

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi  
Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

İstanbul 2021





# tasavvuf

Scientific and Academic Research Journal

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Sayı | Issue: 48 (Mayıs-Ekim | May-October 2021)

<p><b>İmtiyaz Sahibi/Owner</b> İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Mehmet Bulut</p> <p><b>Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager</b> Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz</p> <p><b>Editörler/Editors-in-Chief</b> Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever Doç. Dr. Veysel Akkaya</p> <p><b>Kitâbiyat/Review Editor</b> Abdullah Tırabzon</p> <p><b>Dil Editörleri/Language Editors</b></p> <p><b>Türkçe/Turkish</b> Muhammed Furkan Cinsli</p> <p><b>Arapça/Arabic</b> İyat Erbakan</p> <p><b>İngilizce/English</b> Elif Beyza Durmaz</p> <p><b>Son Okuma/Proof</b> Mücahit Akbal</p> <p><b>Sekreter/Secretary</b> Muhammed Fatih Küçük</p> <p><b>Baskı/Press</b> Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.</p>	<p><b>Yayın Kurulu/Editorial Board</b> Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever Prof. Dr. Süleyman Derin Prof. Dr. Necdet Tosun Prof. Dr. Ramazan Muslu Prof. Dr. Kadir Özköse Prof. Dr. Semih Ceyhan Doç. Dr. Hikmet Yaman Doç. Dr. Ali Namlı Doç. Dr. Ercan Alkan Doç. Dr. Veysel Akkaya</p> <p><b>Danışma Kurulu/Advisory Board</b> Prof. Dr. Arif Naushahi Prof. Dr. Dilaver Gürer Prof. Dr. Ethem Cebecioglu Prof. Dr. Hamid Algar Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Prof. Dr. Himmet Konur Prof. Dr. İlhan Kutluer 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. Ramazan Muslu Prof. Dr. Reşat Öngören Prof. Dr. Safi Arpağuş Prof. Dr. S. Hayri Bolay Prof. Dr. Süleyman Uludağ Prof. Dr. Nodirkhon Khasanov</p>
---	--

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakişı 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), 2021

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 3543-1302

Tasavvuf, uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Dergi yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Tasavvuf is an international, peer-reviewed and academic journal.

The journal is published biannually.

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

**Editörden / Editorial**.....V

### **Makaleler / Articles**

Muhammed Nûru'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru: İbnü'l-Arabî'de Melâmet Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme

The Imagination of Melamet in Muhammed Nur al-Arabi: An Evaluation in the Context of the Concept of Melamet in Ibn Arabi

تصور الملامة عند محمد نور العربي: تقييم في سياق مفهوم ملامة عند ابن العربي

Ömer Sami Uzuner.....1

Mevlevîlikte Merkezîyetçilik: Çelebilik Makamı ve Tevcihâtı

The Centralist Structure of Mawlawiyya: The Chalabi Rank and Its Appointment

الإدارة المركزيّة في المَوْلَوِيَّة: منصب الجَلْبِي، وسلطة التوجيه

Ayşegül Mete.....17

İzz Bin Abdüsselâm'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri

Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm and His Şûfi Views

العز بن عبد السلام و آراؤه الصوفية

Zeynep Gülten Yılmaz, Veysel Akkaya.....43

Muhammed Emin Er'in Hayatı ve Tasavvufî Eserleri

Muhammed Emin Er's Life, and Works of Sufism

محمد أمين ارحياته وكتبه في علم التصوف

Mehmet Cafer Varol.....71

Tasavvufî Açıldan Bir İbadet Olarak Oruç

Fasting and Its Wisdoms in Terms of Sûfi Perspective

عبادة الصوم في منظور التصوف

Veysi Cengiz, Veysel Akkaya.....95

**Kitâbiyat / Book Reviews**

Tasavvuf Fıkıh İlişkisi

Ahmet Bayır.....117

Sûfîlerin Seyri: Mirsâdu'l-İbâd, Necmüddîn Daye

Şule Şahin Ünlü.....123

Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı

Ömer Kaya.....127

Niyazî-î Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat Dildâr-ı Şemsî

Celalettin Dinçer.....131

Tasavvuf Notları

Emre Can Çoldaş.....135

Miftahü'l-Kulûb / Kalplerin Anahtarı

Terfe Çiftçioğlu.....139

Tasavvuf Öğretileri /Teaching of Sufism

Merve Nur Kılıç, Hacer Özseri.....143

**Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines**.....147

## **Editörden | Editorial**

Tasavvuf Dergisi'nin aziz okuyucuları,

Sizlerin de desteğiyle dergimizin 22. yılına girmekten, 48. sayısını sunmaktan mutluluk duyuyor, Allah'a hamd ediyoruz.

Bir gelenek haline gelen dergimizin bu sayısında beş makale ve yedi kitap tanıtımı ile karşınızdayız.

İlk makale, "İbnü'l-Arabî'nin Melâmet Düşüncesinin Yansımaları: Muhammed Nûru'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru" başlığıyla Ömer Sami Uzunur hocamıza ait olup çalışmasında, İbnü'l-Arabî'nin melâmet düşüncesiyle olan bağlantısını ortaya koymayı hedeflemektedir. İkinci makale, "Mevlevîlikte Merkezîyetçilik: Çelebilik Makamı ve Tevcihâtı" başlığıyla Ayşegül Mete hocamızın imzası taşımakta olup Mevlevîliğin kurumsal yapısını konu edinmiştir.

Sühreverdi ve Şazeli icazeti yanında, döneminin önemli şeyhülislamlarından "İzz Bin Abdüsselâm'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri" başlıklı çalışma Zeynep Gülten YILMAZ ve Veysel AKKAYA hocalarımız tarafından hazırlanmıştır. "Muhammed Emin Er'in Hayatı, Şahsiyeti Ve Tasavvufî Eserleri" başlıklı Cafer VAROL, Hasan Kamil YILMAZ hocalarımızın hazırladığı çalışma, kısa zaman önce kaybettiğimiz ve âlim-sûfî kişiliğiyle tanınan muhterem Muhammed Emin Er'i konu edinmektedir. "Tasavvûfî Açından Bir İbâdet Olarak Oruç" başlıklı makale, ortak yazarlı olup Veysi CENGİZ, Veysel AKKAYA hocalarımız tarafından hazırlanmıştır. Çalışmada, oruç ibadetine yüklenen manevi anlam konu edinilmiştir.

Kitap tanıtımı bölümünde ise Ahmet Bayır, “Tasavvuf Fıkıh İlişkisi”; Şule Ünlü, “Sûfîlerin Seyri: Mirsâdu’l-ibâd”; Ömer Kaya, “Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı”; Celaleddin Dinçer, “Niyazî-i Mısırî’nin İzinde Bir Ömür Seyahat: Dildâr-ı Şemsi”; Emre Can Çoldaş, “Tasavvuf Notları”; Terfe Çiftçioğlu, “Miftahu’l-kulûb: Kalplerin Anahtarı”; Merve Nur Kılıç ve Hacer Özsarı, “Tasavvuf Öğretileri” başlıklı çalışmalarıyla dergimize destek oldular.

Dergimizin bu sayısında makale ve kitap tanıtımlarını okuyucuyla buluşturduğumuz değerli araştırmacılarımıza, hakemlik de dâhil olmak üzere yayın aşamasında emeği geçen tüm arkadaşlarımıza dergimiz ve yayın kurulumuz adına teşekkür ediyoruz. Bir sonraki sayımızda buluşmak temennisiyle...

**Editör**

Ahmet Cahid Haksever



## Makaleler Articles

### Muhammed Nûru'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru: İbnü'l-Arabî'de Melâmet Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme\*

Ömer Sami Uzuner\*\*

#### Öz

Tasavvuf düşüncesinin bir parçası olan “melâmet” hem tasavvuf düşünce tarihi hem de tarikatlar tarihi açısından önemli kavramlardan birisidir. Onun ihtiva ettiği anlamlar, muhataplarının onu algılayışı ve onun kurumsal bir kimlikle tarikat şeklinde ortaya çıkışı dikkat çeken bir niteliktedir. Bu sebeple melâmetin nasıl ifade edildiği ve hangi konumda değerlendirildiğini ortaya koymak düşünce ve tarikat bağlamında doğru sonuçlar verecektir. Bu çalışmada da melâmetin düşünce ve tarikat bağlamında ilgi çeken isimlerinden biri olan Muhammed Nûru'l-Arabî'yi ele aldık. Böylece onun melâmet düşüncesine dayanan bir tarikat kurucusu olması fikrini ve bu düşüncesinin temellerini değerlendirme fırsatı yakalanmıştır. Öyle ki Muhammed Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvurunun halen bir tarikat olarak temsil edilmesi hem bu meseleyi gözden geçirmek hem de bu tasavvurun dayandığı yeri görmek adına önemli bir olgudur. Dolayısıyla bu çalışmada ilk önce onun melâmet tasavvurunun tarikat özelinde nasıl ele alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Daha sonra bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurarak onun İbnü'l-Arabî'nin melâmet düşüncesiyle olan bağlantısı ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Nûru'l-Arabî, İbnü'l-Arabî, Melâmet, Tasavvuf

---

\* Bu çalışma doktora tezimizin ilgili bölümünden üretilmiştir (*Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Eserleri (Metin ve İnceleme)* Marmara SBE, 2021, s. 29-39).

\*\* Arş. Gör. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID: 0000-0003-3463-6384.

## The Imagination of Malāma in Muḥammed Nūr al- 'Arabī: An Evaluation in the Context of the Concept of Malāma in Ibn al-'Arabī

### Abstract

Malāma, which is a part of sufi thought, is one of the important concepts in terms of both the history of sufism thought and the history of orders. The meanings it contains are always remarkable for its interlocutors' perception of it and its emergence in the form of an order with an institutional identity. For this reason, revealing how malāma is expressed and in what position it is evaluated will give correct results in the context of sufi thought and order. In this study, we dealt with Muhammed Nur al-'Arabī, one of the interesting names of malāma in the context of thought and order. Thus, he had the opportunity to evaluate the idea that he was the founder of an order based on the idea of malāma and the foundations of this idea. So much so that his imagination of malāma is still represented as an order is an important fact both to review this issue and to see where it bases on this imagination. Therefore, first of all, this study focuses on how his imagination of melamet should be handled in an order. Then, taking these evaluations into account, his connection with Ibn al-'Arabī's thought of malāma is revealed.

**Keywords:** Muḥammed Nūr al-'Arabī, Ibn al-'Arabī, Malāma, Sufism.

### تصور الملامة عند محمد نور العربي: تقييم في سياق مفهوم ملامة عند ابن

### العربي

#### الملخص

الملامة، التي هي جزء من الفكر التصوفي، هي إحدى المفاهيم المهمة من حيث تاريخ الفكر التصوفي وتاريخ الطوائف. فالمعاني التي تحويها وفهمها المخاطبين وظهورها كطائفة ذات هوية مؤسسية دائما لافتة للنظر. لهذا السبب، فإن الكشف عن كيفية التعبير عن الملامة وفي أي موقع يتم تقييمه سيعطي نتائج صحيحة في سياق الفكر والطائفة. في هذه الدراسة، تناولنا محمد ابن العربي، أحد أسماء ملامة المثيرة للاهتمام في سياق الفكر والطريق. وهكذا، يمكن لنا أن نقيم فكرة أنه كان مؤسس طائفة على أساس فكرة الملامة وأسس هذه الفكرة. حتى أن رؤيته للملامة لا تزال ممثلة كطائفة هي ظاهرة مهمة لمراجعة هذه القضية ومعرفة مكانها في هذه الرؤية. لذلك، أولا وقبل كل شيء، تركز هذه الدراسة على كيفية التعامل مع تصور عن الملامة في طائفة تصوفية. بعد ذلك، مع أخذ هذه التقييمات في الاعتبار، تم الكشف عن علاقته بفكر محي الدين ابن العربي في الملامة.

**الكلمات المفتاحية:** محمد نور العربي، ابن العربي، ملامة، تصوف

## Giriş

Tasavvuf tarihinde ortaya çıkan düşünce yapılarını ifade eden pek çok kavram bulunmaktadır. Bir yandan İslam düşüncesinde ortak kullanılan zühd, fakr, tevekkül gibi kavramlar varken diğer yandan daha çok tasavvufla şekillenen velâyet, fütüvvet ve muhabbet gibi kavramları görmek mümkündür. Bunlar arasında ön planda yer alanlardan bir tanesi de “melâmet” kavramıdır. Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan bu kavram hem tasavvuf düşünce tarihi hem de tarikatlar tarihi açısından önemli bir yerdedir. Tasavvufun bir parçası ve özgün bir yönü olarak ortaya çıkan melâmetin, tarihî süreç içerisinde kendine has öğeler barındıran bir düşünce ve davranış hali olduğunu da eklemek gerekir. İlerleyen zamanda tasavvuf literatüründe melâmetin tarihî sürecini anlamlandırmak adına bir tasnif çabası içerisine girildiği görülmektedir. Bu çabaların en önemlilerinden biri de Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin'in (ö. 1299/1882) *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik* adlı eseri içerisinde yer alan tasnif, melâmetin düşünce ve tarikat bağlamında ana hatlarıyla üç isimle temsil edildiği fikrine dayanmaktadır.

Harîrîzâde ilgili eserinde melâmetin Sülemî'nin de (ö. 412/1021) belirttiği üzere ilk olarak Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) ile temsil edildiğini söyler ve daha sonra melâmetin bir tarikat formuyla “Melâmîlik” olarak Dede Emir Sikkînî (ö. 880/1475) ile Bayrâmî Melâmîliği adı altında yer aldığını belirtir. Ona göre melâmet son olarak Muhammed Nûru'l-Arabî'ye (ö. 1305/1887) nispetle Melâmîyye-i Nûriyye şeklinde isimlendirdiği oluşumla tasavvuf tarihinde yerini almıştır. Melâmeti bir yandan düşünce bir yandan da tarikat formuyla değerlendiren bu tasnif, daha sonra Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925), Hüseyin Vassâf (ö. 1929) ve Sâdık Vicdânî (ö. 1939) gibi isimlerle de benimsenmiş, Abdülbâkî Gölpinarlı'nın (ö. 1982) Melâmîliği üç devre olarak nitelediği çalışmasıyla da yaygınlık kazanmıştır.

Bu çalışmada da melâmet düşüncesinin bir tarikat formuyla Nûru'l-Arabî tarafından temsil edildiğine dair tasnif tahlil edildikten sonra onun melâmet tasavvurunun dayandığı temelleri mümkün olduğunca tespit etmek ve değerlendirmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla burada öncelikle Nûru'l-Arabî'nin melâmîliğine yönelik yaklaşımlar ele alınacak, daha sonra da bu değerlendirmeleri dikkate alarak onun melâmet tasavvurunun İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sindeki melâmet anlatımıyla irtibatı analiz edilecektir.

## **Nûru'l-Arabî'nin Melâmet Tasavvuruna Yönelik Yaklaşımlar**

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin kendisiyle ilgili verilen ilk bilgiler ve yapılan çalışmalardan bugüne tarikat düşüncesiyle ilgili farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Aslında onun farklı tariklerden icâzetli olması ve nihayetinde sadece müstakil bir tarikatın uygulamalarını temsil etmemesi sebebiyle tarikatını kesin çizgilerle belirlemek ya da belli bir tarikat metoduna odaklandığını söylemek pek mümkün olmamıştır. Bu konuda süreç içinde ortaya konan ifadelerin nihâî ve genel-geçer kabul görmekten öte tercih edilen görüşler veya kuvvetle muhtemel yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bu sebeple onunla ilgili öne çıkan yaklaşımları konu bağlamında ele almak yerinde olacaktır.

İlgili yaklaşımları ele alırken ilk bahsedeceğimiz, halifesi Harîrîzâde'nin *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik* adlı eserinde onu Nakşibendiyye-i Müceddidiyye'nin Melâmiyye-i Nûriyye kolunun kurucusu olarak tasnif etmesidir.<sup>1</sup> Ona göre Nûru'l-Arabî, Müceddî Nakşibendî şubesine mensup olmakla birlikte son dönem Melâmîliğin kurucusudur. Onu tanıtırken Nakşibendî, Halvetî ve Melâmî nisbesine yer veren Harîrîzâde, bu üç nisbetin birleşiminin yeni bir şube olarak Nûriyye şeklinde isimlendirildiğini, bunun da tarikat-ı Muhammediyye olduğunu söyler. Harîrîzâde daha sonraki ifadelerinde Nûru'l-Arabî'nin meşreb olarak Melâmî, tarikat olarak da Nakşibendî olduğu bilgisini vermektedir. Bunlarla birlikte o, eserinin Nakşibendiyye başlığında bu tasnife sadece değinmekle yetinmiş, Melâmiyye başlığı altında daha detaylı bir anlatımla birlikte Nûru'l-Arabî'nin düşüncesinin temel kavramlarını içeren *Mürşidü'l-Uşşâk* adlı risalesine yer vermiştir. Nûriyye başlığı altında ise müstakil olarak Nûru'l-Arabî'nin terceme-i hali ile birlikte tafsilatlı bilgiler sunmaktadır.<sup>2</sup>

Bu bilgilere bakıldığında Harîrîzâde, şeyhinin yolunu her ne kadar Nakşibendiyyenin bir kolu olarak tanıtmış olsa da *Tibyân*'ın muhtevasının geniş olması ve tasnif düzeninin sağlanma çabası düşünüldüğünde Nûru'l-Arabî ile ilgili bölümlerin çerçevesinin kesin olarak belirlenmiş olmama ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

---

<sup>1</sup> Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin, *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarikâik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 430-432), III, 144b-145a.

<sup>2</sup> Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, nr. 430-432), III, 215a-217b.

Eserinde verdiği bilgilere göre şeyhi ile sıklıkla görüştüğünü beyan eden Harîrîzâde, onunla bazı tasavvuf kitaplarını kırâat ile, bazılarını da acaip ve garip şekilde telakkî ettiğini bildirir. 1289 (m. 1873) tarihinde Nûru'l-Arabî'nin diğer bir Halifesi Ahmed Sâfi Efendi'yle birlikte kendilerine Nakşibendiyye ve Halvetiyye tarikatlarından teslik icazeti verdiğini anlatırken bir ifade dikkat çekmektedir. Buna göre icâzete konu olan teslik, bâtın ve zâhir iki meşreb, mestûr ve âmir/açık iki seyr iledir. Harîrîzâde bunların anlamının *sûfiyye tarîki* olan tarikat sülûkü ve esmâ zikri ile *melâmîyye tarîki* olan hakikat tarîki ve ilm-i billah olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Onun yolunun yöntemlerin en yakını ve mutlulukların en iyisi olduğunu da ekleyen Harîrîzâde, bir bakıma bu yolun tarifini yukarıdaki ifadeyle özetlemiştir. Bu ifadeye göre Nûru'l-Arabî'nin tarikat usûlünde yaygın şekilde bilinen ve uygulanan yöntemleri içeren tarikat âdâbına temel mahiyette yer verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu temel, esmâ zikrine tekabül eden sûfiyye tarikat sülûküdür. Yani tarikatındaki zâhir meşreb ve âmir/açık seyr yöntemi budur. Diğerisi ise düşünce ve yönteminin aslını teşkil eden hakikat sülûkü ve ilm-i billahı kuşatan melâmet tarîkidir. O halde buradaki anlatımdan Nûru'l-Arabî'nin klasik tarikat yöntemlerini temel almakla beraber düşüncesiyle bağlantılı asıl sülûkün melâmet ile ifade ettiği hakikat sülûkü olduğu kanaatine varılabilir.

Nûru'l-Arabî'deki Melâmîlik telakkisine dair Sâdık Vicdânî ise, Harîrîzâde'nin Nûru'l-Arabî hakkında verdiği bilgilerden yola çıkarak *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye* adlı eserinin *Melâmîlik* kitabında tarikatı ile ilgili bilgileri yorumlamaktadır. Öncelikle o, Nûru'l-Arabî'nin âlet ilimlerine ve âli ilimlere vukûfiyeti ve İlâhî marifetlerden nasibi olması sebebiyle önemli bir tasavvufî şahsiyet olarak kabul ederek bunun aksinin düşünülemediği kanaatindedir. Diğer yandan Harîrîzâde'nin de fâzıl bir kişi olması sebebiyle Nûru'l-Arabî'yle ilgili verdiği bilgilerin yanlış ya da eksik olabileceğine ihtimal vermez. Nûru'l-Arabî'nin tasavvufî mesuliyeti ve kutbiyetine ikna olan Vicdânî bu ön kabulde değerlendirilmelerde bulunmaktadır. Bu girişten sonra o, Harîrîzâde'nin Nûriyye şubesi altında yaptığı tasnifi değerlendirerek Nakşibendî meşâyihî tarafından bu tasnifin bilinmediğini, Harîrîzâde'den iktibas ile sadece iki eserde ismen

<sup>3</sup> Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, nr. 430-432), III, 217a.

kaydedildiğini söyler.<sup>4</sup> Ona göre bu tasnif Harîrîzâde'nin yazdığı satırlar arasında kalarak yaygınlık kazanmamıştır. Dolayısıyla Nûru'l-Arabî'nin Nakşibendiyye'nin bir kolunun kurucusu olma fikrini makul bulmayan Vicdânî, ikinci aşamada onun melâmet yönünü değerlendirir. Ona göre Nûru'l-Arabî, melâmet kavramını söylemlerinde ön plana çıkarmamakla birlikte kendine “melâmî” dendiğinden haberdardır. Sâdık Vicdânî, bundan sonra onun klasik melâmet tavrı ile mukâyesesini yaparken onu iyi tanıyan kimselerle görüştüğünü, klasik melâmet tavrının aksine kılık kıyafetinin gayet yerinde, avâmdan ziyade toplumun önde gelenleri, âlimler ve devlet adamlarıyla görüşüp onlar tarafından büyük bir hürmet gördüğünü aktarır. O halde Nûru'l-Arabî, klasik melâmet tarzının aksine toplum içerisinde olmayı ve kendi hakikatini gizlemekten ziyade onu açıkça ifade etmeyi tercih etmiştir. Sâdık Vicdânî bunu göz önünde bulundurarak onun Melâmîliğinin mâhiyeti ile ilgili bir değerlendirmede bulunur. Öyle ki Nûru'l-Arabî, melâmet anlayışının vardığı son makam olan tevhîde insanlar arasında kendini gizleme şeklindeki melâmet tavrını kullanarak değil, nefsine galip gelerek “ucub” ve “riya”dan kurtulmuş şekilde kendini insanlar arasında hürmet edilen bir tavırla hakikatini gizlemeyerek ulaşmıştır. Böylece Nûru'l-Arabî'nin şahsı ve mesleği, ona has tasavvufî şahsiyetinin delaletiyle yolun mensuplarınca klasik anlamdaki melâmet düşüncesinden farklı addedilmemiştir. Buna binaen Sâdık Vicdânî, onun melâmîliğinin bir tarikat değil meslek olduğunu, çünkü tarikatın silsile ile büyüklerden öğrenildiğini, meslekin ise kişinin mânen takip ettiği yol olduğunu söylemektedir. Bu sebeple onun tarikat itibarıyla “Nakşibendî ve Halvetî”, meslek ve meşreb itibarıyla de “Melâmî” olduğu sonucuna varır. Bundan dolayı da Nûru'l-Arabî halifelerine bu iki tarikatten icâzet vermiştir. Diğer yandan Sâdık Vicdânî'ye göre onun melâmîliği tarikat kabul edilseydi bu tarikatın hâl olarak uygun olan Amiş Efendi, Bursalı Mehmed Tâhir gibi kimseler tarafından devam ettirilebilirdi. Bu sebeple Vicdânî, söz konusu Melâmîğin tarikat değil müstakil bir tarikatın seyr u sülûkünde kadim Melâmîliğe ait bir meslek ve meşreb olduğu kanaatindedir. Değerlendirmesinin sonunda da Nûru'l-Arabî'nin zamanının vahdet-i vücûd sözcülerinin imâmı olduğunu Harîrîzâde'den naklen ifade eder. Vahdet-i vücûd ile kastedilenin vahdet-i mutlaka ya da vahdet-i mevcûd değil, fenâ ve bekâ makamlarını geçerek

---

<sup>4</sup> Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadikatü'l-Evliyâ* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu, nr. 2728), 154; Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi, *Mir'âtü't-Turuk* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Türkçe Kitaplar Koleksiyonu, nr. 1022), 26.

varlığın yalnızca Hak olduğu düşüncesi üzerinde teşekkül eden görüş olduğunu bildirir. Bu düşünceye göre Nûru'l-Arabî'nin uyguladığı telkîn metodu ona mahsus bir usûl olmaktan ziyade varlık fikrine odaklanan düşünce geleneğinin ondaki yansımalarıdır.<sup>5</sup>

Bu husustaki üçüncü yaklaşım ise Abdülbâkî Gölpinarlı'ya aittir. O, kitabında Nûru'l-Arabî'yi Harîrîzâde'nin tasnifinden yola çıkarak üçüncü devre Melâmîliğinin kurucusu kabul etmekle beraber onun aksine tasavvufî düşünce yapısı itibariyle Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak görmemektedir. Zira Gölpinarlı, Nûru'l-Arabî'nin kendi hayatına dair yazdığı risalede Nakşibendî şeyhleri olan Yusuf Efendi, Abdulhâlık Kazânî ya da Mustafa Trabzonî'den bahsetmemiş olmasına dikkat çeker. Bu durumda Nakşibendîlik ona tesir etmemiş ve melâmeti benimseyen Nûru'l-Arabî'nin zevâhire önem veren ve “*her şey O'ndandır*” düşüncesiyle çok ihtiyatkar olan Müceddidî Nakşibendî tarikatında devamlı olması mümkün görünmemektedir.<sup>6</sup>

Daha önce de belirttiğimiz üzere üçüncü devre Melâmîliği detaylı olarak Abdülbâkî Gölpinarlı'nın kitabında ele alınmakla birlikte daha da yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple Gölpinarlı'nın verdiği bilgi ve değerlendirmeler son derece önemlidir. Gölpinarlı, Nûru'l-Arabî'nin hocası Hasan el-Kuveysnî'nin onu Rum'a göndermesini orada yaygın bulunan Melâmîlikle ilişkilendirip melâmet neşvesinde hocasının katkısı olduğunu belirtir.<sup>7</sup> Yine Nûru'l-Arabî'nin ileriki zamanda kutupluk vazifesi verilmiş olarak geldiği İstanbul'da Hamzavîliğin temsilcilerinin kendine biat ederek Melâmîliğin kendinde toplanmasını istediği şeklinde bir bilgiye de yer vermiştir.<sup>8</sup> Ayrıca Nûru'l-Arabî'nin teslik yöntemlerini bazı yönleriyle Bayrâmî ve Hamzavî Melâmîliği ile kıyaslayarak benzer ve farklı taraflarını ortaya koymaya çalışmış, onun Melâmîliği merâtib ile daha maddî ve ilmî bir tarza getirerek mânevî ve işrâkî bakışı değiştirdiğini söylemiştir.<sup>9</sup> Bu Melâmîliğin Anadolu'dan ziyade Rumeli ve İstanbul'da yaygın olduğunu, önceki Melâmîler'in aksine tekkeler vasıtasıyla uygulamalarının devam ettiğini de sözlerine eklemektedir.<sup>10</sup> Neticede

<sup>5</sup> Sâdık Vicedânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye-Melâmîlik* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 2190), 84-106.

<sup>6</sup> Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 233.

<sup>7</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 235-236.

<sup>8</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 237.

<sup>9</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 292-293, 297-298.

<sup>10</sup> Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 299-300.

Gölpınarlı'nın kitabındaki bakış, Nûru'l-Arabî'nin Melâmîliği kendine has üslubuyla üçüncü devresine geçirmiş olduğu fikrinde yoğunlaşmaktadır.

Gölpınarlı'nın kitabında konuya bakışını gördükten sonra eldeki malumata farklı bilgiler ekleyerek Nûru'l-Arabî'nin Melâmîliğin üçüncü devresinin kurucusu olması fikrini incelemek ve meseleyi daha anlaşılır hale getirmek adına Gölpınarlı'nın kitabının son baskısında Murat Bardakçı tarafından yazılan girişteki değerlendirme meseleye yeni bir bakış katmaya yardımcıdır. Öyle ki, burada dikkat çekilen bazı noktalar mevcuttur. Buna göre Gölpınarlı'nın ilerleyen zamanda kaleme aldığı *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* kitabında üçüncü devre Melâmîliği ile ilgili düşüncelerinde değişiklikler görülmektedir. Burada Gölpınarlı, Nûru'l-Arabî'nin yolunun tarikatçılar tarafından kabul edilen Melâmîyye-i Nûriyye olduğunu yani Nakşibendiyye'nin bir şubesi olduğunu söylemiştir. Devamında ise Nûru'l-Arabî'nin melâmeti, neşe, zevk ve hâl olarak değil telkîn ile yürütmeyi şiar edindiğini, bu sebeple Melâmîlik'ten ayrıldığı için Hamzavîler'in onlara *Mütelâmiyye* (kendilerini melâmî gösterenler) dediğini aktarır. Ayrıca Nûru'l-Arabî'nin hem risalelerinde hem de ahvâlinde melâmete ters düşecek tarzda bir dava eseri olduğunu ifade eder. Hattâ onun Abdülkâdir Belhî ile görüşmesinde kutupluk meselesini gündeme getirerek “*siz kutupsanız biz size uyalım, biz kutupsak siz bize uyun*” dediğini, cevaben de “*biz öyle şeyler bilmeyiz*” dendiğini aktarmaktadır. Gölpınarlı bu ifade tarzının da gösterdiği gibi Abdülkâdir Belhî ile Nûru'l-Arabî'nin melâmet anlayışının açıkça farklı olduğunu söylemektedir.<sup>11</sup>

Gölpınarlı'nın değişen bu fikirlerinin arka planında o, Bardakçı'nın aktardığı diğer bilgilere göre kitabın son tashihinde Hamzavîler bölümü için Abdülkâdir Belhî'nin halifesi ve oğlu Ahmed Muhtar Efendi'ye müracaat etmiştir. Bu süreci Ahmed Muhtar Efendi'nin oğlu Ali Erkılıç ifade ederek henüz üniversite bitirme aşamasında olan genç yaştaki Gölpınarlı'nın kendilerine geldikleri sırada Nûriyye Melâmîleri'nin etkisinde olduğunu söylerken, o dönemde üçüncü devre Melâmîleri modası sebebiyle Nûru'l-Arabî'nin revaçta olduğunu belirtir. Yani kendine melâmî diyen herkesin onun yolundan gittiği gibi Gölpınarlı'nın da bu yolda olduğunu aktarır. Ona göre Gölpınarlı kendilerine başvurmadan önce kitapta zaten yazacağını yazmış durumdadır. Ayrıca verilen son

---

<sup>11</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 268-269.



bilgide Gölpinarlı Belhî'nin yolundaki Ahmed Muhtar Efendi'ye intisâp etmiş fakat bu Efendi'nin son iki senesinde gerçekleşmiştir.<sup>12</sup>

Anlaşılan o ki, Gölpinarlı'nın kitabı yazdığı zamandan sonra kendi yolu ve düşünceleri farklılaşmaktadır. Bu sebeple Nûru'l-Arabî'ye bakışı kendindeki değişimle birlikte özellikle tarikatı bağlamında değişmiş, bu değişimi daha sonra kitabına eklemeyi düşündüğünü belirtse de bu gerçekleşmemiştir.<sup>13</sup>

Öte yandan Osman Ergin'in Abdülaziz Mecdi Tolun ile ilgili yazdığı kitapta Nûru'l-Arabî'nin Melâmîliğine dair verdiği bazı anekdotlara göre Nûru'l-Arabî ile görüşmüş olan Ahmed Amiş Efendi, onun Melâmîliği ve ona intisâb edip etmediğine dair soruya “Melâmet” diye bir tarikatın olmadığı ama tarikatte melâmetin büyük bir makam olduğu cevabını verir. Ayrıca Nûru'l-Arabî'nin büyük bir zât ve kendisinin sohbet şeyhi olduğunu da ekler. Öte yandan söz konusu kitapta Amiş Efendi'nin talebesi Abdülaziz Mecdi Tolun, Melâmet adında bir tarikatın olmadığını ve Nûru'l-Arabî'ye melâmî denmesinin sadece bir mahlas olduğunu ifade ederken, bu ifadesinde şeyhinin sözleriyle uyumlu olduğu görülmektedir.<sup>14</sup>

Söz konusu bilgi ve değerlendirmeler eşliğinde görülen o ki, Nûru'l-Arabî ile melâmet arasında iki ilişkiden söz edilmektedir. Birincisi melâmetin bir tarikat olarak görülmesi, ikincisi ise melâmetin bir tarikat değil tarikatda bir meslek ya da makam olduğu fikridir. Fakat eldeki yaklaşımlar neticesinde iki hususta da kesin bir kanaate varmak kolay değildir. Bu sebeple meseleyi kavramsal çerçevede değerlendirmek gerekir. Nitekim Nûru'l-Arabî tasavvufî düşüncesi içerisinde melâmete kavramsal

<sup>12</sup> Murat Bardakçı “Giriş”, *Melâmîlik ve Melâmîler*, mlf. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), VI-VIII.

<sup>13</sup> Gölpinarlı'nın Nûru'l-Arabî, Abdülkâdir Belhî ve Ahmed Amiş Efendi ile irtibatı doğrultusunda görüşleri, bu görüşlerinin değişmesi, aralarındaki tercihleri ve yazılarında aktardığı bu isimler arasındaki karışık düşünceleri Ahmed Güner Sayar tarafından hem yazılı hem sözlü bilgiler eşliğinde etraflıca değerlendirilmiştir. Buna göre özetle, Gölpinarlı kendi arayışı içinde ortaya çıkan farklı düşünceleri ve tarikat tercihleri sebebiyle bu isimlerle ilgili fikirleri genel geçer değildir. Bu sebeple çok sağlıklı görülmeyen bu değerlendirmeler Gölpinarlı'nın yaşadığı tüm fikir ve tecrübelerle bakılarak ele alınması gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Güner Sayar, *Abdülbâki Gölpinarlı* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2013), 30-91.

<sup>14</sup> Osman Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Kenan Matbaası, 1942), 149, 217. Nûru'l-Arabî ile ilgili çalışmaları olan Yusuf Ziya İnan da bu görüşte olup onun bir anlamda insanlığı kuşatan bir felsefe ortaya koyduğunu, melâmetin sadece bir tarikat değil, bir tevhid neşesi ve birlik inancı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Yusuf Ziya İnan, *İslam'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Bayramışık Yayınevi, 1976), 193-195.

bir değer atfetmektedir. Hatta bu kavram anlatımının kilit noktalarından bir tanesi olmakla birlikte onun tasavvufî düşünce ve uygulama tarzı açısından da önemlidir. Bu sebeple Nûru'l-Arabî'nin melâmet kavramını ele alışını genel düşünce yapısı itibariyle irtibatlı olduğunu düşündüğümüz İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'deki anlatımıyla mukayese etmek yerinde olacaktır.<sup>15</sup>

### ***Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Melâmet Kavramı ve Nûru'l-Arabî'nin Melâmet Tasavvuru**

Muhammed Nûru'l-Arabî'nin eserlerinden yola çıkılarak tüm düşünce yapısı incelendiğinde onun pek çok noktada İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle bağlantılı olduğu görülecektir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ihtiva eden şerhlerden veya benzer düşünceye odaklanan metinlerden meydana gelen eserleri ele alındığında bu bağlantının ne denli ciddi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla onun İbnü'l-Arabî'yle olan düşünce irtibatı, melâmet tasavvuru özelinde de kendini göstermektedir. Dolayısıyla ikisi arasındaki bu düşünce irtibatını anlatımlarında görmek konunun belli oranda sonuca varmasını sağlayacaktır.

Nûru'l-Arabî'nin melâmet düşüncesine göre Melâmîlik, taifelerin en üstünü olan ehl-i tevhîdin yoludur. Bu tevhîd yolu sıradan bir seyr u sülûk değil nebîler, resuller, sahabîler ve kâmillerden en üst basamaktaki Melâmîler'in sülûküdür. Dolayısıyla tüm nebîler, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer gibi önde gelen isimler de Melâmîler'dendir. Onlardan birisiyle karşılaşmak ve onun haliyle hallenmek büyük bir saadet ve Hakk'a ulaşmak anlamındadır.<sup>16</sup> *Fütûhât*'a bakıldığında da İbnü'l-Arabî, Melâmîler'in yukarıda bahsedilen isim ve zümreleri kapsayacak şekilde geniş bir topluluğu ihtiva ettiğini söylemiştir. Ona göre Melâmîler, Allah yolunda sayısı bilinmeyen kimselerdendir. Bu kimseler Allah'ın koruması

---

<sup>15</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî'nin varlık, bilgi ve hakikat bağlamında İbnü'l-Arabî'yle irtibatı ve düşüncelerinin mukayese makalenin üretildiği tezimizde ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Buradaki tespite göre İbnü'l-Arabî ve hatta Abdülkerim Cilî'yi de dahil ederek Nûru'l-Arabî'nin merkezî düşünce yapısı bu iki isimle irtibatlıdır. Dolayısıyla makale, söz konusu tespiti esas almaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ilgili teze bakılabilir.

<sup>16</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi Risâleti'l-Gavsîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 6326), 143; *el-Envârü'l-Muhammediyye fi Şerhi Risâleti's-Seyyidiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 6326), 195; *Risâle-i İsmâiliyye* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542), 46b-47a.

altındadır ve yüce topluluklar haricinde kıskançlıkları sebebiyle insan ve cinlerin çoğunun tanıyamadığı kimselerdir.<sup>17</sup>

Nûru'l-Arabî'ye göre tevhîd sülûkü mücâhede ve riyâzet meşakkatiyle nefse muhalefetten uzakken, aksine tevhîd ehli olmayan tarîk ehli kimselerse riyâzet ve nefis mücadelelerinden dolayı mahcûb ve gizli şirk ehlidirler. Böylece onun anlayışında Melâmiyye bu tevhîdin ehli olan, riyâzat ve mücâhedesiz kısa zamanda Allah'a vâsıl olan kimselerden oluşan zümredir.<sup>18</sup>

İbnü'l-Arabî de halleri sebebiyle ricalullahı üç gruba ayırır. Birinci grupta “ubbâd” diye isimlendirdiği kimseler gelir. Bunlar zühdü tercih eden, iyi amellere yönelen ve sevap elde etme ümidiyle yaşayan vera ehli kimseler olduğu halde haller, makamlar, sırlar ve keşiflere dair bilgileri olmayanlardır. İkinci grupta ise “sûfiler” yer alır ki onlar birinci gruptakilerin vera, tevekkül vb. hallerine sahip olmanın yanında sır, keşif, hâl ve kerâmetten haberdardırlar. Himmetleri kendilerini bunları elde etmeye yönelir. Böylece sûfiler, Allah'ı her zaman müşâhede etmeleri sebebiyle bu tarz hallerini göstermekten kaçınmazlar fakat İbnü'l-Arabî'ye göre bu onların nefis ve iddia sahibi kimseler olması anlamına gelir.<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu anlatımına bakıldığında Nûru'l-Arabî'nin yukarıda riyâzet ve mücâhede ile meşgul olan ve nefsinden kurtulamamış olarak tarif ettiği kimseler, onun sistemindeki ubbâd ve sûfilerle benzeşmektedir. Nitekim bu durumu destekleyecek bazı ayrıntılar yine Nûru'l-Arabî'nin risaleleri arasında mevcuttur. Buna göre Nûru'l-Arabî'nin tarikat kavramından kastı açık ve nettir. Şeyh Arslan Dımaşkı'nın risalesine yaptığı şerhte “*Tarikatımız tarîk-i muhabbettir, amel değildir. Fenâdır bekâ değildir*” ifadesini bu yönde izah eder. Buna göre tarikat en yüce tarîk olan tevhîd yani “muhabbet tevhîdi”dir. Bu da fenâfillah anlamına gelmektedir. Diğer taraftan “sûfiyye tarîki” olan bekâ bi'n-nefs olmadığını çünkü sûfiyye tarîkinde daima nefis ile mücadele ve amel etme gayesi olduğunu dile getirmektedir.<sup>20</sup> O, bu izahın yanında İbnü'l-Arabî'nin *Gavsıyye*'sinde “*zâhidlerin tarîkini nefste, âriflerin tarîkini kalpte, vâkıfların tarîkini ise ruhta kıldım*” ifadesini de aynı bağlamda şerh eder.

<sup>17</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), c. 1, 275, 367; c. 3, 26.

<sup>18</sup> Nûru'l-Arabî, *ed-Dürretü's-Seniyye* (Yazma Bağışlar, nr. 6326), 143.

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 5, 50-54.

<sup>20</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dımaşkı* (İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542), 243b.

Öyle ki, zühd ve riyâzet olan sûfiyye tarîki nefisle meşgul olduğundan nûfûs, esmâ, envâr ve etvâr-ı seb'â bu tarîktedir. Ruh ile cesed arasındaki berzahî latîfe olan kalpte ise âriflerin tarîki vardır. Zira irfan tarîki kalbî şühûd ile meşguldür. İlahî latîfe olan ruhta ise vâkıfların tarîki vardır. Yani ruh, vahdet halini yansıtır. Tüm akledilebilir ve hissedilebilir şeyleri mânen ve hissen tek görür.<sup>21</sup>

Bu iki izahtan da anlaşılıyor ki, Nûru'l-Arabî mücâhede ve riyâzete dayalı usûlün yer aldığı seyr u sülûk tarzını başlangıç kabul ettiğinden sûfiyye olarak nitelediği tarîk (seyr u sülûk usûlü anlamında) üzerinde yoğunlaşmaz. Onun ötesinde varlığın hakikatine vâsıl olmasını sağlayacak farklı isimlerle izah ettiği ve melâmetin özünü ifade eden tevhîd yolunu tercih eder.<sup>22</sup>

İbnü'l-Arabî'nin tasnifinin devamındaki üçüncü grup ise "Melâmîler"dir. Onlar kendilerini diğer insanlardan ayıran herhangi bir halde değildirler. Farzlara ve sünnete riayet eder, zevâid ile meşgul olmazlar. İnsanlarla irtibatlarını herkes gibi kuran, toplumdan ayırışmadan avâm perdesi altında Allah'ın koruduğu seçkin kullardır. Yani onlar dünya işlerini dünyaya, âhiret işlerini ise âhirete bırakırlar ve dünya hayatının gerektirdiği hallerin dışına çıkmazlar.<sup>23</sup>

Nûru'l-Arabî, Melâmîler'in dünya ile ilgili hallerini anlatırken İbnü'l-Arabî'nin anlatımına paralel açıklamalarda bulunur. Melâmet ehli, güzel elbise giyinip güzel yemekler yer, beş vakit namaz kılar, Ramazan orucunu tutar, yani görünürde farzlar ve sünnet haricinde zâid ibadetler ile meşgul olmazlar. Onlara hakka'l-yakîn ashâbı olmaları sebebiyle "hakikat ehli" ya da "zâtiyyûn" da denir. Nûru'l-Arabî akli maâş, maâd ve kâmil olarak üçe ayırırken kâmil aklın işte bu Melâmîler'in akli olduğunu ifade eder. Hattâ diğer akıl sahiplerinin onlara "ukalâ-i meczûbîn" dediklerini de sözlerine ekler. Çünkü diğer akıl sahipleri, hakîkate vâkıf olmadıklarından inzivâ, riyâzet ve mücâhede gibi dervişliği gösteren hallerin onlarda olmaması sebebiyle bu kimselere "mezcûb" veya "divâne" derler. Bunu izah eden Nûru'l-Arabî ehl-i tevhîd olan Melâmîler'in, nebî ve resullerin haline uygun olarak riyâzet, inzivâ ve benzeri zevâid ile meşgul olmadıklarını, bunların hakîkatten perdelenmiş olan ubbâdın ve hakîkate vâkıf olamamış sûfiyyenin hali olduğunu söyler. Ayrıca nebî ve resullerin mertebeye farklı

---

<sup>21</sup> Nûru'l-Arabî, *ed-Dürretü's-Seniyye* (Yazma Başlıklar, nr. 6326), 152.

