleri ve sıfatlarının insan-ı kâmilde, Âdem (a.s.) ile açığa çıkması hasebiyle "Hikmet-i İlâhiyye" Âdem kelimesine tahsis edilmiştir. Hz. Âdem günahını kendi nefesine isnâd edip [Rabbimiz, biz nefslerimize zulmettik" (el-A'râf, 7/23)] diyerek iyiliklerin Hak'tan olduğunu bilmiştir. Onun nefsinin farkındalığı "ahlâk-ı İlâhiyye" dendir.

**2. Kelime-i Şisiyye'de mündemic hikmet-i nefesiyye:** Âlemlerdeki tüm mertebeleri içine alan Âdem, taayyün-i evvelin bir icmâli/özüdür. Hak Teâlâ o icmâli bildirmek istediğinde Rahmânî nefesini a'yân-ı sâbite üzerine verir. Hz. Şit'in meydana gelişi de O'nun Rahmânî nefesiyle gerçekleşir. Nefesteki hikmetin Hz. Şit'e verilme sebebi Âdem'in ilk tenezzülü, taayyünü evvel mertebesinin özü olmasındandır.

**3. Kelime-i Nûhiyye'de mündemic hikmet-i subbûhiyye:** Nûh (a.s.), ulü'l-azm (Rasül ve Nebi) peygamberlerin ilki ve tenzihin temsilcisidir. "Subbûh", tesbîh anlamına gelmektedir. "Tesbîh" ise "Allâh'ı ahkâm-ı imkânîyyeden tenzih" etmektir. Onun, putperestliğin hâkim olduğu dönemde putları yıkması ve tek Allah'a ibâdeti savunması hikmet-i subbûhiyyenin sebebidir.

**4. Kelime-i İdrîsiyye’de mündemic hikmet-i kuddûsiyye:** İdrîs (a.s.) on altı sene hiçbir şey yiyip içmemiş ve uyumamıştır. Bu nedenle onun latîf rûhâniyyet hali kesîf bedene galip gelmiştir. Hz. İdrîs’in riyâzâtıyla madde bedenden ve onun hükümlerinden sıyrılarak kemâl-i letâfetle en yüce makama ref olunması hasebiyle “hikmet-i kuddûsiyye” kendisine bağışlanmıştır.

**5. Kelime-i İbrâhimiyye’de mündemic hikmet-i müheyyemiyye:** İbrâhîm (a.s.) Allah’a muhabbetinden ötürü babasından, kavminden, servetinden vaz geçmiş, oğlunu kurban etmeye yeltenmiştir. Ondaki âşk kemâle erdiğinden nefisinden fâni, Hakk’la bâkî olmuştur. “Cemî’-i eşyâya şühûd” ile vâkıf olduğu ve İlâhî sıfatları kendisinde topladığı için dost ve sevgili manasındaki “Halîl” ismiyle şereflenmiştir. İşte, İbrâhîm (a.s.)’a verilen “hikmet-i müheyyemiyye”, onun Allah’a olan şiddetli sevgisindedir.

**6. Kelime-i İshâkiyye’de mündemic hikmet-i hakkıyye:** “Misâl âlemi Hakk’ın ilminin hazinesidir”. Ulvî âlemden/misâl âleminden nüzûl eden suretler yakaza halinde veya uykudayken hak ve sâbittir. İbrahim (a.s.), oğlu İshak (a.s.)’ı rüyasında görmüş ve mücerred keşf yönüyle tabir ettiği rüyasını dünyada da aynen uygulamak istemiştir. Rüya duyularla idrak edildiği için haktır ve Allah Hz. İshak’ın suretini, koç suretiyle hak kılmıştır. İbn Arabî bu Fass’da İshak (a.s.)’ı hak kelimesiyle yani hakikatle ilişkilendirmektedir. Hz. İbrahim’in bu rüyası İshâk (a.s) hakkında bir sûretle tahakkuk ettiği için İshak kelimesi “hikmet-i Hakkıyye”ye tahsis olunmuştur.

**7. Kelime-i İsmâîliyye’de mündemic hikmet-i ‘aliyye:** Allah Hz. İsmail’i “el-‘Aliyy” ism-i şerifine mazhar kılmıştır. el-‘Aliyy ismi onun Rabb-i hâssı’dır. Allah (c.c.), İsmail (a.s.)’ı rızâ ve sâdıkul-va’d vasıflarıyla methetmiştir (Meryem, 19/54). İsmail (a.s.)’ın şehadet âleminde ve ezelde verdiği sözü tutması [ve ce‘alnâ lehüm lisâne sâdkîn ‘aliyyâ (Meryem, 19/50)] “hikmet-i ‘aliyye”nin İsmail kelimesine tahsis sebebidir.

**8. Kelime-i Ya’kûbiyye’de mündemic hikmet-i rûhiyye:** Ezelî ilim, Allah’ın kullarına kabiliyetleri doğrultusunda tecellî etmesidir. Tecellî, aynada bir vasfın ortaya çıkmasına benzer. İbrahim (a.s.) gibi Ya’kub (a.s.) da [Ey oğullarım! Muhakkak ki Allah, bu dini sizin için seçti. Artık siz, Allah’a teslim olmadan ölmeyin (el-Bakara, 2/132)] diye tavsiyede bulunmuştur. Dinin ve hükümlerinin ruhun hikmetleriyle irtibatı, din ile ruh arasındaki bağdan ötürü “hikmet-i rûhiyye” Yakub kelimesine tahsis edilmiştir.