<sup>22</sup> Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dımaşki* (Osman Ergin Yazmaları, nr. 542), 243b.

<sup>23</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, 275; c. 3, 406; c. 5, 50-54.

olmakla beraber ehl-i tevhîd olan Melâmîler ile zevk ve irfânı aynıdır. Nûru'l-Arabî'ye göre işte bu farkı bilmeyen mahcuplar onları “mezcûb” olarak niteler.<sup>24</sup> Aynı şekilde İbnü'l-Arabî de bu farkın nebî ve resullerde hallerinin kendilerine hâkim olmaları sebebiyle insanlar nezdinde görünür ve üstün olmaları, Melâmîler'in ise hallerini gizlemeleri sebebiyle görünürde hüküm sahibi olmaması ve insanlar arasında tanınmamasından kaynaklandığını ifade eder.<sup>25</sup>

Bu müşterek anlatımların ardından dikkat çeken önemli bir nokta daha vardır ki o da Nûru'l-Arabî'nin “*elhamdulillah ben de onlardanım*” diyerek kendini açıkça Melâmîler zümresine dahil etmesidir. O, bunu söylemesinin kendine verilen nimeti açıklamak üzere gerçek bir izinle olduğunu da ekler.<sup>26</sup> Bu ifadesiyle İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu melâmet düşüncesini birlikte düşündüğümüzde onun melâmet tasavvurunu, Allah'ın halk içinde muhafaza ettiği bir zümrenin genelgeçer bir usûl tarzına sahip olmakla birlikte bunun ötesinde kendilerine yüklenen bir misyon, bahşedilen bir seçkinlik ve bu çerçevede gidilmesi gereken en sağlam yol olarak gördüğü söylenebilir. O halde Nûru'l-Arabî'nin melâmet bağlamında klasik anlamda akla gelen olguları reddetmemekle beraber İbnü'l-Arabî'nin vurguladığı çok daha kuşatıcı ve üst bir kavramı kastettiğini söyleyebiliriz.

Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvurunun İbnü'l-Arabî'deki melâmet düşüncesine dayandığı noktada destekleyici diğer bazı argümanlar mevcuttur. Nitekim konuya dair değindiğimiz ilk yaklaşımın sahibi Harîrîzâde, Nûru'l-Arabî'nin Nûriyye adıyla bir kolunu temsil ettiğini söylediği Melâmîliği anlatırken İbnü'l-Arabî'nin yukarıda aktardığımız tasnifine yer vermekte ve onun Melâmîlik'le ilgili diğer bazı düşüncelerini aktarmaktadır. Yine bu minvalde muhtelif bazı bilgileri sıraladıktan sonra benimsenen usûle dair bir metin olarak Nûru'l-Arabî'nin *Mürşidü'l-Uşşâk* adlı eserine yer vermesi onun Nûru'l-Arabî ile İbnü'l-Arabî arasındaki melâmet düşüncesinin ortaklığını kabul ettiğine yönelik bir argüman kabul edilebilir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzi-i Mısri*, nşr. Mustafa Tatcı-İbrahim Özey (İstanbul: H Yayınları, 2018), 206-207; Nûru'l-Arabî, *el-Envâru'l-Muhammediyye* (Yazma Bağışlar, nr. 6326),195; Nûru'l-Arabî, *ed-Dürretü's-Seniyye* (Yazma Bağışlar, nr. 6326),143; Nûru'l-Arabî, *Risâle-i İsmâiliyye* (Osman Ergin Yazmaları, nr. 542), 46b.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, 276; c. 3, 406.

<sup>26</sup> Nûru'l-Arabî, *el-Envâru'l-Muhammediyye* (Yazma Bağışlar, nr. 6326), 195;

<sup>27</sup> Harîrîzâde, *Tibyân* (İbrahim Efendi, nr. 430-432), III, 140a-147b.

Verdiğimiz bu bilgiye dayanarak Harîrizâde'nin melâmeti İbnü'l-Arabî ile izah edip konuyu örnek metin üzerinden Nûru'l-Arabî'nin düşüncesine bağlaması bu konu özelinde son derece dikkat çekicidir. O halde, genel tasnif ve açıklamalarının ötesinde şeyhinin yolunu ifade ederken onu hususî bir konuma yerleştirmesinin arka planında İbnü'l-Arabî gibi müşahhas bir şahsiyetin düşünceleriyle uyuşan fikir yapısının yer alabileceğini söylemek pek yanlış olmamalıdır.

Bunlara ek olarak Nûru'l-Arabî'nin damadı ve halifesi olan Abdurrahim Fedâî'nin *Beyânu Hakîkati'l-Melâmiyye* adlı risalesi bu konudaki çıkarımları destekler niteliktedir. Bu risâle, Fedâî'nin mukaddimede ifade ettiği üzere İbnü'l-Arabî'nin Melâmîlik hakkındaki izahlarının, yorum ve açıklamalarının yer aldığı bir teliftir. Fedâî, söz konusu risâlesinde *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Melâmîlik'le ilgili kısımlardan bir derleme yapmış hattâ Arapça telif ettiği bu risalesini ihvan tarafından kolay anlaşılması adına Türkçe'ye de çevirmiştir. Risâlesinde İbnü'l-Arabî'nin Melâmîlik'le ilgili yukarıda da aktarılan görüşlerinin yanında, kendisi de Melâmîliğin bidâyet, vasat ve nihâyet ehli olarak üç sınıf olduğunu söylemektedir. Söz konusu sınıfların ayrıntılarına bakıldığında bidâyet, vasat ve nihâyet ehlinden bahsederken bunları fena, bekâ ve bekâya taalluk eden cem makamlarını ifade eden kavramlarla Nûru'l-Arabî'nin düşüncesinde yer alan makamlar tasnifine benzer şekilde Melâmîlik başlığı altında yer vererek şeyhinin İbnü'l-Arabî çizgisindeki melâmet tasavvurunu destekleyen açıklamalar olduğu sonucu çıkarılabilir.<sup>28</sup>

Bu bilgiler ışığında kendine has bir melâmet tasavvuru ortaya koyan İbnü'l-Arabî'nin, melâmeti bir düşünce bağlamında ilk kez ele alan Süleimî'den istifade ettiğine dair değerlendirme<sup>29</sup> ve Dede Emîr Sikkîni'ye dayandırılan Bayramî Melâmîliği'nin de İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesini barındırdığına yönelik söylem<sup>30</sup> düşünüldüğünde bu kavram açısından onun taşıyıcılık ve temsil noktasında önemli bir rol oynadığını görmekteyiz. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği melâmet düşüncesi benzer bir düşünce ve şahsiyete sahip olan Nûru'l-Arabî'de de kendini göstermektedir. Böylece Nûru'l-Arabî'nin, İbnü'l-Arabî ile seçkin bir

---

<sup>28</sup> Abdurrahim Fedâî, *Beyânu Hakîkati'l-Melâmiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, nr. 4343).

<sup>29</sup> Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (Ocak-Haziran 2009), 467.

<sup>30</sup> DİA, "Melâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2004), 29/33.

zümre anlayışına ve farklı bir boyuta taşınan melâmet düşüncesini temsil ettiğini söyleme imkanı doğmaktadır.

### **Değerlendirme**

Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvuru, barındırdığı tevhîd fikri bağlamında düşünce sisteminin merkezinde yer aldığını görmekteyiz. Nitekim onun düşüncesinin ana konularını oluşturan varlık anlayışında, varlığı idrak etmeyi sağlayan sülûk makamlarını izahında ve de buna muhatab olan insanı ele alışında melâmet tasavvurunu ifade eden tevhîd fikrine dayanan bakış açısını görmek mümkündür. Onun bu tasavvuru halen takipçilerinin olduğu bir tarikat formuyla karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan burada da tahlil ettiğimiz üzere genel plandaki melâmet düşünceleriyle irtibatlı olarak İbnü'l-Arabî'nin seçkin ve özel bir konuma yerleştirdiği melâmet düşüncesiyle kendi tasavvufî şahsiyeti ve tasavvuru iç içe görülmektedir. Bu sebeple, Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvuru ve Melâmîliğin üçüncü devresinin kurucusu olduğu fikri bu açıdan değerlendirilmeli ve ilgili konular böylece yeniden gözden geçirilmelidir.

Bu bilgi ve izahlar neticesinde iki konuya dair değerlendirme yapmak mümkündür. Birincisi Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvuru bağlamında üçüncü devre Melâmîliğin kurucusu olması fikridir. Çalışmamız her ne kadar üçüncü devre Melâmîliği meselesini tasdik ya da tashih etmeye odaklanmasa da gelinen noktada Nûru'l-Arabî'nin halen takipçileri olan bir tarikat yapısının temel prensiplerini oluşturan düşüncelerin sahibi olduğu açıktır. Bu sebeple onun melâmet tasavvuru bir tarikat formuyla ortaya çıkan yapı açısından her daim merkezî konumdadır.

Değerlendireceğimiz ve çalışma açısından üzerinde durduğumuz ikinci konu ise onun melâmet tasavvurunun kavramsal irtibatıdır. Çalışmamızda verdiğimiz bilgi ve izahlar eşliğinde Nûru'l-Arabî'nin melâmet tasavvurundaki kavramsal çerçevenin İbnü'l-Arabî'nin anlatımı ile benzeştiği hatta oradan beslendiği fikri ağır basmaktadır. Dolayısıyla Nûru'l-Arabî'de melâmet tasavvuru İbnü'l-Arabî'nin melâmet anlatımının bir yansımasıdır. Sonuç olarak melâmet tasavvuru Nûru'l-Arabî'ye nispet edilen tarikatın temel dinamikleri arasında kabul edilirken, mahiyeti itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin geçmişten beslenerek özel bir alana taşıdığı kavramsal çerçevede onun düşüncesinin merkezinde tezahür ettiği söylenebilir.

## Kaynakça

- Abdurrahim Fedâi. *Beyânu Hakikati'l-Melâmiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4343, 53b-93a.
- Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi. *Mir'âtü't-Turuk*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Türkçe Kitaplar Koleksiyonu, nr. 1022.
- Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (Ocak-Haziran 2009), 457-469.
- DİA. "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/29-35, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ergin, Osman. *Bahkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Matbaası, 1. Basım, 1942.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Melâmilik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- \_\_\_\_\_. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1. Basım, 1969.
- Harîrizâde, Muhammed Kemâleddin. *Tibyânu Vesâilî'l-Hakâik fi Beyâni Selâsili't-Tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 430-432.
- Hocazâde Ahmed Hilmi. *Hadikatü'l-Evliyâ*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Belediye Osmanlıca Kitaplar Koleksiyonu, nr. 2728.
- İnan, Yusuf Ziya. *İslam'da Melâmîliğin Tarihî Gelişimi*. İstanbul: Bayramışık Yayınevi, 1. Basım, 1976.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi Risâleti'l-Gavsıyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 6326, 132-175.
- \_\_\_\_\_. *el-Envâru'l-Muhammediyye fi Şerhi Risâleti's-Seyyidiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 6326, 184-221.
- \_\_\_\_\_. *Risâle-i İsmâiliyye*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542, 43b-47b.
- \_\_\_\_\_. *Şerh-i Divân-ı Niyâzi-i Mısrî*. nşr. Mustafa Tatcı-İbrahim Özyay, İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Şerh-i Risâle-i Şeyh Arslan Dimaşki*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 542, 232b-247a.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Sâdık Vicdânî. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye-Melâmilik*. İstanbul: Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 2190.
- Sayar, Ahmed Güner. *Abdülbâki Gölpınarlı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1. Basım, 2013.



## Mevlevîlikte Merkezîyetçilik: Çelebilik Makamı ve Tevcihâtı

Ayşegül Mete\*

### Öz

Tarihî süreçte üç kıtaya yayılmış olan Mevlevîliğin merkezîyetçi yapıda olmasını sağlayan en önemli unsur, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) makamını temsil eden Konya Mevlâna Âsitânesi Çelebilik Makamıdır. Gerek devlet gerek Mevlevîlik içerisindeki statüsü gerekse yapılan tevcihât bakımından Çelebilik Makamını konu edinen bu makale, ilgili literatürde yer yer belirsiz ve kısmen de eksik bırakılan tevcihât meselesini açıklığa kavuşturma amacı taşımaktadır. Özel statü ve yetkilere sahip olan Çelebilik Makamına hangi yolla geçildiği ve yine hangi tarihten itibaren Çelebi Efendi tayininin devlet eliyle gerçekleştirildiği ve bunların keyfiyeti meselesini belirginleştirmeye çalışan bu makale, Çelebilik Makamına yapılan tevcihâtın verâset dâhilinde şûra, istihlâf ve devlet dahli gibi farklı usullerin bulunduğu bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca ilgili kaynaklarda tarih kaydedilmeksizin belirtilen Çelebilik Makamına yapılan tevcihâta devletin de müdahil olduğu bilgisinin 17. yüzyıldan itibaren gerçekleştiği tespit edilmiştir. Devletin söz konusu müdahalesi önceleri Çelebilerce hoş karşılanmazken 18. asır itibarıyla onların söz konusu müdahaleyi destekleyen bir tavır takınabildikleri görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Mevlevîlik, Konya Mevlâna Dergâhı, Çelebilik Makamı, Çelebi Efendi.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf, aysegulmete@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5467-6346

## The Centralist Structure of Mawlawiyya: The Chalabi Rank and Its Appointment

### Abstract

Mawlawiyya, which is a widespread order over three continents in the historical process, possesses a centralistic structure. The most important factor enabling this is Chalabi Rank (Maqam Chalabi), the hereditary leader of the Mawlawi Order. Chalabi is a term that indicates a direct descendant of Mawlana Rumi and Chalabi Efendi is the highest ranking member of the Mawlawi Order by representing the authority of Rumi. This article discusses the Chalabi Rank in terms of its status in the Ottoman State and the Mawlawi order as well as its appointment to Konya Mawlana Lodge. Furthermore, it tries to clarify the appointment methods and further details related to Chalabi Efendi. Based on the historical records the article concludes that the appointment of Chalabi Efendi has a structure consisting of various methods such as consultation, inheritance, testacy, as well as, state intervention. Besides, according to these records indicating Chalabi appointment without any date, it reveals that the state intervention of the appointment of Chalabi Efendi starts in the 17<sup>th</sup> century. Despite the fact that the Chalabis, at first, did not welcome these interventions, we can see that sometimes they can pose an attitude in favor of the interventions as of the 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Sufism, Mawlawiyya, Konya Mawlana Lodge, Chalabi Efendi, Maqam Chalabi.

### الإدارة المركزية في المولوية: منصب الجَلبي، وسلطة التوجيه

#### الملخص

امتلكت الطريقة المولوية، التي انتشرت في قارات ثلاث عبر امتداد التاريخ، ببنية مركزية. ولعل العامل الأكثر أهمية في حفظ الهيكل المركزي للطريقة هو الرتبة أو المقام الذي مثله الجَلبي في تكية مولانا جلال الدين الرومي (ت: 1273/672) في قونيا. و"جَلبي" هو مصطلح يشير إلى ذرية مولانا، و"جَلبي أفندي" هو العضو الأعلى مرتبة في تراتبية المولوية بما يمثله من نسب ومقام مولانا جلال الدين. تتناول هذه المقالة منصب الجَلبي من حيث مكانته داخل الهيكلة التنظيمية للمولوية، ووضعه في التولة العثمانية، والمهام التي يضطلع بها، وطريقة تعيينه في تكية مولانا في قونيا. وتوضح بعض القضايا التي تكون أحياناً غامضة أو غير مكتملة في الأدبيات ذات الصلة. علاوة على ذلك، وبناء على الوثائق التاريخية، يحاول البحث كشف طرق التعيين وتوضيح معلومات مفصلة عن جَلبي أفندي، وما يشكله منصبه من رمزية وسلطة ومكانة خاصة. حيث خلصت المقالة إلى أن تعيين جَلبي أفندي عبارة عن مزيج طرق مختلفة مثل الاستشارة، والميراث، والاستخلاف، فضلاً عن توجيه أو تدخل الدولة في التعيين. إلى جانب ذلك، كشفت المقالة أن تدخل الدولة عبر سلطة التوجيه في تعيين جَلبي أفندي بدأ خلال القرن السابع عشر، وفي حين كان التدخل المذكور بداية غير مرحب به، إلا أنه تبنى فيما بعد القرن الثامن عشر.

**الكلمات المفتاحية:** تصوف، الطريقة المولوية، تكية مولانا قونيا، جَلبي أفندي، مقام الجَلبي.

## Giriş

Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin manevî mirası üzerine kurulmuş olan Mevlevîlik, merkezîyetçi yapısıyla dikkat çeken bir tarikattır. Onun merkezî yapıda olmasını sağlayan en önemli husus Çelebilik Makamıdır. “Allah’a bağlı” manasına gelen ve Osmanlı Dönemi’nde âlim, zarif, asil kimseler için kullanılan “Çelebi” tabiri zamanla Mevlâna neslinden gelenleri belirten bir unvan halini almıştır.<sup>1</sup>

Mevlâna'nın mahdumu ve aynı zamanda Mevlevîliğin kurucu şahsiyetlerinden biri olarak öne çıkan Sultan Veled'in (ö. 712/1312) irşad makamına oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi (ö. 719/1320) bırakması ve onu kardeşleri Şemseddin Âbid Çelebi (ö. 739/1338) ve Hüsameddin Vâcid Çelebi'nin (ö. 742/1342) izleyip oğlu Emir Âlim Çelebi (ö. 751/1350) ve Emir Âdil Çelebi (770/1369) ile devam etmesi<sup>2</sup>, tarikatın Çelebiler tarafından temsil edilir hale gelmesini sağlamıştır. Böylece merkez tekke Konya Mevlâna Âsitanesi'nin Mevlâna'yı temsil eden post makamı “Çelebilik Makamı”, bu posta oturan Çelebi “Çelebi Efendi” veya “Makam Çelebisi” olarak anılagelmiştir. Çelebilik Makamı, tarih boyunca neredeyse tamamen zükûr Çelebisi olarak adlandırılan, soyu baba tarafından Mevlâna'ya ulaşanlarca temsil edilmiştir.<sup>3</sup>

Çelebilik Makamı, üç kıtaya yayılmış olan Mevlevîliğin idarî merkezîyetçiliğini temsil etmesi yönüyle üzerinde durulması gereken bir konudur. Tarih boyunca bu makamda bulunmuş Çelebi Efendilerin kimlikleri bir tarafa Çelebilik Makamının gerek tarikat içerisinde gerekse devlet bünyesindeki hususîyetleri, statülerinin keyfiyeti, yetki ve sınırları önemli bir meseledir. En az bunun kadar önemli olan diğer bir mesele, söz konusu makama geçmede etken rol olarak görülen Mevlâna neslinden gelmenin yanında ne gibi hususîyetlerin mevcut olduğudur. Diğer bir ifadeyle zamanla genişleyen Mevlâna Hanedanından Çelebilik Makamına geçecek Çelebi Efendi'nin nasıl bir yolla tespit edildiği; tarih

<sup>1</sup> Mehmet İpşirli, “Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/259.

<sup>2</sup> Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri (Menâkıb al-Ârifin)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 2/340; Mustafa Sâkib Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1866), 1/122; Sahih Ahmed Dede, *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye: Mevlevîlerin Tarihi*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 218-221.

<sup>3</sup> Celaleddin Çelebi, “Çelebi Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/261; Ş. Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 19/468-469.

boyunca söz konusu makama sadece verâset usûlüyle mi geçildiği, bunun yanı sıra başka usûllerin izlenip izlenmediği, şayet yalnız verâset usûlü geçerli ise bunun ne şekilde uygulandığı gibi hususlar bu noktada araştırılması gereken önemli sorular arasındadır.

Çelebilik Makamı, Çelebi Efendi, Makam Çelebisi gibi ifadelerle literatüre bakıldığında bu konuya temas eden çalışmaların yukarıda yönelttiğimiz soruları kolayca cevaplamaya imkân sağlayan bir veri sunmadıkları görülmektedir. Hatta bu konuya müstakil olarak eğilen bir iki çalışma haricinde genel olarak Mevlevîlik tarihini işleyen eserlerde Çelebilik Makamına çok kısa temasta bulunulduğu fark edilmektedir. “Çelebi Efendi” başlığıyla bu konuya ilişkin müstakil çalışma olarak iki kısa ölçekli yazı dikkat çeker. İlki M. Zeki Pakalın’ın Osmanlı Döneminde dinî, idarî, hukukî, askerî, malî alanda yaygın kullanılan, değişiklik geçiren veya terk edilen terim ve deyimleri açıklama üzerine kaleme almakla birlikte tarikatlar ve özellikle de Mevlevîlik açısından önemli bilgiler barındıran *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*’nün “Çelebi Efendi” isimli maddesidir. Mevlevîlikle ilgili 300’ü aşkın madde barındırması ve henüz ulaşılamayan Mevlevî literatüre ilişkin bazı risaleleri iktibas etmesiyle dikkat çeken bu eserde sunduğu bilgilerden hareketle Pakalın’ın Mevlevî muhite ve hafızaya âşına olduğunu ve bu hususiyetinin Çelebilik Makamıyla ilgili verdiği bilgileri mühim kıldığını söylemek mümkündür. Konuyla ilgili diğer müstakil çalışma ise evlâd-ı Mevlâna’dan Celâleddin Çelebi’nin kaleme aldığı “Çelebi Efendi” başlıklı maddesidir. Onun, her ne kadar son makam Çelebisi Abdülhalim Çelebi’nin torunu olarak muteber şifahî ve sosyal hafızaya sahip olduğu tahmin edilse de bu çalışmasını daha ziyade, ileride değineceğimiz üzere, Gölpinarlı’nın sunduğu bilgiler ve ortaya koyduğu düşünceleriyle inşa ettiği fark edilmektedir. Tarihi malumat bir tarafa Çelebilik Makamının hemen hemen daima babadan oğula intikal etmesinin diğer mevlevihanelerin meşihat makamında aynı usûlün gelenekleşmesine sebebiyet verdiği, daha ziyade 19. asır için geçerli olmasına rağmen genelleştirilerek ifade edilen mevlevihane meşihatının çile çıkarmayan şeyhlerce temsil edildiği, yine tarih belirtmeden Çelebiler arası yaşanan anlaşmazlıklar sonucu Mevlevîliğin iktidara bağlı bir müessese haline geldiği vb. görüşler<sup>4</sup> Gölpinarlı’nın ilgili eserindeki düşüncelerinin aynen

---

<sup>4</sup> Son görüş bu makale içerisinde sihatinin tespitine odaklandığımız iddialardan biridir. Diğer iki görüş ise yakın zamanda yapılan bir doktora tezinde analiz edilmiştir. İlgili tez ilk iki görüşün sadece 19. asır için geçerli olabileceğini, öncesinde söz konusu görüşleri geçersiz kılacak birçok

aktarımından ibarettir. Bunların dışında müstakil bir çalışma olarak *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* eseri bağlamında Mevlâna ailesi ve Çelebilik Makamını konu edinen bir doktora tezi dikkat çekmektedir. Giriş, sonuç ve üç bölümden müteşekkil tezin ilk bölümünde Mevlevîlik'te Çelebilik Makamı ve Makam Çelebilerinin hayatları, ikinci bölümde *Sefîne*'de geçen diğer Çelebiler, son bölümde ise Çelebilerin ilmî, siyasî ve toplumsal kimlikleri ele alınmıştır. Araştırmamızı ilgilendiren ve ilgili tezin ilk bölümünde yer alan “Mevlevîlik'te Çelebilik Makamı” başlığı<sup>5</sup> Mevlevîlikle alakalı bazı kaynakların yanında daha ziyade Celâleddin Çelebi'nin “Çelebi Efendi” maddesine dayanarak inşa edilmiştir.

Zikrettiğimiz bu müstakil çalışmalar haricinde Mevlevîlikle alakalı literatürde konuya ilişkin temaslarda bulunan bazı eserler mevcuttur. Abdülbaki Gölpınarlı *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik* kitabında yer yer bu konuya ilişkin ifadelerde bulunmanın yanı sıra Çelebiler için özel bir bölüm ayırmıştır. Tarih boyunca tüm makam Çelebilerini sıraladığı ve bazı Çelebi Efendilerin zamanında cereyan eden hadiselerle değindiği bu bölümde söz konusu makamın yetkileri, sınırları, tevcihât usulü gibi meseleler hakkında çok genel ve mücmel ifadeler yer almaktadır. Bununla birlikte mevcut ifadelerde çoğu zaman kronolojik detay verilmemektedir.

Mevlevîlik literatürü açısından değerli olan, Kütahya Mevlevihanesi şeyhi Mustafa Sâkib Dede Efendi'nin *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Yenikapı Mevlevihanesi hücrenişini Sahih Ahmed Dede'nin *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye*, İhtifalci Mehmed Ziya'nın *Yenikapı Mevlevihanesi*, M. Celal Duru'nun *Tarihi Simalardan Mevlevî*, Sâfi Arpaguş'un *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* adlı eserlerinde Çelebi Efendilerin kimlikleri/Çelebilik Makamı ile ilgili bilgi bulunmaktadır. Hatta yukarıda hakkında yapılan teze temas ederken belirttiğimiz üzere, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*'ın<sup>6</sup> ilk bölümü Emir Âdil Çelebi'nin hilafet zamanından Seyyid Muhammed Ârif Çelebi'ye (ö. 1159/1746) kadar süregelen Çelebilerin

---

verinin mevcudiyetini delilleriyle ortaya koymaktadır. Bk. Ayşegül Mete, *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 142-150.

<sup>5</sup> Betül Saylan, *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlikte Çelebilik Makamı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 21-24.

<sup>6</sup> Çalışmamızı tamamlama aşamasında fark ettiğimiz, *Sefîne*'yi konu edinen bir tez için bk. Fatih Odunkıran, *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

biyografilerine hasredilmiştir. Bunlar araştırma sorularımızı cevaplandırma sadedinde müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Çelebilik makamının konumu ve yetkileri itibariyle henüz teşekkülünü tamamlamadığı bir evreye tekabül eden *İbtidânâme*, *Risâle-i Sipehsâlâr* gibi erken dönem Mevleviliğine ilişkin kaynakların makalenin amacına atfen istifade kapsamı dışında kaldığı da ayrıca belirtilmelidir. *Menâkibü'l-ârifin* eseri ise Emîr Âdil Çelebi'ye kadarki sürece temas etmekle sınırlı istifade imkânı sunmaktadır.

Mevlevilik tarihi literatürü haricinde genel Osmanlı tarihini ihtiva eden ve özellikle Çelebilik Makamına yapılan tevcihin devlet kontrolüne hangi tarihten itibaren geçtiğini tespit etmek adına bazı vakâyiname ve tevârihten istifade edilmiştir. Vâsıf Ahmed Efendi'nin *Mehâsinu'l-âsar ve hakâiku'l-ahbâr*'ı, Taylesanzâde Hâfız Abdullah Efendi'nin *Tarih*'i, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'i bu noktada zikredilmesi gereken eserler arasındadır.

Çelebilik Makamına hangi usûlle tevcihât yapıldığı ve bu tevcihâta hangi tarihten itibaren devletin müdahil olduğu sorularını açıklığa kavuşturmadan önce Çelebilik Makamının devlet ve tarikat içerisindeki konumu ve yetkisini ele almak yerinde olacaktır.

### **Çelebilik Makamının Statüsü ve Yetkileri**

Gerek Selçuklu gerek Beylikler gerekse Osmanlı Dönemi'nde Çelebilere siyasîlerin saygı ve ilgi gösterdiği; bunun bir tezahürü olarak Anadolu'nun birçok yerine mevlevihane inşa ettikleri görülmektedir.<sup>7</sup> Sahih Ahmed Dede Osmanlı Devleti'nin temellerinin henüz atıldığı evrede Osman Gazi'nin Sultan Veled'i ziyaret ettiği ve hayır duasını aldığı belirtilir.<sup>8</sup> Osmanlı'nın son dönemine kadar iktidarın geneli itibariyle Çelebiler başta olmak üzere tüm Mevlevî şeyhleriyle büyük ölçüde olumlu ilişki içerisinde oldukları; onlara vergi muafiyeti getirme, mevlevihane tamiri-inşası-vakıf tesisi vb. türden birçok ihşanda buldukları görülür.<sup>9</sup> Aynı şekilde Mevlevî hafızada Osmanlı

---

<sup>7</sup> Tanrıkorur, "Mevleviyye", 19/468-469.

<sup>8</sup> Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 208.

<sup>9</sup> Osmanlı Devleti'nde iktidarın Mevlevilerle olan münasebetleri hakkında genel bir okuma için bk. Sezai Küçük, *Mevleviliğin Son Yüzyılı* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 330-376; Saylan, *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevilikte Çelebilik Makamı*, 347-370; Mete, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Mevleviliği*, 407-436. Mevlevileri de ihtiva edecek şekilde 17. Yüzyılda devlet ricali ile tarikat erbabı arasındaki ilişkiler için bk. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (İstanbul: Osmanlı

padişahlarının bir hayli müspet konumda olduğuna işaret eden veriler de bulunmaktadır. Söz gelimi Esrâr Dede, Sultan III. Selim'in Konya Mevlâna Dergâhı'nda bulunan sanduka örtülerini özenle yenilettiği haberini verirken öteden beri Osmanlı padişahlarının Mevlâna Hanedanı'na muhabbet duyduklarını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Esrâr Dede, saygı ve sevgiyi birlikte barındıran bu duyguyu belirtmekle aslında sadece siyasî gücün Mevlevîlere yönelik olumlu tutumunu değil, aynı zamanda Mevlevîlerin de iktidara olan müspet bakış açısını ortaya koymaktadır.

Esrâr Dede'nin haber verdiği tarzda Osmanlı sultanlarının Mevlâna Hanedanı'na yönelik muhabbetinin ve onların manevi otoritelerinin devlet nezdinde kabulünün bir tezahürü olarak değerlendirilebilecek biçimde Osmanlı Devleti'nde vezir payesi gibi önemli bir saygınlığa sahip olan Çelebi Efendi<sup>11</sup> resmî protokolde kazaskerlerle aynı statüye sahipti. Resmî yazışmalarda onlara “Reşâdetlü Efendim” sıfatıyla hitapta bulunulur ve yine aynı sıfatla çevrelerine takdim edilirdi. Bu sıfatın Sultan II. Abdülhamit Dönemi'ne kadar geçerli olduğu, “reşâdet” lafzının kendisi de Mevlevî olan veliaht Reşad Efendi'nin ismini çağrıştırması nedeniyle “Faziletlü Efendim Hazretleri” hitabıyla değiştirildiği ifade edilmekteyse de<sup>12</sup> “Reşâdetlü” hitabının 20. asrın başlarında tekrar kullanıldığına ilişkin kayıtlar bulunmaktadır.<sup>13</sup> Tarikat erbabı arasında ise “Aziz Efendimiz” veya “Azizim Efendim”, “Devletlü ve Reşâdetlü Azizim Efendim Hazretleri” sıfatıyla kendilerine hitap edilen Çelebi Efendiler<sup>14</sup> Mevlâna'nın lakabına binaen “Molla Hünkâr Oğulları” olarak da anılmışlardır.<sup>15</sup>

Araştırmaları Vakfı, 2001), 429-441 ve 18. Yüzyıl için bk. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 567-598.

<sup>10</sup> Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*, (PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 225.

<sup>11</sup> Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi: Medeniyet Tarihi 2* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 174.

<sup>12</sup> M. Celal Duru, *Tarihi Simalardan Mevlevî* (İstanbul: Kader Matbaası, 1952), 159; Çelebi, “Çelebi Efendi”, 8/262.

<sup>13</sup> Hayri Yıldırım, *Konya Mevlana Müzesi Arşiv Belgelerine Göre Kastamonu Mevlevihanesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2020), 70; Erdoğan Erol, “Mevlâna Müzesi Hazine-I Evrak Arşivinde Bulunan Bursa Mevlevihanesi İle İlgili Belgeler”, *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turi zm Vakfı Yayınları, 2002), 294.

<sup>14</sup> Erol, “Mevlâna Müzesi Hazine-I Evrak Arşivinde Bulunan Bursa Mevlevihanesi İle İlgili Belgeler”, 293; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), “Çelebi Efendi”, 1/345. Mustafa Çıpan, “Konya Mevlânâ Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi'ndeki Belgelere Göre Muğla Mevlevihânesi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1996), 240.

<sup>15</sup> Hamit Zübeyir Koşay, “Mevlevilikte Matbah Terbiyesi”, *Türk Yurdu* 27 (1927), 134.

Çelebi Efendi'nin Mevlevîlik'teki statüsüne bakıldığında ise o Mevlâna'nın mutlak vekili; maddî-manevî vârisi olarak kabul edilmekteydi ve tüm Mevlevî dedelerinin şeyhi konumundaydı. Aynı şekilde bütün Mevlevî postnişinler de Çelebi Efendi'nin vekili kabul edilirdi. O, tüm Mevlevî tekkelerindeki post makamının sahibi sayılır ve hangi mevlevihaneyi ziyaret etse şeyh postu ona sunulurdu. Çelebi Efendi'nin uhdesinde bulunan görevler arasında mevlevihane âdâb ve erkânının aslına ve manasına uygun bir tarzda uygulanmasını sağlamak da vardı.<sup>16</sup> Aynı zamanda tarih boyunca üç kıtada yer alan tüm mevlevihanelerin meşihat makamına bir postnişin tevcih etme ve meşihat makamında bulunan bir postnişini azletme; onun vekâlet ve temsil yetkisini elinden alma salahiyeti de Çelebi Efendi'ye aitti. Esasen Mevlevîliğin teşekkül evresinde<sup>17</sup> Çelebi Efendi'nin diğer mevlevihanelerin post makamında oturan şeyhlerin meşihatini tasdik ettiklerine ilişkin bir vesika bulunmamaktadır. Halife olan bir şeyh efendinin münasip gördüğü bir Mevlevî dedesine şeyhlik verdiği ve post makamı münhal kalan tekkeye gönderdiği bilinmektedir. Fakat Mevlevîliğin teşekkülünü tamamlamasıyla birlikte şeyh atamaları da belli bir usûle göre gerçekleşmeye başlamış; Mevlevî tekkelerine postnişin tayin etme veya postnişin olması arzu edilen kişiye meşihatnâme vererek bu isteği onaylama görevi Çelebi Efendi'nin uhdesinde bulunmuştur.<sup>18</sup> Çelebi Efendi'nin, ileride ifade edeceğimiz üzere, meşihatnâmeyi ulaştırma konusunda bir Mevlevî dedesini görevlendirdiği gibi dönemin iletişim araçlarını kullandığı da bilinmektedir. Bu bağlamda verilecek en uygun örnek 20. asrın başında Edirne Mevlevihanesi postnişini Eşref Dede'nin irtihali üzerine büyük oğlu Selahaddin Dede'ye Çelebi Efendi'nin telgrafla meşihatnâme göndermesidir.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Pakalın, "Çelebi Efendi", 1/345; Ziya Şakir, *Hazret-i Mevlâna*, nşr. Muallim Fuat Gücüyener (İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943), 222; Sâfi Arpağuş, *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2009), 105.

<sup>17</sup> Kırşehir Mevlevihanesi'nin bânisi Şeyh Süleyman Türkmâni'nin 697/1297 tarihli vakfiyesindeki şartlar arasında meşihatın hayatı boyunca kendisine, kendisinden sonra nesline, nesli tükendiği takdirde ise Kırşehir hâkiminin tasarruf ve kararına bırakılması yer alması (bk. Mustafa Topatan, *Mevlevîliğin Teşekkül Dönemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 325-326.) dikkat çekicidir. Özellikle son şart olarak meşihat tevcihinin Kırşehir hâkiminin tasarrufuna bırakılması Konya Çelebilik Makamının henüz teşekkül etmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>18</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006), 149, 338.

<sup>19</sup> Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/1170.



Çelebi Efendi'nin uhdesindeki mevlevihanelere meşihat tevcihâtına 16. yüzyıldan itibaren şeyhülislâmlık müessesinin de dâhil olmaya başladığı görülmektedir. 982/1574 tarihinden itibaren Çelebi Efendi'nin inhası (tebliği) üzerine Mevlevî şeyhlerinin tayinleri, şeyhülislâm tarafından onaylanır hale gelmiştir.<sup>20</sup> Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki, meşihat tevcihlerinde şeyhülislâmın görevi, sadece Çelebi Efendi'nin tanzim ettiği meşihatnâmeyi onaylanmaktan ibaret olup Çelebilik Makamının karar ve iradesine müdahale etme niteliğinde değildir.<sup>21</sup>

Şeyhülislâmın Çelebilik Makamının karar ve iradesine müdahale etmediğini göstermesi bakımından İstanbul Mevlevihanelerine yapılan meşihat tevcihâtı önemli bir örnektir. 19. asırdan itibaren Çelebi Efendi'nin, İstanbul Mevlevihaneleri meşihat makamına tevcih ettiği bir postnişinin meşihatnâmesini Şems veya Ateşbâz-ı Veli Zaviyesi şeyhi ya da Mevlâna Âsitanesi zabitanından biriyle İstanbul'a gönderdiğinin âdet haline geldiği belirtilir. Bu âdete göre meşihatnâmeyi getiren dede, Yenikapı veya Üsküdar Mevlevihanesi'nde yeni atanan postnişin ile bir araya gelir ve beraberce şeyhülislâmın huzuruna çıkılırdı. Meşihatnâmenin doğrudan kapıkethüdasına gönderildiği ve sonra şeyhülislâmın nezdine varıldığı da olurdu. Şeyhülislâmın huzurunda meşihatnâmeyi getiren dedenin ve yeni postnişinin hurkaları alınır, şeyhülislâm ile musafaha edilmesinin akabinde meşihatnâme, şeyhülislâm tarafından okunduktan ve mübarek olması kabilinden temennilerde bulunulduktan sonra yeni postnişine teslim edilirdi.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Şeyhülislama verilen tayin yetkileri şöyledir: “..kırk akçeden yukarı hâriç ve dâhil müderrislikleriyle orduya tayin edilecek kadılar ve vilayet, sancak ve kaza müftüleri imam hatip ve müezzinlerin .. ve mevali denilen büyük kadınların ve kazaskerlerin tayinleri şeyhülislama verilip kazaskerlere ibtidadadın (20 akçeden) 40 akçeye kadar olan müderrisliklerle kaza kadılıklarının tayinleri bırakılmıştı. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı İltiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 211. Bu durum sadece Mevlevîliğe has olmayıp muhtelif tarikatlara bağlı tekkelerde postnişinlik yapan meşâyihın tayinlerinde de merkezî idarenin müdahil olduğu bilinmektedir. Bk. Necdet Yılmaz, “Bir Arşiv Vesikası Işığında Hüdâyi Âsitanesi'ne Şeyh Tayini”, *Aziz Mahmud Hüdâyi Uluslararası Sempozyum Bildiriler*, ed. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2005), 99.

<sup>21</sup> Bununla birlikte Mevlevilik haricindeki bazı tarikatlara ait tekkelerin postuna doğrudan şeyhülislâm tarafından atama yapıldığına ilişkin örnekler mevcuttur. Bk. Murat Akgündüz, *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devletinde Şeyhülislâmlık* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 296-297.

<sup>22</sup> Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi*, haz. Murat Karavelioğlu (İstanbul: Ataç Ayınları, 2005), 64-65; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 339.

Böyle resmî bir veçheye de sahip olduğu görülen meşihat tayinlerinde Çelebilik Makamı mutlak otorite sahibi olsa da, Mevlevîlik tarihi boyunca yaşanan hadiseler göz önünde bulundurulduğunda onların irade alanını daraltabilen unsurların mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Gaziantep veya Üsküdar Mevlevihanesi gibi örneklerde olduğu gibi gayrimenkullerini vakfedip mevlevihane inşa eden dedeler, Çelebilik Makamından onay almaksızın bina ettikleri zaviyelerin şeyhi olabilmişlerdir.<sup>23</sup> Bu bakımdan bir devlet büyüğü tarafından inşa edilen mevlevihanelerde atama, doğrudan Çelebilik Makamının salahiyetinde,<sup>24</sup> özel kişiler tarafından inşa edilen, özel şartları haiz vakfa bağlanan mevlevihanelerin meşihat makamına tevcih edilmede ise önceliğin inşa edene ve evlatlarına<sup>25</sup> olduğu söylenebilir.

Buraya kadar Çelebilik Makamının Mevlevîliğin idarî merkezi, tüm Mevlevî postnişinlerinin şeyhi, tayin etme-görevden alma yetkisi yönünden bütün Mevlevî âsitane ve tekkelerinin meşihat makamı üzerinde söz sahibi olduğunu belirttik. Şimdi bu denli yüksek ve önemli bir makama hangi yolla geçildiği, kimlerin söz konusu makamı üstlenmeye layık olduğu ve bu liyakati kim(ler)in tespit ettiği gibi sorular akla gelebilmektedir. Dolayısıyla bu noktada Çelebilik Makamına nasıl tevcihât yapıldığı meselesinin açığa kavuşturulması gerekmektedir.

### **Çelebilik Makamına Yapılan Tevcihât Usûlü**

Çelebilik Makamına yükselmeye ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgilere bakıldığında Konya Mevlâna Âsitanesi son dönem postnişinlerinden Veled Çelebi İzbudak, Sultan Veled'den sonra oğlu Ulu

---

<sup>23</sup> 1050/1640'da tanzim edilen Gaziantep Mevlevihanesi'nin vakfiye senedinde vakfın tevliyet ve şeyh atamaları Çelebi Efendi'nin onayı alınmaksızın yapılacağı hükmü bulunmaktadır. Bk. Klaus Kreiser, "Evliya Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Aleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevihaneler", çev. Semih Tezcan, *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994), 104. Aynı şekilde Üsküdar'daki evini vakfederek Üsküdar Mevlevihanesi'ni tesis eden Halil Numan Dede'nin oluşturduğu vakfiye senedinde vakfın tevliyetinin öncelikle kendisine, kendisinden sonra ise neslinden matbah terbiyesi görmüş ve şeyh olmaya layık olanlara, eğer neslinden biri hayatta değilse evlatlarının halifelerinden birine verilmesi şart koşulmuştu ve mevlevihanenin ilk postnişini de kendisiydi. Bk. Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 5/259.

<sup>24</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 365.

<sup>25</sup> Vakıf mütevellisinin aynı zamanda postnişin olduğu tekkelerde genellikle şeyhlik görevinin erkek evladlara hatta–her ne kadar araştırmamız neticesinde bir örneğine rastlayamasak da–bazen hanım evladlara bırakıldığına dair örneklerin bulunduğu belirtilmektedir. Bk. Bahâeddin Yediıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/481.

Ârif Çelebi'nin Mevlâna'nın makamına geçmesiyle birlikte Çelebilik babadan oğula intikal ettiğini belirtir.<sup>26</sup> Yukarıda kısmen değindiğimiz üzere Gölpinarlı da Çelebilik Makamı'nın hemen hemen zaman babadan oğula intikal ettiği görüşündedir.<sup>27</sup> Aynı görüş Celâleddin Çelebi tarafından da tekrar edilir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu yazarlara göre Çelebilik Makamı'nın verâset usûlüne göre atanmanın yapıldığı bir makam olduğu anlaşılmaktadır.

Verâset usûlü, vefat eden şeyhin yerine oğlu veya kardeşi ya da damadının geçtiği; böylece meşihatın aile içinde miras kaldığı bir sistemdir. Tasavvuf tarihinin erken dönemlerine baktığımızda tevarüs edilen meşihat durumuna ilişkin örneklere rastlanmamaktadır. Nitekim erken dönemde böyle bir usûlün uygulanmasına imkân sağlayacak bir yapılanma da teşekkül etmemiştir. Şeyhler soy ve nesepleriyle değil, şahsî hususiyet ve faziletleriyle ön plana çıkmışlardır. Fakat tarikat kurumları olan tekkelerin zamanla yaygınlaşmasıyla birlikte meşihat makamı için çeşitli kurallar ve usûllerin ihdas edilmeye başlandığı görülmektedir. Kabaca sekiz başlık altında toplanan bu usûller arasında evlâdiyet sistemi olarak da bilinen verâset usûlü bulunmaktadır. Verâset dışındaki söz konusu usûllerden ilki, yetenek ve nitelikleriyle manevi bir görev üstlenerek şeyh olmaktır. İkincisi seçim usûlüyle şeyh olmaktır. Bu usûl, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebubekir'in halife seçilmesine benzer şekilde merhum şeyhin ardından müridlerin bir araya gelerek yeni postnişinlerini seçmeleridir. Üçüncüsü istihlâf usûlüyle şeyh olmaktır. Buna göre Hz. Ebûbekir'in makamına Hz. Ömer'i halife bırakması gibi şeyhin hayattayken şifâhen veya yazılı olarak, açıktan ya da ima yoluyla müridleri arasından kendisinin yerine geçecek kişiyi belirlemesidir. Dördüncüsü şûra usûlüyle şeyh olmaktır. Buna göre Hz. Osman'ın şûra yoluyla halife tayin edilmesine benzer durumla merhum şeyhin

<sup>26</sup> Veled Çelebi İzbudak, *Tekke'den Meclis'e: Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 133.

<sup>27</sup> Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 149.

<sup>28</sup> Çelebi, "Çelebi Efendi", 8/261. Konya Mevlâna Dergâhı'nın meşihat makamına atanmadaki benzer usûl farklı tarikatların merkez tekkelerinin post makamına yapılan tayinlerde de görülebilmektedir. Mesela Bayramiyye'nin merkez tekkesi olan ve "Pir Evi" denilen Ankara Dergâhı'nın post makamına Hacı Bayram-ı Veli'nin akabinde oğlu Şeyh Ahmed Baba'nın oturmasıyla birlikte babadan oğula geçen bir şeyhlik durumu söz konusu olmuştur. Aynı zamanda müstesnâ vakıflardan kabul edilen Hacı Bayram Vakfı'nın zaviyedarlık ve meşihâtı Osmanlı padişahlarının fermanları ile eslâh ve erşed olan oğula verilegelmiştir. Pir Evi postnişinleri ve Hacı Bayram Veli soyu hakkında detaylı bilgi için bk. Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 1/83-123.

halifelerinin bir araya gelerek içlerinden birinin şeyh olarak seçilmesidir. Beşincisi devlet eliyle yapılan meşihat atamasıdır. Bunun örneklerine Memlükler ve Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde rastlanmaktadır. Altıncısı rüya yoluyla ve son olarak üveysî usûlle şeyhliğe geçmedir.<sup>29</sup>

İzbudak, Gölpınarlı ve Celâleddin Çelebi'nin söyleminde Çelebilik Makamına verâset usûlüyle geçildiği anlaşılmaktayken günümüz Mevlevî dedelerinden Hüseyin Top ise Çelebî ailesinin büyük oğlunun makam çelebilğine getirildiği ve onun da kendisinden sonra gelecek Çelebi Efendi'yi belirleyerek bu hususta vasiyette bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Çelebi ailesinin büyük oğlunun Makam Çelebilğine getirilmesi doğrudan verâset usûlünü, Çelebi Efendi'nin henüz hayattayken makamına geçecek Çelebi Efendi'yi belirlemesi ve vasiyette bulunması ise yukarıda zikrettiğimiz meşihat yollarından istihlâf usûlünü anımsatmaktadır. Dolayısıyla Hüseyin Top'un takdimiyle Çelebilik Makamına geliş verâset usûlü içre istihlâf usûlünün bulunabildiği bir yapı arz etmektedir.

Zikrettiğimiz bu yazarlardan farklı bir biçimde M. Zeki Pakalın, Mevlevîlik'te Çelebilik Makamı için verâset usûlünün kabul edilmediğini; Çelebi Efendi'nin vefatıyla birlikte Mevlâna ailesine mensup olanlarla birlikte dergâhın ileri gelenleri ve kıdemli dervişlerin, merhum Çelebi Efendi'nin evlatları ve amcazâdeleri arasından ehliyetli olanını seçtiklerini ifade eder. Buna ilaveten Çelebi Efendilerden hayatta iken, evlatlarına rağmen amcazâdelerinden liyakat ve ehliyeti haiz olanların tercih edilmesini tavsiye edenlerin bulunduğunu da belirtir.<sup>31</sup> Pakalın, Çelebilik Makamı için verâset usûlünün kullanılmadığını özellikle vurgulayarak aslında bir nevi istişare ve seçim ile makama atama yapıldığını ima etmektedir. Başta ifade ettiğimiz meşihat usûllerinin dördüncüsü olan şûra yoluyla halifeler arası seçilen meşihat tayini buna emsal teşkil etmektedir. Çelebi Efendi'nin henüz hayattayken kendisinin yerine geçecek kişiyi tavsiye etmesi ise yukarıdaki meşihat usûllerinden istihlâf yoluyla şeyh tevcihine tekabül etmektedir. Burada Pakalın'ın dikkat çekmek istediği nokta, Çelebilik postuna oturmada hem istişarenin ve tavsiyenin mevcudiyeti hem de –belki de ondan daha önemlisi- bu makamın doğrudan babadan oğula geçme ile

---

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili I* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 96, 97, 99.

<sup>30</sup> Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, 54.

<sup>31</sup> Pakalın, "Çelebi Efendi", 1/345.

sınırlandırılmadığıdır. Dolayısıyla Çelebilik Makamına geçişte şûra ve istihlâf usûllerinin uygulamaya koyulduğu görülmektedir. Bununla birlikte Pakalın her ne kadar verâseti saf dışı bırakıp şûra ve istihlâf yollarıyla yetenek ve niteliğine göre Çelebi Efendi'nin belirlendiğini belirtiyor olsa da esasen her halükarda aynı soydan gelenler arasında bir tercihin söz konusu olması Çelebilik Makamına gelişin verâset usûlünü ihtiva ettiğini göstermektedir. Bu itibarla Çelebilik Makamına tevcihin verâset usûlü kapsamında şûra ve istihlâf usûllerinin de uygulandığı katmanlı bir yapı olduğunu söylemek mümkündür.

Burada Gölpınarlı, İzbudak ve onları tekrar eden yazarların Çelebilik Makamı için verâset usûlünü ima edip sadece Pakalın'ın bunu kabul etmediği hususu dikkat çekebilir. Aslında onların da farklı bağlamlarda Pakalın'ın verdiği bilgiyi doğrulayan ifadelerine rastlanmaktadır. Meselâ Gölpınarlı eserinin başka bir yerinde Mevlâna Âsitanesinde şeyhliğin oğuldan oğula veya aile büyüğünden büyüğüne geçmesinin gelenek halini aldığını anlatırken paradoksal bir şekilde Çelebilerin henüz hayattayken yerlerine aileden birini halife tayin ettikleri ve bunun dışında Konya Mevlâna Dergâhında dergâh zabitanı denilen önde gelen dedelerin kabulüyle Çelebilik Makamına geçildiği gibi<sup>32</sup> tarihsel süreçte farklı usûllerin mevcudiyetinin söz konusu olduğunu ima etmektedir. Bu ima bizim yukarıda ifade ettiğimiz şûra ve istihlâf usûlünün mevcudiyetini doğrulamaktadır. Fakat Gölpınarlı makamın babadan oğula geçen yönünü öne çıkartan bir söylemle meseleyi takdim etmiş ve bu söylem de iktibas edilerek tekrar edilegelmiştir.

Mevlâna'nın soyundan gelenlerce temsil edilmeye başlanan ve uzun seneler bu teâmüle göre devam eden Çelebilik Makamına yapılan tevcihât meselesinde kaynaklarda dikkat çeken bir detay da bu tevcihâta siyasî otoritenin dâhil olmasıdır. Aslında Mevlevîliğin teşekkül dönemine bakıldığında Ulu Ârif Çelebi'nin makamına, Eflâkî'nin ifâdesiyle “yalnız söz ve ibareyle değil, can yolu ve gönül nuruyla” kardeşi Âbid Çelebi'yi bıraktığı, onu “Tanrı'nın inayeti” ve “verâsetle” kardeşi Vâcid Çelebi'nin izlediği, akabinde onları yeğenlerinin takip ettiği bilinmektedir<sup>33</sup> ve bütün bu makama geçmelerin sorunsuzca gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ancak zamanla Mevlâna ahfâdı arasında ihtilâfların zuhûr etmesi ve

---

<sup>32</sup> Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, 337.

<sup>33</sup> Eflâkî, *Âriflerin Menkabeleri (Menâkıb al-Ârifin)*, 2/327, 340.

Mevlevîliğin devlete bağlı bir kurum haline gelmesiyle birlikte Çelebilik Makamına tayinin padişah iradesi ve fermanıyla gerçekleşmeye başladığı ifade edilmekte<sup>34</sup> fakat bu durumun hangi tarihten itibaren meydana geldiği ve keyfiyeti konusunda net bir bilgi sunulmamaktadır. Bu duruma örnek kabilinden sunulan bilgi ise 1868 yılında Meclis-i Meşâyihın, Çelebilik Makamı adayı teklifini şeyhülislâmlık makamına arz ettiği, şeyhülislâmın tasdikinin akabinde padişah iradesinin çıktığı ve Çelebi Efendi olacak şeyhe tebliğ edildiğidir.<sup>35</sup> Bu oldukça geç bir tarihtir. Dolayısıyla Çelebilik Makamına tayinlerde devletin ne zaman, hangi bağlamda ve ne derece müdâhil olduğu araştırılması gereken diğer bir meseledir.

İlgili kaynaklar arasında sadece Saylan, Ferruh Çelebi'nin (ö. 1010/1601) azledilmesiyle birlikte Çelebilik Makamına tayinin "devlet eliyle, padişah fermanıyla ya da Çelebilerin kendi seçtikleri makam çelebisi namzedini şeyhülislâmlığın onaylamasıyla"<sup>36</sup> gerçekleştiğini bildirir. Herhangi bir referans gösterilmeksizin verilen bu bilgi iki farklı hususa işaret etmektedir. İlki Ferruh Çelebi'nin makam Çelebilik'ten 995/1586 tarihinde azledilmesiyle birlikte Çelebilik Makamına yapılan tevcihâtın doğrudan devlet eliyle gerçekleşebildiği, ikincisi ise Mevlâna soyundan gelenlerin şûra yoluyla Çelebi Efendi'yi seçtikleri ve bu seçimin şeyhülislâmlık makamına sunularak buradan onay alındığıdır. Bu son hususu yukarıda Uzunçarşılı'dan referans alarak belirttiğimiz Osmanlı Devlet teşkilatında şeyhülislâmlık makamına verilen tayin yetkileriyle<sup>37</sup> alakalandırarak değerlendirmek mümkündür. Müderrisleri, kadıları, mevâlileri ve kazaskerleri tayin etmede yetkilendirilen şeyhülislâmlık makamı, yine kazasker statüsünde olan Çelebi Efendi'nin tayininde de söz sahibi olmuştur. Ancak Çelebi Efendi'nin uhdesindeki meşihat tevcihâtında belirttiğimiz üzere şeyhülislâmın tasdikinin, Çelebilerin kararlarına müdahale kabilinden değil; onların kararlarına resmiyet kazandıran bir onaydan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla şeyhülislâmın yaptığı, Çelebilik Makamına geçecek postnişini belirleyecek nitelikte bir müdahalede bulunmaksızın, istişare sonucu kabul edilen Çelebi Efendi'yi tasdik etmekten ibarettir. Bu bakımdan söz konusu bilgi ile Çelebilik Makamına yapılan tevcihâta siyasetin

---

<sup>34</sup> Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 337.

<sup>35</sup> Çelebi, "Çelebi Efendi", 8/262.

<sup>36</sup> Saylan, *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevilik'te Çelebilik Makâmı*, 22.

<sup>37</sup> Bk. 20 numaralı dipnot.

karıştığını ileri sürmek güçtür. Diğer husus olan Çelebilik Makamına tevcihâtın devlet eliyle, padişah fermanıyla gerçekleştirildiği ifadesi ise iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi Çelebilik Makamına yapılan tevcihâtın sadece Mevveleri ilgilendiren ve onlarla sınırlı kalan bir mesele olmayıp şeyhülislâmın tasdikine sunulması ve hakkında fermanın çıkmasıyla birlikte devlet nezdinde resmîleştirilmesi, Çelebi Efendi'nin tayininin devlet eliyle gerçekleştirildiği yönünde algılanabilir. İkincisi ise iktidarın bizatihi makam Çelebisinin seçimine müdahalede bulunması olarak anlaşılabilir. Bu farklı anlam ve algılamaları netleştirmek adına Ferruh Çelebi'nin azledilme hadisesini incelemek gerekmektedir.

Ferruh Çelebi'nin makam Çelebisi olarak görev yaptığı zamanda Konya Mevlâna Âsitanesi'nin vakfı olan Evkâf-ı Celâliyye'nin tasarrufu konusunda Çelebiler arasında ihtilafın zuhûr ettiği bilinir. Bu ihtilafın sonucu olarak Sultan II. Selim'e gönderilen şikâyetname ile Ferruh Çelebi'nin 995/1586 tarihinde padişah iradesiyle azledilmesi sağlanır. Toplamda 25 sene makam Çelebisi olarak görev yapan Ferruh Çelebi'nin azledilmesi<sup>38</sup> tarih boyunca Çelebilerle samimi münasebet kuran devletin ilk defa Çelebilik Makamına müdahale ettiğini ortaya koymaktadır. Hem Evkâf-ı Celâliyye'den hem de kendinden önceki Çelebi Efendilerden farklı olarak Karatay Medresesi'ndeki müderrislik vazifesinden<sup>39</sup> maaş almasıyla Ferruh Çelebi'nin önemli bir gelirin de sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Mustafa Sâkıb Dede'nin ifadelerine bakılırsa Ferruh Çelebi'nin zahirde şatafatı batında ise sadeliği tercih eden tavra sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şatafatlı kıyafetinin altında yün hırkasını giymekte, sofrası çeşitli nimetlerle dolu olsa da oruç tutmakta, herkes istirahat ederken o seherlerini nafilelerle ikame etmekteydi. Ferruh Çelebi'nin melâmî neşveye benzer bu tavrı, nifak sahiplerini harekete geçirip safdil kişiler arasında tefrika çıkmasına sebebiyet vermiş ve hakkında şikâyette bulunulmasıyla makamından uzaklaşmak zorunda kalmıştı.<sup>40</sup> Gerçek sebebi ne olursa olsun gelen şikâyetler sonucu devlet Ferruh Çelebi'yi Çelebilik Makamından azletmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta devletin sadece azil konusunda bir müdahalede

<sup>38</sup> Esrâr Dede, *Tezkire*, 240; Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 276; Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.), 152.

<sup>39</sup> Ferruh Çelebi'nin makam çelebiligi esnasında devlet Altunapa/Karatay Medresesi'nin müderrislik vazifelerini sadece ve sadece Mevlâna evladına tevdi etmiş, diğer ulema ve müderrisleri bu medreseden feragat ettirmiştir. Bk. Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, 1/149-150.

<sup>40</sup> Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, 1/151.

bulunması, atamaya karışmamasıdır. Daha açık bir ifadeyle Ferruh Çelebi'nin azli sonrasında yerine herhangi bir tevcihte bulunulmayıp Çelebilik Makamının 15 sene gibi uzun bir süre boş kalması<sup>41</sup> devletin makam Çelebisi atamasına karışmasını değil, kendisine yapılan müracaatları değerlendirip görevden alma durumunu ortaya koymaktadır. Şayet devletin Çelebilik Makamına müdahalesi tayin etme kabilinden olsaydı hem uzun seneler söz konusu makam münhal durumda kalmaz hem de mazûl Ferruh Çelebi'nin büyük oğlu I. Bostan Çelebi'yi (ö. 1040/1630) bizatihi makam Çelebisi olarak tevcih etmesine<sup>42</sup> müsaade edilmezdi.

Ferruh Çelebi'nin azli hadisesi devletin Çelebilik Makamına yapılacak tevcihâta mutlak müdahalede bulunduğunu ileri sürecek bir veri sunmamakla birlikte bir başka makam Çelebisi Ebubekir Çelebi'nin (ö. 1052/1642) azli bu meseleye açıklık getirecek niteliktedir. Aynı zamanda Ferruh Çelebi'nin oğlu olan ve ağabeyi I. Bostan Çelebi'nin 1040/1630 tarihindeki irtihaliyle Çelebilik Makamına geçen Ebubekir Çelebi, Kadızade Mehmed Efendi'nin telkinleri neticesinde<sup>43</sup> Sultan IV. Murad tarafından 1046/1637 yılında azledilir. Ebubekir Çelebi'nin azli sonrasında Konya'da bulunan Çelebilere Çelebilik Makamının teklif edildiği fakat onların kabul etmedikleri belirtilir. Bunun üzerine Afyon Çelebilerinden Karahisar Mevlevihanesi'nde postnişin olan III. Muhammed Ârif Çelebi (ö. 1052/1642) padişah fermanıyla Çelebi Efendi olarak atanır.<sup>44</sup> Konya Çelebilerinin, III. Muhammed Ârif Çelebi'ye biat konusunda çekimser davrandıkları ve bu durumdan kaynaklanan üzüntü sebebiyle onun birkaç sene makamında kalıp 44 yaşında vefat ettiği rivayet edilir.<sup>45</sup>

III. Muhammed Ârif Çelebi'nin makam Çelebisi olarak atanması Mevlevîlik tarihi bakımından iki açıdan önemli görünmektedir. İlki inâs

---

<sup>41</sup> Ferruh Çelebi'nin mazuliyeti müddetince; 995/1586 tarihinden Ferruh Çelebi'nin irtihal ettiği 1010/1601 tarihine kadar Çelebilik Makamı boş kalmıştır. Bk. Esrâr Dede, *Tezkire*, 240; Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 276, 282. Ancak Gölpinarlı, makamın 18 sene boş kaldığını belirtmektedir. Bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 152.

<sup>42</sup> Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 282.

<sup>43</sup> Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 1/166-167; Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 303.

<sup>44</sup> Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 1/167; Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 303.

<sup>45</sup> Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 1/167. III. Muhammed Ârif Çelebi'nin irtihali sonrası Çelebilik Makamı'nın tekrar mazul Ebubekir Çelebi'ye teklif edilmesi (bk. Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 306) azil sebebi olarak sunulan çeşitli itham ve telkinlerin vakuaya mutabık olmadığına dayanak teşkil eden bir durumdur.



Çelebisinin yani anne tarafından soyu Mevlâna'ya dayanan bir Çelebinin ilk kez Çelebilik Makamına gelişi, ikincisi ise yine ilk defa padişah emriyle makam Çelebisinin atanmasıdır. O tarihe kadar ilk kez yaşanan bu iki husus nedeniyle Konya Çelebileri III. Muhammed Ârif Çelebi'ye biat etmekte çekimser kalmış olmalıdırlar. Netice itibarıyla kaynaklarda tarih verilmeksizin belirtilen Çelebilik Makamına yapılan tevcihâta siyasetin de karıştığı bilgisinin III. Muhammed Ârif Çelebi örneğinde 17. asırdan itibaren geçerli olabileceğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan siyâsî iktidarın müdahalesiyle gerçekleşen iki azil vakası ise devletin Çelebilik Makamı üzerinde otorite kurduğunu göstermektedir. Bunların yanı sıra 16. asırda yaşanan ilk azil vakasında Çelebilik Makamı'nın 15 sene gibi uzun bir müddet boş kalması devletin söz konusu tevcihâta karışmadığını göstermesi bakımından mühimdir. Üstelik mazûl Ferruh Çelebi Efendi'nin vefatına yakın münhal kalan Çelebilik Makamına oğlunu tayin etmesi de 16. asırda devletin atamaya müdahil olmadığını bir başka delilidir.

Yukarıda Ebubekir Çelebi'nin azli ve III. Muhammed Ârif Çelebi'nin tevcihi örneğinden hareketle 17. asırdan itibaren artık Çelebilerin görüşü alınmadan devletin Çelebilik Makamı tevcihâtında söz sahibi olabildiği söylenebilir. Padişahın halife olarak dinin başı, "Sultan'ül-meşâyih" olarak tüm tarikatların hamisi olması<sup>46</sup> vasfıyla gerekli durumlarda Mevlevîlik üzerinde otorite kurduğu görülmektedir. Fakat bu durumun Mevlevîler<sup>47</sup> özellikle de Konya Çelebileri tarafından hoş karşılanmadığı, hem Ebubekir Çelebi'nin azli sonrası devletin kendilerine yönelik Makam Çelebisi olma tekliflerini kabul etmemeleri hem de ilk defa devlet eliyle atanan inâs Çelebisi III. Muhammed Ârif Çelebi'ye biat konusunda çekimser davranmaları örneğiyle anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Çelebilerin ilerleyen yüzyılda Çelebilik Makamı üzerinde devletin otoritesini kabul ettiklerini ortaya koyan enteresan bir hadiseye rastlanmaktadır.

Devletin resmî tarih günlükleri olan vakâyinâme ve bazı vesikaları incelemek suretiyle detaylarını açığa çıkardığımız bu hadisede Mevlâna ahfâdı arasında Çelebilik Makamına oturma konusunda muhtelif

<sup>46</sup> Öztuna, *Osmanlı Devleti Tarihi: Medeniyet Tarihi 2*, 174.

<sup>47</sup> Mustafa Sâkıb Dede, meşâyih'in devlet eliyle atanmasını hatalı bulmakta; dünyevî saltanatın uhrevî saltanata yön vermeye çalışmasının hem usûl bakımından hem de devletin selâmeti açısından uygun görmemektedir. Sâkıb Dede'nin bu görüşlerinin muhtasar analizi için bk. Odunkran, *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (İnceleme-Metin)*, 42-46.

sebeplerle ihtilafın ortaya çıktığı ve bu ihtilafın çözümü için devlete başvurulduğu görülmektedir. Burada şunu da ilave etmeliyiz ki sorumluluğu hayli yüksek ve ağır olan bir makama geçmek için Mevlâna ahfâdı arasında ihtilafın zuhur etmesi veya bir çekişmenin yaşanması ilk bakışta anlamsız ve nahoş gelebilir. Bu kapsamda yukarıda değindiğimiz üzere 17. Asırda Ebubekir Çelebi'nin azli sonrasında Konya Çelebilerinin kendilerine teklif edilen Çelebilik Makamını kabul etmemeleri akla gelmektedir. Keza Yenikapı Mevlevihanesi postnişinlerinden Peçevizâde Ahmed Dede (ö. 1137/1724) meşihat makamının getirdiği büyük sorumluluğa tahammül edemeyeceğini düşünerek Peçe Mevlevihanesi şeyhliğini ilk başta kabul etmemiştir.<sup>48</sup> Aynı şekilde dergâh zabitanı arasında önemli bir derece olan Galata Mevlevihanesi ser-tabbâhlık payesi teklifini bu hizmete layık olmadığını düşünerek Pendârî Ahmed Dede'nin (ö. 1120/1709) reddetmesi<sup>49</sup> yine bir makamdan yüz çevirme örneğidir. Benzer şekilde Üsküdar Mevlevihanesi banisi Halil Numan Dede Bey'in (ö. 1213/1799) ve Galata Mevlevihanesi postnişini Şeyh Gâlib'in (ö. 1213/1799) devlet bünyesindeki koltuklarını terk etmeleri<sup>50</sup> makam sevgisinden uzak olduklarının bir göstergesidir. Mevlevî postnişinlerin hayat serencamlarında rastladığımız bu tür örnekler rağmen tasavvuf tarihinde meşihat makamına geçme konusunda türlü çekişme ve ihtilafın yaşandığı olmuş ve bu durum "post kavgası" terimiyle ifade edilmiştir. Şeyhin makamına geçme için talipliler/halifeler arası ihtilaf ve çekişmeyi ifade eden "post kavgası" kavramı üzerine izahlarda bulunan Uludağ, veli de olsa kişide riyaset arzusu ve iktidar hevesinin bulunabileceğini, bunun insan tabiatının icabı olarak yaşanabileceğini dile getirir. Nitekim sufiler de bu noktaya temas etmişler ve "Siddıkların aklından en son çıkan şey, reislik sevdasıdır"<sup>51</sup> demişlerdir. Bu nedenle post kavgaları her bireyde öyle veya böyle mevcut olan makam ve riyaset sevgisinden kaynaklanabilmektedir.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, 2/167.

<sup>49</sup> Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, 317.

<sup>50</sup> Zeamet sahibi olan Halil Numan Dede Bey daha sonra bunu terk etmişti. Bk. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, haz. Şevki Nezihi Aykut-Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 2/1678. Şeyh Gâlib de bir süre Divan-ı Hümayun kalemine devam etmişti. Bk. Fatih Davud, *Hâtîmetü'l-eş'âr* (PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 320.

<sup>51</sup> Abdurrahman Cami, *Nefehatü'l-üns*, çev. Lamiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 3.bs., 2005), 416.

<sup>52</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili I*, 98-99.

Zamanla Mevlâna ahfâdı arasında yukarıda sözünü ettiğimiz riyaset sevgisinin de içinde bulunması muhtemel muhtelif sebeplerle Çelebilik Makamına oturma konusunda ihtilaflar zuhur etmişti. 18. asrın vakalarını kaydeden kaynaklarda Çelebilik Makamına oturma konusunda yaşanan bu ihtilafın 13 Receb 1198/2 Haziran 1784 Çarşamba günü Sadrazam'ın Arz Odası'ndaki çözümü kayıtlara şöyle geçmiştir: Makam Çelebisi olan II. Ebubekir Çelebi Efendi'nin irthalinden sonra yerine geçecek bir evlâdı olmadığı için münhal kalan posta oturma talebiyle Mevlâna ahfadından dört Mevlevî şeyhi Sadrazam'a başvurmuş<sup>53</sup> ve kendisinden bir tercihte bulunulması istenmiştir.

Sultan I. Abdülhamid devrinde gerçekleşen bu hadisede, Konya'yı ve huzuruna gelen Mevlevî şeyhlerini iyi tanıdığı anlaşılan<sup>54</sup> Sadrazam Şahin Ali Paşa (ö. 1203/1789), tercihini türbedar İsmail Efendi'nin oğlu Hafız Mehmed Efendi'den yana kullanır. Sadrazam Ali Paşa'nın diğer üç Çelebi'nin Çelebilik postuna oturmasını uygun görmeyişi bir bakıma saltanatın postnişinlerden ne umduğuna ve ne gibi bir beklenti içinde olduklarına dair önemli ipuçları vermektedir. Rumeli kazaskeri Ârif Molla, Anadolu kazaskeri Arabzâde Sadık Molla ve İstanbul kadısı Mekkî Efendi'nin hazır buldukları Arz Odası'nda Sadrazam Şahin Ali Paşa, Karaman Mevlevihanesi postnişinini “senin Karaman'da mükemmel zâviyen vardır ve ihtiyâr-ı mağşuş bir zâtsın umûr-ı idaresine kâdir değilsin size olmaz” kanaatiyle, Hidâyetzâde Efendi'yi de “mukaddemâ karındaşını katl eylediler, sen dahi intikam kaydına düşüp umûr-ı fukarâ muattal kalur, size dahi olmaz” diyerek Çelebilik Makamı'ndan elemiştir. Geriye kalan Mesnevihan Efendi için ise “gerçi siz cümleden a'lem ve elyâk olup ve *Mesnevî-i Manevî* ilminde mâhir ve sâ'ir 'ulûmda dahi akranlarını fâik olduğu cümle indinde zâhir ve bâhirdir. Lâkin kemâl mertebe hiddet-i tabiî niz olup ol emânet-i kübrâ olan eğer size tevcih olunur ise fukarâ ve zu'afânın umûrları muattal ve vulât ve hükkâmın

<sup>53</sup> Esâsen bu tür davalarda doğrudan Sadrazam'a başvurulmadığı bilakis kazaskerler tarafından çözüme kavuşturulamamış davaların Sadrazamın huzuruyla ve istinafen görüldüğü bilinmektedir. Bunun literatürdeki ismi “Huzur Muhakemesi” veya “Huzur Murafaası”dır. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*, 211; Mehmet İpşirli, “Huzur Mürâfaası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 18/444.

<sup>54</sup> Nitekim müteakip paragraflarda açıklanacağı üzere Sadrazam Ali Paşa, Çelebilik makamı taliplileri Karaman Mevlevihanesi şeyhi, Mesnevihan, Hidâyetzâde Efendi ve Mehmed b. İsmail Çelebilerden her birinin karakter ve mevkilerine yönelik ayrı ayrı değerlendirmede bulunarak reyini kullanmıştı. Bununla birlikte Sadrazam'ın huzuruna gelen Çelebileri bu denli tanınmasında şeyhülislâmın kendisine gönderdiği bir kıta işaretin de (bk. Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, 296) tesiri olabileceği kanaatindeyiz.

dâhi rahatları meslûb olup sonra Devlet-i ‘aliyyeyi gaileye uğradursun size dahi olmaz” sözleriyle her ne kadar ilmî müktesebatı makbul ise de cerraz tabiatının bu makam için elverişli olmadığını ifade etmişti. Çelebilik Makamı’nın yeni sahibi Türbedâr İsmail Efendi oğlu Hafız eş-Şeyh es-Seyyid el-Hâc Mehmed Efendi, Taylesânizâde’nin kalemiyle şöyle tavsif ediliyordu: “Halîm ve selîm, mütevazî ve çelebi, müttakî ve âlim bi’l-Mesnevî ve’l-manevi ve fukarâ-i Mevlevîyi terbiyeye kâdir olduğu cümle indinde zâhir”. Sadrazam, Mehmed Efendi’ye Çelebilik makamı için onay verdiğinde Kazasker Efendiler, meşâyih ve dervîşânın huzurunda Hatt-ı Hümayun tevcih edilip *hil’at-ı fâhire* giydirilmiştir.<sup>55</sup>

Tarih günlüklerine kaydedilen bu atama hâdisesi Çelebilik Makamına geçecek kişinin devlet eliyle belirlendiği bilgisinin 18. asır için de geçerli olduğunu ispat etmektedir. Aynı zamanda bu dört evlâd-ı Mevlâna arasında yapılan tercih, devlet büyüklerinin Çelebilik Makamına yumuşak tabiatlı, mülayim, intikam hırsından uzak, sorun çıkarmayacak ve fukaranın hakkını gözetecek bir Çelebinin oturmasını arzu ettiklerini de göstermektedir. Ancak ne gariptir ki uygun gördükleri bu Çelebi Efendi ileride Nizam-ı Cedîd’in en ileri muhalifleri arasında olup devlete sorun çıkaracak<sup>56</sup> ve İstanbul Mevlevîleri ile görüş ayrılığına düşmede önde gelen kişi olacaktır.

Tarih günlüklerine yukarıda anlattığımız biçimde yansıyan hadise, Mevlevîlik tarihini kaleme alan Sahih Ahmed Dede’nin *Mecmuatü’t-tevârihi’l-Mevleviyye*’sine ise oldukça sade bir şekilde yansımıştır. Sahih Ahmed Dede, 40 sene Çelebilik Makamında bulunan Hacı Ebubekir Çelebi Efendi’nin 66 yaşında irtihal ettiğini, büyük oğlu Hacı Mehmed Ârif Çelebi’nin ve küçük oğlu Abdurrahman Çelebi’nin kendisinden evvel vefat ettiğini belirterek makama 42 yaşındaki Bayram Çelebizâde İsmail Çelebi’nin mahdumu Hacı Mehmed Emin Çelebi Efendi’nin 23. Halife olarak geçtiğini söyler.<sup>57</sup> Netice itibariyle *Mecmuatü’t-tevârihi’l-*

<sup>55</sup> Taylesanizâde, *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi*, 72; Ahmed Vâsif Efendi, *Mehâsinu’l-âsar ve hakâiku’l-ahbâr*, haz. Mücteba İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 257-258.

<sup>56</sup> Gölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, 165-166; Christoph K. Neumann, “19’uncu Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Âsitanesi İle Devlet Arasındaki İlişkiler”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1996), 179; Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, 334-336.

<sup>57</sup> Sahih Ahmed Dede bir ayrıntı olarak yeni Çelebi Efendi’nin seçerisini şöyle bildirir: “Çelebi Hacı Seyyid Mehmed Emin Efendi b. İsmail Çelebi b. Bayram Çelebi b. Abdülâhad Çelebi b. Çelebi Pir Hüseyin Efendi.” Hemen akabinde Hacı Ebubekir Çelebi’nin irtihaline Şeyh Gâlib’in düşürdüğü tarih manzumesine yer verilir. Bk. Sahih Ahmed Dede, *Mecmua*, s. 339-341.

*Mevleviyye*'de evladı olmadan vefat eden Hacı Ebubekir Çelebi'den sonra makama kimin geçeceği yönünde yaşanan kısa süreli belirsizlik ve Hacı Mehmed Emin Çelebi Efendi'nin Çelebilik Makamına geliş süreci hakkında hiçbir değini bulunmamaktadır.

Yine Mevlevî şairleri konu edindiği eserinde Esrâr Dede, Resîma Ahmed Dede'nin Hacı Mehmed Çelebi Efendi'yle görüşme zaman ve zeminini anlattığı satırlarda söz konusu hadiseye kısaca atıfta bulunmaktadır. Buna göre Ebubekir Çelebi Efendi ahirete irtihal ettiğinde Mevlâna ahfâdı yanlarında Mevlevî dervişleriyle birlikte İstanbul'a gelmişler ve burada birkaç ay ikamet etmişlerdir. Resîmâ Dede de bu süre zarfında Hacı Mehmed Çelebi ile görüşmüştür. Hacı Mehmed Çelebi, makam Çelebisi olduğunda Resîmâ Dede'yi Yenişehir Fener Dergâhı meşihat makamına tevcih etmiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla Esrâr Dede, Çelebilik Makamına tayin konusunda yaşanan belirsizliğe herhangi bir temasta bulunmaksızın Çelebilerin dervişleriyle birlikte İstanbul'a geldiği ve birkaç ay burada kaldığını ifade etmektedir.

Aynı hadise Mevlevîlik üzerine kaleme alınmış muahhar bir kaynağa abartılı bir biçimde yansımıştır. Çelebilik Makamına geçmek niyetiyle kendileri arasında bir tercihte bulunulması için Sadrazama başvuran dört Mevlevî şeyhini, Gölpinarlı otuz kırk nefer adamın meşihat davasıyla İstanbul'a geldikleri şeklinde tasvir etmektedir.<sup>59</sup> Ancak yukarıda aktardığımız üzere o yılı konu edinen *Taylesânizâde ve Vâsıf Tarihleri* böyle bir bilgi vermemektedir. Diğer taraftan Cevdet Paşa da Çelebilik Makamı konusunda neticeye varılması kastıyla adayların taraftarlarının da bulunduğu kalabalık bir topluluğun İstanbul'a geldiğini fakat üç aday arasında tercihte bulunulduğunu ima eden ifadeler kullanmaktadır.<sup>60</sup> Uzunçarşılı da mahtut bir mecmuaya dayanarak söylediği aynı hadiseyi üç Mevlevî şeyhinin arasında cereyan ettiği yönünde nakletmektedir. Bu nakle göre huzurda sadece Mesnevihan, Karaman şeyhi ve İsmail Çelebi oğlu Mehmed Çelebi bulunmaktadır. Mesnevihan'ın varlıklı ve cerrar tabiatlı olması, Karaman şeyhinin de ulûl-emre itaat etmemesi yönünde öne sürülen sebeplerle elendiği bu hadisede, makamı hak ettiği düşüncesiyle Mehmed Çelebi'ye ferace

---

<sup>58</sup> 18. asır Mevlevilerinden Resîma Ahmed Dede, bir müddet sonra şeyhlikten vazgeçerek Üsküdar'daki evinde uzlete çekilmiştir. Bk. Esrâr Dede, *Tezkire*, 221-222; Ali Enver, *Mevlevî Şâirler - Semahâne-i Edeb*, haz. Tahir Hafızoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 129.

<sup>59</sup> Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 165.

<sup>60</sup> Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, 3/155.

giydirildiği belirtilmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla her ne kadar Gölpinarlı “otuz kırk” sayısını, kendisine Uzunçarşılı’nın haber verdiği ve I. Abdülhamid ile III. Selim’in saltanatı esnasındaki vakaları kronolojik sıralayan bir vesikaya dayanarak söylediğini ifade etse de gerek Uzunçarşılı gerekse dönemin vakâyinameleri böyle bir bilgi sunmamaktadır. Kaldı ki Gölpinarlı’nın takdiminde dahi Sadrazam üç Çelebi arasında tercihte bulunmaktadır. Dolayısıyla Gölpinarlı’nın İstanbul’a gelen dört Çelebinin taraftarlarını da Çelebilik Makamının taliplisi sayarak bir abartma yoluna gittiği anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla klasik Mevlevî kaynaklarda mahiyetine ilişkin bir temasta bulunulmayan söz konusu Çelebi Efendi ataması hakkında dönemin vakâyiname ve tevarihinden detaylı bir biçimde bilgi almaktayız. Bu hadise dünya mevlevihanelerinin merkez tekkesi olan Konya Mevlâna Âsitanesi post makamına tevcih edilecek Çelebi Efendi’nin devlet eliyle seçilmesi noktasında önemli bir örnektir. Bu örnek hem kaynaklarda tarih belirtilmeden kaydedilen Çelebilik Makamına devlet eliyle yapılan atamaların 18. asırda da mevcut olduğunu açığa çıkarmakta hem de devletin söz konusu makama geçecek Çelebi Efendilerin karakter ve durum bakımından beklentisini ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle Çelebilik Makamına yapılan tevcihâtta verâset usûlü kapsamında şûra ve istihlâf usûlünün uygulanageldiğini belirlemekle birlikte yukarıda zikrettiğimiz III. Muhammed Ârif Çelebi ve Hacı Mehmed Çelebi örnekleriyle söz konusu tevcihât usûllerine devlet eliyle yapılan atamanın da ilave edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla tarih boyunca Çelebilik Makamına oturmanın sadece bir usûlle sınırlandırılmayacak bir biçimde şûra, istihlâf ve devlet kanalı gibi muhtelif yollarla mümkün olduğu görülmektedir. Fakat sadece Mevlâna ahfâdı arasında bir tercihte bulunulması hasebiyle mezkûr usullerin verâset usûlü şemsiyesi altında gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

---

<sup>61</sup> Uzunçarşılı hadiseyi şöyle aktarır: “Sadr-ı azam ibtida şeyh olmak isteyen mesnevihan ile Karaman şeyhini mürafaa etmiş. Sadr-ı azam mesnevihan’a “sen mal-i kesire sahibisin ve cerraz tabiatlısın, sen olmazsın” ve Karaman şeyhine: “sen zaleme güruhundansın ve ulî-emre itaat etmeyenlerdensin olmazsın”, dedikten sonra geride duranlar kimlerdir diye sormuş “erkek evlattandır” demeleri üzere: “Kel İsmail Çelebi oğlu Şeyh el-Hac Mehmed Efendi sen müstehkısın diye ferace giydirip şeyhliğe tayin etmiştir.” Bu işlemden sonra Arz Odası’ndan çıkan Mesnevihan taraftarlarının münasebetsiz sözler söylemeleri üzerine Şahin Ali Paşa, avenesiyle birlikte Mesnevihanı Manisa’ya sürgün etmiştir. Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı İlimiye Teşkilatı*, 212.

Bunun yanı sıra kaynaklarda tarih verilmeksizin belirtilen Çelebilik Makamına devlet eliyle atama yapıldığı bilgisinin 17. asırdan itibaren gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

### **Sonuç**

Üç kıtaya yayılmış olan Mevlevîliğin merkezîyetçi bir tarikat olmasını sağlayan en önemli unsur Konya Mevlâna Âsitanesi post makamını temsil eden Çelebilik Makamıdır. Çelebilik Makamında oturan ve aynı zamanda makam Çelebisi olarak da adlandırılan Çelebi Efendi, Mevlâna'nın mutlak vârisi ve tüm Mevlevîlerin şeyhi konumundadır. Gerek devlet gerekse tarikat bünyesinde özel bir statüye sahip olan Çelebi Efendi'nin bütün mevlevihanelerin meşihat makamına postnişin tayin etme ve yine gerekli olması durumunda azletme yetkisi bulunmaktadır.

Tarihî süreçte bir istisnası hariç tamamıyla zükûr Çelebilerince temsil edilen Çelebilik Makamının sadece Mevlâna neslinden gelmekle sınırlandırılması söz konusu makama geçişte yalnızca verâset usûlünün icra edildiği izlenimini vermektedir. Konuyla ilgili literatürün bir hayli kısa ve öz biçimde temas ettiği Çelebilik Makamına gelişin verâset usûlüne göre gerçekleştiği düşünülse de tespit edilen örnekler çerçevesinde şûra, istihlâf ve devlet ataması gibi farklı yolların da bulunduğu bir yapı arz ettiği açığa kavuşturulmuştur. Ancak ister şûra ister istihlaf isterse de devlet müdahalesi gibi farklı yollarla olsun yalnızca Mevlâna soyundan gelen ehliyet ve liyakat sahipleri arasında bir tercihte bulunduğu için Çelebilik Makamına yükselmede uygulanan her usûlün verâset usûlü içerisinde yapılandırıldığını söylemek mümkündür.

Bunun dışında kaynaklarda tarih verilmeksizin belirtilen Mevlâna nesli arasında ihtilafların zuhur etmesi ve Mevlevîliğin devlete bağlı bir kurum haline gelmesiyle birlikte Çelebi Efendi atamasına siyasî otoritenin de dâhil olmasının 17. yüzyıl ile birlikte gerçekleştiği ortaya çıkmıştır. Söz konusu dahlin Çelebilerce hoşnutsuzlukla karşılanmasının aksine müteakip asırda Mevlevîlerin, iktidarın otoritesini kabul ederek Çelebi Efendi atamasının gerçekleşmesi için bizatihi devletten yardım istedikleri dikkat çekmektedir.

## Kaynakça

- Akgündüz, Murat. *XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Arpağuş, Sâfi. *Mevlevîlikte Mânevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2009.
- Aşçı, İbrahim Dede. *Aşçı Dede'nin Hatıraları*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli: Yaşamı-Soyu-Vakfı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*. çev. Lamiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 3.bs., 2005.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Tarih-i Cevdet*. haz. Şevki Nezih Aykut-Abdülkadir Özcan. II-III. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Çelebi, Celaleddin. "Çelebi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/261-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çıpan, Mustafa. "Konya Mevlânâ Müzesi Hazîne-i Evrâk Arşivi'ndeki Belgelere Göre Muğla Mevlevihânesi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (1996), 233-250.
- Duru, M. Celal. *Tarihi Simalardan Mevlevî*. İstanbul: Kader Matbaası, 1952.
- Eflâki, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri (Menâkıb al-Ârifin)*. çev. Tahsin Yazıcı. I-II Cilt. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Enver, Ali. *Mevlevî Şâirler: Semâhane-i Edeb*. haz. Tahir Hafızoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Erol, Erdoğan. "Mevlâna Müzesi Hazine-I Evrak Arşivinde Bulunan Bursa Mevlevihanesi İle İlgili Belgeler". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*. 291-299. Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002.
- Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*. PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57762,tezkire-i-suara-yi-mevleviyyepdf.pdf?0>
- Fatîm Davud. *Hâtimetü'l-eş'âr*. PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0>
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/259. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Mürâfaası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İzbudak, Veled Çelebi. *Tekke'den Meclis'e: Sıradışı Bir Çelebi'nin Anıları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Koşay, Hamit Zübeyir. "Mevlevilikte Matbah Terbiyesi". *Türk Yurdu* 27 (1927), 133-137.