**9. Kelime-i Yûsufiyye'de mündemic hikmet-i nûriyye:** [Ey babacığım, ben rüyâda on bir yıldızı ve güneşi ve ayı bana secde eder halde gördüm (Yusuf:12/4)]. Yûsuf (a.s.)'ın bu keşfi “misâli” olduğu için onda “nûriyye” makamı zâhir olmuştur. O, döneminin kâmil insanı olarak misal âleminin hakikatini keşfetme ve Allah'ın izniyle rüyaları yorumlayabilme yetisine sahip olması hasebiyle “hikmet-i nûriyye”, Yûsuf kelimesine tahsîs edilmiştir.

**10. Kelime-i Hûdiyye'de mündemic hikmet-i ahadiyye:** Her isim bir Rabb'dir ve her mahlûkatın tâbi olduğu, terbiye edici bir ism-i hâssı bulunmaktadır. Bu Fass'da “Hûd” kelimesi “ahadiyet” ismi ile açıklanmaktadır. Hz. Hûd'un hikmeti [Hiçbir zî-hayât yoktur; illâ Hak onun nâsiyesini tutucudur; benim Rabb'im muhakkak sırât-ı mûstakîm üzeredir (Hûd; 11/56)] âyet-i kerîmesine dayanmaktadır. İbn-i Arabî, Hûd (a.s.)'ın Vâhid'in rububiyetini yani “Tek”in esmasını mahlûkatın bedenlerinde müşâhede ettiğini bildirerek “hikmet-i ahadiyye”nin Hûd kelimesine bağlanma sebebini açıklamıştır.

**11. Kelime-i Sâlihiyye'de mündemic hikmet-i fütûhiyye:** Beklenmedik bir anda dağ açılır ve Hz. Sâlih'in devesi görünür. Devenin çıkışı Sâlih (a.s.)'ın mucizesi, beklenmedik anda beklenmeyen şeyin olması “fütûh”randır. Fütûh ise “feth”in cem'idir. Sâlih (a.s.) zamânının insân-ı kâmilidir. Onda bütün İlahi isimler mazhar olmasına rağmen esmâdan “Fettâh” ismi öne çıktığı için “hikmet-i fütûhî”ye mazhar kılınmıştır.

**12. Kelime-i Şuaybiyye'de mündemic hikmet-i kalbiyye:** İnsanda marifetin yeri “kalb”tir. Kalb âlem, inanç, ruhânî ve cismânî kuvvetleri nedeniyle birçok kola sahip olup zahir ile bâtın arasında berzaktır. Kelime anlamı ile “Şuayb” insan bedeninin şubeleri ya da kolları demektir. Kalb, âlemleri akâidi, ruhânî ve cismânî kuvvetleriyle “kesîrû's-şuab” yani birçok şubeye sahiptir ki bunlar, “itikâd”a işaret eder. Bu münâsebetten “hikmet-i kalbiyye” Şuayb kelimesine tahsîs edilmiştir.

**13. Kelime-i Lûtiyye'de mündemic hikmet-i melkiyye:** “Melk” şiddet, “melîk” şedîd demektir. Hayvânî şehvetler nedeniyle yeryüzünde fesâd çıkaran kavmine Lût (a.s.)'ın “insâniyye”lerini tebliğ etmesine karşılık onlar şiddetle karşılık vermiştir. [Eğer benim size karşı kuvvetim olaydı; yâhut rûkn-i şedîde ilticâ edeydim (Hud: 11/80)] buyuran Hz. Lût'un özü âdem-i izafidendir. Kuvvetin Allah'a ait olduğunu idrak etmesi, Allah'ın şiddetli azabıyla kavminin şiddetli nefsanisinin vücud bulduğu bedenlerinin helâk olmasını dilemesi anlamında “hikmet-i Melkiyye”, Lût kelimesine tahsis edilmiştir.

**14. Kelime-i Üzeyriyye’de mündemic hikmet-i kaderiyye:** Üzeyr (a.s.)’ın, eşyayı ‘ademdeki değişmezlik hallerinde keşf etme yani “kader sırrı”nı öğrenme isteği, kaderi Allah’tan başkasının bilmesi mümkün olmadığından reddedilmiştir. Hakk Teâlâ Üzeyr (a.s.)’a, “Eğer bu talebden vazgeçmezsen ismini Nübüvvet defterinden silerim” buyurmuştur ki burada melek aracılığıyla ya da vasitasız olarak yani ilham yoluyla haber tarîkının kesilip keşf ve tecellî yolunun açılacağı bildirilmektedir. Böyle bir durumda tecelli, Üzeyr (a.s.)’ın istidadına göre olacaktır. Kader hikmetinin Hz. Üzeyir ile irtibatının sebebi budur.

**15. Kelime-i İseviyye’de mündemic hikmet-i nebeviyye:** Hakk Teâlâ, [Beni ve vâlidemi Allah’ın gayri olarak iki ilâh ittihâz edin diye nâsa sen mi söyledin ? (el-Mâide: 5/116)] Buyurduğunda Hz. İsa, [Ben onlara ancak onunla bana emr eylediğin şeyi dedim” (el-Mâide: 5/117)] demiştir. Hemzesiz “nebî” kelimesi “rif’at” yani “yükseltilmiş” manasındadır. [Hayır, Allah onu, kendisine yükseltti. (en-Nisâ; 4/ 158)] âyetinde Hz. İsa’nın makamında yükseltilmesine işaret vardır. Öte yandan, hemzeli “nebî” kelimesi “ihbâr” yani haber vermek anlamına gelir. Beşikteyken İsa (a.s.)’nın, [Bana kitap verdi ve beni nebî kıldı. (Meryem; 19/30)] lafzıyla peygamberliğini haber vermesinden ötürü ona “hikmet-i nebeviyye” tahsis edilmiştir.