- Kreiser, Klaus. "Evliya Çelebi ve Başka Kaynaklara Göre Arap Aleminin Doğusundaki Büyük Şehirlerde Mevlevihaneler". çev. Semih Tezcan. *Osmanlı Araştırmaları* 14 (1994), 101-115.
- Küçük, Sezai. *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Mete, Ayşegül. *XVIII. Asır İstanbul Mevlevîliği*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. [https://www.academia.edu/44317729/XVIII\\_ASIR\\_%C4%B0STANBUL\\_MEVLEV%C3%8EL%C4%B0%C4%9E%C4%B0\\_DOKTORA\\_TEZ%C4%B0\\_Ay%C5%9Feg%C3%BCI\\_METE\\_Tasavvuf](https://www.academia.edu/44317729/XVIII_ASIR_%C4%B0STANBUL_MEVLEV%C3%8EL%C4%B0%C4%9E%C4%B0_DOKTORA_TEZ%C4%B0_Ay%C5%9Feg%C3%BCI_METE_Tasavvuf)
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Neumann, Christoph K.. "19'uncu Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Asitanesi İle Devlet Arasındaki İlişkiler". *SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 1996, 167-179.
- Odunkıran, Fatih. *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Öztuna, Yılmaz. *Osmanlı Devleti Tarihi: Medeniyet Tarihi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1983.
- Sahih Ahmed Dede. *Mecmuatü't-tevârihi'l-Mevleviyye: Mevlevîlerin Tarihi*. haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Sâkıb Dede, Mustafa. *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*. tsh. Mehmed Arif Paşa. I-III. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1283/1866.
- Saylan, Betül. *Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makâmı: Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Şakir, Ziya. *Hazret-i Mevlâna*. nşr. Muallim Fuat Gücüyener. İstanbul: Anadolu Türk Kitap Deposu, 1943.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, "Mevleviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/468-475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Taylesanizâde, Abdullah Efendi. *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı 1785-1789*. haz. Feridun Emecen. İstanbul: Tatav Yayınları, 2003.
- Top, Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Topatan, Mustafa. *Mevlevîliğin Teşekkül Dönemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013. <http://openaccess.marmara.edu.tr/handle/11424/24082>
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili I: Mürşid-Mürîd-Yol*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

- Vâsıf, Ahmed Efendi. *Mehâsinu'l-âsar ve hakâiku'l-ahbâr 1774-1779 (H. 1188-1193)*. haz. Mücteba İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. I-V. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/481. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Hayri. *Konya Mevlana Müzesi Arşiv Belgelerine Göre Kastamonu Mevlevihanesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yılmaz, Necdet. “Bir Arşiv Vesikası Işığında Hüdâyî Âsitânesi’ne Şeyh Tayini”. *Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildiriler*. ed. Hasan Kamil Yılmaz. 2/95-100. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2005.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sufiler, Devlet ve Ulema*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Ziya, İhtifalci Mehmed. *Yenikapı Mevlevihanesi*. haz. Murat Karavelioğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

## İzz Bin Abdüsselâm'ın Bazı Tasavvufî Görüşleri\*

Zeynep Gülten Yılmaz\*\* Veysel Akkaya\*\*\*

### Öz

İslâmî ilimler alanında irfanî mirasa katkı sağlayan birçok âlim-süfi bulunmaktadır. Bu âlim-süfilerden biri de İzz b. Abdüsselâm'dır. Kaynaklarda "Sultânü'l-ulemâ" olarak bahsedilen İzz b. Abdüsselâm (ö.660/1261), miladi XII-XIII. asırda Şam ve Mısır'da yaşamış, ilim dünyasına birçok eser kazandırmış, müderrislik, imamahatıplık, müftülük, kadılık ve kâdıl-kudâtlik görevlerinde bulunmuştur. Yaşadığı dönemde, devrinin en meşhur âlimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf alanında ilim tahsil ettiği gibi, kendisi de birçok değerli âlim yetiştirmiştir. Tasavvuf alanında yazdığı eserlerde tasavvuf ıstılahlarını bir fakih bakış açısıyla yorumlamış, zâhir-bâtın bütünlüğünü eserlerine yansıtmış, tasavvufî konular üzerinde görüş ve düşüncelerini ortaya koymuştur. Amelî tasavvuf anlayışına sahip olan vera', zühd ve takvâsıyla bilinen İzz b. Abdüsselâm hakkında pek çok çalışma yapılmış ancak bu çalışmalarda onun tasavvufî görüşleri ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Bu makalede, İslâm dünyasında Şafîî fakihî olarak tanınan İzz b. Abdüsselâm'ın bazı tasavvufî görüşleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İzz Bin Abdüsselâm, Mârifet, Takvâ, Tasavvuf, Zühd,

---

\* Bu makale "İzz Bin Abdüsselâm'ın Tasavvuf Anlayışı" adlı doktora tezinden hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Zeynep Gülten Yılmaz, gulden-merve@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5624-4766

\*\*\* Doç. Dr. Veysel Akkaya, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, veysel.akkaya@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4760-9951

## Certain Sufistic Remarks of Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm

### Abstract

There are many scholar-sufis who contributed to the legacy of wisdom in Islamic studies. One of these scholar-Şufis is Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm. Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm (d.660/1261), who is mentioned in resources as "Sultânul-ulemâ", lived in Damascus and Egypt in the XII-XIII centuries A.D. He bestowed many works in the Islamic arts, and served as a muderris, an imam, a mufti, a cadî and as a head cadî. As he received education on tafsir, hadith, fiqh, kalam and tasawwuf, he later, taught many valuable scholars. In his works in the field of tasawwuf, he approached the technical terms of tasawwuf with a faki's perspective. He projected his internal and external wholeness to his works and presented his considerations and insights on subjects of tasawwuf. Many studies were done on Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm, who believed in a practical tasawwuf and was known for his vera, zuhd and taqwa, but none of them perused his views of tasawwuf in detail. Al-'Izz 'Ibn 'Abd Al-Selâm understanding of tasawwuf, who is known in the Islamic world as a shaffi faki, was scrutinized in this article.

**Keywords:** Izz Bin Abdussalam, Ma'rifa, Taqwa, Tasawwuf, Zuhd.

## العز بن عبد السلام و آراؤه الصوفية

### المخلص

هناك العديد من العلماء والمتصوفة في مجال العلوم الإسلامية، الذين يساهمون في تراث الحكمة. هناك العديد من العلماء والمتصوفة في مجال العلوم الإسلامية، الذين يساهمون في تراث الحكمة. لقد عاش عز ب. عبد السلام (ت 1261/660)، الذي ورد في المصادر باسم "سلطان العلماء"، في دمشق ومصر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، واكتسبت العديد من الأعمال إلى عالم العلم، وعمل مدرّساً وإماماً ومفتياً وقاضياً. خلال حياته، لم يدرس فقط التفسير والحديث والفقه والكلام والتصوف، بل قام أيضاً بتدريب العديد من العلماء الكرام. فسّر مصطلحات التصوف من وجهة نظر فقهية في الأعمال التي كتبها في مجال الصوفية، وعكس وحدة الظاهر والداخل في أعماله، وكشفت عن آرائه وأفكاره في قضايا الصوفية. تم إجراء العديد من الدراسات حول عز ب. عبد السلام الذي تميّز بالفهم العملي للتصوف واشتهر بورعه وزهده وتقواه، ومع ذلك، فإن هذه الدراسات لم توضح وجهات نظره الصوفية بالتفصيل. في هذا المقال، تم فحص بعض آراء عز ب. عبد السلام الصوفية، والذي يعرف بالفقيه الشافعي في العالم الإسلامي.

**الكلمات المفتاحية:** عز بن عبد السلام، المعرفة، التقوى، التصوف، الزهد.

## Giriş

İzz b. Abdüsselâm'ın yaşadığı zaman dilimi (XII/XII. y.y) Eyyübîler ve Memlûkler Devleti dönemlerine rastlamaktadır. Doğumundan (h. 577-639/1241) Mısır'a göç ettiği tarihe kadar Şam bölgesinde, ömrünün son yirmi bir yılını ise Mısır'da geçirmiştir.<sup>1</sup> Eyyübîler ve Memlûklerin hâkimiyeti altında hayatını sürdüren İzz b. Abdüsselâm, Eyyübî hanedanının dağılması, Haçlı seferleri ve Moğol saldırıları gibi birçok tarihî olaylara tanıklık etmiştir.<sup>2</sup> İslâm dünyasının siyasî yönden kargaşalarla dolu olduğu, siyasi iktidarların yanı sıra mezhep taassubu ve itikadî tartışmaların bölgeyi etkisi altına aldığı bir zaman diliminde İzz b. Abdüsselâm, mihnelere aldırmandan irşad ve fetvâ görevini ifâ etmiş, toplumsal hayata yön veren müdahalelerde bulunmuş, sultan ve emirlere rehberlik ederek nasihatler etmiştir.<sup>3</sup> Onun yaşadığı dönemin en belirgin özelliği ilim ve kültür hayatının zirvede olmasıdır. Sultan ve melikler, medrese, cami ve kütüphane gibi eğitim merkezleri, ribât, hankâh ve zâviye gibi sûfî kurumları inşâ ettirmiş, inşâ ettirdikleri bu kurumlara geliri olan vakıflar bağışlayarak bu kurumları desteklemişlerdir.<sup>4</sup> Toplumsal kargaşanın, doğal âfet ve salgın hastalıkların meydana geldiği bu dönemde sûfiler, daima toplumun yanında yer almış, halktan pek çok kişiyi hankâh ve zâviyelerde barındırarak onların acılarını yatıştırmışlardır. Sûfilerin toplumu kucaklaması insanları sûfilîğe ve zühd hayatına yöneltmiş, hayatın darlığından bir kaçış olarak kendilerini Allah'a ibâdete vererek tasavvufa sığınmışlardır.<sup>5</sup> Toplumun irşâd ve ıslâhı için çalışan sûfilerin topluma etkisi, toplumu yönlendirmedeki başarıları toplumda meydan gelen olaylara kayıtsız kalmamayı gerekli kılmış bu sayede halk için birleştirici bir güç olmuştur. Tarikat şeyhleri, kendi dönemlerindeki sultanlara, yapılan savaşlarda tam destek vermişlerdir. Tarikatların da teşekkül etmeye başladığı bu dönemde tasavvufî yönde birçok gelişme ortaya çıkmıştır. Bu asırda Abdülkâdir-i Geylânî

<sup>1</sup> Rıdvan Ali en-Nedvî, *el-İzz b. Abdüsselâm* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1960), 27-29.

<sup>2</sup> Bk: Yigit, İsmail, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay. 2004), 29/90-97.

<sup>3</sup> Ebû Nasr Tâcüdî Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1964), 8/211-212; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Ref' u'l-isr'an kudâti mısır*, nşr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 240.

<sup>4</sup> İlhan Baran, Büyük Selçuklu ve Eyyübîler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 209.

<sup>5</sup> Ali Haşîş Sâlih, *Hareketü's- sûfiyye fi bilâdi's-şam hilâle'l-hurûbi'-salibiyye* (Gazze: Câmîatü'l-İslâmî, Külliyyâtü'l-Âdâb, Kısmü't-Târih, 2005), 147.

(ö.602/1205), Ebû Medyen Mağribî (ö.594/1198), Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö.632/1234), İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Şeyh Ahmed Bedevî (ö.634/1236) ve Ebû'l-Hasan eş-Şâzelî (ö.656/1258) gibi halka rehberlik eden seçkin şahsiyetler ve halk arasında revaç bulan tarikatlar ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup>

## 1. Hayatı

Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ebi'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed b. Mühezzeb es-Sülemî ed-Dımaşkî tam adıdır. Hakkında bilgi veren tabakât kitapları doğum tarihi olarak 577/ 578 şeklinde ikili bir tarih vermektedirler.<sup>7</sup> Suriye'nin Dımaşk şehrinde oldukça yoksul ve dindar bir ailede dünyaya gelmiştir.<sup>8</sup> Aslen Mağribli olup<sup>9</sup> künyesi "Ebû Muhammed"dir.<sup>10</sup> Sonraları 'sultânü'l-ulemâ' gibi birçok lakapla anılmıştır.<sup>11</sup> İzz b. Abdüsselâm'ın çocukluk yıllarına dair sahip olduğumuz bilgi yok denecek kadar azdır. Ancak onun Emevi Camii'nin kuzey kapısındaki Kelâse denilen zaviyede kaldığı ve soğuk sebebiyle baygınlık geçirdiği bir sırada "Ey İzz b. Abdüssâm! ilim mi istersin, yoksa amel mi? Şeklinde bir ses işitmiş kendisinin ilmi seçmesi neticesinde yaşanan bu olay onun ilme başlama hikayesi olarak nakledile gelmiştir.<sup>12</sup>

İzz b. Abdüsselâm'ın ilmî şahsiyetinin oluşmasına katkı sağlayan hocalarının ilki Abdüllatîf, Ebî Sa'd el-Bağdâdî (ö.596/1200)'dir. Ribât şeyhlerinden "şeyhü'ş-şüyüh"<sup>13</sup> sıfatına sahip olan sâlih, sûfi bir zâttır. İzz b. Abdüsselâm hocasının üstün ahlâk ve yüce himmetinden etkilenmiştir

<sup>6</sup> Neccâr Âmir, *et-Turuku's-süfiyye fi mısır* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 62-95.

<sup>7</sup> Sübkî, *Tabâktü'ş-şâfiyye*, 8/209; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kuraşî el-Busrâvî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Ali Şiri (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988)13/273; Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/116; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi mısır ve'l-kahire*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1967), 1/314.

<sup>8</sup> Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiyye*, 8/209.

<sup>9</sup> Abdullah el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm hayâtuhü ve âsaruhü ve menhecuhü fi't-tefsîr* (Riyad: Suudi Arabistan Eğitim Bakanlığı, 1982). 47; Ali Muhammed es-Sallâbî, *Sultanu'l-ulemâ ve bâiü'l-umerâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 11.

<sup>10</sup> Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 40.

<sup>11</sup> Sübkî, *Tabâktü'ş-şâfiyye*, 8/209; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/314.

<sup>12</sup> Sübkî, *Tabâktü'ş-şâfiyye*, 8/214-215.

<sup>13</sup> Harun Yılmaz, "Şeyhü'ş-şüyüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay. 2019), 2/562-563.

<sup>14</sup> Daha sonra Tahir el-Huşûî (ö.597/1201)<sup>15</sup>, Hibetullah b. Asâkir (ö.600/1203)<sup>16</sup>, Hanbel er-Rasafî (ö.604/1207)<sup>17</sup>, Ömer et-Taberzedî (ö.607/1210)<sup>18</sup>, el-Herastânî (ö.614/1217)<sup>19</sup>, Seyfüddîn el-Âmidî (ö.631/1234)<sup>20</sup> ve Cemâleddîn ed-Devle'î (ö.635/1237)<sup>21</sup> gibi birçok meşhur âlimden ilim tahsil etmiştir.

Bunların dışında İzz'in, tasavvufî eğitimini aldığı iki şeyhi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi'dir. (ö.632/1234) es-Sühreverdi'den tasavvuf hırkası giyen İzz b. Abdüsselâm, *Kuşeyrî Risâlesi* okumuştur.<sup>22</sup> Diğeri ise Şâzelî tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'dir. (ö.656/1258 ) İzz b. Abdüsselâm, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye intisap ederek seyr-u sülûk yoluna girmiş<sup>23</sup> onun semâ ve hadra meclisine katılmıştır.<sup>24</sup>

Bir âlimin ilme olan vukûfiyetini gösteren hususların başında, yetiştirmiş olduğu öğrencilerinin yüksek ilmî seviyeye sahip olmaları gelir. İzz b. Abdüsselâm'ın da yetiştirmiş olduğu öğrenciler, onun ilimde zirvede olduğunu bize göstermektedir. Onun en meşhur öğrencileri Ebü Şâme el-

<sup>14</sup> Ebü Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcîmü ricâli'l-karneymi's-sâdis ve's-sâbi'*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Melekiyye, 1947), 17.

<sup>15</sup> Sübkî, *Tabâktü's-şâfiyye*, 10/ 343; Sallâbî, *Sultânü'l-ulemâ*, 17.

<sup>16</sup> Sübkî, *Tabâktü's-şâfiyye*, 13/ 352.

<sup>17</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî İbn Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki mısır ve'l-kahire* (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad-Dâru'l-Kütüb, 1992), 6/195; Sallâbî, *Sultânü'l-ulemâ*, 17.

<sup>18</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/60; Vüheybî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 105.

<sup>19</sup> Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*, nşr. Hafız Abdülalim Han (Beirut: Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986), 2/ 57.

<sup>20</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Muhammed İbn İbrahim İbn Ebü Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'ü'z-zamân mimma sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1900), 3/ 293-294; İbn Kesîr, *Bidâye ve'n-nihâye*, 13/164.

<sup>21</sup> Ebü Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn*, 166; Sallâbî, *Sultânü'l-ulemâ*, 57.

<sup>22</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 8/214; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/315.

<sup>23</sup> İbn Atâullah, el-İskenderî, *Letâifü'l-minen*, nşr. Abdülhalim Mahmud (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2006).73-74; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/315; Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmail b. Yûsuf en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâtî'l-evliyâ*, nşr. İbrâhîm Atve İvaz (Hindistan: Merkez-i Ehl-i Sunnet Berekat er-Ridâ, 2001), 2/171-172; Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şarâni (*Levâkhü'l-envâr fî tabakâtî'l-ahyâr*), *Tabakâtü'l-kübrâ* (Mısır: Mektebetü Muhammed el-Meliciyyi'l-Kütübî, 1897), 2/12.

<sup>24</sup> Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî el-Yünîni, *Zeylû mir'âti'z-zamân* (Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-İslâmî, 1992), 2/175; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/288.

Makdisî (ö.665/1267)<sup>25</sup>, Şihâbüddin el-Karâfî (ö.684/1285)<sup>26</sup> İzz b. Abdüsselâm'ın oğulları İbrahim b. Abdülaziz b. Abdüsselâm (ö.686/1287)<sup>27</sup>, Abdüllatif b. el-İzz b. Abdüsselâm (ö.695-1296)<sup>28</sup>, Tacüddin İbnu'l-Firkâh (ö. 690/1291)<sup>29</sup>, Ebi'l- Hüseyin b. Şeref b. Dimyâtî (ö.705/1306)<sup>30</sup> Hibetullah el-Kıftî (ö.697/1298)<sup>31</sup>, İbn Dakîku'l-İyd (ö.702/1302)<sup>32</sup>, Alâaddîn Ebü'l-Hasan el-Bâcî (ö.714/1315)<sup>33</sup> gibi İslâm âleminde adından söz ettiren âlimler yetiştirmiştir.

Hayatını ilim öğrenmeye ve öğretmeye adayan, İslâmî ilimlerde müctehid seviyesine kadar yükselen<sup>34</sup> İzz b. Abdüsselâm, yaşadığı dönemde ilmî açıdan derin izler bırakmış ve İslâmî ilimlerde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve belagat gibi alanlarda pek çok eser vermiştir. İzz b. Abdüsselâm, tasavvufa dair *Şeceratü'l-me'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl*, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, *el-Fiten ve'l-belâyâ ve'l-mihen ve'r-razâyâ*, *Makâsîdü'r-ri'âye li-hukûkullâh*, *Mesâilü't-tarîka fi ilmi'l-hakîka*, adlı beş eser kaleme almıştır.

İzz b. Abdüsselâm, yaşadığı dönemin en önemli iki ilim merkezi olan Şam ve Kahire'de farklı vazifelerde bulunmuştur. Aziziyye,<sup>35</sup> Gazzâliyye<sup>36</sup>, Şibliyye<sup>37</sup> ve Sâlihiyye Medresesinde müderrislik, Şam-

<sup>25</sup> İbn Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 2/133-134; Ebü Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, trs), 2/270.

<sup>26</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/ 316.

<sup>27</sup> Yünîni, *Zeylû mir'âti'z-zamân*, 4/316.

<sup>28</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/420.

<sup>29</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/263.

<sup>30</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/409-410.

<sup>31</sup> Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihi İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhârî men zeheb*, nşr. Abdulkâdir Arnâvût-Mahmûd Arnâvût ( Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1991), 7/767.

<sup>32</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 8/109; Askalânî, *Ref'u'l-isr'an kudâti mısır*, 1/239.

<sup>33</sup> Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/73-75; Vühaybi, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 110-111.

<sup>34</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî el-Fârikî ez-Zehbi, *el-İber fi haberî men gaber*, nşr. Ebü Hâcir Muhammed Sait (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/299.

<sup>35</sup> Vühaybi, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 54; Sallâbi, *Sultânü'l-ulemâ*, 57; Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/150-153.

<sup>36</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyye*, 8/210; Sallâbi, *el-Eyyübiyyün ba'de salâhaddin*, 368.

<sup>37</sup> Rıdvan Ali Nedvî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 38-39; Sallâbi, *Sultânü'l-ulemâ*, 57.



Emeviye Camii<sup>38</sup> ve Amr b. el-As Camiilerinde hatiplik<sup>39</sup>, Mısır baş kadılığı ve müftülüğü yapmıştır.<sup>40</sup>

Mısırda, 660/1262 tarihinde 83 yaşında vefat eden<sup>41</sup> İzz b. Abdüsselâm'ın cenazesine Memlûk sultanı Zâhir Rûkneddin Baybars başta olmak üzere dönemin önde gelen âlimleri, kadıları, emirleri, askerleri ve halktan pek çok kişi katılmış<sup>42</sup> onun ölüm haberi Mısır'da derin bir üzüntü meydana getirmiş Şam, Mekke, Medine, Bağdat ve Yemen gibi şehirlerde onun için gıyabî cenaze namazı kılınmıştır.<sup>43</sup> Yaşadığı dönemde etkin bir âlim olan İzz b. Abdüsselâm'ın tasavvufa dair görüşleri eserlerinin neredeyse tamamında yer almaktadır. Bununla birlikte özellikle tasavvuf çalışmaları dikkat çekicidir. Tasavvuf kavramlarına yüklediği anlam ve kavramlar arasında kurduğu ilişki ağı onun tasavvufa dair görüşlerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre İzz b. Abdüsselâm eserlerinde tövbe, takvâ, vera', zühd, fakr, velî, ârif, havf-recâ, kurb-bûd, fenâ-bekâ, telvîn-temkîn, sekr-sahv, kabz-bast ilim, kalp, yakîn, vârid ve havâtır ilim, mârifet, kalp, yakîn, vârid ve havâtır, şatahât, semâ ve kerâmet gibi kavramlar hakkında görüşler dile getirmiştir. Buradan hareketle İzz'in tasavvufa dair görüşlerini ortaya koyma adına örnekleme metoduna başvurarak sekiz önemli kavram incelemeye konu edilmiştir.

## 2. Bazı Tasavvufî Görüşleri

Zâhir ve bâtın ilimlerine derin vukûfiyet sahibi olmasının yanı sıra ahlâkı ve yaşayışıyla da örnek olan İzz'in, eserlerinde daima şeriat-hakikat dengesini gözettiği görülür. Ona göre Hz. Peygamber (s), kendisine vâris kılınan âlimlere iki tür ilim miras bırakmıştır.<sup>44</sup> Bunlardan biri zâhir diğeri ise bâtın ilmidir. Zâhir ilmin kişinin kesbî ile öğrenildiğini ifade ederken bâtın ilminin Allah'ın lutuf ve keremine bağlı olduğunu söyler.<sup>45</sup> Nitekim

<sup>38</sup> Kütübî, 2/351.

<sup>39</sup> Zuhaylî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 39; Rıdvan Ali Nedvî, *el-İzz b. Abdüsselâm*, 44.

<sup>40</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/ 321; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/315.

<sup>41</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 1/320.

<sup>42</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn*, 216; Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfiyye*, 8/247.

<sup>43</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn*, 216; Zühâyilî, *İzz b. Abdüsselâm*, 191.

<sup>44</sup> İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihî'l-en'am*, nşr. Tahir Abdü'r-Rauf Said (Beyrut:Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1991), 1/28.

<sup>45</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Abdurrahim es-Sâyiğ (Kahire:Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 99.

o, zâhiri mananın şeriatla, bâtını mananın da hakikatla bilinebileceğini Fatiha sûresindeki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” lafzının şeriata, “إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” lafzının ise hakikate tekâbül ettiğini ifade eder.<sup>46</sup>

İzz b. Abdüsselâm, tasavvuf ilmini bilmeyen fakihin fâsık, tasavvufu bilip de fıkıh ilmini bilmeyen kişinin zındık, her iki ilmi birleştiren kişinin ise hakikate ulaşacağını ifade eder.<sup>47</sup> Ona göre tasavvuf şeriatin inceliklerini bilme<sup>48</sup> kişinin nefis engellerini aşarak, Allah'tan başka her şeyi kalpten tahliye etme ve kalbi Allah'ın zikri ile süsleyerek<sup>49</sup> rûhu saflaştırmaktır.<sup>50</sup> Ona göre tasavvufun temeli, Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s) sünnetine dayanır. Bu anlamda tasavvuf ilminin gayesi, insanı kötü ahlâktan, mânen düşük vasıflardan arındırarak iyi ahlâk ve üstün vasıflarla donatılma düşüncesidir.<sup>51</sup>

Nitekim o, tasavvufa dair görüşlerini tasavvuf eserleri ile tasavvufla ilgili soru soran kişilere cevap mahiyetinde kaleme aldığı risalelerinde beyan etmiştir. İzz b. Abdüsselâm'ın tasavvufa dâir zikrettiği görüşlerinden bazılarını şu şekilde ele almak mümkündür.

#### 4.1. Tövbe

İzz b. Abdüsselâm, tasavvufta sûfinin elde edebileceği ilk makamın tövbe olduğunu vurgulayarak<sup>52</sup> tövbeyi masiyetten tâata dönerek Allah'a yönelme olarak tanımlamıştır.<sup>53</sup> O, kişinin gafletten, Allah'ı unutturan herşeyden rücû edip Allahü Teâlâ'ya yönelmedikçe O'na ulaşmasının mümkün olmadığını söyler. Allah'a ulaşmada tövbe etmeyi temel şart olarak gören İzz b. Abdüsselâm, bu noktada insanı tövbe yapmaya sevk eden muhasebe ve istiğfara vurgu yapar. Kişinin Hz. Ömer'in de yaptığı gibi her gece gündüz yaşadıklarının muhâsesini yaparak hataların telafisi için günahından tövbe ve istiğfara yönelmesi gerektiğini belirtir.<sup>54</sup> Ona göre Allah'a ulaşma yolunda tövbe şarttır. Kulun günaha girmesi

---

<sup>46</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 99.

<sup>47</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Mesâilü'l-tarika*, 1.

<sup>48</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/212.

<sup>49</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/212.

<sup>50</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 185.

<sup>51</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/212.

<sup>52</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 92.

<sup>53</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Mecâzü'l-kur'ân*, thk: Mustafa Hüseyin Zehebî (Müessesetü'l-Furkan li-Türasi'l-İslâmî, 1999), 326.

<sup>54</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 18.

halinde derhal tövbe etmesi gerekir. Tövbe etmeyerek bunu erteleyen kişi yapmış olduğu fiilden dolayı günahkâr olur ve tövbeyi ertelediği için de ayrıca bir daha tövbe etmesi gerekir.<sup>55</sup> Dînî açıdan tövbenin tamam olması için taşınması gereken şartları günaha girmekten pişmanlık duyma, gelecekte bir daha benzer bir günah işlememeye azmetme ve son olarak günah olan fiili derhal terk etme olarak sıralar. Diğer yandan İzz b. Abdüsselâm, tövbenin, tövbe, inabe ve evbe olmak üzere üç derecesi olduğunu söyler. Nitekim İzz'in bu tasnifi Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûbu*'nda<sup>56</sup> Kuşeyrî'nin *er-Risale*'sinde şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın görüşü olarak geçmektedir.<sup>57</sup> Tüm müminler, velîler ve peygamberlerin de tövbe ettiğini fakat herkesin tövbesinin aynı olmadığını, tövbenin mertebeleri olduğunu zikreder.<sup>58</sup> Ona göre insanların bulunduğu manevî derecelere göre tövbeyi, “haram olan fiilleri yapmaktan tövbe etmek, mekruh olan işleri işlemekten tövbe etmek, şüpheli olan şeylerden tövbe etmek, mübahları işlemekten tövbe etmek, tövbeden tövbe etmek, Allah için yaptığı hal veya söz olsun tüm ibadetleri, amelleri, görüp ona itimad etmekten tövbe etmek” şeklinde ayırmaktadır.<sup>59</sup> Kanaatimizce İzz, bu tasnifiyle konuyu fetva, takvayı vera' düzleminde ele almaktadır.

İzz b. Abdüsselâm sâlih insanların kendi makâmlarına uymayan şeylerden tövbe ettiğini söylemiş ve ardından “*hasenâtü'l-ebâr seyiyâtü'l-mukarrebîn*” ifadesini zikrederek ebrâr için iyi ve güzel olan nice amelin mukarrebîn (Allah'a yakın velîler) için günah ve kusur sayılabileceğine vurgu yapmıştır.<sup>60</sup> Hz. Peygamber'in (s) “*Allah'a tövbe edip ondan af dileyiniz. Zira ben günde yüz defa tövbe ederim*”,<sup>61</sup> rivâyetine dikkat çeken İzz b. Abdüsselâm bu rivâyete şöyle bir yorum getirmiştir: “*Hz. Peygamber (s.) “Allah'tan af dileyiniz.”*” sözüyle Müslümanlara tövbe etmenin ehemmiyetini bildirmiş, “*ben günde yüz defa tövbe ederim*” sözüyle de

<sup>55</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 221.

<sup>56</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev: Esad Abdülhadi, (Kahire: Kandil Meclisü'l-A'la es-Sekâfeti, 2007), 2/536.

<sup>57</sup> Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk: Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 2/ 211.

<sup>58</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 92.

<sup>59</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 220-221.

<sup>60</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 93.

<sup>61</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Zikir”, 42; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Vitir”, 26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Edeb”, 57

günahtan korunmuş olduğu halde kendisinin de çokça tövbe ettiğini zikrederek hem kulluğunu göstermiş hem de Müslümanları bu sünnete uyarak tövbe etmeye teşvik etmiştir.<sup>62</sup>

Tövbe konusundaki düşüncelerini bir beyitte özetleyen İzz: “*Ey nefis insanlar arasında yarın rezil olmadan önce bugün tövbe et.*”<sup>63</sup> ifadelerini kullanmış ve kıyamet günü yaşanacak sıkıntılı zaman ile bugün arasında bir ilişki kurmuştur. Daha sonra bir âyetten kısmî iktibas da yaparak<sup>64</sup> “*Ey nefis hevâ ve hevesin hükmüne muhâlefet ederek nefsinle cihat et.*” beytini inşâ etmiş ve nefsin arzu ve isteklerine karşı cihat edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu mısra ile İzz b. Abdüsselâm nefis, tövbe ve cihat arasında bir bağlantı kurmuştur.<sup>65</sup>

## 4.2. Takvâ

İzz b. Abdüsselâm takvâ konusunu kalp ve beden amelleri bağlamında ele alarak tasavvuf yolcusunun hem kalbî hem de bedenî amellere dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Bu yüzden ona göre bu yolun yolcusu hem şerîatın zâhirî emirlerine hem de bâtinî emirlerine birlikte uymalı, şerîatın hem zâhirî hem de bâtinî yasaklarından da birlikte sakınmalıdır. İzz b. Abdüsselâm kalple ilgili olan takvâyı kalbin yapmakla mükellef olduğu farzları ifa etmek ve kalbin yapması haram olan gösteriş ve putları yüceltmek gibi işlerden sakınma şeklinde olduğunu izah ederken bedendeki takvânın azalarla ilgili olduğunu belirtir. Buna göre gözün bakması, elin tutması, ayağın yürümesi ve dilin konuşması gibi organlarda ortaya çıkan eylemlerden beden sorumlu tutulur.<sup>66</sup> İzz’e göre kişi, bütün vücudunu Kitap ve sünnetin emrettiği şekilde muhâfaza ederse işte o zaman takvâsı kalbe ulaşır. Bu aşamayı geçen kişi söz konusu takvânın kalbinde karar kılmasıyla Allah’ın velîsi olur.<sup>67</sup>

Böylelikle kişinin kulluk mertebesinde takvâ üzere bulunabilmesi için gerekli olan kalp-beden uyumuna vurgu yapan İzz b. Abdüsselâm, Hz. Peygamber’den (s) nakledilen ve takvânın yerinin kalp olduğuna işâret

---

<sup>62</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü’l-ahkâm*, 1/220-221.

<sup>63</sup> يا نفس توبى اليوم من قبل \ ان تقتضحي في الغد بين العباد  
فخالفي يا نفس حكم الهوى \ وجاهدي في الله حق الجهاد

<sup>64</sup> Hac, 22/78. âyetine iktibas yapmaktadır.

<sup>65</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati’t-tasavvuf*, 134.

<sup>66</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdû’r-riâ’ye*, 14.

<sup>67</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdû’r-riâ’ye*, li-hukûkullâh, thk, İyâd Hâlid et-tabba’ (Dımaşk:Dâru’l-Fikr 2004), 15.

eden rivâyetten hareketle de<sup>68</sup> asıl takvânın göğüste olması gerektiğini belirtmiş, bunun sebebini ise zâhiri fiillerin ancak güzel niyetler ve ihlâs sayesinde takvâ boyutuna ulaşacağı ile açıklayarak kalbi her türlü takvânın kaynağı olarak görmüştür. Ona göre kul, cehennemden ancak kalpten ve ihlâsla yapılmış olan zâhiri ameller vasıtasıyla korunabilir.<sup>69</sup> Ayrıca o, takvâ konusunda kişinin (el, ayak, göz, dil...gibi) organlarını tek tek gözden geçirmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu organların sâdır olan amellerin ihlas bakımından sahih olup olmadığını tespitinin ardından kalbin takvâsına hükmedilebileceğini vurgular.<sup>70</sup>

### 4.3. Zühd

Bütün sûfilerin yaptığı gibi dünyaya rağbet etmekten ve nefsin peşinden gitmekten sakındıran, İzz zühdü kişinin bir şeyden uzak durması, kalbin onunla ilgilenmemesi ve dünyaya rağbet etmemesi şeklinde tanımlar.<sup>71</sup> O, gerçek zühdün dünyayı elden değil kalpten çıkartmak olduğunu ve bunun da kalbin haram, mekrûh ve mübâhlardan kalp bağının kesilmesiyle gerçekleşeceğini ifade eder. Ona göre kişinin dünya ehli olması zengin veya fakir olması ve dünya ile hiç ilgilenmemesiyle ilgili olmayıp, dünya sevgisini kalbine yerleştirip yerleştirmemesi ile doğru orantılıdır.<sup>72</sup> Hakiki zühdün ise kimi zaman haramlardan, kimi zaman şüpheli şeylerden, kimi zaman ihtiyaç fazlasından ve kimi zaman da Allah'tan başka her şeyden kaçınmakla gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>73</sup>

Zühdü, fıkıh ve tasavvufu içine alacak şekilde beş dereceye ayıran İzz b. Abdüsselâm, kişinin birinci derecede haramlar konusundaki zühd olması gerektiğini her Müslümanın haramlardan kaçınmasının farz-ı ayn olduğunu söyler. Ona göre ikinci derecede yer alan zühd, mekrûhlarda gerçekleşir. Bundan kaçınmak vaciptir. Üçüncü derecede, şüpheli şeylerde gözetilmesi gereken zühd gelir ki bundan kaçınmak müstehaptır.

<sup>68</sup> “Müslüman Müslüman'ın kardeşidir; ona zulmetmez, onu küçümsemez ve zor zamanda onu terk etmez. Takvâ işte buradadır. Göğsüne işaret ederek üç defa “takvâ işte buradadır” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), “Mezâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58; Ebû Dâvûd, “Edep”, 46.

<sup>69</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 180.

<sup>70</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 18.

<sup>71</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/223.

<sup>72</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 223.

<sup>73</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 57.

Dördüncü dereceyi mubahlardaki zühdler oluşturur. Bu derecedeki zühdün özelliği gereksiz ve faydasız olandan faydalı olana yönelmedir. Beşinci derece ise kendisini zühd sahibi görüp zühdüne güvenmekten kaçınma anlamındadır. Bu derece, kulu Allah'tan gafil kılacak her şeyden uzaklaşmayı kapsamaktadır.<sup>74</sup>

“*Sakin dünya hayatı sizi aldatmasın.*”<sup>75</sup> âyetinden aldığı ilham ile İzz b. Abdüsselâm, dünyaya aldanmanın âhiretten yüz çevirmeye sebebiyet vereceğini, âhiretten yüz çevirmenin ise âhret için çaba ve gayret sarf etmeyi bırakmaya neden olacağını söylemiştir.<sup>76</sup>

Fiili anlamda zühdün gerçekleşebilmesi için kulun Allah katında olanı büyük ve kıymetli görmesi ve dünyadakileri istemekten yüz çevirmesi gerekmektedir. Ayrıca İzz b. Abdüsselâm, “*Dünyada bir garip bir yolcu gibi ol.*”<sup>77</sup> rivâyetinden hareketle kulun bu fâni hayata gönül bağlamamasını ve gönlünü aldatıcı dünyadan uzaklaştırarak gerçek yurt olan âhret için çalışmasını zühdün bir gereği olarak vurgulamıştır.<sup>78</sup>

#### 4.4. Zikir

Sözlük anlamı hatırlamak<sup>79</sup> olan zikir kelimesi tasavvufta genel olarak Allah'ın bazı isim veya terkiplerin belirli sayıda tekrarlanması olarak bilinir. İzz b. Abdüsselâm da Kur'an ve Sünnet'e dayanarak zikri, “Allah'ı anma” şeklinde tanımlayarak zikri, tüm ibâdetlerin aslı, muamelelerin esası ve temeli olarak görmüştür.<sup>80</sup> İzz b. Abdüsselâm, zikrin diğer amellerden daha faziletli olduğunu zikrin faziletli kılınmasının sebebinin ise kulun söz ve fiillerinde istikamet meydana getirerek kulda birtakım hâllerin doğmasına vesile olmasına bağlamaktadır.<sup>81</sup> İzz b. Abdüsselâm zikredenlerin zikirlerine karşılık bulmalarıyla ilgili olarak, “*Öyle ise siz beni anın ki ben de sizi anayım.*”<sup>82</sup>

---

<sup>74</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 223.

<sup>75</sup> Lokmân 31/33.

<sup>76</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 96.

<sup>77</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Zühd”, 25.

<sup>78</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 142.

<sup>79</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993) 4/ 308.

<sup>80</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 74.

<sup>81</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 201.

<sup>82</sup> el-Bakara, 2/152.

ayetini delil getirmek suretiyle Allah'ın, kendisini anan kullarını andığını belirterek Allah'ı anmayı O'na yakınlığın bir tezâhürü olarak görür.

Hücvîrî<sup>83</sup> ve Ebû Tâlib el-Mekkî<sup>84</sup> gibi İzz b. Abdüsselâm da zikri, dilin ve kalbin zikri şeklinde iki kısma ayırmaktadır Allah'ı zikretmeyi zikru'l-cenân (kalbin zikri), ve zikru'l-lisân (dilin zikri) olmak üzere ikiye ayıran<sup>85</sup> İzz b. Abdüsselâm, kalp ile yapılan zikrin lisân ile yapılan zikirden daha üstün olduğunu belirtir.<sup>86</sup> Nitekim Allah'ı zikirde asıl olan şey, zikrin Allah'ın kemâl ve celâl sıfatları düşünülerek yapılmasıdır. Kemâl sıfatıyla Allah'ı zikretmek kalpte mehâbete; Allah'ı cemâl sıfatıyla zikretmek, muhabbete; Allah'ı tevhîd ile her şeyin Allah'ın irâdesiyle olduğunu bilerek zikretmek tevekküle; rahmetinin genişliğini düşünerek zikretmek recâ'ya; gazabının şiddetli olduğunu düşünerek zikretmek havfa ve tüm nimetleri Allah'ın verdiğini bilerek zikretmek ise şükre vesile olacağını ifade eder.<sup>87</sup>

Allah'ı zikretmeyi zikirlerin en şerefli sayan<sup>88</sup> ve Allah'ı zikretmenin en üstün gönül huzûru olduğunu ifade eden İzz b. Abdüsselâm, kalbin hakikatının ise ancak zikir sayesinde bulunabileceğini, zikir ibâdetinin, zikreden kulun kalbinde bir tesir oluşturduğunu söyler. Allah'ı zikir ile kalp yumuşamasının meydana geldiğini dile getiren İzz b. Abdüsselâm, "*Bedenleri ve gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar.*"<sup>89</sup> âyetinde yer alan kalbin ısınmasındaki kastın, Allah'ın fazlını ve keremini ümit etmek olduğunu vurgulayan<sup>90</sup> İzz'in zikirle ilgili yöneltilen "Zikrin semeresi nedir?" sorusuna ise "Zikrin başı tevhîd, ortası tefrîd, sonu ise tahkik ve rûhu Allah'a ibâdetle istihdam etmektir."<sup>91</sup> şeklinde cevap verdiği görülür. Özetleyecek olursak İzz b. Abdüsselâm, zikri kişinin en temel ibadeti olduğunu ve zikrin, dilin zikri ve kalbin zikri şeklinde mertebeleri bulunduğunu, zikrin diğer amellerden daha faziletli olduğunu ve en üstün zikrin ise tahkik ile rûhu Allah'a ibâdetle istihdam etmek ile gerçekleştiğini söyler.

<sup>83</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, 2,/31.

<sup>84</sup> Ebû Tâlib, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*, thk: Asım İbrahim Keyali (Beyrut :Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/248.

<sup>85</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Tefsiru'l-İzz*, 1/121; İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 262.

<sup>86</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 201.

<sup>87</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 74.

<sup>88</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 14.

<sup>89</sup> ez-Zümer, 39/23.

<sup>90</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 63.

<sup>91</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Mesâilü't-tarîka*, 15.

#### 4.5. Havf-Recâ

İzz b. Abdüsselâm'ın ele aldığı tasavvufun kavramlarından biri de 'havf ve recâ'dır. O, havfı Allah'ın intikamının şiddetini bilme,<sup>92</sup> recâyı ise Allah'ın rahmet ve nimet vermesinin genişliğini bilmek<sup>93</sup> şeklinde izâh eder. Havfın, Allah'ın zât ve sıfatlarını ma'rifetten doğacağını söyleyen İzz b. Abdüsselâm, havf ve recâ'yı birbirini tamamlayan kavramlar olarak ele alır. Ona göre havf ve recâ, hayır ve şerri mülâhaza etmekle elde edilebilir.<sup>94</sup>

İzz b. Abdüsselâm, manevî yolda seyr-ü sülûk hâlinde olan sâlik için gerekli olan havf ve recâyı karanlık bir gecede elinde tuttuğu lambanın ışığıyla evinin yolunu bulmaya çalışan bir adama benzetir ki bu kişi bir yandan elindeki lambanın yağının bitmesi veya rüzgârın lambanın ışığını söndürmesinden korku duyarken diğer yandan menziline varamadan yolda kalmaktan korkmaktadır.<sup>95</sup>

Havf mertebesinin recâ mertebesinden daha üstün olduğunu vurgulayan İzz b. Abdüsselâm, havfın cezalarla, recânın ise sevaplarla ilişkili olduğuna dikkat çeker. Ona göre havf hâli, Allah'ın yüceliğini ve güzelliğini bilmekten kaynaklanırken recâ hâli sevgiden kaynaklanır.<sup>96</sup>

Ona göre kişide havf hâlinin meydana gelmesi için Allah'ın cezası ile nefsinin korkutmalı,<sup>97</sup> nefsinin işlediği kötü amelleri hatırlatmalı ve geçmiş amelleri gözden geçirmelidir.<sup>98</sup> Bunu yaparken Allah'ın emirlerini yapmalı, yasaklarından kaçınmalı bazen havf bazen de recâ yolunu kullanmalıdır.<sup>99</sup>

Havf ile recânın kabz ve bast ile ilişkisini ele alan İzz'e göre kabzın semeresi olan havf, dünyevî ve uhrevî faydalarının tutulmasından korkmak iken, bastın semeresi olan recâ ise dünya ve âhîret hayırlarının bırakılmasını ummaktır.<sup>100</sup>

---

<sup>92</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 213.

<sup>93</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 213.

<sup>94</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 15.

<sup>95</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 103.

<sup>96</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 32.

<sup>97</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 19.

<sup>98</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 49.

<sup>99</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 23.

<sup>100</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 37.



İzz'e göre Allah'tan havf duyan kimseler şu başlıklar altında kategorize edilebilir.

1-“İnsanlardan korkmayın, benden korkun!”<sup>101</sup> âyetinin yorumunda İzz b. Abdüsselâm, imanlarının bir gereği olarak Allah'tan korkanlara işaret emekte ve ondan değil de insanlardan korkup onları önceleyen kimselerin, insanları Allah'a tercih etmiş olacaklarını böylece başlarının dertten kurtulamayacağını söyler.<sup>102</sup>

2- “Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”<sup>103</sup> âyetinde geçen haşyet, ilmin gerektirdiği korkudur. Bunun Allah'ın intikamının şiddetini bilme<sup>104</sup> ve onun yüceliğini ve güzelliğini bilmekten kaynaklandığını söyler.<sup>105</sup>

3- Kalp ile elde edilen, mârifet sonucu meydana gelen korkudur. Allah'ın ilahî tecellileri karşısında kulun kendinden geçme keyfiyetidir. İzz'e göre Allah, kulun kalbine, celâl ismiyle tecellî ettiği zaman kul, Allah'ın azametini tanır. Böylece ona olan saygısı da korkusu da artacağını belirtir.<sup>106</sup>

İzz b. Abdüsselâm, havf ve recâya sevkeden faktörleri ve neticelerini yani kendi ifadesiyle havfın semereleri ile vesile olduğu şeyleri şu şekilde sıralar:

1. Allah'ın azabından havf; takvâ yolunu tutarak ondan korunma
2. Allah'ın mekrinden havf; ihsân ile iş yapma ve hataları azaltma
3. Allah'ın azabının aniden gelmesinden havf, Allah'ın kudretini bilme<sup>107</sup>
4. Kıyametten havf; kıyamet günü için hazırlık yapma
5. Münâkaşadan havf; hesaba çekilmeden önce nefsi hesaba çekme
6. Âhiretteki hesaptan havf; âhirette ameller tartılmadan önce dünyada amelleri tartma

<sup>101</sup> el-Mâide, 5/44.

<sup>102</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 108.

<sup>103</sup> el-Fatır, 35/28.

<sup>104</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Mecâzü'l-kur'ân*, 419.

<sup>105</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 32.

<sup>106</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 17.

<sup>107</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 68.

7. Allah'ın makâmından havf; Allah'a muhâlefet etmekten hayâ ederek ona itaât etme

8. Sâlih amel işlediği halde Allah'tan havf; tâat ve amellere güvenmeyip sadece Allah'a itimat etme<sup>108</sup>

Ona göre Allah'ın rahmetinin genişliğinin üzerindeki örtü kalktığında, recâ semeresinin ortaya çıkar.<sup>109</sup> O, recânın semerelerini ve vesile olduğu şeyleri şu şekilde sıralar:

1. Allah'ın kuluna vereceği sevaptan recâ; Allah'a tâatin elde edilmesi

2. Allah'ın mağfiretinden recâ; Allah'ın bağışlamasına götürecek sebeplere sarılma

3. Allah'ın sâlih kulları arasına katılmayı istemekte recâ; sâlih kulların yoluna girme<sup>110</sup>

4. Allah'ın tövbeyi kabul etmesinde recâ; Allah hakkında iyi zan besleme

5. Allah hakkında iyi zan beslemekte recâ; Allah'ın rahmet ve bağışlaması

6. Kişinin Allah'ı ummasında recâ; ümitsizlikten uzaklaşmaya, vesile olur.<sup>111</sup>

Sonuç olarak İzz b. Abdüsselâm, kişiye havf ve recâ arasında durmasını tavsiye eder. Kişi refâh hâlinde Allah'a isyana düşmeden nefesine havfı hatırlatırken sıkıntı hâlinde ise Allah'tan ümit kesmeden nefesine recâyı hatırlatmalıdır.

#### 4.6. İlim

Aslında âlimlerin yaptığı pek çok ilim tasnifleri vardır. İzz b. Abdüsselâm da bu geleneği sürdürerek ilim tasnifi yapan âlimlerden biridir. İzz b. Abdüsselâm'a göre ilim bir mukaddime amel ise onun sonucudur. Amel bir mukaddime hâl de amelin sonucudur. O, ilim ve

---

<sup>108</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 69.

<sup>109</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 42.

<sup>110</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 70-71.

<sup>111</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 71.

amelin kesbî hâlin ise vehbî olduğunu ifade eder.<sup>112</sup> İnsanların manevî derecelerinin yükselmesine vesile kılınan ilmi, İzz b. Abdüsselâm'ın iki şekilde ele aldığı görülür. Bunlardan birincisi; kesbî ilimdir ki bu zâhir ulemâsının ilmi olup hadis, fıkıh, tefsir gibi çalışılarak elde edilen, şerîati bilmeyi esas alan ilimdir. Bununla helal ve haram gibi hükümler, iyiliği emir, kötülüğü nehy gibi hususlar bilinir. İkincisi ise vehbî ilimdir ki İzz bu ilmi ayette<sup>113</sup> de belirttiği gibi ya kişinin nefsinin tezkiye ederek yaptığı mücâhedenin bir semeresi veya da Allah'ın lutuf ve kereminden vehbî olarak verdiği ilmin bir semeresi olarak görür. Ayrıca “*Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediğini de öğretir.*”<sup>114</sup> hadisine vurgu yapan İzz b. Abdüsselâm, kişinin bildiği ile amel etmesi neticesinde Allah'ın lütûf ve rahmetiyle de vehbî ilim verilebileceğini ifade eder.<sup>115</sup>

İzz b. Abdüsselâm, bütün ilimleri şerefli sayarak her bir ilmin şeref derecesinin birbirinden farklı olduğunu söyler ve ilimleri üç mertebeye izâh eder:

- 1- Zarûrî ilimler
- 2- Nazarî ilimler
- 3- Vehbî ilimler

Ona göre zarûrî ilimler, kişinin herhangi bir çaba sarf etmeden Allah'ın yaratılıştan kişiye verdiği ilimler olup kişi bununla bir sevap elde edemezken; nazarî ilimler, kişinin çalışmasıyla kazanılan ve sevap elde edilen ilimlerdir.

Vehbî ilimler ise Allah'ın nebî ve velî kullarına lütfetmiş olduğu ilimler olduğunu söyleyen İzz b. Abdüsselâm, vehbî ilimleri de kendi içinde ikiye ayırır. Bunlardan ilki Allah'ın zât ve sıfatlarını tanımaya dayalı olan mârifetullâh ilmidir. Şerefi yüksek olan bu ilmin semeresi; kişide meydana gelen güzel hâller ve cemâlullâhî seyretme gibi manevî lütûflardır. Bu ilmin kıymet ve değeri, diğer tüm ilimlerden daha üstündür.<sup>116</sup>

Diğeri ise ilhama dayalı ilimdir ki; bu ilimin vasfına sahip olan kişiler, gizli sırları görebilir, kulakla işitilmeyen şeyleri işitebilir. Kalbi ile idrak edebilir, yer ve gökteki gayb âlemini görebilir. Ona göre bu ilme sahip

<sup>112</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 99.

<sup>113</sup> el-Ankebût 29/ 69.

<sup>114</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 10/15.

<sup>115</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 99.

<sup>116</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 139.

olan kimseler melekleri, şeytanları, uzak diyarları, gökleri, felekleri ve yıldızları oldukları gibi görürler. Levh-i mahfûz'da yazılanları okuyanlar vardır. Kuşların konuşmasını anlayanlar, meleklerin yazarken kalemlerinin sesini duyan velîler de vardır.<sup>117</sup>

İlmi amelden daha üstün tutan İzz b. Abdüsselâm asıl ilmi kişinin mârifetullâhı bilmesi mârifetullâh ise Allah'ın zât, sıfat ve fiilleriyle bilinmesi olduğunu söylemektedir.<sup>118</sup> Zira Allah'ı bilmenin ilim sayesinde mümkün olacağını belirten İzz b. Abdüsselâm, kişinin Allah'ın ilim sıfatıyla ahlaklanmasını; dînin helal, haram, mekrûh ve mendûp gibi hükümlerine riâyet etmekle ve ayrıca kişiyi Allah'a kurbiyet sağlayacak şeyleri bilmesiyle mümkün olacağını söyler. Ona göre Allah'ın ilim sıfatının semeresi, kişinin Allah'tan korkması, sözlerinde, işlerinde ve diğer tüm hâllerinde Allah'tan hayâ etmesidir.<sup>119</sup>

Allah'ın âlim olup ilim öğrenmeyi emrettiğini ifade eden<sup>120</sup> İzz b. Abdüsselâm “İki türlü ilim vardır. Birincisi lisân ile söylenen ilim olup Allah'ın mahlûku üzerindeki delilinin göstergesidir. Diğeri kalpte bulunan ilim olup kişiye asıl fayda sağlayan budur.”<sup>121</sup> İzz b. Abdüsselâm birinci türle dilden kalbe inmemiş azalara nüfûz etmemiş ilmi kastederken ikinci ile diğerinden daha yüksek mertebede olan satırlarda yazılmamış, derslerde öğretilmeyen, Allah tarafından gelen ledünnî ilmi kastetmektedir.<sup>122</sup>

Allah'ın kelâmını suya, nehri ise ilme benzeten<sup>123</sup> İzz b. Abdüsselâm, âlimlerin, peygamberlerin vârisi<sup>124</sup> olduğunu, onların ilimlerini yanlış görüp haklarında kötü söz sarf edenlerin ise onların maksatlarını anlamayan ahmak kimseler olduklarını ve bilgisizliklerini dikkate almamak gerektiğini belirtir.<sup>125</sup>

#### 4.7. Mârifet

---

<sup>117</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 140.

<sup>118</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 20.

<sup>119</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 27.

<sup>120</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 22.

<sup>121</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dârü'l-Muğni, 2000), “Mukaddime”, 33; İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, 8/ 133.

<sup>122</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 99.

<sup>123</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Mesâilü't-tarîka*, 1.

<sup>124</sup> Tirmizî, “İlim”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 17; Ebû Dâvûd, “İlim”, 1.

<sup>125</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 1/ 28.

Mârifeti Allah'ın rubûbiyyetinin izzetini bilme ve ubûdiyyetin acziyetini itiraf etme şeklinde<sup>126</sup> izah eden İzz'e göre insanın en üstün vasfı irfân iken; irfanın en üstünü ise Allah'ı mârifettir.<sup>127</sup> Ona göre mârifetullâh, Allah'ın zât, sıfat ve fiilleriyle bilmektir.<sup>128</sup> İzz b. Abdüsselâm insanın Rabbini tanımamasının ancak Allah'ı bilme ile olacağını, Allah'ı gerçekten tanıyan kimsenin ise O'na isyan etmeyeceğini ifade eder. Bu konuda "*Nefsini bilen Rabbini bilir.*"<sup>129</sup> rivâyetine yer veren İzz b. Abdüsselâm, bu rivâyetin yorumunda insanın kendisini bilmesini Allah'ı tanımanın bir yolu olarak görür ve bunu "Nefsini zilletle tanıyan, Rabbini izzetle tanımış olur. Nefsini ubûdiyetle tanıyan, Rabbini rubûbiyetle tanımış olur. Nefsinin fâni olduğunu bilen, Rabbinin bâkî varlık olduğunu bilir",<sup>130</sup> ifadelerine eserlerinde sıkça yer vermiştir.

Kulun en önemli gayesinin mârifetullah'a ermek olduğunu ve kulun saadetinin ancak mârifetullâh ile mümkün olacağını belirten<sup>131</sup> İzz b. Abdüsselâm, Allah'ı zât, sıfat, fiil ve isimleri ile tanıyıp, O'nun hakkında bilgi sahibi olmanın dünyevî mertebeler ve uhrevî dereceler olarak netice vereceğini söyler.<sup>132</sup> Ayrıca o, mârifeti, en faziletli amel olması bakımından en üstün maslahat olarak da kabul eder.<sup>133</sup>

İzz b. Abdüsselâm kulun Allah'ın zâtını tanımasını (mârifetullâh) bir ağacın gövdesine; sıfatlarını tanımasını bu ağacın dallarına, Kur'ân ahlâkıyla ahlâklanmasını ise bu ağacın meyvelerine (hâller) benzetmiştir. Bu ağacın semeresi olan hâller ancak Allah'ın izni ve tevfikî ile gerçekleşir. Mârifet ağacının insanda yetiştiği yer kalptir. Kalbin mârifet ve hâller sayesinde salâha kavuşması ile bütün beden salâha kavuşur. Kalb günahlarla bozulursa bütün beden bozulur. Mârifet ağacının dallarını kaybeden kişi onun meyvelerini de dünya ve âhirette kaybeder. Bu ağacın

<sup>126</sup> İzz b. b. Abdüsselâm, *el-Fiten ve'l-belâyâ*, 9.

<sup>127</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 16.

<sup>128</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 20.

<sup>129</sup> Tasavvuf'ta kurucu metin olarak karşımıza çıkan bu rivayete dair değerlendirmeler için Bk. Yüceer, Mustafa. "*Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd bağlamında)*". Akademik-US 2 / 2 (Aralık 2018): 220.

<sup>130</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü'l-hulâsati't-tasavvuf*, 130.

<sup>131</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 12.

<sup>132</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 20.

<sup>133</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 14.

dallarını tefekkürle diken, onu şirk, şüphe, nefsin hevâ ve hevesinden koruyup takvâ ile gözeten kimseye gıpta edilir.<sup>134</sup>

Ayrıca İzz b. Abdüsselâm, mârifetlerin kalbe gelme şekillerinden de bahseder. Bunlardan birincisi kişinin bir çaba göstermeksizin Allah tarafından kalbine, mârifetin bahşedilmesidir ki bu mârifet ile kişide birtakım hâller oluşur. Bu hâl nebî ve rasûllerin hâli olup onlar bu yolla bilgi edinirler. Bu durum abdâllarda da böyledir.

İkincisi kişinin çaba göstermesi ile kalbine mârifetin verilmesidir ki bundan hem mârifet hem de mârifete uygun hâller oluşur. Mârifet sonucu verilen bu hâller bazı kimselerde süreklilik arz eder. Allah'ın velî kullarında durum bu şekildedir.<sup>135</sup> Bu mârifetten doğan hâller bazı kimselerde meydana gelir gelmez kaybolur, bu da bizim ve bizim gibilerin hâlidir. Bazı kimseler de bu iki derece arasındadır.

Üçüncüsü ise bu hâl ve mârifetlerin dıştan gelen bir sebeple elde edilmesidir. Bunun da muhtelif dereceleri olup Kur'ân okunduğunda ya da vaaz/öğüt dinlediğinde veya şiir ve nağme dinlediğinde kendisinde mârifet ve hâller meydana gelen kişilerin durumları bu dereceleri gösteren örneklerdir.<sup>136</sup>

İnsanların birbirine olan üstünlüklerinin de sahip oldukları bazı mârifetlerle ilgili ilişkili olduğunu ifade eden İzz b. Abdüsselâm, bu düşünceye göre fazîlet bakımından en üstün mertebede peygamberlerin, peygamberlerden sonra mârifet ve hâl sahibi olmasıyla bazı ârif kişilerin, ârif kişilerden sonra zâhiri ahkâmı bilmesi yönüyle fakihlerin, fakihlerden sonra bâtını ahkâmı bilmesi yönüyle tarikat ehlinin tarikat ehlerinden sonra ise dünyalığı terk eden zâhidlerin geldiğini ifade eder.<sup>137</sup>

İzz'in yaptığı bu sıralamada kişinin dinî ilimlerde bulunduğu konumu göz önünde bulundurarak söz konusu mertebeleri tasnif ettiği görülür. Onun bu yaklaşımının İmam Gazzâlî'nin *İhyâ* adlı eserinde âlimlerin üstünlüğü konusunda "En üst derecede peygamberler, sonra

---

<sup>134</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 21.

<sup>135</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 214.

<sup>136</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/215.

<sup>137</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 226.

evliyâ, ulemâ ve sâlih kimseler." şeklinde yaptığı sınıflandırmayı esas aldığı söylenebilir.<sup>138</sup>

#### 4.8. Kerâmet

Kerâmet, tıpkı mucize gibi, tabiat kanunları ile açıklanması zor olan olağanüstü bir olaydır. İzz b. Abdüsselâm, kerâmeti mahlûkatta normal olan durumun delinmesi, gaybı ortaya çıkarmak ve hârikulâde şeylerin zuhûr etmesi şeklinde tanımlar.<sup>139</sup> İzz'e göre peygamberlerin mûcizesi, asfiyânın mükâşefesi ve evliyânın da kerâmeti haktır. Ayrıca Allah'ın seçtiği has kullarını gaybî sırlara muttali kıldığını ve onlara eşyanın hakikatini gösterdiğini söyler.<sup>140</sup>

Mûcizelerin yalnızca peygamberlere has olduğunu, risâletten mûcize, velâyetten de kerâmetin zuhûr ettiğini dile getiren müellif, hiçbir velînin, nebî mertebesine ulaşmadığını ancak bazı kerâmetlerde velîlerin peygamberlere ortak olduğunu belirtir.<sup>141</sup>

Bununla birlikte İzz b. Abdüsselâm örnek olarak verdiği suda yürüme, kuş gibi havada uçuş ve gaybî bilgilerden haber verme<sup>142</sup> gibi kerâmetlerin insandan zuhûr edebileceğini vurgular. Ona göre kişi su üzerinde yürüyen, havada uçan, gaybdan haber veren kişi görürse ona bakmalı, eğer onda Allah'ın şeriatına muhâlif hareketler, haramı işleme, vacibi terk etme gibi haller görürse bil ki o kişi, şeytandan nasibi olan fitneci ve cahil biridir. Zira kerâmet, bazen sâlih kişilerin haricinde başkalarında da görülür.

Ona göre su üzerinde yürümek maharetse balıklar da suda yüzer, havada uçmak maharetse şeytan da yer ile gök arasında uçar. Bu fitneler ancak nefsi düşük olanların bağlandıkları şeylerdir. Nitekim Deccâl de öldürme ya da diriltme gösterisi yapar ve hatta insanlara yanında cennet ve cehennem varmış gibi gösterir. Fakat onun ateşi cennet, cenneti ise ateştir. Aynı şekilde yılan yiyerek veya ateşe girerek insanları fitneye düşürüp onları kendi sapkınlığına ve cehâletine tâbi olmaya çağırır başka kimseler de vardır.<sup>143</sup> Allah, vehhap isminin tecellisi olarak daha önce

<sup>138</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 1/ 52-53.

<sup>139</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 18.

<sup>140</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 175.

<sup>141</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/226.

<sup>142</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/ 230.

<sup>143</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/230.

hicap şeklinde verdiği şeyleri keşif ile kişide ortaya çıkarabilir.<sup>144</sup> İzz b. Abdüsselâm'a göre kerâmet, herkeste görülebilir. Dinsiz olan kimselerden, ruhbân ve fâsıklardan da hârikulâde hâdiseler meydana gelebilir.<sup>145</sup>

İzz b. Abdüsselâm'ın bu yaklaşımı onun kerâmate iltifat edilmesini mârifeti engelleyici bir durum olarak düşündüğünü göstermektedir. Bu düşüncenin neticesinde İzz b. Abdüsselâm, şerîata uymaya ve sünnete yapışıp istikamet üzere devam etmeye dikkat çekmektedir.<sup>146</sup>

Kerâmetlerin tarîkat yoluna giren sâlik için bir fitne olduğuna da vurgu yapan İzz b. Abdüsselâm, sâlikin bu konuda uyanık olması gerektiğini söyler. Çünkü kim bu kerâmetlerle meşgul olur ve kerâmetlere takılıp kalırsa rabbinden ayrı düşer. Eğer Allah'a yönelir ve Allah'la meşgul olursa o zaman Allah katındaki derecesini yükselir.<sup>147</sup>

İzz b. Abdüsselâm'a göre velînin kerâmeti hakdır.<sup>148</sup> Nitekim Allah kerâmeti açıkça beyan etmiştir. Ardından bu hususu Kur'ân, hadis, sahâbe kavli ve firâset sahibi insanlardan verdiği örneklerle izâh eder. Allah'ın Kur'ân'da Hz. Meryem'e hitabı ve Hz. Zekeriya'nın Meryem'in yanına her girişinde bir rızık bulması,<sup>149</sup> Ashâb-ı Kehf'in mağarada kalması,<sup>150</sup> Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası,<sup>151</sup> Hz. Süleyman'ın veziri olan Asaf'ın göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede Belkıs'ın tahtını getirmiş olması,<sup>152</sup> gibi örnekleri Kur'ân âyetlerinden delil teşkil etmesi için nakletmektedir.<sup>153</sup>

Aynı şekilde yolculuğa çıkan üç kişinin yağmura tutularak mağaraya girmesi ve ardından mağaranın kapısını bir kayanın örtmesi sonucunda orada mahsur kalmaları ve yaptıkları duâlar ile kurtulmaları,<sup>154</sup> kendisine iftira atan bir kadına beşikteki çocuğun aleyhte şahitlik yapması

---

<sup>144</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 176.

<sup>145</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, 2/226.

<sup>146</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Makâsîdü'r-riâ'ye*, 164.

<sup>147</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratü'l-me'ârif*, 18.

<sup>148</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 175.

<sup>149</sup> Meryem 19/25; el-Âli İmran 3/36-37.

<sup>150</sup> el-Kehf 18/9-12; en-Neml 27/40.

<sup>151</sup> el-Kehf 18/60-82.

<sup>152</sup> en-Neml 19/40.

<sup>153</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 177.

<sup>154</sup> Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihi*, (Riyad: Dârû's-Selâm, 1. Basım, 1419) "Enbiya", 50.



neticesinde Rahib Cüreyç'in iftiradan kurtulmasının anlatıldığı kissa<sup>155</sup> ve sırtına çok yük yüklenen bir sığırın konuşması<sup>156</sup> gibi örnekleri de hadislerden naklederek anlatmaktadır.<sup>157</sup>

## Sonuç

Miladi XII. asrın sonu ile XIII. asrın ilk yarısında İslâm dünyasında fikrî çalkalanmaların, siyasî ve içtimaî buhran ve karmaşanın en zirvede olduğu Eyyûbî ve Memlûklüler döneminde Şam ve Mısır'da yaşayan İzz b. Abdüsselâm, tarikatların henüz yeni sistemleşmeye başladığı bir dönemde fıkıh alanında müctehid seviyesine ulaşmış, zâhir ve bâtın ilimlerde otorite olmuş, görüş ve fikirleriyle hem kendi asrını hem kendinden sonraki asırları etkilemiş, vakûr kişiliğiyle şöhret bulmuş, ilim, mârifet ve kerâmet sahibi bir âlim-sûfî olarak tanınmıştır.

Tasavvufun temel meselelerinde dair görüşler beyan eden ve bazı tasavvuf meseleleri üzerine müstakil risâleler kaleme alan İzz b. Abdüsselâm'ın eserlerine bakıldığında, tasavvuf literatüründeki pek çok kaynağa vâkıf olduğu, klasik dönem tasavvuf literatürünü incelediği, okuttuğu ve ayrıca kendi yaşadığı dönem ile ilgili gerçekçi gözlemlerde bulunduğu görülmektedir. Şâfiî fakihî kimliği ile ön plana çıkan İzz b. Abdüsselâm, "Tasavvuf ilmini bilmeyen fakih, fâsık, tasavvufu bilip de fıkıh ilmini bilmeyen kişi zındık, her iki ilmi birleştiren kişi ise hakikate ulaşır." diyerek zâhir ve bâtını bir bütün olarak ele almıştır.

İzz b. Abdüsselâm'ın eserlerinde tövbe, takvâ, vera', zühd, fakr, velî, ârif, havf-recâ, kurb-bûd, fenâ-bekâ, telvîn-temkîn, sekr-sahv, kabz-bast mârifet, ilim, kalp, yakîn, vârid ve havâtır, şatahât, semâ ve kerâmet gibi konuları incelemiş; söz konusu tasavvuf kavramlarını Kur'ân ve sünnet etrafında kendisinden önce yaşamış sûfîlerin perspektifinden izâh etmeye çalışmıştır. Nitekim tasavvuf klasiklerinden kabul edilen *er-Riâ'ye*, *Kûtü'l-kulûb*, *el-Lüma'*, *er-Risâle* ve *İhyâ* gibi kaynaklardan istifade etmiştir.

İzz b. Abdüsselâm'ın tasavvufa dair görüşlerinden tövbe, takvâ, zühd, zikir, ilim, mârifet, kerâmet kavramları bu çalışmada okuyucuya sunulmuştur. Buna göre İzz b. Abdüsselâm, tövbeyi sadece günah işler

<sup>155</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 13/434; Buhârî, "Enbiya", 48; Müslim, "Birr", 2.

<sup>156</sup> Buhârî, "Enbiya", 54.

<sup>157</sup> İzz b. Abdüsselâm, *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, 179.

yapanların başvurduğu manevî bir arınma yolu değil; kul için daha güzele doğru yol almayı sağlayan, rûhî bir yükseliş aracı olarak görmektedir. Takvâ kavramını incelerken kalp ve beden takvâsı şeklinde ikili bir tasnif yapan İzz b. Abdüsselâm, tüm vücudun Kitap ve Sünnetin emrettiği şekilde muhafaza edilmesiyle takvânın kalbe ulaşacağını söylemiş; gerçek anlamda zühdün kişiyi Allah'tan gafil kılacak her şeyden uzaklaşması ile mümkün olacağına vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Allah'ı zikir esnasında O'nu cemâl sıfatıyla zikretmenin kalpte muhabbet olarak semere vereceğine işaret etmiştir. Vehbî ilmin kesbî ilimden daha faziletli olduğunu belirtirken bu ilme sahip kimselerin gizli sırlara vâkîf olduğuna da değinir.

İzz b. Abdüsselâm marifet konusunu işlerken insanın dünyadaki varlık amacının, mârifetullâha ulaşmak olduğunu öne sürer. Böylece mârifetullâhın kula Allah'ın rubûbiyyetini ve izzetini, kendisine ise ubûdiyyetini ve kul olmanın acziyyetini idrak ettirdiğine temas eder. Benzer bir yaklaşımı kerâmet konusunda da dile getiren müellif, kerâmetlerin tarikat yoluna giren sâlik için bir fitne olduğunu aslolanın şerîata yapışıp istikamet üzere devam etmek olduğunu söyler.

Amelî tasavvufu benimseyen İzz b. Abdüsselâm'ın tasavvuf anlayışı, Kur'ân ve Sünnet hakikatlerinin manasına nüfûz ederek, Allah ile kul arasındaki münâsebeti derinleştiren manevî bir yaşantı üzerine kuruludur. Bu anlayışa göre seyr-ü sülûkta son mertebe, kemâlatta örnek insan Hz. Peygamber'e (s) zâhiren, bâtınen, kavlen, hâlen ve ahlâken ittibâ etmektir. Nihâî anlamda diyebiliriz ki İzz b. Abdüsselâm tasavvufu tecrübe etmeksizin dışardan bakarak değerlendiren biri değil bizzat benimseyerek yaşayan ve bu yönüyle tanıtmaya çalışan bir sûfidir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Abdullah el-Vüheybî, *el-İzz b. Abdusselâm hayâtuhû ve âsâruhû ve menhecuhû fi't-tefsîr*. Riyad: Suudi Arabistan Eğitim Bakanlığı, 1982.
- Ali Haşîş es-Sâlih, *Hareketü's-süfiyye fi biladiş-şam hilâle'l-hurûbi-salibiyye*. Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyy, Külliyyâtü'l-Âdâb Kısmü't-Târih, 2005.
- Ali Muhammed es-Sallâbî, *el-Hamelâtü's-salibiyye ve'l-eyyûbiyyûn ba'de Salâhaddî*. Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.
- *Sultanu'l-ulemâ ve bâiu'l-umerâ*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Baran, İlhan. Büyük Selçuklu ve Eyyûbiler'de Siyaset Eksenli Sünnî Faaliyetler. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasulillahi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1. Basım, 2000.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz et-Türkmânî el-Fârikî ez- Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber. nşr*. Ebû Hâcir Muhammed Sait. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Muhammed İbn İbrâhîm İbn Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân. nşr*. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900.
- Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-şâfiyye. nşr*. Hafız Abdülalim Han. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi tarihi Mısır ve'l-Kahire. nşr*. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.
- Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Ref' u'l-isr 'an kudâti mısır. nşr*. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Ebû'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî el- Yüninî, *Zeylû mir'âti'z-zamân*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l- İslâmî, 1992.
- Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb. nşr*. Abdulkâdir Arnâvût-Mahmûd Arnâvût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1991.

- Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kuraşî el-Busrâvî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Ali Şiri. Beyrut:Dâru'l-İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk: Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.)
- Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdi el-Atâbekî el-Yeşbugavî İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki mısır ve'l-kahire*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad-Dâru'l-Kütüb, 1992.
- Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. İsmail b. Yusuf en-Nebhânî, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*. nşr. İbrâhim Atve İvaz. Hindistan: Merkez-i Ehl-i Sünnet Berekat er-Rudâ, 2001.
- Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, *Levâkihü'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr, Tabakâtü'l-kübrâ*, Mısır: Mektebetü Muhammed el-Meliciyyî'l-Kütübî, 1897.
- Ebü Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleymân el-Yâfî, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut:Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfiyye*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Ebü Muhammed b. Şakir b. Ahmed el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr 1974.
- Ebü Muhammed Afifüddîn Abdullah b. Esad b. Ali b. Süleymân el-Yâfî, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, Sübkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1964.
- Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahanî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Ebü Tâlib, Muhammed b. Ali b. Atriyye el-Harisi Mekki, *Kütü'l-kulüb fî muâmeleti'l-mahbûb*, thk: Asım İbrahim Keyalî (Beyrut :Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005).
- Ebü Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhim el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Melekiyye, 1947.
- Ebü'l-Vefâ, Taftazânî. "Mısır'da Süfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları". çev. Mustafa Aşkar. A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35(1996), 535-552.
- Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev: Esad Abdülhadi ( Kahire: Kandil Meclisü'l-A'la es-Sekâfeti, 2007).
- İbn Atâullah, el-İskenderi, *Letâifü'l-minen*. nşr. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2006.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.

- İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-en'am. nşr.* Tahir Abdü'r-Rauf Said. Beyrut:Mektebetü'l-Külliyatü'l-Ezheriyye, 1991.
- . *Zübedü hulâsati't-tasavvuf*, thk, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- . *Şeceratü'l-me'ârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl. nşr.* İyâd Hâlid et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- . *Makâsîdü'r-ri'âye li-hukûkullâh. nşr.* İyâd Hâlid et-Tabbâ'. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2004.
- Muhammed ez- Zuhaylî, el-İzz b. Abdüsselâm. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah.* Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Rıdvan Ali en-Nedvî, *el-İzz b. Abdüsselâm.* Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1960.
- Selim, Mahmûd Rızk. *Asru's-selâtinî'l-memâlik ve nitâcühü'l-ilmî ve'l-edebî.* Mektebetü'l-Âdâb, 1949.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-. *el-Câmiu'l-muhtasaru mine's-süneni an Rasûlillah.* Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Yılmaz, Harun. “Şeyhü'ş-şüyüh”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV yay. 2019, gözden geçirilmiş 3. basım EK-2.
- Yiğit, İsmail. “Memlükler”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV yay. 2004.
- Yüceer, Mustafa “Mevlânâ'nın Fihi Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkid Bağlamında)”. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, 2(2), 197-237.



## **Muhammed Emin Er'in Hayatı ve Tasavvufî Eserleri**

Mehmet Cafer Varol\* Hasan Kamil Yılmaz\*\*

### **Öz**

Muhammed Emin Er, 1332/1914 senesinde Diyarbakır'ın Çermik ilçesine bağlı Kalaç/Kiloyan köyünde dünyaya geldi. İlk tahsilini babasının köye getirdiği köy imamından aldı. Daha sonraları Molla Abdussamed Comanî, Molla Abdullah Avinî gibi bölgedeki pek çok ilmi şahsiyetten dersler alarak Suriye'ye gitti. Burada Şeyh Ahmed Haznevî'ye intisap ederek ilk tarikat dersini aldı. Suriye'deki tahsil yıllarında başta Molla Ramazan el-Bütî olmak üzere bölgenin önemli ilmi simalarından da dersler aldı. Uzun süren bir eğitim hayatından sonra ilmî icazetini Norşin medresesinde Şeyh Muhammed Maşûk en-Nürşîni'den alan Muhammed Emin Er, Şeyh Seyda el-Cezerî'ye intisap ederek sülûkunu ikmal etti ve tasavvuf icazetini alarak halifesi oldu. Dünyanın pek çok ülkesine irşat, tebliğ ve ilim amaçlı pek çok seyahatler yaptı. Muhammed Emin Er, muhtelif ilimler üzerine yazdığı eserlerde, yazı ve söyleşilerinde tasavvufî düşüncesini ortaya koydu. Tasavvuf ilmi üzerine pek çok eser kaleme aldı. Bu eserlerinde Tasavvuf ilminin şeriat, tarikat, hakikat, marifetullah, tevbe, zikir, ihsan, muhabbet vb. pek çok kavramı eserlerinde izah etti.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Emin Er, Mîranî, Halidilik, Seydâî, Tasavvuf.

---

\* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Vaiz, mehmetcafervarol@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3181-7016

\*\* Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Dekan, kamil.yilmaz@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2203-2831

## Muhammed Emin Er's Life, and Works of Sufism

### Abstract

Muhammed Emin Er was born in 1914/1332 in the village of Kalaç / Kiloyan in Diyarbakır's Çermik district. Seyda Muhammad Emin Er received his first education from his father's village imam, and before leaving to Syria he took lessons from many worthy scholars in his region. He became affiliated with Sheikh Ahmad al-Khaznawi (d. 1949) and took his tarikh lesson. Seyda Muhammad Emin Er, who obtained his ijazah from Sheikh Muhammed Maşūk en-Norşini in Norşin madrasah, after affiliated with Sheikh Seyda Al-Jazari and proceeded his way of behaviour, Muhammad Emin Er became caliph of Sheikh Al-Jazari. Seyda Muhammed Emin Er revealed his sufistic thought in his works, writings and interviews on various sciences. Muhammed Emin Er wrote many precious works on Sufism. He explained many concepts in his works such as the description of Sufism, shari'ah, sect, truth, knowledge of God (marifetullah), repentance, dhikr, ihsan (spiritual excellence), love and so on.

**Keywords:** Muhammed Emin Er, Mîranî, Khâlidiyya, Seydaî, Sufism.

## محمد أمين ارحياته وكتبه في علم التصوف

### المخلص

محمد امين ار هو احد المتصوفة الاسلاميين الذين عاشوا في الفترة الماضية. ولد في عام ١٩١٤/١٣٣٢ في قرية كالاش/ كيلويان التابعة لناحية جيرميك في مدينة ديار بكر. تلقت محمد امين ار تعليمها الابتدائي من امام القرية الذي احضره ابوه الى القرية. ثم درس على عدت مشايخ في شرق تركيا وسوريا منهم ملا عبد الصمد الجوماني وملا عبد الله الاوني والشيخ ملا رمضان البوطي وملا صدرالدين بوكسل. انتسب في سوريا الى الشيخ احمد الخزنوي واخذ درسه الاول في التصوف منه. بعد اكمال العلوم العقلية والنقلية على مناهج مدارس الشريعة في تركيا اخذ الاجازة من الشيخ محمد معشوق النورثيني. ثم اكمل تربيته في التصوف على الشيخ سيداء الجزري واخذ الاجازة التصوف منه. سافر الشيخ محمد امين ار لنشر الدين الاسلام الى كثير مناطق العالم. كتب الشيخ محمد امين ار مؤلفات كثيرة في علوم المختلفة ولا سيما على علم التصوف وكشف في مؤلفاته عن فكره الصوفي كتعريف علم التصوف، والشريعة والطريقة والحقيقة والتوبة، والذكر، والإحسان، والمحبة. الكلمات المفتاحية: محمد أمين ار، ميرانى، خالدي، سيداني، التصوف.



## Giriş

Muhammed Emin Er'in yaşadığı dönem, Osmanlı idarî sisteminden Cumhuriyet sistemine geçişle beraber yeni rejimin pekişmesi için belli başlı inkılapların gerçekleştirildiği bir dönemdir. Buna binaen Cumhuriyetçilik, Laiklik, Milliyetçilik, Devletçilik, İnkılapçılık ve Halkçılık gibi yeni rejimin ideolojisinin temel ilkelerinin millet arasında tutunması ve yerleşmesi için sert tedbirler alınır. Doğal olarak bu dönemde sosyal hayat büyük inkılaplarla karşılaşır ve böylece toplumun tüm katmanları köklü bir değişim yaşar.<sup>1</sup>

Bu dönemin dini eğitim veren kurumları medreselerdi. Zamanla verimliliğini kaybeden ve çağa ayak uyduramadığı düşünülen Osmanlı medreselerinin ıslahı için pek çok girişimde bulunulsa da bu ıslah çabalarının başarıya ulaştığı söylenemez.<sup>2</sup> Cumhuriyet kurulduktan sonra 3 Mart 1924'te Ankara hükümeti tarafından o dönem Saruhan vekili Hüseyin Vasıf Çınar'ın teklifi ile 431 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu çıkarılır. Kanun içerik bakımından hiçbir şekilde medreselerin kapatılmasına dair bir madde içermediği, aksine İslamî eğitim veren kurumlar olan medreselerin Maarif Bakanlığı'na bağlanması ve devlet gözetiminde faaliyetlerini sürdürmeleri kanunen güvence altına alındığı halde kanunun çıkmasından çok kısa bir süre sonra Maarif Nâzırlığı'na atanan Vasıf Çınar, medreselerin kapatılması ile ilgili bir genelge yayımlayarak medreselerin resmî anlamda varlığına son verir.<sup>3</sup>

Bu dönemde tasavvuf ve tarikatların durumu ile alakalı şunları ifade etmek mümkündür: 1925 senesinin Şubat ve Nisan aylarında gerçekleşen Şeyh Said Hadisesi gerekçe gösterilerek tarikatların kökünün kazanması gibi bir politika uygulanır. Bu politikanın tatbiki için 677 sayılı "tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanun, 30.11.1341 (1925) tarihinde kabul edilerek 13.12.1341 (1925) senesinde yürürlüğe konulur. Böylece Türkiye'de tarikatlar, şeyh, derviş mürit gibi unvanlar yasaklanır. Tekke ve zaviyelerle beraber türbelerin de kapatılması yoluna gidilir.<sup>4</sup>

Bu manzaraya karşın maddi anlamdaki ilerlemenin insanı manevi anlamda da besleyeceği görüşünün yanlışlığı cihan harpleri ve sonrasında

---

<sup>1</sup> Celaleddin Vatandaş, *Cumhuriyetin Tarihi*, (İstanbul: Pınar, 2019), 125, 177.

<sup>2</sup> Mehmet Salih Ekinci, *İslâh-ı Medâris Medrese Eğitiminde Yenilik*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 84.

<sup>3</sup> Ekinci, *İslâh-ı Medâris*, 87.

<sup>4</sup> Mustafa Kara vd., *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, (İstanbul: İsam Yay. 2011), 100-102.

iyice anlaşılınca, materyalist tasavvurun karşısında dinî argümanlar güçlenir. Doğal olarak dünya çapında mistik hareketlerde bir yükselme dönemi yaşanır. Bu durum aynı zamanda İslâm aleminde de tasavvufun tekrardan revaç kazanmasına ve yasaklara rağmen tarikatların güçlenmesine etki eder.<sup>5</sup>

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş ve günümüz Türkiye'sine uzanan bu süreçte yaşayan ve pek çok ilmî eser telif eden Muhammed Emin Er, yaşantısı, şahsiyeti ve tasavvuf ilminde kaleme aldığı eserleri incelenmesi gereken bu dönemin önemli şahsiyetlerindedir

## 1. Hayatı

Muhammed Emin Er, 1332/1914 senesinde Diyarbakır'ın Çermik ilçesine bağlı Kalaç/Kiloyan köyünde dünyaya geldi. Babasının adı Zülfikar, annesinin adı Havva hanımdır.<sup>6</sup> “Mêrânî” ailesi olarak tanınan aile soyadı kanunundan sonra “Er” soyadını alır. “Er” soyadı aslında ailenin tanındığı “Mêranî” unvanının Türkçesidir. “Mêr” Kürtçede “Er/Yiğit”<sup>7</sup> anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Muhammed Emin Er'in büyük dedesi ve dedesinin kardeşi Irak'tan bu yöreye memur olarak gelmişlerdir. Bu kardeşlerden biri Malatya'nın Şentürk köyünden Çerkez asıllı bir hanımefendi ile evlenip buraya yerleşir. Büyük dedesinin ismi bilinmemektedir. Kendisine Karo diye hitap edilirdi. Karo, Çermik'in Kilo köyüne yerleşir ve burada Ahmet isminde bir oğlu dünyaya gelir. Ahmet'in 12 çocuğu olur. Bu çocuklardan biri de Muhammed Emin Er'in dedesi Ali'dir. Ali'nin bir oğlu da Muhammed Emin Er'in babası Zülfikar'dır. Mensubu olduğunu düşündüğü<sup>9</sup> ve Irak'ta yaşayan Mîran Aşireti, Muhammed Emin Zeki Beg'e göre yaklaşık 8000 aileden oluşmakta ve yerleşik bir hayat sürmektedir. Kışları Tıl Rımêlan ile Cizre arasında geçirir, yazı ise Siirt'te geçirir. Çok savaşı ve cesur olan bu insanlar daha çok hayvancılıkla uğraşmaktadır.<sup>10</sup>

Muhammed Emin Er'in ikisi kız üçü erkek olmak üzere beş kardeşi vardır. İki erkek kardeşi henüz çocuk yaşlarda vefat eder. Annesi

---

<sup>5</sup> Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Dem Yay., 2015), 160.

<sup>6</sup> Muhammed Emin Er, *Hatıralarım*, (İstanbul: MGV Yayınları, 2017), 23.

<sup>7</sup> Doz, *Kurdî-Tirki/ Türkçe Kürtçe Ferhenga Berikê/Cep Sözlüğü*, (İstanbul: Doz, 5. Basım, 2012), 113.

<sup>8</sup> Er, *Hatıralarım*, 23.

<sup>9</sup> İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda Son Osmanlı Âlimi*, (Ankara: MEED Yayınları, 2014), 21.