**16. Kelime-i Süleymâniyye’de mündemic hikmet-i Rahmâniyye:** [Gerçekten bana kerîm bir mektup bırakıldı. (en-Neml, 27/29)] diyen Yemen Melikesi Belkıs, Hz. Süleyman’ın kendisine hitaben yazdığı mektubu [O mektup Süleyman’dandır. Ve onun mazmunu dahi “Bismillâhirrahmanirrahîm”dir (en-Neml, 27/30)] şeklinde tanımlamıştır. Süleyman (a.s.) mektubun başına, kendisine bahşedilen rahmet için “er-Rahmân”, hak edilen rahmet için de “er-Rahîm” isimlerini yazar. Hz. Süleyman’a zâtî ve sıfatî rahmet verilmiştir. Onun âlemdeki hükümü ve tasarrufu geneldir. İns ve cinde, vahşi hayvanlarda ve kuşlarda, “bi’l-cümle hayvânât-ı berriyye ve bahriyyede”, su, hava, toprak ve ateşte hüküm ve tasarrufu zâhirdir. Süleymân kelimesine “hikmet-rahmâniyye”nin tahsis edilme sebebi budur.

**17. Kelime-i Dâvûdiyye’de mündemic hikmet-i vücûdiyye:** Dâvûd (a.s.)’da mülk, hikmet ve hakkı batıldan ayırt etme kabiliyeti (Sâd: 38/20) ve nübüvvet toplanmıştır (Sâd: 38/26) Hz. Dâvûd (a.s.)’un birçok kâfirin kanını dökmesi, Câlût’u öldürmesi, mülkünü fesada uğratmasının sebebi bozgunculuk değil ıslahıdır. O halife kılınmasına rağmen nebilerin kemâlâtı ve mertebeleri Hakikat-i Muhammediyye’den neşet etmiştir. Kemâlatın insan sûretiyle Dâvûd (a.s.)’da zuhuru sebebiyle “vücûdiyye hikmeti” Dâvûd kelimesine tahsis olunmuştur.

**18. Kelime-i Yûnusiyye'de mündemic hikmet-i nefesiyye:** [Biz ona gamdan necât verdik (el-Enbiyâ, 21 /88)]. Nefes, hayat ve ferahlık verir. Ailesi, evlâdı ve kavmi cihetinden çeşitli belalara uğrayan Yûnus (a.s.)'ı Hak Teâlâ ferahlatmıştır. Böylece Yûnus (a.s.) “hikmet-i nefesiyye”nin hakikatlerine ermiştir.

**19. Kelime-i Eyyûbiyye'de mündemic hikmet-i gaybiyye:** “Ma'lûm olsun ki muhakkak hayâtın sırrı, suda sârî oldu. Böyle olunca o, anâsır ve erkânın aslıdır.” Allah Teâlâ Eyyûb (a.s.)'a, [ayağını yere vur bu muğtasıldır; yanî soğuk sudur (Sâd, 38/42)] buyurdu. Hz. Eyyûb, cânib-i gaybdan, vurduğu yerden çıkan soğuk su ile çiban ve yaralarla kaplı vücûdunu yıkamış ve içmiştir. Allah onun vücudundaki harâreti suyun soğukluğuyla teskîn ederek normale döndürmüştür. Su “Hayy” isminin mazharıdır ve buradaki soğuk suyun zuhuru, gaybi hikmetlerin Eyyûb kelimesine tahsis sebebidir.

**20. Kelime-i Yahyâviyye'de mündemic hikmet-i celâliyye:** Kahra ve helake dair İlahi sıfatlar “Celâl” ismiyle tanımlanmaktadır. “Celâl” ismi, ikilik bildiren, “gayr” ve “mâsivâ” denilen taayyünâtı başlangıçtaki haline döndürmek için onları nefy eder. [Bugün Mülk kimindir? Vahid, Kahhar olan Allah'ındır! (el-Mü'min, 40/16)] âyetinde geçen isimler celâlî isimlerdendir. Kabz ve haşyet, rikkat ve huşû gibi celali isimler Hz. Yahyâ'da mevcuttur. Yahya (a.s.) ile İsa (a.s.) arasında geçen konuşma şöyledir: “Yahyâ (a.s.), İsa (a.s.)'a güldüğü bir vakitte itâb edip (azarlayıp): “Sen Allâh'ın mekr ve azâbından sanki emînsin” dedi. İsa (a.s.) da ona: “Gûyâ sen de Allah'ın fazl ve rahmetinden me'yûssun” diye mukabelede bulundu. Yahyâ (a.s.)'ın kâfirler tarafından şehit edilmesi ve kısâsan yetmiş bin küffârın katledilmesi vechiyle “hikmet-i celâliyye” Yahyâ Kelimesi'ne bahşedilmiştir.

**21. Kelime-i Zekeriyâviyye'de mündemic hikmet-i mâlikiyye:** Zekeriyâ (a.s.)'ın ism-i hâssı olan “Mâlik” ism-i şerifi “şiddet” ve “kuvvet” manâsına gelir. Şehâdet âleminde diğer nebi ve peygamberlerde olduğu gibi kendisinde gizli haller “Mâlik” ismiyle tecelli etmiştir. [Malik-i yevmi'd-dîn” (el-Fâtiha, 1/4)] kıyametin şiddeti, “Mâlik-i Zekeriyâ” ise Zekeriyâ'nın şiddeti ve kuvveti anlamına gelir. Kıyamet gününde Hakk'ın rahmeti ve mâlikiyyeti yani şiddet ve kuvveti açığa çıkacağı gibi Hz. Zekeriyâ'nın vücûdunda da Hakk bu rahmet ve azabıyla zuhur edeceği bildirilmektedir. Hakk'ın şiddetinin Zekeriyâ (a.s.)'da zuhuru onun kâfirler tarafından ikiye bölünerek öldürülmesiyledir. O ism-i hâssından kaynaklı bu belânın ref'ini istememiş, bu nedenle, “hikmet-i mâlikiyye” Zekeriyâ kelimesine has kılınmıştır.

**22. Kelime-i İlyâsiyye’de mündemic hikmet-i inâsiyye:** İbn-i Arabî, “İlyâs, İdrîs (a.s.)’dır ki, Nûh’dan evvel nebî idi. Allah Teâlâ onu mekân-ı aliyye ref’ etti.” İfadesiyle İlyâs ile İdrîs peygamber aynı kişi kabul etmektedir. İdrîs (a.s.) mekân-ı aliyyeye ref’ olundu. Daha sonra “Emîrin Putu” anlamına gelen Baalbek kasabasına resûl olarak İlyâs ismiyle nüzul etti. İlyas (a.s.) ruhani ve cismânî mizacıyla melekî ve beşerî suretleri haizdir. Meleklerle ve insanlarla ünsiyet eder. Onun melekî ve insanî iki sureti kendisinde toplaması, neş’et-i melekiyye ile neş’et-i insâniyye arasında berzah olup her iki tarafın ahkâmını câmi’ olmasındandır.

**23. Kelime-i Lokmâniyye’de mündemic hikmet-i ihsâniyye:** [Biz Lokmân’a hikmet verdik. Ve hikmet verilen kimseye, hayr-ı kesîr verildi (Bakara, 2/269)]. “Hikmet”, varlıkların hakikâtlerini oldukları hal üzere bilmektir yani “marifet”tir. Hz. Lokmân hikmet sahibidir. Hikmet verildiği için hayır sahibidir. Hayır sahibi olması da Hakk’ın ihsanıdır. “İhsân” işin “güzel” yapılması, kulun Rabb’ini müşâhede eder gibi ibâdet etmesi ve O’nu her şeyle beraber, her şeyde müşâhede etmesi şeklinde üç mertebede ele alınır. [Ey oğulcuğum! Muhakkak, insanın erzâk ve a’mâlî, eğer hardaldan bir habbe miskâlî olsa, o amel ve rızık habbesi bir kaya içinde yâhut göklerde veyâ arzda bulunsa, Allah Teâlâ onu ihzâr eder (Lokmân, (31/16)]. Lokman (a.s.) “habbe”nin Allah tarafından meydana çıkarılması ilmîne sahiptir ancak habbenin kim için ortaya çıkarıldığı kendisine bildirilmemiştir. Bu sebeple Hz. Lokman’a ihsân hikmeti verilmiştir.

**24. Kelime-i Hârûniyye’de mündemic hikmet-i imâmiyye:** Her halife “imâm” olmasına rağmen ancak bazı “imâm”lar halife olabilirler. Buna göre imamlık halifelîğin bir ismidir ve halifelik imameti de beraberinde getirir. İmâmet/imamlık ise Hak tarafından vasıtasız ya da vasıtalı gönderilmektedir. Harûn (a.s.), Mûsâ (a.s.) gibi kılıç ile gönderilmesi sebebiyle Hakk’ın halifesi ve büyük peygamberlerdendir. Hârûn (a.s.)’ın imâm olması ve Hz. Mûsâ’nın ona halifelik vermesiyle Hârûn (a.s.)’da imâmet, vasıtalı ve vasıtasız her iki şekilde de bulunmaktadır. Bu nedenle “imâmiyye hikmeti” Hârûn kelimesine tabi olmuştur.

**25. Kelime-i Mûseviyye’de mündemic hikmet-i ulviyye:** [Ey Mûsâ! Muhakkak ki Ben, risâletimle ve kelâmımla seni insanların üzerine seçtim. Artık sana verdiğim şeyleri al (el-A’râf, 7/144)] âyetinde buyrulduğu üzere Mûsâ (a.s.) Allah’ın kelâmını vâsıtasız alan bir peygamberdir. “Hikmet-i ulviyye”nin “Mûsâ Kelimesi”ne izâfe edilmesi kerem sâhibi resullerin bazılarından mertebe itibariyle üstün kılınmasındandır.



**26. Kelime-i Hâliyye'de mündemic hikmet-i samediyeye:** Ruhların bulunduğu berzah âlemi ile ervâh-ı mücerrede/soyut ruhlar ve ecsâm/cisimler arasındaki berzah birbirinden farklıdır. Hâlid b. Sinân (a.s.) vefât edip berzah âlemini müşâhede ettikten sonra Allah'ın emri ile tekrâr dirileceğini ve berzah âleminde nebilik görevi ile zâhir olacağını iddiâ etmiştir. “Samed”, “maksad” ve [Allâhu's-Samed (el-İhlâs,112/2)]'de buyurulduğu üzere “ilticâ yeri” anlamına gelmektedir. Hâlid (a.s.) ölmeyen kavmine ve evlâdına, kabrine kasd ve ilticâ etmelerini vasiyet ettiği için “Samed” ismine mazhar olmuştur.

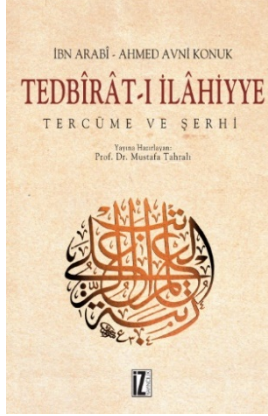
**27. Kelime-i Muhammediyye'de mündemic hikmet-i ferdiyyeye:** İbn-i Arabî, “Sizin dünyânızdan bana üç şey sevdirdi” hadis-i şerifi bağlamında Muhammed Fassi'nı izah etmektedir. İbn-i Arabî'ye göre tüm âlem mazhar-ı ferdiyettir. Hz. Muhammed, makamı “ferdiyettir”. Âlemdeki bütün sıfatları ve ilahi kemalleri kendinde topladığı için Hz. Muhammed en mükemmel insan, İlâhî isimlerin hepsini cem ettiği için de Hakikat-i Muhammedi'dir. Peygamberlerin ve evliyânın velâyetleri velâyet-i Muhammediyye'de toplanmıştır. Nebilerin kemâlâtı ve bütün mertebeler Hakikat-i Muhammediyye'den neşet etmiştir. O hakikatlerin hakikati, bütün taayyünlerin kaynağı olup Hakikat-i Muhammediyyesi ile bütün taayyünleri ve kemâlâtı ihâta eder.