<sup>10</sup> Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, (İstanbul: Nûbihar, 2012), 354.

kendisinin ifadesi ile çok şefkatli bir kadındır.<sup>11</sup> Babası bölgenin en zengin şahsiyetlerinden biri olup aşiretinin reisidir. Ancak kan davalıları olan kayınları tarafından tuzağa düşürülerek öldürülür.<sup>12</sup> Babasının öldürüldüğü senelerde henüz çok küçük olan Muhammed Emin Er, ilim okumak isterken ailenin keçilerine çoban yapılır. Uzun bir süre kan davalıları olan dayılarının kendisine zarar vermeleri korkusuyla yaşar.<sup>13</sup>

Muhammed Emin Er'in çocukluk yılları hatıratından anlaşıldığı kadarıyla büyük zorluklar ve tehditler altında geçer. Öte yandan bu zorlukların gelişim sürecine bir cihetten de müspet etkisi olduğu söylenebilir. Zira babasından kalma mal varlığına rağmen kan davası yüzünden kendi memleketinde huzur bulamaz, mirası yağma edilir ve öz dayılarınca ölüm tehdidine ve teşebbüslerine maruz kalır. Bu durum ilme daha fazla sarılmasına yol açar.<sup>14</sup>

### 1.1. İlim Yolculuğu ve Ders Aldığı Hocaları

Muhammed Emin Er, ilk tahsilini babasının köye getirdiği özel bir hocadan alır. Bu eğitimi babasının vefatıyla kesintiye uğrar. Ancak o pes etmeyerek, kendi çabalarıyla okumayı öğrenir.<sup>15</sup> Medrese eğitimine sistematik bir şekilde yanında başladığı hocası Molla Hasan Tavikî'dir.<sup>16</sup> Bu hocasının yanında Hanefi fıkından dersler alarak tahsile başlar. Sarf ilminin temel metinlerini de bu hocasının yanında okur. Molla Hasan bir süre sonra Diyarbakır'a taşınınca medreseler diyarı Siirt-Tillo'ya gider ancak tekke ve medreselerin kapatıldığı kanunun en sıkı uygulandığı bir dönem olduğundan tahsil imkânı bulamadan Diyarbakır'a döner.<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> Er, *Hatıralarım*, 25.

<sup>12</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 23.

<sup>13</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 24.

<sup>14</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 25-26.

<sup>15</sup> Er, *Hatıralarım*, 34.

<sup>16</sup> Molla Hasan Tavikî, 1888 senesinde Mardin'in Mazıdağı ilçesine bağlı Kışlak (eski adıyla Şivistan) köyünde doğdu. İlim tahsiline babasının yanında başladı. Medrese tahsilinin büyük çoğunluğunu Çınar'ın Altınakar (eski adıyla Altıqer) köyünde Şeyh Neytullah'tan aldı. Nahiv ilmi ve tefsir ilmi üzere çalışmaları vardır. Terzi, duvar ustası, marangoz, müderris, müellif ve müftü olan molla Hasan, 1963'te Mardin Derik ilçesinde ilçe müftülüğü yaparken vefat etmiştir. Bk. Ahmet Tekin, "Son Dönem Âlimlerinden Molla Hasan Tavikî, Hayatı ve Eserleri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2017), 152-160.

<sup>17</sup> Er, *Hatıralarım*, 48-52.

Diyarbakır'ın Köseli köyünde ders veren Molla Resul-i Gavri'den<sup>18</sup> dersler alır. O dönemki baskılardan korkan hoca, önce kendisine ders okutmak istemese de<sup>19</sup> misafiri olan Molla Abdussamed Efendinin ricasını kıramaz. Bu hocasının yanında "Avamil-i Birgivi" eserini ders alıp ezberler.<sup>20</sup> Molla Resûl'den sonra Molla Abdussamed Comanî'ye<sup>21</sup> talebe olur. Arap Gramerini sistematik bir şekilde bu hocasından tahsil eder. Medrese eğitim müfredatında Nahiv ilminde okunan son kitap Molla Câmi'nin Kâfiye şerhine kadar bu hocasının yanında ders alır.<sup>22</sup> Suriye'deki tahsil macerasından sonra da Molla Abdüssamed'in yanına tekrar dönüp tahsiline devam eder. Molla Abdüssamed sadece talebesine hocalık değil aynı zamanda babalık yapar ve evlenmesine de vesile olur. Bu esnada yaşı otuzdur.<sup>23</sup> Seyda'nın bu evliliğinden beş kız ve iki erkek evladı dünyaya gelir.

### 1.1.1. Suriye'deki Eğitim Hayatı

İkinci Cihan Harbinin yaşandığı yıllara denk gelen bir zaman diliminde ilim tahsilini daha ileri bir boyuta taşımak niyetinde olan Seyda, Suriye'ye gidip oradaki alimlerden istifade etmek ister. Muhammed Emin Er, hatıralarında söz etmese de Hasan Hüseyin Ceylan'ın kendisiyle yaptığı söyleşide Şeyh Mahmud isimli şahsın kendisini Şam'a gönderdiğini ve burada meşhur Cizre'li Said Ramazan el-Bûtî'nin babası Molla Ramazan Bûtî'den<sup>24</sup> dersler aldığını ve bu süreçte Said Ramazan el-Bûtî ile ders

---

<sup>18</sup> Molla Resûl-ü Gavri veya insanların tanıdığı isimle Molla Resûl, 1872 yılında doğmuş, 1952 yılında vefat etmiştir. Siirt'e bağlı Garzan'lıdır. Bediüzzaman Said Nursi Hazretleri'nin Van'daki talebelerindedir. 1923 yılında Van'a gelen Bediüzzaman Hazretleri üç yıl kadar Nurşin Camii, Ereğ Dağı ve Çoravani's'te kalmıştır. Alim bir zat olan Molla Resûl, Üstad Hazretlerinden birkaç yaş büyüktür. Bk. Nurkoy, "Van Talebelerinden Molla Resul", (Erişim 29 Ekim 2020).

<sup>19</sup> Er, *Hatıralarım*, 52.

<sup>20</sup> Er, *Hatıralarım*, 53.

<sup>21</sup> Yanında Sarf ilminden bazı eserleri okuduğum Seyda Molla Zeki Bilgin'in babasıdır. Siirt'in Garzan bölgesinden olup Şeyh Mahmud Zokaydi'den ilmi icazetini almıştır.

<sup>22</sup> Er, *Hatıralarım*, 54.

<sup>23</sup> Er, *Hatıralarım*, 84-86.

<sup>24</sup> Botan yöresinden oldukları için aile Bûtî nisbesiyle tanınır. Molla Ramazan âlim ve sûfi bir şahsiyettir. Bûtî ailesi 1934'te Şam'a göç etmiştir. Şam'da onun adına Kasyon dağında bir cami yaptırılmıştır. Oğlu Said Ramazan el-Bûtî uluslararası çapta bir üne sahip kelim alimidir. Bk. Bayram Pehlivan, "Bûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Ek-1/221.

arkadaşlığı yaptığından söz eder. Ancak yanında hangi ilimleri okuduğuna dair bir bilgi vermez.<sup>25</sup>

Seyda'nın Suriye'de tahsil gördüğü bir diğer hocası Molla Abdülhalim Amudî'dir.<sup>26</sup> Amûdiye kasabasından olan bu hocasından Hanefî fıkhdan dersler alır. Nahiv ilminden ise "Molla Camî" eserini okur.<sup>27</sup> Eğitimini sürdürdüğü esnada medreseden ziyaret maksadıyla çıktığı bir gün sahte kimlikle Suriye askerlerine yakalanır. Kamışlı karakoluna götürülerek burada Fransız askeri makamlarınca sorgulanır ve Türkiye adına casusluk yapmakla suçlanır. Alimlerden oluşan bilirkişi heyetince imtihan edildikten sonra ilim tahsili için Suriye'de bulunduğu anlaşılır ve serbest bırakılır. Seyda serbest kalınca Suriye'de tahsil gördüğü medresesine geri döner.<sup>28</sup> Suriye de son tahsil gördüğü hocası Şeyh Ahmed Haznevî'nin yönlendirmesi ile tedris halkasına katıldığı Molla Abdürrezzak Efendidir. Molla Abdürrezzak Efendi'nin yanında "Molla Camî" eserini bitirir ve sonrasında hocasından müsaade isteyerek Türkiye'ye döner.<sup>29</sup>

Muhammed Emin Er Hoca için Suriye yılları ilim yolunda büyük külfetlere katlandığı yıllardır. Şartlar burada daha fazla tahsil imkânı bulamayacağını şeffaf bir şekilde ortaya koyar. Yurda dönme zamanının geldiğini görür ve öyle yapar. Ancak Suriye yılları kendisi için zorluklarıyla birlikte verimli yıllardır.

### **1.1.2. Suriye'den Döndükten Sonra İlmî Hayatı**

Muhammed Emin Er'in Suriye'den döndükten sonra yanında tahsil gördüğü ilk hocası Bediüzzaman'ın medrese arkadaşı Molla Abdullah-ı Avinî'dir. Avina/Sürgücü köyünde Molla Abdullah'ın yanında Mantık, İsti'are, Vad' ve Münazara ilimlerini tahsil eder.<sup>30</sup> Daha sonra Farsçasını geliştirmek isteğiyle Molla Abdulfettah Yazıcı'nın ders halkasına katılır.

---

<sup>25</sup> İbrahim Halil Er, *Seyda Muhammed Emin Er ile Söyleşiler-1*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017), 9-10.

<sup>26</sup> Kendisiyle alakalı bir malumata ulaşamadık.

<sup>27</sup> Muhammed Emin Er, *Hatıralarım*, 57-59.

<sup>28</sup> Muhammed Emin Er, *Hatıralarım*, 59-65.

<sup>29</sup> Muhammed Emin Er, *Hatıralarım*, 66-67.

<sup>30</sup> İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda Son Osmanlı Âlimi*, (Ankara: MEED Yayınları, 2014), 75.

Hacı Fettah, önemin önemli edip ve şairlerindedir.<sup>31</sup> Bu zattan Hâfız'ın Divanı'ndan bazı bölümler okur.<sup>32</sup>

Seyda'nın kendisini ilerletmek istediği ilimlerden biri de kıraat ve tecvit ilimleridir. Bu niyetle Siirt'e gider. Siirtli Hafız Haydar Efendi'den tatbikî tecvid ve mahreç dersleri alır. Ayrıca Hafız Haydar Efendi'nin yanında mahreçleri güzel olan Zeynel Abidin isimli bir başka hafızdan da mahreçler konusunda istifade eder. Bu dönemde aynı zamanda Şeyhi Hazin'e müntesip Şeyh Şerafeddin Efendi'den de "Şerhu'l-Âkaid" isimli eserden kelimeler alır.<sup>33</sup>

Uzun süren tahsil yıllarından sonra medrese eğitimini tamamlamak niyetiyle Norşine gider. Burada iki önemli ilmi şahsiyetten dersler alır. Bunlardan biri Molla Sadreddin Yüksel,<sup>34</sup> diğeri ise Şeyh Muhammed Maşuk Efendi'dir.<sup>35</sup> Şeyh Muhammed Masum Efendi'nin medresesinde Şeyh Muhammed Maşuk Efendi'den kelimeler dersleri, Molla Sadreddin Yüksel'den ise Bediüzzaman'ın *Risalelerinden* ve felekiyat ilmi üzere yazılmış *Veciz* isimli eserden dersler alır. Böylece tahsilini bu hocalarının yanında ikmâl eder ve ilmi icazetini Şeyh Muhammed Maşuk Norşini'den alır.<sup>36</sup>

## 1.2. Tasavvufî Hayatı

Muhammed Emin Er, henüz çocuk yaşlarda tasavvûfa olan ilgisini *Rihle Dergisi*'ne verdiği bir röportajda şöyle ifade eder: "*Çocukken kendi kendime Osmanlıca öğrendim. Osmanlıca kitapları okumaya başladım.*"

---

<sup>31</sup> Cihan Turan, *Dîwana Fethî (Edisyon, metn, kritik) / Fethî Divanı (Edisyon, metin, kritik)*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10.

<sup>32</sup> İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda Son Osmanlı Âlimi*, 91-92.

<sup>33</sup> İbrahim Halil Er, *Muhammed Emin Er Seyda Son Osmanlı Âlimi*, 92-97.

<sup>34</sup> Molla Sadreddin Yüksel, 1920 senesinde Konya'da dünyaya geldi. On bir-on iki yaşlarında okumak üzere ailesinden ayrıldı. Kur'an-ı Kerim'i hatmedip, Arapça tedrisata başladı. Norşin, Ohin ve bölgenin önemli ilim merkezlerinde ikmal eden Molla Sadreddin Yüksel, Baykan ilçesinin Havil köyünde Molla Muh-yiddin Efendi'nin (ö. 1988) yanında öğrenimini tamamladı. Norşin medresesinde dersler verdi. 1951 yılında Şeyh Ma'sum'un kızı Sarete ile evlendi. Siirt'in Baykan ilçesi müftülüğüne tayin edildi. Bir dönem fahri imamlık ve İstanbul vaizliği de yapan Molla Sadreddin Yüksel 1964 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsirini hazırlamakla görevlendirildi. Ancak proje yarım kaldı. 1966 yılı sonunda ailesini alarak İstanbul'a taşındı. Merhum Gönenli Mehmed Efendi'nin (ö. 1990) kursları ve İsmail Ağa Kur'an Kursu'nda talebelere hem Arapça hem İslâmî ilimler okuttu. İstanbul müftülüğü ile Yüksek İslâm Enstitüsünde Tefsir dersleri okuttu. Arkasından pek çok eser bırakan Molla Sadreddin Yüksel 25 Aralık 2004 senesinde vefat etti. Bk. Biyografya, "Sadreddin Yüksel", (Erişim 06 Şubat 2021).

<sup>35</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 102.

<sup>36</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 103-105.

*Müzekki'n-Nüfûs isimli eser elime geçti. O kitap beni tarikata ısındırdı. Ondan sonra nerede bir şeyh görsem gidip ziyaret ederdim. O kitapta yazan şartları haiz bir şeyh bulamadığımdan dolayı tarikata girmiyordum. Zaten gerçek bir müşid-i kâmil kibrit-i ahmer gibi nadir ve azizdir".<sup>37</sup>*

Suriye'ye ilim tahsili için gidince aradığı vasıflarda kâmil bir müşidle karşılaşma gayesini de taşır. Burada ilk tarikat dersini Şeyh Ahmed Haznevi'den alır. Şeyh Ahmed Haznevi'den aldığı ilk dersinden sonra bazı haller yaşar ve bir süre bu haller ilim tahsiline engel olur.<sup>38</sup> Suriye'de tanıştığı sûfi şahsiyetlerden biri de aslen Medine eşrafından seyit bir zat olan Şeyh Muhammed Sadaka'dır.<sup>39</sup>

### **1.2.1. Muhammed Said Seyda El-Cezerî'ye İntisabı ve Hilafeti**

Muhammed Emin Er'in hem ilmi hayatına hem de tasavvufi hayatına yön vermesinde rüyaların rolü büyüktür. Hatıratının pek çok yerinde bu tarz rüyalarla karşılaşmaktayız. Aradığı kâmil şeyhi bulmasında yine rüyalar kendisine rehberlik eder. Şeyh Seyda el-Cezerî'ye intisap etmesi yönünde gördüğü rüyaların işaret etmesiyle Şeyh Seyda el-Cezerî Hazretlerine teveccüh eder ve müridi olur.<sup>40</sup> Şeyh Seyda'nın yanında tasavvufî terbiyesini çok sürmeden tamamlar. Serdahli köyünde Şeyh Seyda'nın emriyle yirmi beş gün sülûkta kalır. Bayram gelince, kalan günler bir dahaki seneye ertelenir. Şaban ayının on beşinde tekrardan sülûka<sup>41</sup> girer. Yirmi günde letâifleri tamamlar. Nefy-i ispat keyfiyeti kendisine bildirilir. Kırk gün tamamlandıktan sonra sülûktan çıkar. Şeyh Seyda bir haftalık istihâre neticesinde kendisine halifelik icazeti verir. Seyda'nın Mevlâna Halide kadar icazet silsilesi şu şekildedir: Muhammed Emin Er, Şeyh Muhammed Said Seyda el-Cezeri, Şeyh Muhammed Nûrî, Şeyh Ömer ez-Zengânî, Mevlâna Şeyh Halid Zül-Cenâheyn.<sup>42/43</sup>

<sup>37</sup> Muhammed Emin Er, "Tasavvuf Soruşturması", (Görüşmeciler: Ömer Faruk Tokat, Muhlis Turan, Burak Ertürk, Görüşme Transkripsiyonu) *Rihle Dergisi* 14 (Ocak-Haziran 2012), 89.

<sup>38</sup> Er, *Hatıralarım*, 69.

<sup>39</sup> Er, *Hatıralarım*, 75-77.

<sup>40</sup> Er, *Hatıralarım*, 116-117.

<sup>41</sup> Sülûk tabiri yöredeki sûfilerin dilinde halvet manasında kullanılır. Halvete girenlere sülûka girdi tabiri kullanılır.

<sup>42</sup> Er, *Hatıralarım*, 120-122.

<sup>43</sup> İcazet'in yazılış tarihi Hicri 9 Şevval 1372, miladi 21 Haziran 1953 senesidir. İcazette silsile zikredildikten sonra Şeyh Seyda şöyle demektedir: "Hamd alemelerin Rabbine olsun. Salat ve selam nebi ve resullerin efendisi, günahkarların şefaatçisi Efendimiz Muhammed'e, âline ve tüm ashabına

### 1.2.2. Görüştüğü Bazı Önemli Şahsiyetler

Muhammed Emin Er, Norşin’de Molla Sadreddin Yüksel’den Risâle-i Nûr dersleri alınca bu dersler kendisinde Bediüzzaman’a karşı bir sempati uyandırır. Daha sonraları da çeşitli vesilelerle elde ettiği Bediüzzaman’ın Risalelerini mütalaa eder ve bu durum onda Bediüzzaman’la tanışma arzusu oluşturur. Seyda, bu sebeple Isparta’ya gider ve Bediüzzaman ile görüşür. Şeyh Seyda ve Bediüzzaman arasında bir nevi elçilik vazifesi de görülür.<sup>44</sup>

Görüştüğü önemli simalardan bir diğeri Mahmut Esad Coşan Hocaefendidir. Seyda, 1961 senesinde Şeyh Seyda’nın emri ile Gaziantep’in Nizip ilçesinin Kıratlı köyüne imamlık vazifesiyle gider. Bu köydeki uzun süreli hizmetten sonra evini Gaziantep merkeze taşır. Burada da din görevlilerine ve öğretmenlere Diyanet sitesinde dersler okutur. On dört sene resmi imamlık görevinden sonra yaş haddinden emekli olur.<sup>45</sup> Mahmud Esad Coşan ile de ilk defa Antep’te görüşür. Seyda’nın ilmini takdir eden Esad Coşan, Ankara’da açtığı Fıkıh Enstitüsünde ders vermek üzere Seyda’yı Ankara’ya davet eder. Bu davete icabet eder ve bu enstitüde bir yıl boyunca dersler okutur. Bunun yanında “İslam Dergisi” kendisiyle fıkıh temalı röportajlar yapar.<sup>46</sup>

Görüştüğü ve tasavvufi anlamda istifade ettiği şahsiyetlerden biri de Mahmud Sami Ramazanoğlu’dur. Medine-i Müneverre’de Mahmut Sami Ramazanoğlu ile görüşür. Sami Efendi, ilk görüşmede kendisinden istihâreye yatmasını ister. İstihâre neticesinde Sami Efendi ile alakalı müspet bir rüya görünce durumu kendisine arz eder ve bunun üzerine Sami Efendi kendisini kabul ederek Nakşibendi ve Kâdirî tarikatından ders verir.<sup>47</sup>

### 1.3. Seyahatleri

Muhammed Emin Er’in yaptığı seyahatlerin kronolojik tarihlerinin tespiti zordur. Şeyh Muhammed Nurullah el-Cezeri’nin teşvikiyle yurtdışı

---

*olsun. Bundan sonra derim ki: Fazilet sahibi, ilmiyle amel eden alim, safi bir öz, derin bir sevgi sahibi olduğu yaşantısındaki hayır ve salahlıktan apaçık olan cenabı Molla Muhammed Emin kardeşime (Nakşibendiye-i Hâcegâniyye tarikatinde) icazet verdim. Allah, O’nu muradında muvaffak kılsın, umduklarına rüşünü arttırarak ulaştırsın, kullarına sevdirsın...”*

<sup>44</sup> Er, *Hatıralarım*, 125-129.

<sup>45</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 136.

<sup>46</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 140.

<sup>47</sup> Er, *Muhammed Emin Er ile Söyleşiler*, 255-256.



seyahatlerine çıkma kararı alır. Danimarka'da görevli olarak bulunan damadı Ömer İnci Bey'in daveti ile Avrupa'ya ilk seyahatini yapar. Avrupa'nın pek çok ülkesini gezip buradaki cemaat, grup ve teşkilatlarla görüşür. Bu seyahatleri esnasında pek çok konferans tertip eder ve Hristiyan din adamları ile ilmi münazaralara girer.<sup>48</sup> Prof. Muhammed Hamidullah gibi önemli simalarla görüşme imkânı bulur.<sup>49</sup> Daha sonraları da Avrupa'ya pek çok seyahatler yapar ve Almanya'da Hanofere İslam Merkezi'nde dersler verir.<sup>50</sup>

Seyahat ettiği ülkelerden biri de Amerika'dır. Amerika'nın New York, Troy, Şikago, Washington ve Detroit gibi kent ve eyaletlerini gezer. Burada farklı İslâm ülkelerinden Müslümanlar ile görüşür. Amerika ziyaretleri orada yaşayan Türklerce sevinçle karşılanır. Amerika'daki güncel dinî meselelerle alakalı fetvalarına müracaat edilir.<sup>51</sup> Amerika ziyaretleri daha sonraları da devam eder. Önemli şahsiyetlerle görüşür, misyoner okullarını dolaşır.<sup>52</sup> Kanada'yı da ziyaret ederek buradaki bazı Müslüman mühendis ve doktorlara akaid ve fıkıh dersleri verir.<sup>53</sup>

### 1.3.1. Gezdiği Bazı İslam Ülkeleri

Hatıratında aktardığı üzere Muhammed Emin Er ve Cemalettin Kaplan arasında İran ve gerçekleşen devrim hususunda bir münâkaşa olur. Bu tartışma esnasında Cemalettin Kaplan kendisine “Git İran'ı gör öyle kararını ver” der. Bu söz üzerine İran'a gitme kararı alır. Bu ziyaretinden amacı özellikle yapılan inkılâbın fikri zeminini, istikbale dair hedeflerini ve ümmetin diğer unsurlarına bakış açısını anlamaktır. İran'da pek çok molla, âyetullah, aydın, mülteci ve mücahitle görüşür. Kendisini Humeyni ile görüştürmek isteseler de Türkiye kamuoyunda Humeyni'ye biat etti algısına sebep olur gerekçesiyle reddeder.<sup>54</sup>

İran'a gitmeden önce yapılan devrime bakışı müspet iken bu seyahat onun bakış açısında büyük değişikliklere yol açar.<sup>55</sup> İran dönüşü eleştirilerinden ötürü dönemin İran'a sempati duyan İslâmcı çevreleri

---

<sup>48</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 142-143.

<sup>49</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 155-156.

<sup>50</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 256-257.

<sup>51</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 162.

<sup>52</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 240-245.

<sup>53</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 252-255.

<sup>54</sup> Muhammed Emin Er, (Görüşmecisi: Fatih Ağan, Görüşme Transkripsiyonu), *Milli Gazete*, (9-10 Ağustos 1985).

<sup>55</sup> Muhammed Emin Er, “Müfterilere Cevaplar”, *Milli Gazete*, (8 Aralık 1988).

tarafından şiddetli tenkide maruz kalır, ağır bir dille itham edilir.<sup>56</sup> İran ziyaretinden sonra bu ziyareti kendisine tavsiye eden Cemalettin Kaplan'a Pakistan'dan mektup yazarak; "*Humeyni'ye bir Sünni'nin biat edemeyeceğini, davalarının Şiilik olduğunu İran'daki gözlemlerinin neticesinde bunu anladığını...*" belirtir. Bu mektup Almanya'daki İslamî grupların dergilerinde neşredilir.<sup>57</sup>

Muhammed Emin Er'in Pakistan ziyareti İran seyahatinden sonra gerçekleşir. Pakistan'ın önemli kentlerini, bu kentlerdeki medrese ve okulları ziyaret eder. Amerika'dan sonra Pakistan'daki Cemaat-i İslamî'nin teşkilatlanmasını da tanıma imkânı bulur. Pakistan'daki tecrübelerinden biri de Tebliğ Cemaati ile temas kurmasıdır. Merkezlerine gider ve onlardan gelen on günlük gezi-irşad faaliyetlerine katılma tekliflerini kabul eder.<sup>58</sup> Pakistan'dan yeni kopmuş Bangladeş'i ve Müslümanlarının ahvâlini anlamak için Hindistan'ı da ziyaret eder.<sup>59</sup>

Muhammed Emin Er'in bu bölgedeki son seyahati Afganistan'adır. Bu seyahati Türkiye'deki İslamcı çevreler arasında da yankı uyandırır. Afganistan seyahatinin amacını şöyle ifade etmektedir: "*27 Aralık 1979'da başlayıp dokuzuncu senesine girecek olan Afgan cihadını hep duyuyorduk. Öyle ya, bu dillere destan cihat, dünyanın süper devletine ve en zalim, en acımasız devletine karşı dokuz yıl nasıl sürdü ve mücahitler nasıl başarıyorlar? Tanka, topa, bombalara ve füzelere karşı bu savunmasız, silahsız insanlar nasıl karşı koyuyorlar? Daha doğrusu inancın... bu acımasız güce karşı nasıl galip geldiğini gözlerimizle görmek istedik.*"<sup>60</sup> Afganistan ziyareti esnasında Afgan mücahit grupları arasında vahdetin oluşması için çaba gösterir. Bunun için pek çok grupla görüşüp görüşlerini söyler. Cephe hattındaki çatışmalara bizzat katılıp fiili anlamda da bir katkı sunmak ister. Amerika'da kendisine verilen yardımları oradaki mücahitlere ulaştırır.<sup>61</sup> Bu ziyaret Türkiye Müslümanlarının büyük ilgisini çeker ve başta "İslam" ve "Altınoluk" mecmuaları olmak üzere Afganistan ziyareti üzerine Muhammed Emin Er ile söyleşi ve röportajlar yapılır.

Afganistan ziyaretinden sonra Hicaz'a yolculuk yapar. Mekte'ye geldiğinde 1987 senesinin Temmuz ayıdır. 31 Temmuz 1987 tarihinde

---

<sup>56</sup> Sorular-Cevaplar, "Mehmet Emin Er Hoca Neyin Nesi?", *Şehadet Dergisi* 2/6, (1988), 47.

<sup>57</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 188.

<sup>58</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 188-205.

<sup>59</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 207-209.

<sup>60</sup> Er, *Muhammed Emin Er ile Söyleşiler*, 35.

<sup>61</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 212-216.

yürüyüş yapan İranlı hacılara Suudi askerlerinin ateş açtığı senedir. Bu olayda 402 hacı hayatını kaybeder, 649 kişi yaralanır.<sup>62</sup> İlk Mısır seyahati ise 23 Ağustos 1987'de gerçekleşir. Burada başta dönemin Ezher şeyhi olmak üzere pek çok önemli sima ile görüşür.<sup>63</sup> Seyahat ettiği yerler arasında Japonya ve Çin de vardır. Özellikle Çin'de yaşayan Müslümanların durumunu onlardan dinleme fırsatı bulur.<sup>64</sup>

#### 1.4. Vefatı

Muhammed Emin Er, 2013'ün ocak ayında rahatsızlanır. Bunun üzerine 29 Mayıs Üniversitesi Hastanesinde tedavi altına alınır. Hastaneye kaldırıldığını işiten pek çok önemli şahsiyet hastanede kendisini ziyaret eder. Ziyaret edenlerden biri de Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'dır.<sup>65</sup> Ziyaret yaklaşık bir saat sürer. Erdoğan'a tavsiyelerde bulunur.<sup>66</sup> Hastanede kaldığı süreç içerisinde "*el-Mekâsıdu'l-Berere fi'l-Hacci ve'l-'Umre*" isimli eserini tamamlar. Daha sonra icazet vermediği öğrencilere hastanede bir hoca olarak son görevini yerine getirerek kübbelerini giydirip icazetlerini verir.<sup>67</sup>

Vefatından önce Antep'e Nuri Mehmet Paşa camiine defnedilmesini vasiyet eder. 27 Haziran 2013 tarihinde 29 Mayıs Üniversitesi Hastanesinde vefat eder. Cenazesi vasiyeti üzerine Hasan Erkaya ve Veli Aytek tarafından yıkanır.<sup>68</sup> Cenaze namazı ilk olarak devlet ricalinin de katılımıyla yine vasiyeti üzere zamanın Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez tarafından Hacı Bayram Veli Camii'nde kılınır.<sup>69</sup> Daha sonra Gaziantep'e getirilip burada ikinci defa cenaze namazı kılınır ve burada defnedilir.<sup>70</sup>

#### 1.5. Şahsiyeti

Yüz yılı aşkın uzun ve bereketli bir ömür yaşayan Muhammed Emin Er'in şahsiyeti şüphesiz ele alınması ve sonraki nesillere örnekliği irdelenmesi gereken bir konudur. Seyda'nın en önemli vasıflarında biri

<sup>62</sup> İlke Haber Ajansı, "Suudi Rejimin Liyakatsızlığı ve Kanlı Hac Tarihi" (Erişim 05 Nisan 2021).

<sup>63</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 227.

<sup>64</sup> Er, *Hatıralarım*, 276-279.

<sup>65</sup> Anadolu Ajansı, "Erdoğan Mehmet Emin Er'i Ziyaret Etti", (Erişim 01 Mayıs 2021).

<sup>66</sup> Er, *Son Osmanlı Âlimi*, 282.

<sup>67</sup> Er, *Hatıralarım*, 285-286.

<sup>68</sup> Er, *Hatıralarım*, 294.

<sup>69</sup> Anadolu Ajansı, "İslam Alimlerinden Mehmet Emin Er Vefat Etti", (Erişim, 1 Mayıs 2021).

<sup>70</sup> Er, *Hatıralarım*, 299.

ilim aşığı bir zat olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı zorlu senelerde ilim öğrenmek için Fransız işgalindeki Suriye'ye gitmesi ve burada hapse konulup, sömürge dönemi hapishanelerinde her türlü sıkıntıya katlandığı halde hapisten kurtulduktan sonra ülkesine dönmeden ilim tahsilini sürdürmeye devam etmesi ilme olan iştiyakının en büyük delillerinden biridir.<sup>71</sup>

Yetiştirdiği talebelerden biri olan Mehmet Görmez hocasıyla alakalı şunları ifade eder: “Şayet bana hocan Muhammed Emin Er ile beraberliğinde kazanımların nelerdir diye sual ederseniz iki şey derim: İlim ve hilim. Hocamız ilim ve hilmin birleşmesinden ibaretti.”<sup>72</sup> Varlıklı bir babanın oğlu olan Muhammed Emin Er, ilim tahsil edebilmek için tüm mal varlığını gözden çıkarır, ancak yaşı küçük olduğu için ilgili mahkeme satışa onay vermediğinden bu satış gerçekleşmez.<sup>73</sup> Oğlu İbrahim Halil Er zühdünü ifade makamında şunları der: “Kendisi çoğu zaman ekmek ve yoğurttan başka bir şey yemezdi. Ancak bir misafiri olduğunda ise kendilerini en güzel şekilde ağırlar mükellef sofraya önlerine koyar ve çay ikram etmeden göndermezdi. “İkrâmın eksiksiz olanı makbuldür” derdi.”<sup>74</sup>

Muhammed Emin Er zâhidâne bir hayat yaşardı. Asla dünya malına tamah etmezdi. Halil Çiçek zühdü ile alakalı şunları ifade eder: “Seyda, zamanın şeyhleri gibi insanların ellerinde olana tamah etmezdi. Onu ayıran en önemli özelliklerden biri zühd idi. Ancak bu zühd ruhbanlık değildi. Başbakan, bakan düzeyinde makam sahipleri kendisini ziyaret eder ancak hiçbir zaman onlardan şahsı adına bir beklentisi olmazdı. Hiçbir zaman bir mal ve serveti olmadı. Seyda yokluktan kaynaklı bir zühd hayatı yaşamıyordu. Onunki Peygamber (s.a.v) gibi imkân olduğu halde ihtiyarî bir zühd idi”.<sup>75</sup>

Muhatabı hangi konuma sahip olursa olsun hakkı söylemekten geri durmazdı. Erdoğan, kendisini hastanede ziyaret edince Erdoğan'a iki nasihatte bulunur: “İstişare ve liyakate azami derecede önem veriniz.”<sup>76</sup> Siyasiler ile ilişkileri şahsi menfaati temelinde değil ümmetin maslahat ve menfaati temelinde idi. Hasta haliyle dahi ümmetin derdiyle dertlenir ve siyasilere ümmetin maslahatına uygun gördüğü meselelerde telkinlerde bulunmaktan geri durmazdı. Mehmet Görmez Hoca hastane günleriyle

---

<sup>71</sup> Er, *Hatıralarım*, 68.

<sup>72</sup> Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (21 Mayıs 2021).

<sup>73</sup> Er, *Hatıralarım*, 39.

<sup>74</sup> Youtube, “İbrahim Halil Er, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>75</sup> Youtube, “Prof. Dr. Halil Çiçek, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>76</sup> Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

alakalı şöyle bir hatıra paylaşır: *“Hastanede hocamızın yanındaydık. Bu esnada doktorlardan Davut Hoca yanına geldi. Kendisine gelenin Davut Hoca olduğu söylenince kendisi (Başbakan) Davutoğlu Hoca olduğunu sandı. Bunun üzerine kendisine “Suriye meselesini bir daha düşünsen” diye tavsiyede bulundu*”.<sup>77</sup> Seyda'nın hasta yatağında ifade ettiği *“Suriye meselesini bir daha düşün”* cümlesi aynı zamanda ferasetinin boyutlarını göstermektedir. Zira o dönem Türkiye'nin Suriye politikasına desteğin en güçlü olduğu bir dönemdir. Buna rağmen gelenin Davutoğlu olduğunu düşünerek kendisine uyarıda bulunma gereği görmüştür.

Muhammed Emin Er, tevazu sahibi bir insandı. Tevazu ile alakalı Tahir Ayar şu hatırasını aktarmaktadır: *“Amerika'ya geldiği zaman kendisine ikamet etmesi için geniş bir ev hazırladık. Eve girdiğimizde odanın baş köşesine oturmasını beklerken hemen girişe oturdu*”.<sup>78</sup> Böylece en güzel yere oturma konusunda arkadaşlarını kendi nefesine tercih ederken aynı zamanda tevazuunu ortaya koyar.

Tevazu ve arkadaşlarına hizmet aşkı hakkında talebesi Mehmet Görmez de şunları aktarmaktadır: *“Şam'da okuduklarında kaldıkları öğrenci evinde işler nöbetleşe yapılmaktadır. Ancak birisi sürekli sırası gelince görevini ihmal etmektedir. Bir gün geldiklerinde bütün işlerin yapıldığını görüyorlar. Sırası gelen arkadaşın görevini tam yapmış olmasından şaşkına düşüyorlar. O şahıs hayır ben yapmadım diyor. Daha sonra anlaşılıyor ki Seyda onun görevini de yapmaktadır*”.<sup>79</sup>

Yanlarında okuduğu hocalarına, dostlarına ve talebelerine karşı daima vefa sahibiydi. Talebelerini sürekli ziyaret eder, onların sorunlarıyla ilgilenir, evlenmelerine yardımcı olurdu. Sadece yanında okudukları dönemde değil sonrasında dahi hukukunu muhafaza eder, kendilerini ziyaret eder ve ziyaretine gittiği öğrencilerinin eşlerine ve çocuklarına hediye götürürdü. Veda senesi diye nitelendirildiği 2012 senesini dost, talebe ve akraba ziyaretlerine ayırmıştı.<sup>80</sup>

Tahir Ayar vefasıyla alakalı şunları ifade eder: *“Hoca, büyük bir tevazu sahibi idi. Ne zaman Türkiye'ye gelsem gelir beni havaalanında karşılardı. İlerlemiş yaşına rağmen beni karşılamasından çok utanırdım. Toplandığımız*

<sup>77</sup> Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>78</sup> Youtube, “Prof. Dr. Tahir Ayar, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>79</sup> Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>80</sup> Youtube, “İbrahim Halil Er, Muhammed Emin Er'i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

evlerde bizi ziyaret ederdi. Son zamanlarında bana haber gönderdi ben gelemiyorum sevabı sen kazan diye”.<sup>81</sup>

Seyda, sadece yakın akrabalarına ya da arkadaşlarına karşı değil, vefat etmiş olan eski dostlarına karşı dahi vefalı idi. Mehmet Görmez bizlere buna dair şunları aktarmaktadır: “Hocamız Diyarbakır’da bir dostuna ziyaretine geleceğini söyler. Acilen Ankara’ya gitmesi gerekince dostunu arayıp seneye ziyaret sözü verir. Ancak o sene geldiğinde dostunun vefat ettiğini öğrenir. Bir köy ziyareti esnasında kaybolunca kendisini ararlar. Neticede bir saatlik yol yürüyerek o dostunu mezarında ziyaret edip sözünü yerine getirdiğini görürler.”<sup>82</sup>

Muhammed Emin Er’in ilim yolculuğu, tasavvufî manada tekâmül için kat ettiği aşamalar ve irşat için görev yaptığı yerlerdeki çalışmaları Muhammed Emin Er’in büyük hacimli eserler kaleme almasına mâni olsa da o farklı ilim dallarında pek çok eser kaleme alır. Biz makalemizde tasavvufî eserlerini tanıtacağız.

## 2. Tasavvuf İlmine Dair Yazdığı Eserler:

Muhammed Emin Er, tasavvuf ilmi üzerine pek çok eser kaleme alır. Tasavvufî görüşlerini kimi eserlerinde muhtasar, kimi eserlerinde daha kapsamları aktarmaktadır. Eserlerinde tarikat ile şeriat bir bütünlük içerisinde. İman, İslâm ve ihsân kemal yolunda birbirinden ayrılmazlar. Muhammed Emin Er’in ulaşabildiğimiz eserleri içerisinde tasavvuf alanında telif edilmiş olanlar şunlardır:

### 2.1. Tenbîhü’l-Fâtin ‘Ala Fıkhi’l-Bâtın<sup>83</sup>

Eser, Muhammed Emin Erbilî’ye ait *Tenvîrû’l-kulûb fî mu’ameleti ‘allamu’l-guyûb* isimli eserinin tasavvuf bölümünden yararlanılarak kaleme alınmıştır. Seyda eserin başında, bu eserde tek bağlı kaldığı şeyin mananın aslı olduğunu ve eseri baştan yeniden kaleme aldığını ifade etmektedir. Ele alınan başlıca bazı konular şunlardır: Tasavvuf ya da fikh-ı bâtın, salih amel, tövbe, muhabbet, şevk, vecd, halvet, Nakşibendî tarikatı, kalbî zikir, letâifler ve adâbu’l-mürîd. Eserin son baskısı, 2018 yılında Mevsimler Kitap tarafından İstanbul’da yapılmıştır. Eseri bu baskısı, oğlu İbrahim

---

<sup>81</sup> Youtube, “Prof. Dr. Tahir Ayar, Muhammed Emin Er’i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>82</sup> Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez, Muhammed Emin Er’i Anlatıyor”, (Erişim 21 Mayıs 2021).

<sup>83</sup> Muhammed Emin Er, *Fıkhi Batın/Tenbîhü’l-Fatin ‘ala Fıkhi’l-Bâtın*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018).

Halil Er tarafından yayına hazırlanmış ve Türkçe tercümesiyle beraber basılmıştır.

## 2.2. El-Muhtârât<sup>84</sup>

Eserin tam ismi: *el-Muhtârât min Mektûbâtî'l-İmâm Rabbânî es-Serhendî* dir. Son baskısı, Receb Şentürk editörlüğünde yayına hazırlanan eser, İsar Yayınları tarafından İstanbul'da 2016 senesinde basılmıştır. Eserin başında, Recep Şentürk'ün üçüncü baskısı için yazdığı bir mukaddime ve giriş bulunmaktadır. Eserde Muhammed Emin Er ve İmam Rabbânî'nin biyografilerine yer verilmektedir. Eseri önemli kılan diğer bir husus ise Muhammed Emin Er'in İmam Rabbânî'ye, ondan da son halkaya kadar uzanan tarikat silsilesine de yer verilmesidir. Ayrıca İmam Rabbânî'nin biyografisinin işlendiği bölümde tasavvufî temel kavramlarla alakalı görüşlerine de yer verilir.

Eser, İmam Rabbânî'nin "Mektûbât" isimli eserinden derlediği 121 mektuptan oluşur. Seyda, seçtiği mektupları tamamen aktarmaz, bu mektupların kime yazıldığını ifade ettikten sonra mektuplardan seçtiği bölümleri aktarır. Seçtiği mektuplarda hedeflenen mesajı aktaran ifadeleri alır konuyla bağlantısı olmayan bölümleri hafız eder. Eser aynı zamanda müellifin, İmam Rabbânî'den ne kadar etkilendiğinin bir ispatı gibidir.

## 2.3. Fadîletu A'malü'l-Kalb ve Âdâbu'z-Zikri Bihi<sup>85</sup>

Eser, otuz sayfadan oluşmaktadır. İlk bölümü, kalbin amelleri ve kalp ile zikrin adabı nasıl olmalı konusunu ele almaktadır. İkinci bölümde, ümmetin kurtuluşunun selefte ittiba ile olacağı vurgulanmakta ve bu ittibanın nasıl olacağı ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara cevap verilmektedir. Bu bölümde Seyda'nın davetçi kimliği ön plana çıkmaktadır. Eserin son bölümünde nasuh tövbenin şartları, âdâbları ve nefsin salâhı bahislerine yer verilmektedir. Seyda'nın *Câmi'ü'l-Mütânî'd-Dirâsiyye*<sup>86</sup> isimli kitabının üçüncü risalesidir. Eserin son baskısı, 2018 yılında Mevsimler Kitap tarafından İstanbul'da yapılmıştır. Eserin bu

---

<sup>84</sup> Muhammed Emin Er, *El-Muhtârât min Mektûbâtî'l-İmâm Rabbânî es-Serhendî*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2016).

<sup>85</sup> Muhammed Emin Er, *Tasavvuf Risalesi/Fazîletu A'mali'l-Kalbi ve Adâbu'z-Zikri bihi*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018).

<sup>86</sup> Muhammed Emin Er, *Cami'ü'l-Mütânî'd dirasiyye*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018).

baskısı, oğlu İbrahim Halil Er tarafından yayına hazırlanmış ve Türkçe tercümesiyle beraber *Tasavvuf Risalesi* ismiyle basılmıştır.

#### **2.4. El-Mühezzeb Fî'l-Ahlâki ve'l-Edeb<sup>87</sup>**

Eser, ahlak ilmi üzere yazılmış bir risaledir. Seyda eserinde, öncelikli olarak ahlakın tanımını yapar. Teorik ahlak ana başlığı altında: Güzel ve çirkin ahlakın kaynağı, güzel ahlakın fazileti, sonuçları, eğitimle güzel ahlak edindirmenin mümkün olup olmadığı; ahlaka etki eden genetik miras, yetişme tarzı, din, sosyal çevre ve okumalar gibi faktörleri, nefsi arındırmanın yöntemleri okuyucuya aktarılmaktadır. Eserin bu bölümünde ayrıca sebat, sabır, iffet, azim, kanaat, cesaret, cömertlik, sır saklamak ve nefsi kontrol gibi hasletlere yer verilmektedir. Daha sonra ahlak çeşitleri üç ana başlıkta incelenmektedir. Bunlar: “Düzenli Ahlak”, “Edebi Ahlak” ve “Terbiyevi Ahlak”tır. Eser, İbrahim Halil Er ve Abdullah Ünalın tarafından tercüme edilerek *Ahlak Risalesi* ismiyle, Mevsimler Kitap tarafından 2017 yılında İstanbul’da basılmıştır.

#### **2.5. Vazîfetü'l-‘Abdi ve Necâtuhu**

Eser, Müslümanın yapması gereken görevleri ele almaktadır. Birinci vazifede, iman bahisleri işlenmekte, *Nesefî Akidesi* ve *Fıkhü'l-Ekber* risalelerinde belirtilen akaid esaslarının bir kısmı sıralanmaktadır. İkinci vazifede, salih amel konusu, rükünleri ve salih amel konusunda ittiba edilecek imamlar zikredilmektedir. Daha sonra zahir ameller başlığı altında namazın şart, rükün ve adabları zikredilmektedir. Daha sonra tövbe konusunu ele alan müellif tövbe edilmesi gereken büyük günahları zikretmektedir. Bu günahları zahir ameller çerçevesinde ele alan müellif, taharet, namaz, zekât, hacc, oruç, yiyecekler, alışveriş, nikah, cinayetler, hudut, cihat, yeminler, şahitlik gibi furuu fıkıh konularına ilişkin büyük günahları konu başlığı altında zikretmiştir. Daha sonra dinen sorumluluk oluştuğunda ahkamı bilinmesi gereken ibadet ve muamelat konuları, muhtasar fıkhi bilgilerle ele alınmaktadır. Eserin son bölümünde ise fikhî yüz külli kaideye yer verilmektedir. *Mecmû'atu'r-Resâilî'd-Dîniyye fî 'ulûmi'l-Muhtelife* isimli kitabın birinci risalesidir.

---

<sup>87</sup> Muhammed Emin Er, *Ahlak Risalesi/el-Mühezzeb fî'l-ahlâki ve'l-edeb*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018).



## **2.6. Muhtasarı Fayzü'l-Îlâh Fî'd-Dîni'l-Mardıyyi 'İnde'llah**

*Mecmû'atu'r-Resâili'd-Dîniyye fî 'ulûmi'l-Muhtelife* isimli kitabın ikinci risalesidir. Eserde, Cibril hadisinde ifade edilen iman, İslam ve ihsan ile alakalı konuları işlemektedir. Seyda tasavvufa dair, takva, tezkiye ve nasihat gibi konulara da risalede yer vermektedir. İçerik itibarıyla *Vazîfetü'l-'abdi ve Necâtuhu* isimli risalesinde ele alınan bazı konular bu eserde de yer almaktadır.

## **2.7. Hulâsatu'l-Merâm Fî Ma'rifeti'l-İslâm**

*Mecmû'atu'r-resâili'd-dîniyye fî 'ulûmi'l-muhtelife* isimli kitabın dördüncü risalesidir. Mukaddime bölümünde; din, iman, mezhep, şeriat, tarikat, hakikat ve tasavvuf gibi kavramların tarifi yapılmaktadır. Daha sonra ilk bölümde iman kavramı hakkındaki farklı görüşlere yer verilerek daha kapsamlı izah edilmekte ve imanın altı şartı anlatılmaktadır. Daha sonra elli üç maddede muhtasar bir şekilde Ehli Sünnet akidesi zikredilmektedir. İslam ve ihsan kavramları açıklanmaktadır. İhsan'ın ilk mertebesi olarak tövbe kavramı, salih amel, hakkı tavsiye, sabrı tavsiye konuları ele alınmakta ve Hâris el-Muhâsibî, Abdülkadir Geylânî'nin sözlerinden nakillerde bulunmaktadır.

## **2.8. El-Kavlü'l-Enfes Fîmâ Bihi Salâhü'n-Nefes**

*Mecmû'atu'r-resâili'd-dîniyye fî 'ulûmi'l-muhtelife* isimli kitabın altıncı risâlesidir. Risâle, beş sayfadan oluşmaktadır. Daha sonra *Fadiletu A'malü'l-Kalb ve Âdâbu'z-Zikrî bihi* isimli risâle ile birlikte Türkçe'ye tercüme edilerek basılmıştır.

## **2.9. Yâ Nefsî Mehlen**

*Mecmû'atu'r-resâili'd-dîniyye fî 'ulûmi'l-muhtelife* isimli kitabın yedinci risalesidir. Seyda Muhammed Emin Er'in kendi nefsinin "Allah'ın rızasını elde etmenin ve sonsuzluk diyarında cemalini müşâhade etmenin yolu nedir?" sorusuna bizzat verdiği üç sayfalık cevaptan oluşmaktadır.

## **2.10. El-Vesiletü'l-Fâsile Fî't-Turuki'l-Mavsule**

*Mecmû'atu'r-resâili'd-dîniyye fî 'ulûmi'l-muhtelife* isimli kitabın sekizinci risalesidir. Seyda bu risâlede, Allah'a ulaştırın yolları ele

almaktadır. Bu yolları on tarik olarak ele almaktadır. Bu yolunu birincisi olarak, *eserden müessire* ulaşmayı; ikinci olaraksa *müessirden esere ulaşanların yolunu* zikretmektedir. Bu yolu kullananların başında Nakşibendî tarikatını zikretmektedir. Daha sonra Nakşibendî tarikatının on iki esasını saymakta ve on bir ilkesini açıklamaktadır. Nakşibendî tarikatının şartlarını, rükünlerini, zikretmektedir. Üçüncü yol olarak *riyâzet yolunu* zikreden Seyda, nefsin tanımını, nefis ile mücâhade, mürâkabe, tedrici olarak nefis terbiyesi, ruhların çeşitleri, nefsin hakikati, nefis ve ruh arasındaki farkları izah etmektedir. Nefis ile alakalı pek çok detay açıklığa kavuşturulmaktadır. Dördüncü yol olarak *tezkiye yolunu* zikreder. Bu başlık altında vahdet-i vücûd konusuna da temas eder. Beşinci yol olarak *sünnete ittiba yolunu* ve şartlarını zikreder. Altıncı yol olarak *mürâkabe yolunu* ve bu yolun piri Cüneyd-i Bağdâdî'den söz eder. Yedinci yol olarak rabita yolunu ve rabita ile alakalı delilleri, şartları ve çeşitlerini zikreder. Bu başlık altında latifelere, celal zikrinin adabına vb. konular da ele alınmaktadır. Sekizinci yol olarak her işte *şeriate ittiba*, dokuzuncu yol olarak *ubûdiyete devam* ve son yol olarak da *mutlak acz yolunu* izah eder. Son bölümde bu yolların ittifak ettikleri esasları, ortak vazifeleri ve günlük evrâdı aktarır.

### 2.11. Yâ Sâilen

Eserin tam ismi, *Yâ Sâilen an akvami't-turuki İllahi ve esmâha huz cevaben an zalike şâfiyen bi iznillâh*'tır. *Mecmû'atu'r-resâili'd-dîniyye fi 'ulûmi'l-muhtelif*e isimli kitabın dokuzuncu risâlesidir. Risâle, "Allah'a ulaştıran yolların en sağlam ve yüce olanı hangisidir?" sorusuna cevap olarak yazılmıştır. Müellif, bu yolu beş akabeye ayırır. Birincisi yakın; ikincisi dünya, günahlar, mahlukat, şeytan ve nefis ile mücadele; üçüncüsü dünya malına düşkünlük, musibet ve acı verici bir imtihanda tehlikeli hislerle mücadele; dördüncüsü riya, kibir, haset ve tûl-i emel ile mücadele ve son akabe olarak da Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak zikredilir. Her akabede, bu akabeleri kat etmek için gerekli şartlar maddeler halinde sıralanmıştır.

### 2.12. El-Feyzü'l-Raûf Fî 'İlmi Mebâdii't-Tasavvûf<sup>88</sup>

*Câmiu'l-mütûni'd-dirâsiyye* isimli kitabın on ikinci risalesidir. Marifetullah, havadır, tasavvuf yoluna girenlerin yapması gereken ilk

---

<sup>88</sup> Muhammed Emin Er, *Cami'u'l-Mütûni'd-dirâsiyye*, (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018).

vazifeler zikredilmekte ve bu yola girenlere bazı tembihatlar yapılmaktadır. Eser, dört sayfalık muhtasar bir risaledir.

## **Sonuç**

Makalemizde hayatını, şahsiyetini ve tasavvufî eserlerini incelediğimiz Muhammed Emin Er, son devrin önemli İslam simalarındandır. Er, 1332/1914 yılında Diyarbakır'ın Çermik ilçesinin Kalaç/Kiloyan köyünde doğmuştur. İlmi hayatına babasının köy imamından aldığı derslerle başlayan Er, bölgedeki pek çok ilmi şahsiyetten de dersler almıştır. İlk tasavvufî dersini intisap ettiği Şeyh Ahmed Haznevî'den, ilmi icazetini ise Norşin medresesinde Şeyh Muhammed Maşûk en-Nürşîni'den almıştır. Medrese eğitimini ikmâl ettikten sonra devrin önemli sûfî şahsiyetlerinden Şeyh Seyda el-Cezerî'ye intisap etmiş ve Şeyhinin gözetiminde seyrini ikmal ederek Nakşibendi tarikatından tasavvuf icazetini almıştır. Şeyh Seyda el-Cezerî kendisine hilafet vererek Gaziantep iline irşat vazifesiyle görevlendirmiştir.

Muhammed Emin Er, irşat ve diğer hizmetler için yurt dışına pek çok seyahatler yapmıştır. Bu seyahatler süresince gittiği ülkelerde dersler okutmuş, seminerler vermiş ve ilmî toplantılara katılmıştır. İslâm dünyasının sorunları ile yakından ilgilenen Er, bu sorunlara çözüm önerileri sunmuş özellikle Afganistan gibi o dönemde işgal altında İslam ülkelerini ziyaret ederek kurtuluş mücadelesi veren mücahit grupların saflarını birleştirmek için çaba göstermiştir. Dönemin tanınan önemli sûfî şahsiyetlerinin çoğuyla görüşmüş, Sami Efendi gibi önemli simalardan tasavvufî anlamda istifade etmiştir. Şahitlerin diliyle ilim aşığı, tevazu sahibi, cömert ve zühd ehli olduğu anlaşılan Muhammed Emin Er, 27 Haziran 2013'te vefat etmiştir.

Hayatının ilk dönemlerinden itibaren önüne çıkan pek çok zorluğa rağmen ilim tahsili için mücadele etmekten geri durmamış, bu yönüyle günümüz ilim talebelerine büyük bir örneklik teşkil etmiştir. Özellikle yaşadığı coğrafyadaki medrese ehli hocaların aksine hizmeti bir bölgeye bağlı kalmamış irşat, tebliğ ve dünya Müslümanlarını tanımak için uzun yıllar meşakkatli yolculuklara katılarak bir nevi devr-i alem yapmıştır. Ağarmış saçları ve sakalları ile Afganistan mücahitlerinin safına katılmış, pratik ve amelî boyutu birlikte yaşayan aksiyoner sûfî anlayışın son dönem temsilcilerinden olmuştur.

Şahsiyeti itibariyle zühd ve verâ sahibi olan Muhammed Emin Er, tevazu ve mertlikten ödün vermemiştir. Öğrencilerine karşı müşfik bir baba olmuş, dünya malına tamah etmeyerek cömertliği bir erdem olarak özümsemiştir. Dostlarına karşı vefatlarından sonra dahi vefa göstermesi şüphesiz şahsiyetinin önemli özelliklerinden olmuştur. Özellikle İran devriminden sonra İslam coğrafyasında esen rüzgarlara kapılmamış ve gidip yerinde gözlemleyerek bir ilim adamı olarak ondan sonra kanaatlerini paylaşmıştır. İran devrimine sempatinin en üst seviyede olduğu bir dönemde tenkitlerini aktarmaktan geri durmamış ve sırf bu yüzden dönemin İran devrimine sempati besleyen İslamcı çevrelerinin itibarsızlaştırma çabalarını ve tepkilerini göze alarak yapmıştır.

Muhammed Emin Er, arkasından pek çok telif eser bırakmıştır. Özellikle tasavvuf ilmi üzerine kaleme aldığı ve bizim tespit edebildiğimiz on iki eseri mevcuttur. Bu eserler dışında da farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserlerinde de tasavvufi yorumlara yer vermiş ve kendisiyle yapılan söyleşiler vasıtasıyla da tasavvufi düşüncesini aktarmaktan geri durmamıştır. Eserlerinin paylaştığımız içerik tanıtımlarından da anlaşılacağı özellikle tarikat ve şeriat bütünlüğünü savunmuş, tasavvuf ilminin temel kavramlarını izah etme gayretinde olmuştur. Sürekli seyahat halinde ve irşat vazifesiyle meşgul olmasından kaynaklı eserlerini muhtasar metin üslubuyla kaleme almıştır. Bu yönüyle araştırmacıların üzerine çalışabilecekleri öz ama zengin içeriğe sahip eserler bırakmıştır.

## Kaynakça

- Anadolu Ajansı. "Erdoğan Mehmet Emin Er'i Ziyaret Etti". Erişim: 01 Mayıs 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/politika/erdogan-mehmet-emin-eri-ziyaret-etti/284252>
- Anadolu Ajansı. "İslam Alimlerinden Mehmet Emin Er Vefat Etti". Erişim: 1 Mayıs 2021. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/islam-alimlerinden-mehmet-emin-er-vefatetti/235684>
- Beg, Muhammed Emin Zeki. *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*. İstanbul: Nûbihar, 2012.
- Biyografya, "Sadreddin Yüksel". Erişim: 06 Şubat 2021. <https://www.biyografya.com/biyografi/11413>
- Doz. *Kurdi-Tirki/ Türkçe Kürtçe Ferhenga Berikê/Cep Sözlüğü*. İstanbul: Doz Yayınları, 2012.
- Ekinci, Mehmet Salih. *İslâh-ı Medâris Medrese Eğitiminde Yenilik*. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Er, İbrahim Halil. *Muhammed Emin Er Seyda Son Osmanlı Âlimi*. Ankara: MEED Yayınları, 2014.
- Er, İbrahim Halil. *Seyda Muhammed Emin Er ile Söyleşiler-1*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017.
- Er, Muhammed Emin. *Tasavvuf Risalesi/Faziletu A'mali'l-Kalbi ve Adâbu'z-Zikri bihi*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Er, Muhammed Emin. "Taasavvuf Soruşturması", (Görüşmeciler: Ömer Faruk Tokat, Muhlis Turan, Burak Ertürk, Görüşme Transkripsiyonu) Rihle Dergisi 14 (Ocak-Haziran 2012), 89.
- Er, Muhammed Emin. *Ahlak Risalesi/el-Mühezzeb fi'l-ahlâki ve'l-edeb*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Er, Muhammed Emin. *Cami'u'l-Mütünü'd dirasiyye*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Er, Muhammed Emin. *El-Mecmû'atu'r-Resâili'd-Diniyye fi 'ulümi'l-Muhtelife*. Dimaşk: Darü'l-Endülüs, 2010.
- Er, Muhammed Emin. *El-Muhtarât min Mektûbâti'l-İmam Rabbâni esSerhendî*. İstanbul: İsar Yayınları, 2016.
- Er, Muhammed Emin. *Fıkhi Batın/Tenbihü'l-Fatin 'ala Fıkhi'l-Bâtın*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2018.
- Er, Muhammed Emin. *Hatıralarım*. Ankara: MG V Yayınları, 2017.
- Er, Muhammed Emin. Müfterilere Cevaplar. Millî Gazete, İstanbul- 8 Aralık 1988.
- İlke Haber Ajansı. "Suudi Rejiminin Liyakatsizliği ve Kanlı Hac Tarihi". Erişim: 5 Nisan 2021. <https://ilkha.com/guncel/suudi-rejiminin-liyakatsizligi-ve-kanli-hac-tarihi-22368>

- İskenderpaşa, “Mahmud Es’ad Coşan’ın Hayatı”. Erişim: 04 Ekim 2020.  
<http://www.iskenderpasa.com/D69CDFCD64D4-4278-A8EC-51B091A7FB03.aspx>
- Kara, Mustafa, vd., *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, İstanbul: İsam Yay. 2011.
- Küçük, Hülya. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Milli Gazete, Ropörtaj: Fatih Ağan, Ankara 9-10 Ağustos 1985.
- Nurkoy. “Van Talebelerinden Molla Resul”. Erişim: 29 Ekim 2020. <https://nurkoy.org/van-talebelerinden-molla-resul/>
- Pehlivan, Pehlivan. "Bütî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-1/221. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Sorular-Cevaplar, “Mehmet Emin Er Hoca Neyin Nesi?”, *Şehadet Dergisi* 2/6, (1988), 47-49.
- Tasavvuf Soruşturması, Mülakat: Ömer Faruk Tokat, Muhlis Turan, Burak Ertürk, Rihle Dergisi, Ocak-Haziran 2012.
- Tekin, Ahmet. “Son Dönem Âlimlerinden Molla Hasan T’avikî, Hayatı ve Eserleri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2017), 152-160.
- Turan, Cihan. *Dîwana Fethî (Edisyon, metn, krîtik) / Fethî Divanı (Edisyon, metin, krîtik)*, Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Vatandaş, Celaleddin. *Cumhuriyetin Tarihi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Youtube, “İbrahim Halil Çiçek Seyda’yı anlatıyor”. Erişim: 21 Mayıs 2021.  
[https://www.youtube.com/watch?v=x\\_hff8QNezw](https://www.youtube.com/watch?v=x_hff8QNezw)
- Youtube, “Prof. Dr. Mehmet Görmez Seyda’yı Anlatıyor”. Erişim: 21 Mayıs 2021.  
[https://www.youtube.com/watch?v=mVL\\_3uxo2-g](https://www.youtube.com/watch?v=mVL_3uxo2-g)
- Youtube, “Prof. Dr. Tahir Ayar Seyda’yı Anlatıyor”. Erişim: 21 Mayıs 2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=gP4STDykCKA>

## **Tasavvufî Açından Bir İbadet Olarak Oruç\***

Veysi Cengiz\* Veysel Akkaya\*\*

### **Öz**

Sûfiler ibâdetleri anlatırken daha çok manevî yönüne dikkat çekerler. Sûfiler ibâdetleri anlatırken daha çok manevî yönüne dikkat çekerler. Eserlerinde konuyu “esrâr” başlığı altında inceleyerek, ibâdetlerin sırlarını bir başka deyişle kalbî boyutlarını anlatırlar. Bu anlamda oruç ibâdetini ele alırken daha çok kalbin de oruca katılmasının gerektiği üzerinde durmuşlardır. Hatta tutulan orucun asıl gâyesi, kalbin sürekli bir şekilde mâsivâyâ karşı oruçlu olmasıdır.

Onlar, orucun akli, rûhî ve kalbî açılımları yanında, kişiye güçlü bir irâde kazandırması üzerinde dururlar. Sûfilere göre oruç, kalp gözünün açılması için varlık içinde yokluğa alıştıran, nefsin esaretinden alıkoyan, takvâ ve sabırla insanı kemâle ulaştıran bir ibâdetdir.

İnsanın yaratılış gâyesi ve Allâh'a karşı tevâzunun zirvesi olan ibâdetlerden birisi olarak oruç, Allâh'ın emirlerine boyun eğmek, yasaklarından uzak durmak, nefsin isteklerinden vazgeçmek, hatta Allâh'tan başka her şeyi terk etmek demektir. Oruç sayesinde nefis tezkiye edilir, ahlâk güzelleşir ve takvâyâ ulaşılır. Derûnî anlamları ve hikmetleri tefekkür edilerek, kalbî boyutlarda da yaşanılması gerekir. Aksi takdirde mânevî derinliklerden uzak olarak tutulacak oruç, ruhsuz bir beden gibi kalacaktır. Nasıl ki ruhsuz bir beden canlılık ve neşeden yoksun ise kalbe etki etmeyen oruç da hadislerde belirtildiği üzere, aç kalmaktan ibâret hâle gelebilir. Bu manada makâlemizde tasavvuf klasikleri çerçevesinde sûfilerin oruca yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Oruç, İbadet, Nefis, Kalp, Takva.

---

\* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, veysi\_cengiz@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5775-2778

\*\* Doç. Dr. Veysel Akkaya, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, veysel.akkaya@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4760-9951

## Fasting and Its Wisdoms in Terms of Sûfî Perspective

### Abstract

Sufis draw attention to the spiritual aspect while describing worships. In their works, they examine the subject under the title of "mystery" and explain the secrets of worship, in other words, its heart-related dimensions. In this sense, while discussing the worship of fasting, they emphasized that the heart should also participate in fasting. In fact, the main purpose of fasting is that the heart is constantly fasting against the massive.

Fasting, as one of the acts of worship that is the purpose of man's creation and the pinnacle of humility towards Allah, means submitting to Allah's commands, staying away from His prohibitions, giving up on the desires of the soul, and even abandoning everything other than Allah. Otherwise, fasting that will be kept away from spiritual depths will remain like a soulless body. Just as a soulless body lacks vitality and joy, fasting that does not affect the heart can consist of starvation, as stated in the hadiths. In this sense, in our article, we will examine the approach of Sufis to fasting within the framework of Sufi classics.

**Keywords:** Fasting, Worship, Heart, Sufism, Taqwa.

### عبادة الصوم في منظور التصوف

#### الملخص

يلفت الصوفيون الانتباه إلى الجانب المعنوي عند وصف العبادات. في مؤلفاتهم يتناولون الموضوع تحت عنوان "المسر" ويشرحون أسرار العبادة، وبعبارة أخرى أبعادها المتعلقة بالقلب. وبهذا المفهوم، عند الحديث عن عبادة الصوم، ركزوا على أن القلب يجب أن يشارك في الصوم. حتى أنهم يجعلون المقصد الأساسي من الصوم هو أن يصوم القلب باستمرار عن غير الله. ويؤكدون أنه إضافة إلى الجوانب العقلية والروحية والقلبية للصوم فإنه يعطي الإنسان إرادة قوية. والصوم عند الصوفيين هو الذي يعود القلب على الحرمان ليفتح عينيه للتححرر من أسر النفس. إنها عبادة تكمل الناس بالتقوى والصبر.

إن الصوم من أعلى العبادات التي خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان لأجلها. وهو: التسليم لأمر الله، والابتعاد عن نواهيه، والتخلي عن شهوات النفس، وحتى ترك كل شيء غير الله. بفضل الصوم تزكّي النفس، وتتحسن الأخلاق، وتتحقق التقوى. في هذه الحالة، من الضروري أن نتأمل معانيه الداخلية وحكمته وأن يعيش في القلب. فإن الصوم الذي يبقى بعيداً عن الأعماق الروحية سيبقى كجسد بلا روح.

**الكلمات المفتاحية:** الصوم، العبادة، النفس، القلب، التقوى.



## Giriş

Kur'an ve Sünnet'te "savm" ve "siyâm" kelimesi ile ifade edilen oruç, ve İslâm'ın beş temel esasından biri olan orucun farzıyeti kitap ve sünnet ile sabittir.<sup>1</sup> Oruç, isim ve fiil olarak eşanlamlarıyla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de on üç yerde geçer. Hadîs-i şeriflerde ise oruca genişçe yer verilmiştir.<sup>2</sup>

Oruç ibadetinin tatbikinde farklılıklar söz konusu olsa da Hz. Adem'den günümüze kadar gelmiş geçmiş bütün inanç ve kültürlerde oruç veya oruca benzer açlık ve perhiz türü uygulamalar bulunmaktadır.<sup>3</sup> Yahudilik ve Hristiyanlık'ta orucun yaygın bir ibadet olduğu, Yaradan'ın rızasını elde etme, matem, riyâzet, perhiz, nefse hâkim olma ve günahlara kefâret gibi maksatlar için, muhtelif uygulamalarla edâ edildiği bilinmektedir.<sup>4</sup>

Hz. Âdem'e Eyyâm-ı Bîz diye bilinen her kameri ayın, 13. 14. 15.günleri, Hz. İbrahim'e her aydan üç gün, Hz. Süleyman'a her ayın başı, ortası ve sonunda toplamda her ay, üç gün,<sup>5</sup> Hz. Davud'un bir gün oruç tutup bir gün tutmama orucu,<sup>6</sup> Hz. Yunus'un kavmi Ninovalılar'a tavsiye ettiği başlarına gelebilecek musibet ve azaptan kurtulmak için tuttıkları oruç,<sup>7</sup> Hz. Yahya'nın İsrâiloğullarına öğütlediği oruç,<sup>8</sup> Hz. Zekeriya<sup>9</sup> ve Hz. Meryem'in tuttuğu susma orucu,<sup>10</sup> Hz. Musa'nın kırk gün boyunca hiçbir

<sup>1</sup> Ali İhsan Yitik, "Oruç" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2007) 33/414.

<sup>2</sup> Orucun Kur'an da yer aldığı ayetler, el-Bakara, 1/183, 1/184, 1/185, 1/187, 1/196, en-Nisâ, 4/92. el-Mâide, 5/89, 95. Meryem, 19/26, el Ahzab 33/35, el-Mücadele, 58/4, et-Tahrim, 66/5, et-Tevbe, 9/112; Bkz, Muhammed Fuad Abdülbâki, "صوم" md. "El-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l Kurâni'l Kerim" (Kahire: Dâr Kütübü'l Mısriyye, h. 1364/1944) S, 417.; Oruç ile ilgili hadisler için, Bkz, Wensinck, Arent Jean. "صوم" md. "el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâz Hadis en-Nebevi" I-VII, (Leiden: Mektebetü Brill, 1969) C, III, S, 444.

<sup>3</sup> Osman Cilacı, "İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban" (İzmir. Akyol nşr. 1980) S, 11.

<sup>4</sup> Muhammed Akram, "Dinler Tarihi Açısından, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da Orucun Anlamı ve Önemi" (İstanbul: Uluslararası Ramazan Sempozyumu, 2012) S, 45.

<sup>5</sup> Recep Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç" Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi, (2016) C, IX, SY, 42, S, 1784.

<sup>6</sup> Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail "Sahihü'l-Buhârî" (Beyrut: Dâr İbn Kesir, 1423/2002) Savm, 56, S, 475, No: 1976.

<sup>7</sup> M. Selman Çalıışkan, "Ramazan Orucunun Teşrii" Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2017) C, III, SY, 6, S, 162.

<sup>8</sup> Suyûti, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebü Bekir "Durrü'l Mansur, fit-Tefsir'ül Me'sur" thk. Abdullah b. Abdulmuhsin el-Turki, I. Baskı, (Kahire, Merkez Hicr lil-Buhus el-Arabiyye ve'd Dirâseti'l İslâmiyye, 2003) C, II, S,198-199; Bkz. Çalıışkan, "Ramazan Orucunun Teşrii" S, 163.

<sup>9</sup> Meryem, 19/10.

<sup>10</sup> Meryem, 19/26.

şey yemeden tuttuğu oruç,<sup>11</sup> ile Ramazan ve Aşura orucu,<sup>12</sup> Hz. İsa'nın tuttuğu kırk günlük oruç, kaynaklarda İslâm'dan önceki oruçlar arasında yer alır.<sup>13</sup>

Orucun, İslam'ın inşa edildiği beş unsurdan biri olması,<sup>14</sup> Rabbimizin aidiyet bildirmesi ve ecrini ben veririm buyurması<sup>15</sup> nedeniyle hikmetlerine vâkıf olmak önem arz eder. Tasavvufi açıdan orucun hikmetlerinin izahı için makalemizde gâyesi, uygulama biçimi ve faydaları ele alınmış olup bu hususlar aynı zamanda ibadetlerin hikmetleri dâhilindeki unsurlar olarak da zikredilmektedir.<sup>16</sup> Bu anlamda sûfiler, ibadetlerin hikmetlerini manevî incelikler açısından ele almış ve hikmet ile ilgili izahatlarda genellikle sünnet-i seniyye, mânevî tecrübe ve mükâşefe yolunu takip etmişlerdir.<sup>17</sup>

### **Orucun Lügat ve İstilah Manaları**

Oruç, yeme ve içmeden uzak durmak, dili tutmak, konuşmamak, kendini korumak olarak tanımlanmakta olup, bu manalar lügatlerde imsâk ve sükûn kelimeleri ile de tarif edilmektedir.<sup>18</sup> İstilâhî manada ise daha çok fikhî oruç tarifleri mevcut olup, kişinin niyet ederek tan yerinin ağarmaya başlamasından güneşin batışına kadar, şer'an emredilmiş ibadeti yerine getirmek kastıyla yemekten, içmekten ve cimadan nefsi men etmek şeklinde târif edilir.<sup>19</sup> Mutasavvıflar ise orucu, nefsin alışkanlıklarını terk etmek ve arzu edilen şeylerin yokluğuna sabretmek ve bütün organlarımızı kötülüklerden uzak tutmak diye târif etmişlerdir.<sup>20</sup>

### **Tasavvufi Açıdan Oruç**

<sup>11</sup> Şühreverdi, Şihâbüddin, "Avârifü'l Maârif" I-II, thk. A. Halim Mahmud, Muhammed b. Şerif, (Kahire: Dâr el-Meârif, 2000) C, II, S, 37.

<sup>12</sup> Suyûti, "Durrü'l Mansur fit- Tefsir'ül Me'sur" C, II, S, 198-199.

<sup>13</sup> Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç" C, IX, SY, 42, S, 1784.

<sup>14</sup> Buhârî, İman, 27.

<sup>15</sup> A.g.e, Savm, 9.

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, "İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti" 13. Baskı, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). S, 12.

<sup>17</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, "Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar" 25. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları. 2017). S, 62.

<sup>18</sup> İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrer b. Ali, "Lisânü'l-Arab" I-VI "صوم" md. (Beyrut: Dârü'l-ihyâit-Türâsü'l Arabî, 1997) C, IV, S, 2530.

<sup>19</sup> Vehbe ez-Zuhayli, "İslâm Fıkhı Ansiklopedisi" I- X, terc. Beşir Eryarsoy, vd. (İstanbul: Risâle Yayınları, 2015) C, III, S, 109.

<sup>20</sup> Mehmet Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergi*, (2000) SY, 3, S, 23

Oruç, tasavvufta nefis terbiyesi olması yönüyle çok önemli bir riyâzet türüdür. Tabii ki bu riyazetin başka dinlerdeki riyazetten farkı Allah'ın emri ile yapılıyor olması ve yasaklarına riayet edilmesidir.<sup>21</sup> Bu anlamda sûfiler kalbin ve organların orucuna dikkat çekerler. Çünkü bunlar ayette belirtildiği üzere yaptıklarından mesul olacaklardır.<sup>22</sup> O halde kalp ve bedenın azalarına oruç tutturmak, onlara Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda büyük bir mesafe kazandıracaktır. Konuya insanın fiilleri açısından bakılacak olursa bu fiiller bedenî ve kalbî olmak üzere ikiye ayrılır. Bedeni fiiller, zâhiri amelleri, kalbî fiiller ise bâtını amelleri kapsayacaktır.<sup>23</sup> Sûfilere göre beden ve kalp fiilleri açısından oruç tutmaktan amaç, sadece oruçlu iken orucun ruhaniyetine ve âdâbına uygun davranmayı değil, aynı zamanda oruç ibadetinden sonra da elde edilen mânevi kazancın sürdürülmesidir. Sûfiler bedenî ve kalbî oruç türlerine eserlerinde genişçe yer vermişlerdir. Şimdi bunları makalemiz çerçevesinde tek tek ele almak istiyoruz.

### **Bedeni Oruç Türleri**

Azalarımızın reisi olarak akli işaret eden Hücvirî, görme, işitme, tatma, dokunma(deri) ve koklama vâsıtasıyla aklın, ruhun ve nefsin etkilenip, ona göre hâl aldığını belirtir. Ona göre hakiki mânada orucun, yukarıda zikredilen beş duyu ile birlikte reislerinin Hakk'ın emrine boyun eğdirilmesi ile mümkündür.<sup>24</sup> Aynı şekilde Mekkî de yakîn iman sahiplerinin ve fazilet sahibi oruçluların tuttuğu orucu tutmanın, bedenın azaları olan göz, kulak, dil, el, ayak ve kalbin ıslah edilmesi ile mümkün olduğunu belirtir. Bu minvalde Mekkî, Peygamberimizin ve sâlihlerin tuttuğu orucun bu hassasiyetler gözetilerek eda edilen oruç olduğunu ifade eder.<sup>25</sup>

Bedeni oruç türlerinin başında şehvetin orucu gelir. Şehvet, sahip olma arzusu, haz veren şeyleri elde etme isteği ve zevklere karşı duyulan kuvvetli arzulardır.<sup>26</sup> İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli unsur, akıl

<sup>21</sup> Sultan Adanır, "İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık" (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2016) S, 20.

<sup>22</sup> el-İsra, 17/36.

<sup>23</sup> Süleyman Uludağ, "Kalp" DİA, C, XXIV, S, 231.

<sup>24</sup> Ali b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî "Keşfu'l Mahcûb" I-II, thk. Es'ad Abdülhadi Kandil. (Kahire: el Mecisi'l Â'la li's-Sekâfe. 2007) C, II, S, 565.

<sup>25</sup> Ebû Talib el-Mekkî, "Kütü'l-kulûb" I-III, thk. Mahmud İbrahim, M. el-Rıdvânî, (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs. 1422/2001) C, III, S, 1246.

<sup>26</sup> Çağrıncı, "Şehvet" DİA, C, XXX, S, 477.

sahibi olması hasebiyle şehvetin şerrinden kendisini koruyabilmesidir. Bunun için Gazâlî şehvî duyguların esiri olmanın hayvanlardan daha aşağı seviyede olmak anlamına geleceğini belirtmiştir.<sup>27</sup> Süfilere göre şehveti en iyi terbiye etmenin yolu oruçtur. Hücvirî'ye göre şehvetin orucu; kişiyi Rabbine karşı, mahcup edebilecek şehvî arzu ve istekleri dizginleyerek, her türlü şehvete karşı kişinin kendisini imsâk etmesidir. Çünkü orucun hakikati imsâk (tutmak) olup şehvî manada kişinin her türlü kötülükten kendisini uzak tutması ve nefsinin zapt etmesidir.<sup>28</sup> Kuşeyrî de bu konuda şeytanın sürekli kıskırttığı şehvî duyguların ilâhi emirlere boyun eğdirilmemesi, kişinin hem dünyasını hem de ahiretini yıkabilecek önemli bir tehlike olduğuna dikkat çeker. “*Evlenmeye gücü yeten evlensin, gücü yetmeyen ise oruç tutsun, bu da onun nefsinin dizginler.*”<sup>29</sup> hadisinde belirtildiği gibi, orucun şehvetin gücünü kırdığını, nefsin arzu ve isteklerini azalttığını ve haramlardan uzaklaşmaya vesile olduğunu izâh eden Kuşeyrî, nefsin gıdasını kesme yoluyla şehveti dizginlemek ve arzulanan her şeye karşı durmanın şehvî hislere oruç tutturmak olduğunu belirtmiştir.<sup>30</sup>

Şehvetin orucu için yemede ölçülü olmak çok önemlidir. Kişi oruçlu iken açlığı sebebiyle çok yemeye meyleder. Halbuki bu şehvetin terbiyesi açısından tehlikelidir. Nitekim Kelâbâzî, “*Hiç kimse, midesinden daha tehlikeli bir kap doldurmamıştır. Oysa insan midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de teneffüse ayırmalıdır.*”<sup>31</sup> hadisi ile alakalı müminin midesini üçte birinden fazla yemekle doldurmasının sünnete uygun olmadığını ve kişinin şer işlemesine sebep olacağını, batnını doldurarak şerli hâle geldiğini, aşırı yemeğin ortaya çıkardığı şehvetin ve nefsin isteklerinin esiri olduğunu ve bu isteklerin asla bitmediğini söylemiştir.<sup>32</sup>

Şehvî duyguların şerrinden korunmak için en önemli vâsita olan orucun her türlü nefsanî arzuları ve şehveti terbiye ettiğini, bu vesileyle

<sup>27</sup> Ebu Hamid M. b. Muhammed el-Gazâlî, “*İhya-ü Ulûmi'd-Din*”. Çev. Ahmet, Serdaroğlu. I-IV, (İstanbul: Akçağ Yayınları. 1992) C, I, S, 666.

<sup>28</sup> Hücvirî, “*Keşfu'l-mahcûb*” C, II, S, 565.

<sup>29</sup> Buhârî, Nikâh, 67.

<sup>30</sup> Ebû'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî “*er-Risâletü'l Kuşeyriyye*” thk. Abdulhalim Mahmud, Muhammed b. Şerif, (Kahire, Dârü'l Şa'b. 1989) S, 110.

<sup>31</sup> İbn-i Mace, İbn-i Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid El Kazvini, “*Sünen İbn-i Mace*” I-IV, thk. Nasuriddin el Elbâni, (Riyad: el Mektebetü'l Meârif, 1997) Kitabü'l Et'ime, 55.

<sup>32</sup> Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî, “*Bahru'l-fevâid*” (el-Meşhur bi-Maâni'l-Ahbar) thk. Vecih Kemaeddin. Zeki, (Kahire: Dâru's Selam, 2008) C, I, S, 132.

yemeğe, içmeye ve şehvî arzulara ihtiyaç duymayan meleklerin hasleti ile oruçlunun bezendiğini izâh eden Maverdî'ye göre gerçek manada nefsin esaretinden kurtulmanın ve hürriyetin şehvî duyguları yenmekle mümkündür.<sup>33</sup> Şehvetlere oruç tutturmanın, vücudun ihtiyaç duyduğu gıdayı kesme ve şehveti terk etme yoluyla mümkün gören Kelâbâzî ise şeytanın aldatmasının genelde şehvî duyguların marifetiyle gerçekleştiğini, şehvetlerin ise yemek ve içmek ile kuvvetli hâle geldiğini ifade etmiştir.<sup>34</sup> Bu nedenle sûfilerin, “Şeytan, kanın damarlarda dolaştığı gibi, Âdemoğlunun damarlarında dolaşır.”<sup>35</sup> hadisi şerifi uyarınca, şeytanın yollarını oruç ile daraltmak için gayret göstermişlerdir.<sup>36</sup>

Bedeni oruç türlerinden gözlerin orucu ise, dinen nehyedilen ve kalbi oyalayacak her türlü sûi nazardan alıkoymak, rastgele sağa sola bakmaktan uzak tutmak ve onlara hâkim olmaktır.<sup>37</sup> Göz, görme görevi dışında, kalbin aynası, mâna âleminin ilk menzili ve kalbe açılan kapıdır.<sup>38</sup> Bakışlarıyla sözün ulaşamadığı yerlere erişme imkânına sahip olan gözler, kelimeler ile ifade edilemeyen veya aşikâre bir şekilde anlatılmak istenmeyeni ima yoluyla bir bakışla ifade etme ve ağzın sustuğu yerde meram anlatma imkânına haizdir.<sup>39</sup> Bu husus önemli bir nimet olmakla birlikte, kişiye büyük sorumluluklar yüklemektedir. Bu nedenle Kur'an'da gözlerin hain bakışından<sup>40</sup> ve yaptıklarından mesul olduğundan<sup>41</sup> bahsedilmektedir. Hadislerde de kötü bakışın İblis' in oklarından bir ok olduğu<sup>42</sup> ve gözlerin de zina ettiği ve onların zinasının ise bakılması haram olan şeye şehvetle bakmak olduğu<sup>43</sup> bildirilmiştir. Bu sebeple Gazâlî, iç dünyamızı meşgul edecek ve Allah'ı anmaktan alıkoyacak her türlü

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasan, el-Mâverdî, “Edebü'd-Dünya ved-Dîn”, nşr. Mustafa es-Sekka, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1987) S, 310.

<sup>34</sup> Kelâbâzî, “Bahru'l-Fevâid” C, I, S, 132.

<sup>35</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en Nisaburî, Müslim, “Sahih-i Müslim” IV, thk. M. Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1991), Selam, 39.

<sup>36</sup> Uludağ, “İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti” S, 87.

<sup>37</sup> Mekki, “Kütü'l-kulüb” C, III, S, 1245.

<sup>38</sup> Nevzat Hafis Yanık, “Arap Şiirinde Göz İmgesi” Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, (2016) SY, 37, S, 115.

<sup>39</sup> Yanık, “Arap Şiirinde Göz İmgesi” SY, 37, S, 116-118.

<sup>40</sup> el-Mü'minûn, 23/19.

<sup>41</sup> el-İsra, 17/36.

<sup>42</sup> Hâkim en-Nişâbüri, “el-Müstedrek ale's-Sahihayn” nşr. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi, (Kahire: Dar'ul-Harameyn, 1997) C, IV, S, 456, No: 4956.

<sup>43</sup> Buhârî, İsti'zan, 12.

bakıştan gözü uzak tutarak sâlihlerin eda ettiği orucu tutmanın mümkün olabileceğini belirtmektedir.<sup>44</sup>

Sûfilere göre dilin orucu ise dinen nehyedilen sözlerden sakınmak ve kalbi oyalayacak her türlü boş, amaçsız ve gereksiz sözlerden dili alıkoymaktır.<sup>45</sup> Kur'an'da zikredilen, Hz. Meryem,<sup>46</sup> ile Hz. Zekeriya'nın,<sup>47</sup> tuttuğu susma orucunun bir tür oruç olduğu gerçeği, orucun sadece gıdadan ve şehvetten uzak durmaktan ibaret olmadığını göstermektedir. Susmayı kalbin salah yollarından bir yol olarak gören mutasavvıfların dili korumak ve afetlerinden sakınmak için terimleştirdikleri ve riyazette uyguladıkları samt'ın (susmak) amacı, dilin âfet ve tehlikelerinden kurtulmaktır.<sup>48</sup> Hücvirî, yalanın ve gıybetin kalbî olarak orucu bozduğunu belirterek, oruç tutmanın hakikatlerinden birinin de dile oruç tutturma yoluyla dile sahip çıkmak olduğunu belirtir.<sup>49</sup> Mutasavvıflar, riyazetin ilkelerinden olan ve "Killet-i kelâm" diye terimleştirdikleri az konuşmayı zikir ve tefekkürle sağlamaya çalışmışlardır. Ayrıca, kötü ve çirkin sözlerden dili terbiye etmeyi hedeflemiş ve hayırlı sözlerde bile dilin şerrinden emin olmak için genellikle susmayı tercih etmişlerdir.<sup>50</sup> Her türlü günahtan korunabilmek için tatbik ettikleri meşhur tecrübelerden olan, ağza çakıl taşı koyarak susmayı gerçekleştirmeye çalışmaları, dile oruç tutturma ve dili terbiye etmeye verdikleri önemi ortaya koymaktadır.<sup>51</sup> "Susan tehlikeden kurtulmuştur."<sup>52</sup> hadisini sûfilerin düstur edindiğini belirten Mekkî, fuzuli konuşmayı, münakaşa etmeyi, sövmeyi, çirkin sözler sarf etmeyi, lânet etmeyi, mizah dâhi olsa şaka veya alay etmeyi, sırları yaymayı, yalan konuşma ve yalan yere yemin etmeyi, gıybet, koğuculuk, iftira, dedikodu ve ikiyüzlülük yapmayı dilin belâsı ve afeti şeklinde izâh etmiştir. Mekkî'ye göre, hakiki manada eda edilen orucun, manevî açıdan kula sağladığı en büyük fayda, yukarıda zikredilen menhiyattan dili terbiye etme ve kontrol edebilme fırsatı sunmasıdır.<sup>53</sup> Oruç tutarak Allah'a yaklaşmanın ve kulların şerrinden sâlim olmanın

---

<sup>44</sup> Gazâlî, "İhyâ-u Ulûmî'd-Din" C, I, S, 660.

<sup>45</sup> Mekkî, "Kûtü'l-kulûb" C, III, S, 1245.

<sup>46</sup> Âl-i İmran, 3/41.

<sup>47</sup> Meryem, 19/10.

<sup>48</sup> Adanır, "İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık" S, 16.

<sup>49</sup> Hücvirî, "Keşfu'l-mahcûb" C, II, S, 565.

<sup>50</sup> Adanır, "İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık" S, 20.

<sup>51</sup> Mekkî, "Kûtü'l-kulûb" C, I, S, 276.