İslâm düşünce tarihine iz bırakmış Tanrı, âlem ve insana dair hakikatleri muhtevî bir tasavvuf klasîği konumundaki *Fusûsu'l-Hikem*'in tercüme ve şerhinin hazırlanmasına vesile olanlara ve eseri okuyucuyla buluşturan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'na teşekkür ederiz. İyi okumalar...

## **İbn-i Arabî, Ahmed Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi**

Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, 7. Baskı, İstanbul 2018, 574s.

Nuriye İnci\*



*Her ne vakit adl olmazsa mülk harâb olur.*

---

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, [ninci@ankara.edu.tr](mailto:ninci@ankara.edu.tr), [orcid.org/0000-0002-2036-478X](https://orcid.org/0000-0002-2036-478X)

İbn-i Arabî (ö.638/1240), İslam düşünce dünyasında tasavvufu felsefe, metafizik, siyaset, ahlâk gibi diğer ilimlerle buluşturarak yorumunu güncel tutmayı başaran önemli mütefekkirlerimizdendir. Onun İslam ilimlerini kendi penceresinden yorumlama yoluna giderek yazdığı eserlerinden biri de *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye*'dir. İnsan memleketinin ıslahı hakkında ilahi tedbirleri konu alan bu eser, müellifin tefekkür dünyasını tanıtmaya yardımcı bir tasavvuf klasiğidir. Onun Endülüs'ten ayrılmadan önce (yaklaşık H. 598'li yıllar) yazdığı ilk eseridir. Bu yönüyle daha sonraki dönemlerde yazacağı eserlerindeki kullandığı terminoloji ve teorilerin temeli bu eserde atılmıştır denilebilir. İbn-i Arabî tasavvufu siyaset-ahlâk ilişkisi bağlamında yorumlaması yönüyle "hikem ve tasavvuf" kategorisinde ele aldığını ifade etmektedir. Tanıtımını yaptığımız eser ise Ahmet Avni Konuk (1868-1938)'un Kasım 1922-Aralık 1925 tarihleri arasında yaptığı tercüme ve şerhin Mustafa Tahralı tarafından 1991 yılında latinize edilerek yayınlanmış halidir.<sup>1</sup> Osmanlı-Cumhuriyet sürecine tanıklık eden Konuk, *Mesnevî-i Şerif, Füsûsu'l-Hikem* gibi otuza yakın tasavvuf klasiğini tercüme ve şerh etmiştir. Uzun yıllar Marmara Üniversitesi Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı öğretim üyesi olarak görev yapan Mustafa Tahralı, şair ve bestekârlığı ile de tanınmaktadır. Konuk'un 814 sayfadan oluşan bu eserini latinize ederken Avni Konuk'un kullandığı Türkçe'yi muhafaza etmeye özen göstermiştir.

İbn-i Arabî, *Tedbîrât-ı İlahiyye*'yi, "Hakîm'e ait" diye bahsettiği *Sırru'l-Esrâr* adındaki bir esere şerh niteliğinde yazdığını ifade eder. Hakîm diye bahsettiği kişinin Aristoteles olduğuna dair nakiller mevcut olsa da kendisi böyle bir bilgi vermemektedir. Söz konusu rivayetlerde Büyük İskender savaş için sefere çıkarken Aristoteles, sağlık sorunları nedeniyle kendisine eşlik edemediğinden *Sırru'l-Esrâr*'ı yazmıştır. *Sırru'l-Esrâr*, siyasetname türünde yazılan devlet yönetimi esnasında hükümdarın dikkat etmesi gereken hususları hatırlatan tavsiyeler niteliğindedir. Meşhur bir metin olduğunu ve birçok Avrupa diline tercüme edildiğini Tahralı, kitabın "Mukaddime" kısmında açıklamaktadır. Zeliha Öteleş'in, *Sırru'l-Esrâr ve Tedbîrât-ı İlahiyye*'yi karşılaştırmalı ele aldığı yüksek lisans tezinde iki esere dair benzerlikleri ahlâk ve siyaset felsefesi açısından incelemiştir. Öteleş'in de dikkat çektiği üzere *Tedbîrât*, *Sırru'l-Esrâr*'la karşılaştırmalı okunduğunda İslam medeniyetinin Helenistik mirasla

<sup>1</sup> Eserin literal bir tercümesi daha vardır. Selahaddin Alpay tarafından *Tasavvuf Yolu* adıyla Sümer Kitabevi'nde 1973 yılında basılmıştır.

karşılaşmasıyla doğan ilmi atmosferin bir ürünü olduğu fikri uyanmaktadır (Öteleş, s.11). Bu yönüyle İbn-i Arabî'nin eser boyunca kurduğu benzerlikleri kadim felsefi geleneklerle irtibatlandırmadan anlamaya çalışmak eksik bir yaklaşıma neden olabilir. Zira konu devlet olunca Platon, kâinattaki sular ve insan arasında kurulan ilişkide mizaç teorileri, sayılar ilmi, makro-kosmos, mikro-kosmos alegorisinin Pythagoras'a kadar dayanması göz ardı edilmemelidir. İbn-i Arabî'yi kurduğu benzeşimlerde özgün kılan yön ise bu ilimlerdeki alt yapıyı tasavvufla yeniden kavramsallaştırarak kullanmasıdır. İbn-i Arabî *Tedbîrât'ta*, *Sırru'l-Esrar*'ın bölümlerine ve başlıklarına bağlı kalmıştır. Örneğin halife çeşitleri, idareciye yakışan hal-hareketler, adalet, elçiler, insan ve hayvanların benzerlikleri, kâtipler, elçiler, vergi memurları, ordu komutanları, savaşlar, yıldızlar, tılsımlar, ebced(cifir) değerli taşlar gibi konular *Sırru'l-Esrar*'ın içeriğinden alınmıştır (Öteleş, s.45-46). *Sırru'l-Esrar*'da birbiri ile ilgisiz gibi görünen konular bütüncül bir yapıda sunulmuş *Tedbirat*'ta da aynı yöntem üzerinden devam edilmiştir.

Eserle ilgili iki önemli güçlük dikkat çekmektedir. İlki, eserin tercümesine de yansımış İbn-i Arabî üslubundan ve dilinden kaynaklanan güçlüktür. Bu güçlüğü gidermede Konuk, *Mesnevî-i Şerîf* ve *Füsûs'a* başvurarak meselelere açıklık getirmeye çalışsa da eseri anlama zorluğu devam etmektedir. Tahralı da dildeki zorluğun giderilmesinde yapılan şerhin, tercümeden çok daha faydalı olduğu kanaatinde. Konuk, şerhinde *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'den metinleri paragraflar halinde ele alarak altına izahatlar getirir. İbn-i Arabî'nin kullandığı remizler ve anahtar kavramlara dair açıklamalar şârih tarafından yapılmıştır. Buna rağmen eser ancak alanda çalışan veya uzman kişilerin anlayabileceği düzeydedir. İkinci güçlük ise kitabın tercüme ve şerh edildiği dönemdeki Türkçe ile günümüz Türkçesi arasındaki değişimdir. Eserin latinize edilmesi çok önemli bir ihtiyacı gidermekle birlikte daha geniş bir okuyucu kitlesinin istifadesine sunmak bakımından metnin günümüz Türkçesine aktarılması lüzumu hissedilmektedir. Tahralı, günümüzde ihmal edilen uzun seslerin imlâ ile gösterilmesine önem vermiş, kitabın sonuna geniş bir lügatçe eklemiştir. Kendisi, Konuk dönemi Türkçesinde kullandığı kelimelerin bugünkü karşılığının bulunmadığını dile getirerek "birçok mevhum ve kavramın etrafında örgüleşen bilgi ve tefekkürün ilim ve irfan hayatımızdan adeta silindiği" serzenişinde bulunmaktadır.

Eserin içeriği ve bölümleri de şu şekildedir.

*Tedrîbât-ı İlähiyye* tüm klasiklerde olduğu gibi müellifin esere yüklediği anlam değer dünyası hakkında okuyucusunu bilgilendirdiği **dibâce** (öz, önsöz) ile başlamaktadır. **Hamdele** ve **salvele** ile devam eden girişte eseri yazma nedeni şu cümle ile izah edilmektedir. Hocası Şeyh Ebu Muhammed el-Mürûrî, *Sırru'l-Esrâr* için İbn-i Arabî'ye, "bu müellif dünyevi memleketin idaresini göz önünde bulundurmuştur. Ben de senden kendisinde bizim saadetimiz bulunan ve bu dünyevî memlekete tekabül eden insanî memleketin siyasetini yazmanı isterim" der. Eser bu fikir üstüne bina edilmiştir. **Temhîd-i kitab**'da insanın donanımında bulunan unsurlarla devlet mekanizmasındaki unsurlar arasında misliyet her yönden kurulmaya çalışılmıştır. **Mukaddime-i kitabda** tasavvufa dair ön yargılı zümrelere hitaben yazılmış ifadeler bulunmaktadır. Müellif yirmi iki babdan oluşan bu eseri iyi niyetle okuyan her kesimden insanın istifade edebileceğini vurgular.

Eserin **birinci babı** insan, yaratılışı ve değeri hakkında âyetler ve hadislerle yapılan açıklamalarla başlamaktadır. Bedenin hükümdarı olan halifenin varlığa kavuşma süreci, varlıkların Âdem'e secde edişindeki hikmet, eşyanın sûreti ile secdenin sırrı arasındaki bağ gibi konulara yer verilmiştir. İnsandaki ruh ve güneş arasında kurulan ilişkide güneşi Allah'ın nurunun sebepler arkasından görünüşü şeklinde ifade etmesi ilgi çekicidir. **İkinci bab** ruhun mahiyeti ve hakikatiyle ilgili sûfiler ve diğer âlimlerin görüşlerini içermektedir. **Üçüncü bab**, halifeyi yaratmakla ona bir beden şehri (hazret-i cism) inşa eylemesi ve cisim şehrinin halifeye mülk olması yönü ele alınmaktadır. Cisim şehri dört unsur (ateş-hava-su-toprak) ve ustukussât denilen sıcak, soğuk, yaşlılık kuruluk ilkesine göre inşa edilmiştir. Arabî'ye göre halifenin meskeni kalbtir. Kalbin sâlih olması vücudun azalarından sadır fiillerden anlaşılacağı gibi imamın sâlih veya fâsid oluşu da devletin idaresi, raiyyetinin davranış ve fiillerinden anlaşılabilir (s.109). Dimağ ise halifenin cisim şehrindeki en üst makam kabul edilmektedir. Bu gezinti yerinde halife için bazı pencereler ve kapılar şeklinde tasvir edilen iki göz, iki kulak, burun ve ağızdan halifenin mülküne nazar ettiğini ifade eder. Bunlar için inşa edilen binayı hazîne-i hayâl diye tasvir eder. Kendisine gelen sahih muhayyileyi kabul, fasit ve bozuk olanları reddederek girişine müsaade vermez. Dimağdaki bu yeri Allah Teâlâ vezirin meskeni ilan eder ki vezirden kasıt akıldır (s.113).

**Dört, beş ve altıncı bab** halife-imam-hükümdar ve yönetim hakkındadır. Onun muhayyilesinde devlet yönetiminde hükümdar neyi ifade ediyorsa insandaki akıl da o görevi görmektedir. İnsanın akılı ve hevâsı arasında riyaset talebinden kaynaklanan bir savaş bulunmaktadır. Beden şehrinin yönetiminde insan ya aklın ya da hevânın hâkimiyeti altına girmektedir. Kişinin eylemlerinden hangisinin kontrolü altında olduğu anlaşılabilir (s.150). Riyâsetin on şartının ele alındığı bölümde yaratılıştan gelen özellikler akıl, bâliğ, hürriyet, erkek olma, görme ve duyma yetisi sağlıklı olmak sonradan kazanılan nitelikler ise necdet, ilim, kifâyet ve verâ diye açıklamaktadır. **Altıncı bab**, halifede bulunması gereken en önemli vasıf yani adalet ilkesi hakkındadır. “Her ne vakit adl olmazsa mülk harâb olur” diyerek ancak adaletin bulunduğu memlekette bereketin olacağını vurgular. İnsan davranışlarındaki ölçüyü adaletle izah eder. Peygamber Efendimizin ayağında naleynin birinin koştığı takdirde diğer ayağındakini çıkararak yürümesini adaletle açıklaması dikkat çekicidir. Adaleti sağlama görevi olan kadı ne acıyarak tefrite ne de vara yoğa kızarak ifrata düşmemelidir.

**Yedinci bab**, vezir hakkındadır. Vezir İbn-i Arabî literatüründe akıldır. Aklın mahalli dimağ bozulunca bedende ruh kalsa da aklın zail olacağını ifade eder. Arabî, vezirin ahlâkını anlatırken aslında aklın huyundan ve sıfatlarından bahsetmektedir. Ona göre zühd aklın libasıdır. Aklın doğasının doğruya ve hakka eğilimli olduğu fikrindedir. **Sekizinci bab**, firâset-i hikemiyye ve şer’iyye hakkındadır. Eserin bu babında kişilerin göz rengi, kulak, burun, ağız, diş yapılarındaki özelliklerinden hareketle onların karakterlerine dair malumat verilir ve bu bilgiyi yönetim esnasında halkı için nasıl kullanılacağı anlatılır.

**Dokuzuncu bab**, devlet yönetiminde ihtiyaç uyulan kâtip ve sıfatları hakkındadır. Kâtip, İbn-i Arabî düşüncesinde, nefis-i nâtıka, hazîne-i hayâldir. Hazîne-i hayâle hak düşünceler gibi bâtil olanlar da gelebilir. Bu nedenle insanın fikir kuvveti ile bunları ayrıştırması gerekmektedir. Fikir kuvveti akla tabi olursa zâkire-i mütefekkiye, vehme tabi olursa mütehayyile olur. İbn-i Arabî, kâtipin (hayâlin) iyi veya kötüsü geldiğinde iyi vasıflara sahip olanını seçmeyi öğütler. Kâtipin kalemi ise akl-ı evvel, hakikat-i insâniyyeye tekâbüle eder. Divit tabiat, mürekkebe ise anâsırdan oluşan maddedir. **A’yân-ı sabîte** ise ilmî sûretlerdir ki ilm-i ilâhî bu mâ’lûmâta tabidir. Her nefis kendi a’yân-ı sabîtesinin ve Esmâ-ı İlâhî’den bir ismin gölgesidir. Kâtipin yazdığı kâğıtlar yani **kitap** ise Levh-i Mahfûz olarak açıklanır. Açıklamalarında yoğun bir şekilde sembol kullanan İbn-i Arabî, bu babda kişinin kendi iradesi ve arzusu ile gelmeyen dört çeşit havâırdan

bahseder. Bunlardan ilki Rabbânî veya Rahmânî, ikincisi melekî, üçüncüsü nefsânî ve dördüncüsü de şeytânî diye adlandırılmıştır. Vâridâtın Hakk'tan geleni “tezkîre-i Rabbânî” melekten geleni “tezkîre-i melekî”, nefsten geleni “tezkîre-i nefsânî” ve iblisten geleni “tezkîre-i şeytânî” diye isimlendirip mahiyetlerine dair bilgiler verir ve kişinin bunları ayırıştırmasına dair yol gösterir.

**On ve on birinci bab** devlet idaresinde vergi memuru, nazırı veya vali gibi memurlarla ilgilidir. İbn-i Arabî'ye göre bu memurlar beden ülkesindeki bazı azalara işaret eder. İnsan vücudundaki azaların birbirlerine karşı üstünlükleri gibi esmanın da bazıları bazısından üstündür ve yaratılan her bir şey Esmâ-ı İlähî'nin görüntüsüdür. Azalar içerisinde ruh bütün organların reisi, imamıdır. Ruhun azaları göz, kulak, dil, burun, el gibi havâss-ı zâhire, batn, ferc, ayak gibi azalar cevârih-i bâdiye olarak ikiye ayrılır. Bunlardan hâsıl ameller memurların devlet hazinesine topladığı vergiler gibidir. Beden de tıpkı vergi memurları gibi bütün amelleri hiss-i müşterekte toplar. Hiss-i müşterek her taraftan akıp gelen nehirleri ve ırmakları birleştiren denize benzer. Bu kuvve cevârihden topladığı bilgileri **hazîne-i hayâle** gönderir. Hayâl de **kuvve-i hâfızaya** gönderir. Hâfıza kuvveti iç ve dış duylardan sahih ya da fâsîd olan manayı zabt eder. **Kuvve-i mütefekkiye** ise bunların mahiyetlerini tetkik ve tefrik eder. Tefrik anında onlar hakkında sahih hüküm verebilmek için havâss ve azaya sorar ve bâtıl ve hak arasını temyiz eder. İbn-i Arabî zihnin eylem sürecindeki duraklarını bu ifadelerle izah ederken aynı kavramsal düzeneği devlet organlarına tatbik eder. Devlet organlarının birbiriyle uyumlu ve istişare ile hareket etmeleri gerektiğini vurgular (s. 297). Bu bab İbn-i Arabî'nin ilim tasnifi ile devam eder. Ona göre *ilm-i hakikat*, enbiya ve varislerinin talim ettiği ilim diye sınıflandırılır. *İlm-i hayâl* ise felsefe ve ehl-i fennin talim ettiği ilme verdiği addır.

**On iki bab** düşmana gönderilen elçiler hakkındadır. Nasıl ki devlet yönetiminde bir problemi çözmek için zeki, şecâat sahibi, vefalı elçiler gönderilirse onun gibi insan da nefsin şehvetine yenik düştüğünde akıllı elçi gönderip ikna etmeye çalışmalıdır. Aklın hevâyı nasıl kontrol altına alacağı izah edilmektedir. **On üçüncü bab** ise kumandanlar ordular ve dereceleri, altı yönden gelebilecek tehlikeler anlatılmaktadır. Şeytanın altı yönün dördünden insana yaklaşacağını **alt yönün** insanın ayakları üzerinde durabilmesini sağlayan denge, **üst yönün** de tenzil-i ilahinin mahalli olduğu bu sayede yağmur, güneş gibi nimetlerle hem gıda hem de hastalıklardan muhafaza sağlandığı açıklanmaktadır. Şeytanın **sağdan** şehvet ve lezzeti hoş gösterip yaklaştığını bununla Allah'tan havf ederek baş edebileceğini vurgular. **Soldan** ise dünya hayatının elem ve

ızdırapları yönüyle yaklaşmaktadır. O zaman ye's ve ümitsizlik içine düşen kişi recâ ile karşılık vermelidir. **Ön** taraftan söz ile yaklaşmaktadır ki ona ilimle mukabele edilmesini tavsiye eder. **Arkadan** ise şüphe ve fâsid hayaller ile geleceğinden tefekkürle karşı çıkması gerektiği açıklamaları oldukça ilgi çekicidir. Devlet yönetiminde de bu dört tehlikeye karşı hazırlıklı olunmalıdır.

**On dördüncü bab** savaş idaresi hakkındadır. Ordunun düşmanla karşılaştığı anda tertibi nasıl olmalıdır? Halife kendini savaşta nasıl korumalıdır? Orduları sevk etmede nasıl bir yol izlemelidir? Gibi konular bu bölümde açıklanır. Halifenin savaşta bizzat savaşmaması gerektiği, ordularını savaşa sevk ederek devletin geleceği için kendini korumasını tavsiye eder. Burada kasıt, insan ülkesindeki ruhu korumaktır. Ruh korunmadığında cisim de helak olur.

**On beşinci bab** namazın beş vakit, rekâtların iki, üç, dört şeklinde ayrılmasındaki sırlar ve hikmetler üzerinedir. İbn-i Arabi konuyu sayılar ilmi ile izah eder. **On altıncı bab** ise senenin fasılları ve ruh için gıdaların tertibi ile ilgilidir. Nasıl ki senenin ilkbahar, yaz, sonbahar, kış mevsimlerinde vücut çeşitli gıdalar ile takviye ediliyorsa ruh için de her mevsime göre farklı gıdalar gerekmektedir. Açlığın nasıl giderileceğini ve kişinin aylarca bir şey yemese de yaşayabileceği düşüncesinde olan İbn-i Arabî, hayatın gıdalardan değil gıda zımında Allah'ın hayatı yaratması ile açıklar. Bu düşüncesinde tabîyyûnla aynı fikirde olmadığının gerekçelerini belirtir. Ona göre insan nefsinin ilkbaharda rutubet ve sıcaklıktan dolayı hareket etmek veya gezmek isteyeceğini bu durumda nefsin tabiata değil vezir olan akla emanet edilmesi gerektiğini açıklar. Yaz ayı sıcaklıktan dolayı kişinin ihtiyarlık hali hakkında, sonbahar ise ölümünün şirk veya tevhid üzere mi olacağına dair tefekkür mevsimidir. Kış ise berzah hayatına teşbih edilmektedir.



**On yedinci bab**, içinde beş bab daha barındırmaktadır. Bu bölüm eserin diğer bablardaki konularından farklılık gösterir. Konusu daha çok seyr ü sülûka giren müridin halleri hakkındadır. Sülûkun dereceleri hükümdarın hazinelerinde bulunan değerli taşlarla izah edilmektedir. İnsan vücudunda bu taşlara karşılık gelebilecek şeyler bulunduğu anlatılır. Örneğin “hacer-i beht” denilen siyah taşın kalpteki siyah noktaya karşılık geldiği bunun zikirle görüneceği veya zümrüt taşının yeşil renkte, kuvve-i müzekkire ve latife-i sır anlamına geldiği gibi izahlar dikkat çekicidir. Bölüm sülûk ve halvette dikkat edilmesi gereken hususlarla devam eder. **Yirminci bab** veli ve nebiyi cemedan makamı ve aralarındaki farkı anlatır. Sema’ (dinleme) ve sema (dönme), vecd hali, şatahat ifadeleri ve sâlikin hallerinden bahsedilmektedir. **Yirmi ikinci babın** başında İbn-i Arabî’nin müritlere vasiyeti bulunur. Daha sonra da namaz, yemek içmek, kesb ve tevekkül, sohbet, mescitlerde say etmek gibi adâb konuları ele alınmış eser havâtır konusu ile son bulmuştur.

## Yayın Esasları

- Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler dipnotlar hariç 10.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmemektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi’ne aittir.

## **Editorial Guidelines**

- Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 10.000 words without the footnotes for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review.
- The copyrights of the published articles belong to Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal indefinitely.