<sup>52</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, "el Câmîül'l Kebîr", I-VI, 1. bs., (Beyrut; Beşşâr Avâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996) Kıyâme, 50.

<sup>53</sup> Mekkî, "Kûtü'l-kulûb" C, I, S, 276.

ancak dili ıslah etmek ile mümkün olabileceğini belirten Gazâlî ise dilin afetlerinden sakınmanın en önemli yolun Kur'an, zikir ve tesbih ile dili meşgul etmek olduğunu belirtmiş ve bu hususunu dile oruç tutturmak olduğunu beyan etmiştir.<sup>54</sup>

Tasavvufta kulakların orucu ise dinen dinlenilmesi uygun görülmeyen her şeyden kulakları alıkoymak ve faydalı işlere vesile kılmaktır. Hücvirî, “Kulağın, gözün ve kalbin, hesap günü sorguya çekileceği,”<sup>55</sup> ayetine dikkat çekmiş ve kulakların orucunu, hoş olmayan şeyleri dinlemekten kulakları alıkoymak olarak belirtmiştir.<sup>56</sup> Mekkî ise kulakları ıslah etmenin yolunu, hoş karşılanmayan boş söz, gıybet ve yalan konuşanların sözlerinden uzak tutmak olduğunu söyler. Ayrıca kulakları Allah'ın haram kıldığı şeylerden nehyetmenin ve fayda vermeyecek her türlü mâlâyânî konuşmaları dinlemekten korunmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.<sup>57</sup> Hücvirî, kulağın afetinin kendisine fısıldandığında duyguları harekete geçiren kötü sözler ile birlikte, gıybet, koğuculuk, iftira, dedikodu ve harama sürükleyebilecek konuşmaları dinlemek olduğunu söyler. Bu vesileyle kulakların kişiyi sürükleyebileceği günahlara dikkat çekerek kulağa da oruç tutturmak gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>58</sup> Kulaklara hâkim bir şekilde eda edilen orucun, mânevi açıdan kula en büyük faydası, kişinin duyduklarının şerrinden emin olması ve kulağın şehvetini terbiye edebilme fırsatına sahip olmasıdır.

Ellerin orucu hususunda Mekkî, tâatte ve isyanda kalbin aleti olarak kabul edilen elleri haramlara ve kötülüklere uzanmaktan alıkoymayı tavsiye eder.<sup>59</sup> Ellerin vasıta olduğu, her fiilden dolayı şahitlik yapacağı ve dile geleceği ile ilgili ilahî ferman,<sup>60</sup> rızka vasıta olan elleri menhiyattan alıkoyma manasında oruç tutturmayı ve hassasiyet ile ellere hâkim olmayı elzem hâle getirmektedir. Gazâlî ise dinen elleri uygun görülmeyen her şeyden men etmeyi ve onları hayırlı işlerde kullanmak için gayret etmeyi ellerin orucu olarak tarif eder.<sup>61</sup>

<sup>54</sup> Gazâlî, “İhyâ-u Ulûmi'd-Din” C, I, S, 660.

<sup>55</sup> el-İsra, 17/36.

<sup>56</sup> Hücvirî, “Keşfu'l-mahcûb” C, II, S, 565.

<sup>57</sup> Mekkî, “Kütü'l-kulûb” C, III, S, 1246.

<sup>58</sup> Hücvirî, “Keşfu'l-mahcûb” C, II, S, 565.

<sup>59</sup> Mekkî, “Kütü'l-kulûb” C, III, S, 1246-1247.

<sup>60</sup> Yasin, 36/65.

<sup>61</sup> Gazâlî, “İhyâ-u Ulûmi'd-Din” C, I, S, 663.

Ayakların orucu ise her türlü fenalıktan ve nehyedilen yerlere gitmekten ayakları uzak tutmak ve hayırlı menzillere vasıta kılmaktır.<sup>62</sup> Ayakların da eller gibi vasıta olduğunu ve fiillerinden dolayı hesap gününde dile gelip şahitlik yapacağına dair âyeti<sup>63</sup> hatırlatan Mekki, ayakların kişiyi sürükleyebileceği her şerden ve kötü amelden sakınmanın gerçekleşmesini ancak, haram kabul edilen her türlü amelden uzak durmak suretiyle mümkün görmektedir.<sup>64</sup> Ayrıca, ayakları nefsin esaretinden koruyup sabit kılabilecek en önemli ibâdet olan orucun maksatlarından Hakk'a uymanın gerçekleşmesi için, haram kabul edilen her türlü amele muhalefet edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>65</sup> Ona göre sûfiler ayakların doğru yolda sabit olması ile ilgili "*Sakın kibirlenerek yürüme*"<sup>66</sup> ayetini düstur edinirler. Ayaklarını ve diğer organlarını haramlardan alıkoyup oruç tutturmayı başaran bir kimse, zamanını hayırlı bir şekilde değerlendirir. Ayakların sağlam bir şekilde sabit kılınması ise üç şeyle mümkündür. Bunlar Allah'ın emirlerine uyup ihsan ettiklerinin farkında olup şükretmek, Allah korkusu bilincine sahip olmak ve her hâlükârda kişinin kusuru kendisinden bilmesidir.<sup>67</sup> Mutasavvıfların yukarıda zikredilen görüşleri dikkate alındığında, ayakların sabit halde durmasının oruç ibadeti sayesinde daha kolay hâle geldiğini, nefis ile şeytanın insana verebileceği zararların bilincine varmanın kolaylaşacağını ve ubüdiyeti kula kazandırdığını ifade etmişlerdir. Nefsin ve şeytanın tuzaklarının bertaraf edilmesi, ayakların ve diğer organların ıslahı ile birlikte ubudiyetin devamı için orucun önemli bir vesile olduğu unutulmamalıdır.<sup>68</sup>

### **Kalbi Oruç Türleri**

Sûfilerin oruç ile ilgili yorumları göz önünde bulundurulduğunda, genellikle kalbi esas alarak yorum yaptıkları dikkate değerdir. Serrrâc, oruç esasında kalbi Allah'a ait kılmayı,<sup>69</sup> Kelâbâzî, oruçlu iken yaratılmışların

---

<sup>62</sup> A.g.e, C, I, S, 663.

<sup>63</sup> Yasin, 36/65.

<sup>64</sup> Mekki, "*Kütü'l-kulûb*" C, I, S, 222.

<sup>65</sup> A.g.e, C, III, S, 313.

<sup>66</sup> el-İsra, 17/37.

<sup>67</sup> Mekki, "*Kütü'l-kulûb*" C, I, S, 222.

<sup>68</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ubüdiyyet, Muhabbet ve Hürriyet Arasındaki İlişki" *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2013) SY, 16, S, 89-90.

<sup>69</sup> Ebu Nasr Serrrâc et-Tûsî, "*el-Lüma*" thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surur, (Kahire: Dâr Kütübü'l Hadis, 1960), S, 303.



meşgalesinden kalbi alıkoymayı,<sup>70</sup> Mekkî, oruç vaktinde kalpte Allah'tan başka hiçbir şeye yer vermemeyi,<sup>71</sup> Kuşeyrî, oruç anında kalbi her türlü dünyevi afetten uzak tutmayı ve muhafaza etmeyi,<sup>72</sup> Sühreverdi ise oruç esnasında kalbin sürekli güzel düşüncelerle meşgul edilmesini tavsiye etmektedir.<sup>73</sup>

Allah'a kalben ulaşmayı kolaylaştıran oruç, insanın iç dünyasını ma'mur eden en önemli ibadetlerdendir. Kişi oruçlu iken, yemeğe, içmeye ve şehevî arzulara ihtiyaç duymayan meleklerin hasleti ile bezenirken, ruhun, kalbin ve aklın safiyâne hâle gelmesine vesile olur.<sup>74</sup> Kalbi fiilleri bâtinî ameller diye tarif eden sûfilerin,<sup>75</sup> zâhiri ve bâtinî bütün organların kontrol altına alındığı ibadet olarak gördükleri orucu,<sup>76</sup> bâtinî anlamda kalbin, ruhun, aklın ve nefsin orucu olarak açıklamışlardır.

Kalbin orucu; Allah'ın büyüklüğünü düşünüp sürekli tefekkür etmek,<sup>77</sup> kalbi mâsivadan ve her türlü dünyevi endişelerden temizlemekle birlikte Allah'tan gayrı hiçbir şeyi kalbe dâhil etmemektir.<sup>78</sup> İman ve akıl cevherinin merkezi olan kalp, kelime olarak sürekli değişen ve dönüşen anlamındadır. Kalp mânevi açıdan, sürekli olarak olumlu veya olumsuz duygu ve düşünce akışı içerisinde değişken bir haldedir. Bu özelliği aynı zamanda kalbin marifet, ilim ve düşünme vâsıtası olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>79</sup> Nazargah-ı İlahî, Rabbanî hakikatler ile birlikte sırların tecelligâhı, Mârifetullâh'ın yeri, bilginin kaynağı ve bütün düşüncelerin mekânı olan kalbin, ameller ile temizlenip veya kirletildiğine dikkat çeken Kelâbâzî, Allah'ı hatırlamaktan alıkoyan ve meşgul eden her şeyden kalbi uzak tutmayı sâlihlerin tuttuğu oruç olarak tanımlamış ve kalp ile tutulan orucun en üstün oruç olduğunu belirtmiştir.<sup>80</sup>

Kalbi katılaştırmış, idrak, akletme ve basiret kanalları tıkanmış olan bireylerin, oruç ibadeti sayesinde kalplerini ıslah etmesi kolaylaşır.

<sup>70</sup> Kelâbâzî, "Kitâbü't-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf" S, 58.

<sup>71</sup> Mekkî, "Kütü'l-kulûb" C, III, S, 1245.

<sup>72</sup> Kuşeyrî, "Letâifü'l-işârât" C, II, S, 87.

<sup>73</sup> Şihâbüddin Sühreverdi, "Avârifü'l Maârif", I-II, thk. A. Halim Mahmud, Muhammed b. Şerif, (Kahire: Dâr el-Mearif, 2000)C, II, S, 147.

<sup>74</sup> Yusuf Şen, "Zâhiri ve Bâtini Fıkıh: Gümüşhânevi Örneği" *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2014) C, III, SY, 6, S, 60.

<sup>75</sup> Uludağ, "Kalp" *DİA*, C, XXIV, S, 231.

<sup>76</sup> Adanır, "İlk Dönem Süfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık" S, 69.

<sup>77</sup> Sühreverdi, "Avârifü'l-Maârif" C, II, S, 147.

<sup>78</sup> Uludağ, "Kalp" *DİA*, C, XXIV, S, 232.

<sup>79</sup> A.g.e, C, XXIV, S, 229.

<sup>80</sup> A.g.e, C, XXIV, S, 232.

Marifetin ve keşfin mahalli olan kalbin önemine binaen, sâlih ameller ve kalp tasfiyesi üzerine yoğunlaşmak ve yegâne hedef olan ise kalb-i selime ulaşmak önem arz eder.<sup>81</sup> Bu nedenle mutasavvıflar, kalp tasfiyesi olmadan marifete ulaşmanın mümkün olmadığını ifâde etmiş ve kalbin her türlü masiyet ve kötülüklerden safiyâne hâle getirilmesi gerektiğini belirterek oruç ibadetine önem vermiş,<sup>82</sup> riyâzet, mücâhade ve nefis tezkiyesi ile tasfiye edilen kalbin ilâhî hakikatlere vuslatının kolaylaşacağını belirtmişlerdir.<sup>83</sup>

İbn Arabî'ye göre, kalpte muhabbetullah'ın oluşması, Allah'a kurbiyete, her türlü kötülükten uzaklaşmaya ve kişinin Allah'ın emirlerini nefesine tercih etmesine sebep olur. "*Oruç bana aittir, ecrini ancak ben veririm.*"<sup>84</sup> hadisinde, Rabbimiz 'ın orucu kendisine izafe etmesine dikkat çeken İbn Arabî, Allah'ın orucu kullarının kendisine yakınlaşması için hem kurbiyet hem de muhabbet vesilesi kıldığını anlatır.<sup>85</sup> İbn Arabî'ye göre "*Kalbi ma'siyetlerden alıkoyan en önemli ibâdet*" oruçtur. Ona göre gerçek Allah dostlarının "*savm-ı dâim*" üzere olup, iftar etseler bile kalplerinin Allah'tan başka hiçbir şeyle meşgul olmamaya devam ettiğini, dolayısıyla asıl orucun da bu hedefe ulaşmak olduğunu belirtir.<sup>86</sup>

Kalbi marifetin mekânı olarak târif eden Kuşeyrî,<sup>87</sup> kalben oruç tutmayı insanlardan uzaklaşarak Allah ile baş başa kalmak ve kalbi Allah'tan gayrı hiçbir şey ile meşgul etmemek diye tanımlar. Kuşeyrî, kalben oruç tutanlara ise "*Rıza nimeti ile Muhabbet Şarabının*" ikram edileceğini belirtir.<sup>88</sup> Hücvirî ise gerçek manada orucun, kalbi Hakk'ın emrine boyun eğdirmekle mümkün olduğunu, sûfilerin Allah'ın dışında her şeyden uzaklaşmayı oruç telakki ettiklerini ifâde eder.<sup>89</sup>

Sûfilere göre ruhun orucu ise Allah'ın emretmediği düşünce ve meşgalelerden ruhu arındırmak ve O'na ait kılmaktır. Oruç ve açıklık nefsin isteklerinin zayıfladığını belirten Mekkî, bu vesileyle ruhun, kalbin

<sup>81</sup> Uludağ, "*İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*" S, 231.

<sup>82</sup> Demirci, "*İbadetlerin İç Anlamı*" SY, 3, S, 23.

<sup>83</sup> Uludağ, "*Kalp*" DİA, C, XXIV, S, 232.

<sup>84</sup> Müslim, Sıyâm, 30.

<sup>85</sup> Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed, İbn Arabî, "*el-Fütühâtü'l Mekkiyye*", I-IX, thk. A. Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmîyye 1999) C, II, S, 329.

<sup>86</sup> İbn Arabî, C, II, S, 330.

<sup>87</sup> Kuşeyrî, "*er-Risâletü'l Kuşeyriyye*" S, 176; Bkz, Necdet Tosun, "*Sır*" DİA, C, XXXVII, S,115.

<sup>88</sup> Yüksel Göztepe, "*Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar*" Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, (2006).S, 113.

<sup>89</sup> Hücvirî, "*Keşfu'l Mahcûb*" C, II, S, 565.

ve aklın berraklaştığını ifâde etmiştir.<sup>90</sup> Hücürî, ruhun ve nefsin birbirine zıt olduğunu, ruhun iyiliği, nefsin ise sürekli hırs, haz ve hevesler ile oyalayıp Allah ile olan bağı zayıflatması nedeniyle kötülüğü temsil ettiğini ifâde eder. Bu sebeple o, ruh için orucun ve açlığın safâ olduğunu ifâde etmiş, oruç veya açlıkla eğitilen ruhun, kalbin ve nefsin mânevi açıdan güçleneceğini belirterek tokluğu hayvanlar ile ilişkilendirmiştir.<sup>91</sup>

Kuşeyrî ise bir sûfinin her türlü ihtirası gerektiren şeylerden uzaklaşıp kanaatkâr olmayı ruhun orucu diye tarif ettiğini nakleder.<sup>92</sup> Oruç ibadetinin ruh terbiyesi için en etkili yöntem olduğunu ifâde eden sûfiler, ruhun tezkiyesi için oruçtan daha önemli bir vesile ve tesirli yol olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca hissiyatın, aklın, fikrin, nefsin ve kalbin, ruh ile birlikte anlam kazandığını ifâde eden sûfiler, her türlü hırsı ve şehevî duyguları sınırlayıp, açlık, susuzluk ve cinsel arzuları denetim altında tutmayı, ruhun orucu diye tarif etmişlerdir. Beden insanın maddi, ruh ise mânevi yönünü temsil eder. İbadetlerine hassas olan bir kişinin manen temizlenmedikçe gerçek marifete ulaşamayacağını ifâde eden sûfiler, ruh tezkiyesi için öncelikle saf bir tevhide ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir.<sup>93</sup>

Sûfilere göre nefsin orucu ise zevklere duyulan kuvvetli arzuların ve elde etme hırsının meşru sınırlar içerisinde tutulması için gayret göstermek, nefsin şiddetle arzuladığı hissî duygulara teslim olmadan her türlü nefsi ve şehevî istekleri oruç ile kırmak ve denetim altında tutabilmektir.<sup>94</sup> Kötülüğü emredici olan nefsi oruç ile dizginlemeyi tavsiye eden sûfiler, nefis ile cihad etmenin bir ömür boyu sürdüğüne dikkat çekerek nefsi en büyük düşman olarak nitelemişlerdir.<sup>95</sup> Muhâsibî, nefsin sürekli isteyen ve arzulayan vasfını değiştirmenin veya nefsi kâmilen öldürmenin mümkün olmadığını ifâde etmiş, nefsin dâima akıl ile savaş halinde olduğunu belirterek, insanın oruç tuttuğu vakit nefsinin buna karşı çıktığını, sebebini ise şehvet ve yemek ile rahata eren nefsin rahatının kaybolması olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple, ibadetler veya

<sup>90</sup> Mekki, "Kütü'l-kulûb" C, IV, S, 105.

<sup>91</sup> Hücürî, "Keşfu'l-mahcûb" C, II, S, 569-570.

<sup>92</sup> Kuşeyrî, "er-Risâletü'l-Kuşeyriyye" S, 112.

<sup>93</sup> Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı" SY, III, S, 9-11.

<sup>94</sup> Kelâbâzî, "Bahru'l-fevâid" C, I, S, 322.

<sup>95</sup> Ethem Cebecioğlu, "Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü" 5. bs, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009) S, 221.

hayırlı amellerin nefsin arzusuna göre terk edilemeyeceğini işaret etmiştir.<sup>96</sup>

Kelâbâzî, nefsin oruç ile tezkiye edilmesi için, yemeyi, içmeyi ve şehveti terk etmek gerektiğini belirtir. Şeytanın sürekli kışkırttığı nefsâni duyguların ilâhi emirlere boyun eğdirilmemesini, kişinin hem dünyasını hem de ahiretini yıkabilecek önemli bir tehlike olarak gören Kelâbâzî, orucun nefsin arzu ve isteklerini azalttığını bedenın şehvet gücünü kırdığını, haramlardan uzaklaşmaya ve ahlâk güzelliğine sebep olduğunu izâh etmiştir. Orucun nefis terbiyesi açısından benzersiz bir ibâdet olduğunu, nefsin ve şehvetin şerrinden kişiyi alıkoymasını ve mukâvemet etme kuvveti sağlamasını sebebiyle, mânevi eğitim açısından da vazgeçilmez bir ibâdet olduğunu belirtir.<sup>97</sup>

Şehvet, nefis ve midenin birbirleriyle olan sebep sonuç ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda midenin orucu ile şehvetin orucunu nefsin orucu dâhilinde değerlendirmek daha isabetli olur. Bu minvalde nefsin şerrinden korunmak için en önemli vâsıta olan orucun, her türlü nefsâni arzuları ve şehveti terbiye ettiğini, oruçlunun yemek, içmek ve şehvî arzulara ihtiyaç duymayan meleklerin hasleti ile bezendiğini izâh eden sûfiler, gerçek manada nefsin esâretinden kurtulmanın ve hürriyetin, şehvî duyguları yenmekle mümkün olduğunu izâh etmişlerdir.<sup>98</sup>

Kelâbâzî, nefsin şehvetini bağımlılık içeren, en tehlikeli olan, hiç bıkmayan, midenin dolmasıyla ortaya çıkan cinsel arzu ve dürtüler olarak târif eder.<sup>99</sup> Hz. Peygamberin buyurduğu gibi, mü'minin midesini üçte birlik kısımdan fazla yemekle doldurmasının uygun olmadığını izâh eden Kelâbâzî,<sup>100</sup> kişinin karnını doldurarak şerli hâle geldiğini, aşırı yemeğin ortaya çıkardığı şehvetin ve nefsin isteklerinin esîri olduğunu ve bu isteklerin asla bitmediğini söyler. Bu minvalde şerrinden korunmak için nefsin oruç ile tezkiye edilmesi gerektiğini ifâde eden Kelâbâzî, nefsi dizginlemenin ahlaki güzelliğe, manen kuvvetlenmeye ve en önemlisi âhirette kurtuluşa sebep olacağını belirtmiştir.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Kelâbâzî, "Bahru'l-fevâid", C, II, S, 377.

<sup>97</sup> A.g.e, C, I, S, 322.

<sup>98</sup> Çağrıncı, "Şehvet" DİA, C, XXX, S, 477.

<sup>99</sup> Kelâbâzî, "Bahru'l-fevâid" C, I, S, 132; Bkz., Vahit Göktaş, "İlk dönem Müellif Sûfilerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları" İstanbul: Uluslararası Ramazan Sempozyumu, (2012). S, 112.

<sup>100</sup> İbn-i Mace, Kitabü'l-et'ime, 55.

<sup>101</sup> Kelâbâzî, "Bahru'l-fevâid" C, I, S, 322.

Hücvirî, oruç ve açlık vesilesiyle nefsin arzularının zayıfladığını, ruhun, kalbin ve aklın berraklaştığını söyler. Ona göre nefis kişideki şeytani yönü temsil eder. Oruç da dâhil olmak üzere bütün ibadetler muhabbetullah'ın kalbe yerleşmesi ve nefis mücâhedesini açısından vazgeçilmezdir.<sup>102</sup> Oruç ibâdetini riyâzet ve mücâhade için en önemli vâsita kabul eden Kuşeyrî, tasavvufun amacını insanın putu olan nefsin arzu ve isteklerini terk etmek olduğunu belirtir.<sup>103</sup>

Nefsi şeytanın âleti olarak gören Gazâlî ise, nefsin her türlü arzu ve isteklerini ortadan kaldıran ibadetin oruç olduğunu belirtir.<sup>104</sup> İbn Arabî de Hücvirî gibi, orucun mahiyetinin imsâk (tutmak), hakikatinin ise nefsin arzu ve isteklerine karşı çıkıp muhalefet etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>105</sup>

Sûfilere göre aklın orucu, ise nefsânî arzuların zıddı olarak kabul edilen aklı, ilâhî emirler doğrultusunda hayatın her alanında hâkim kılmak ve Hak ile bâtili ayırma gücünü muhafaza etmek ve Mevla'ya ait kılmaktır.<sup>106</sup> Akla oruç tutturmanın, nefsin esaretinden ve süfliyyetten alıkoyduğu gibi, onu gerektiği gibi kullanmayı da gerektirir. Muzaffer Kirmisî'ye göre aklın orucu, nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmektir.<sup>107</sup> Bu nedenle sûfiler, nefse muhalefeti her dâim esas alarak kişinin aklının kifayet ettiği kadar Rabbine yakınlaşp ibâdet ettiğini ve aklı ölçüsünde günahlardan uzaklaştığını izâh etmiş ve aklın hakikatini tam olarak bilmenin mümkün olmadığını ifâde etmişlerdir.<sup>108</sup>

## Sonuç

Orucun insanlık tarihi kadar eski olduğu ve Hz. Âdem'den Hz. Peygamberimize kadar gelmiş geçmiş bütün Peygamberlere emronlunduğu bilinmektedir. İlâhî olsun veya olmasın bütün inanç ve kültürlerde var olan oruç uygulamaları farklı olsa da ana hatlarıyla kulluğun ispatı, tevbe, bağışlanma, yaratıcıya yakın olma ve âhirete dâir umutlar için eda edildiği aşikârdır. İslam dininin indirilmesiyle tahrif edilmiş dinlerdeki oruç uygulamaları tashih edilmiş ve gerçek oruç bugünkü formuyla ortaya çıkmıştır. Mazisi Hz. Âdem'e dayanan oruç ibadetinin, en

<sup>102</sup> Hücvirî, "Keşfu'l-mahcûb" C, II, S, 569-570.

<sup>103</sup> Kuşeyrî, "er-Risâletü'l-Kuşeyriyye" S, 391.

<sup>104</sup> Gazâlî, "İhyâ-u Ulûmi'd-Din" C, I, S, 437.

<sup>105</sup> İbn Arabî, "el-Fütûhâtü'l-mekkiyye" C, II, S, 329; Hücvirî, "Keşfu'l-mahcûb" C, II, S, 565.

<sup>106</sup> Uludağ, "Akıl" DİA, C, II, S, 246-247.

<sup>107</sup> Kuşeyrî, "er-Risâletü'l-Kuşeyriyye" S, 110.

<sup>108</sup> Uludağ, "İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti" S, 140.

mükemmel ve mükevven hâli ile son din olan İslam'ın insanlığa, ahlaki, kalbi, nefsi ve rûhi terbiyeyi sağlayacak reçeteyi sunduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Ayrıca oruçta sadece nehyedilenlerin değil, helallerin bile terk edilme durumu söz konusudur. Bu durum helallerden bile el etek çekmek durumunda kalan oruçlu açısından haramlara karşı ciddi bir direnç oluştururken, kişiyi nefsi ile olan mücadelesinde müstesna bir mukavemet kazandırır.

Netice olarak sûfiler orucun esrarı üzerinde durarak, âzaların ve kalbin orucunun nasıl olacağını açıklamışlardır. Orucun iftar ile imsâk arasında fikhî şartları yerine getirmenin ötesinde, derunî yönünü ortaya koyarak Peygamberimiz 'in ve sahabelerin tuttuğu orucun çizgisini yakalama gayretinde olmuşlardır.

Kişiyi aklen, ruhen ve bedenlen disiplin altına alan oruç, toplum üzerindeki en etkili ibadetlerdendir. Oruç ibadeti, Allah'ın rızasını elde etmek ve O'na yakın olmak için emredilmiş büyük bir lütuftur. Orucun edâ edilmesindeki maksat, Allah'ın emrine uymak, kulluk vazifesini yerine getirip nefsin afetlerinden kurtulmak, aklı, ruhu ve kalbi Allah'ın emirlerine âmâda kılmanın yanı sıra, Gazâlî'nin ifâde ettiği gibi "Allah'ü Teâlâ'nın ahlâkı ile ahlaklanmaktır."

Sûfilere göre, oruç ibadetinin Allah'ın razı olacağı şekilde yerine getirilmesi, nefsi ıslah etmenin yanında, takvânın, ihlas'ın ve güçlü bir imanın göstergesidir. İnsan, oruç vesilesi ile iradesini kuvvetlendirip kötülüklerden sakınır, menhiyattan uzak durarak kalbini, aklını, ruhunu ve nefsini terbiye eder. Böylece senenin on bir ayı mubah olanları terk ederek nefis tezkiyesi yapar ve zaman içinde ahlâk güzelliğine erişir.

Sûfilerin orucu imsâk olarak nitelemesi ve Allah hâriç her şeyden uzaklaşmayı oruç telakki etmiş olmaları önemli tecrübelerin sonucudur. Az yemek yemeği (Killet-i Taâm), az uyumayı (Killet-i Menâm) ve az konuşmayı (Killet-i Kelâm) hassasiyetle tatbik eden sûfilerin, nefsin askerleri olan, şehvetin, tembelliğin, aşırı uyku ve bağımlılıkların şerrinden kurtulup, sıhhate, keskin bir zekâyâ, tevâzuya ve orucun en önemli kazanımı olan marifetullah'a ve kalbin hakikatlere açık hâle gelmesine vesile olmuşlardır.

Orucun feyiz ve bereketine inanmış insanın eda edeceği makbul bir orucun, Allah'ın hoşnutluğuna vesile olacağına göre, beklenen bu amacın gerçekleşmesi için dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bu nedenle

oruç ibadetinin ecrinden mahrum edecek davranışlardan uzak durulması gerekmektedir. Efendimiz (s.a.v) “Kim oruçlu iken yalan konuşmaktan, çirkin, kötü tutum ve davranışlardan vazgeçmezse, bilsin ki Allah’ın, onun yemesini ve içmesini terk etmesine ihtiyacı yoktur” buyurmak suretiyle, hakiki orucun hangi surette olması gerektiğini haber vermiştir. Oruç, kalp, ruh, akıl ve nefis dâhil, bütün azalara oruç tutturmak ve bu vesile ile insan-ı kâmil vasfını yakalayabilmektir. Ayrıca bu tanım, tasavvuf ehlinin tavsif ettiği orucun da tanımıdır.

Kişi, Allah’ı görüyormuş gibi ve Allah’ın da onu görüyormuşçasına, Cibril hadisinde ifâde edildiği gibi ihsan şuuruyla, orucunu edâ ettiği vakit, davranışlarını kontrol eder hâle gelir. Böylece hata etmekten ve günah işlemekten kaygı duyar. Bu vesile ile düşüncede, duyguda ve eylemde hep güzele yönelir, hata ve günah işlememe adına duyduğu kaygı ve hassasiyet, onu orucun amacı olan takvâya yönlendirir. Takvâ ise kulu hem hidayete hem de en üstün dereceye ulaştırır. Ayrıca orucun, vica’ etkisi sayesinde kişinin şehvetlerini yenmeye muvaffak olması ve kulu takvâya yönlendirmesi orucun kötülöklere karşı kalkan olma vasfının önemini ortaya koyar.

Sûfîler, nefsin isteklerini azaltmak ve beden üzerindeki hâkimiyetini kırmak için, ruhun ve kalbin üstünlüğü ancak oruç, açlık ve riyâzet ile mümkün olabileceğini ifâde etmektedirler. Nefsi terbiye etmenin zorluğuna binaen nefis ile mücadele "Cihad-ı Ekber" kabul edilmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v) pek zorlu geçen Tebük Gazvesinden dönüşlerinde ashabına, "Şimdi küçük cihat’dan büyük cihada dönüyoruz" buyurmuşlardır. Nefs üzerindeki yapıcı etkisi dolayısıyla oruç, Cihad-ı Ekber’de kula en büyük katkıyı sağlamaktadır.

Emredilen orucun ifâde ettiği mâna, sadece iştahı ve şehveti dizginlemek değildir. “Oruç benim içindir, onun ecrini ben vereceğim” gibi büyük bir ikram, “Oruç ateşe karşı kalkandır” diye derin bir hikmet, “Kim faziletine inanarak ve karşılığını Allah’tan bekleyerek Ramazan orucunu eda ederse, geçmiş günahları bağışlanır.” gibi bir af ve mağfiret müjdesi içermektedir. Ayrıca, oruç vesilesiyle elde edilen maneviyat ve kazanımların sadece oruç tutulan vakte has olmaması gerektiği gibi, orucun kazanımlarını hayatın her alanına yansıtmak bu ibadetin amacına matuf olan önemli hususlardandır.

Tasavvuf ilminin tavsif ettiği oruç, fikhî şartları yerine getirdikten sonra, menhiyattan uzaklaşıp, âzaların hepsini kalp ile birlikte Allah’ın

razı olacağı fillerle meşgul etmektir. Bütün azalara tutturulan oruç aynı zamanda kalbi de mâsivadan koparmayı hedefler. Çünkü dil, göz, kulak, mide, el, ayak ve avret mahalli oruç sayesinde ıslah edildi mi kalbin ve ruhun ıslahında mesafe alınmış olur.

Allah'ın en güzel isimlerinden olan “Rab” ismi Azamın tecellisiyle insanların terbiye olunduğu bir ibâdet olan oruç, nefsi tezkiye, kalbi tasfiye, ruhu safiyâne hâle getirmeyi kolay kıldığı gibi, günümüz insanların zevk, şehvet ve dünyevileşme ihtiraslarına karşı dikkate alınması gereken yegâne çözümlerden biridir.



## Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*. Kahire: Dâr Kütübü'l Mısriyye. (h. 1364/1944).
- Adanır, Sultan, “İlk Dönem Sûfilerinde Bir Nefs Terbiye Yöntemi Olarak Açlık” İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul. Yüksek Lisans Tezi, 2016
- Bolay, Süleyman Hayri. “Akl-ı Selim” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cebecioglu, Ethem. “Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü” 5. Baskı, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cilacı, Osman. “İlahi Dinlerde Oruç, Hac ve Kurban” İzmir: Akyol nşr. (1980).
- Çağrıçı, Mustafa. “Şehvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2/477-478. 2010
- Çalışkan, M. Selman. “Ramazan Orucunun Teşrii” *Kilis 7 Aralık Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*. C, III, SY, 6, S, 157-192. (2017)
- Demir, Recep. “Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç” *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, C, IX, SY, 42, S, 1784. (2016).
- Demirci, Mehmet. “İbadetlerin İç Anlamı” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Dergi*, Ankara: SY, 3, S, 9–30. (2000).
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî* Beyrut, Dâr İbn Kesir, (1423/2002).
- el-Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât* I-IV, haz. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmiyye. (1971).
- , “*er-Risâletü'l Kuşeyriyye*” thk. Abdulhalim Mahmud, Muhammed b. Şerif, Kahire, Dârü'l Şa'b. (1989).
- el-Mâverdi, Ebû'l-Hasan. “*Edebü'd-Dünya ved-Dîn*” nşr. Mustafa es Sekka, Beyrut, Dâr Kütübü'l-İlmiyye. (1978).
- el-Mekki, Ebû Talib. “*Kütü'l-kulûb*” I-III, 1. Baskı, thk. Mahmud İbrahim, Muhammed el-Rıdvânî, Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs. (1422 /2001)
- en-Nişâbüri, Hâkim. “*el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*” I-V thk. Ebu Abdurrahman Mukbil b. Hadi, Kahire: Dar'ul-Harameyn. (1997).
- ez-Zuhayli, Vehbe. “*İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*” I- X, terc. Beşir Eryarsoy vd. İstanbul: Risâle Yayınları. (2015).
- Gazâlî, Ebu Hamid M. b. Muhammed. “*İhya-ü Ulûmi'd-Din*”. Çev. Ahmet, Serdaroglu. I-IV, İst.: Akçağ Yay. (1992).
- Göktaş, Vahit. “Kelâbâzi ve Tasavvuf Anlayışı” Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Tasavvuf Bilim Dalı. Doktora Tezi, 2007.

- . "İlk dönem Müellif Süfîlerinden Kelâbâzi'nin Oruçla İlgili Yorumları" İstanbul: Uluslararası Ramazan Sempozyumu, 107-117. (2012).
- Göztepe, Yüksel. "Abdülkerim Kuşeyrî'de Hâller ve Makamlar" Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2006.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. "Keşfu'l Mahcûb" I-II, thk. Es'ad Abdülhadi Kandil. Kahire: el Mecisi'l Âla li's-Sekâfe. (2007)
- . "Keşfu'l Mahcûb" (Hakikat Bilgisi). 5. Baskı, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. (2016).
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. "Fusûsu'l-Hikem" Tercüme ve Serhi, I-IV, Çev. A. Avni Konuk, Haz., Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul: Dergâh Yayınları. (1987).
- . "el-Fütühâtü'l Mekkiyye." I-IX, thk. Ahmet Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. (1999).
- Kelâbâzi, Ebu Bekir Muhammed b. İshak el Buhari. "Kitabü't taarruf li mezhebi Ehli't tasavvuf" 2. bs. haz. Arthur J. Arberry, Kahire: Mektebetü Hanci. (1994).
- . "Bahru'l-fevâid (el-Meşhur bi-Maâni'l-ahbar)" I-II, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail-Ahmed Ferid el-Maziydi, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye. (1999).
- "Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli" 27. Baskı, Ankara: T.D.V.Y. (2014).
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. (1987). "Edebü'd-Dünya ved-Dîn" nşr. Mustafa es-Sekka, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Muhammed Akram. "Dinler Tarihi Açısından, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Orucun Anlamı ve Önemi" İst. Uluslararası Ramazan Semp., 45-62. (2012).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en Nisaburi. "Sahih-i Müslim" I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, Beyrut: Dâr Kütübü'l İlmiyye. (1991)
- Sayın, Esmâ. "Tasavvuf Kültüründeki Ubüdiyyet, Muhabbet ve Hürriyet Arasındaki İlişki" Konya: Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, SY, 16, S, 85-94. (2013).
- Serrâc, Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî. "El-Lüma" thk. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulbâki Surur, Kahire: Dâr Kütübü'l Hadis. (1960).
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebü Bekir. "Durrü'l Mansur, fit- Tefsir'ül Me'sur" I-XVI, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin el-Turki, I. Baskı, Kahire: Merkez Hicr lil-Buhus el-Arabiyye ve'd Dirâseti'l İslâmiyye. (2003).
- Sühreverdi, Şihâbüddin. "Avârifü'l Maârif" I-II, thk. Abdulhalim Mahmud, Muhammed b. Şerîf, Kahire: Dâr el-Meârif. (2000).
- Şen, Yusuf. "Zâhiri ve Bâtını Fıkıh: Gümüşhânevi Örneği" Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C, III, SY, 6, S, 47-66. (2014).
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed. "El-Câmiü's Sahih" I-VI, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. (1998).

- Tosun, Necdet. “Sır” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/115-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. “Akl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- . “İbadet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- . “Kalp” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.14/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- . “Nefs” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- . “Ruh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/192-193. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- . “Takvâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- . “İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti” 13. Baskı, T.D.V. Yay. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Wensinck, Arent Jean. “*el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevi*” I-VII. Mektebetü Brill, Leiden. (1969).
- Yanık, Nevzat Hafis. “*Arap Şiirinde Göz İmgesi*” Erzurum: Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, SY, 37, S, 114-143. (2016).
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.
- Yitik, Ali İhsan. “Oruç” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “*Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*” 25. Baskı, İst.: Ensar Yay. (2017).

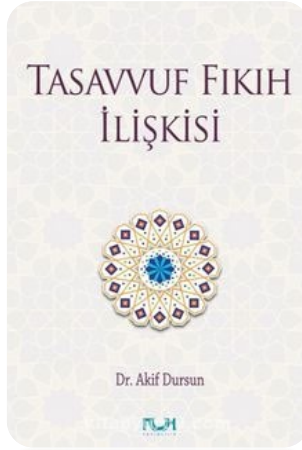


## Kitâbiyat Book Reviews

### Tasavvuf Fıkıh İlişkisi

Akif Dursun, Nuh Yayınları, İstanbul, 2021, 532 Sayfa, ISBN: 978-605-6896-37-8

Ahmet Bayır\*



*Kim fıkıh öğrenir ancak tasavvuf öğrenmezse fâsık olur; kim de tasavvuf öğrenir de fıkıh öğrenmezse zındık olur. Kim de ikisini birleştirirse hakikati bulmuştur.*

*İmam Mâlik (s.481)*

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, ahmdbayır17@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2579-2839.

*Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* adlı bu kitap Dr. Akif Dursun'un 2020 yılında yazmış olduğu doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Fıkıh ve tasavvufun epistemolojik tahlili ile başlayarak iki disiplin arasındaki ilişkileri, şahıslar, konular ve hükümler üzerinden kronolojik olarak ele almıştır.

Kitap bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler; "Fıkıh ve Tasavvuf Hakkında Genel Bilgiler", "Tasavvuf Fıkıh İlişkisi" ve "Tasavvufun Fıkıh Alanına Giren Konuları ve Hükümü" şeklindedir.

Birinci bölümde, fıkıh ve tasavvuf kavramları etimolojik açıdan ele alınmış ve tarihsel gelişim süreçlerine değinilmiştir. Yazar, fıkıhın doğuşu, gelişmesi ve kurumlaşması aşaması üzerine yapılan çeşitli tasnifleri zikretmiştir. Zikrettiği bu tasniflerin dönemlerine tarihsel açıdan dikkat çeken yazar, tasniflerin hakkaniyete uygun olmadığını ifade etmiş ve kendi tasnifini yaparak şöyle bir dönemlendirme teklif etmiştir:

1. Hz. Peygamber Dönemi
2. Sahabe ve Tabiin Devri
3. Müçtehid Ulemâ ve Mezhepleşme Devri
4. Fıkıhın İstikrar Devri
5. Modern Dönem

Yazar, tasavvufun doğuşu, gelişmesi ve kurumlaşması konusunu tasavvuf araştırmacıları arasında yaygın olan Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi ve Tarikat Dönemi olarak ele almıştır. Tasavvufun kaynakları konusunu ise Kur'an-ı Kerim, Sünnet ve Yabancı Tesirler alt başlıkları ile birlikte incelemiştir. Yazar birinci bölümü, "Tasavvufta Bilgi Telakkisini" ayrı bir başlık altında değerlendirerek tamamlamıştır. Bu bölümde genel bilgiler vermenin yanında iki disiplin arasındaki ilişkilere de dikkat çekmiştir.

İkinci bölümde, tasavvuf ve fıkıh ilişkisine zâhir ilmi ve bâtin ilmi meselesi ile giriş yapmış, bâtin ilmini farklı yönleriyle uzunca ele almıştır. Konunun devamında, "Tasavvufta fıkıh-ı bâtin denebilir mi?" sorusuna cevap aramıştır. "Tasavvuf'un İlk Temsilcileri Kabul Edilenler ve Fıkıhla İlişkileri" başlığı altında sahabe ve tabiin dönemindeki tasavvuf temsilcilerine yer vermiş, ardından dört büyük mezhep imamı ve tasavvuf literatüründe öncü kabul edilen zatlara değinmiştir. Yazar bu isimleri anlatırken fıkıh büyüklerinin tasavvufi yönlerine, tasavvuf büyüklerinin

ise fikhî vukûfiyetlerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda iki ilim arasındaki güçlü ilişkiyi temsilcileri nezdinde ortaya koymuş ve bu ilişkinin bir karşıtlık ilişkisi değil birbirini tamamlama ilişkisi olduğunu okuyucuya aktarmıştır. Aynı zamanda bu bölüm okuyucuya, tasavvufun ilk temsilcilerinin büyük kısmının fakih olduğunu da bildirmiştir.

Yazar, ikinci bölümün son kısımlarında tasavvuf ve fıkıhın birbirine benzeyen ve birbirinden farklı yönlerini iki başlık altında ele almıştır. Ardından mutasavvıf ve fakihlerin, şeriata ve ibadetlere bakış açılarını incelemiştir. Son olarak şeriat, tarikat, marifet ve hakikat değerlendirmesi yaparak ikinci bölümü tamamlamıştır.

Üçüncü bölümde, tasavvufun fikhî ilgilendiren konuları ve bu konular hakkında verilen hükümler yer almaktadır. Yazar, özellikle seyrü sülûk, zikir, yardım isteme (tevessül, istiğase/istimdat, teberrük), kadın ve tasavvuf, zühd, tarikat kisveleri/hırka ve şatahat gibi konuları seçerek bunlar hakkında fukahânın değerlendirmelerine yer vermiştir.

Yazar bu bölümde tasavvufî konuları ele alırken büyük mutasavvıflar tarafından yapılan tanımlamalara sıkça yer vermiştir. Açıkladığı tasavvufî konuların ilk beş yüz yılda nasıl anlaşılıp uygulandığına değinmiş ve açıklamaların sonlarında konuları fikhî boyutlarıyla ortaya koymuştur. Bölümün sonunda ise “Ehli tasavvuf için farklı bir fıkıh olabilir mi?” sorusuna cevap aramıştır. Bu soru çerçevesinde tasavvuf ve fıkıhın ters düşmediği sonucuna ulaşarak ihtilafın ancak içtihadî haramlar, hakkında şer’î delillerin olmadığı mubah alanlar ve fakihlerin hakkında herhangi bir hüküm beyan etmedikleri hususlar üzerinde olduğunu aktarmıştır. Yazar, kitabın büyük bir kısmını oluşturan bu bölümde kendi görüşlerine de yer vermiştir.

Sonuç bölümünde yazar genel bir değerlendirme yaptıktan sonra ağaç metaforu ile fıkıhı ağacın dallarına, tasavvufu ise dallardaki meyvelere benzetmiştir. Bu metaforla fıkıh ve tasavvufun birbirleri ile hem ilişkili olduğuna değinmiş hem de fazilet açısından birbirlerine herhangi bir üstünlükleri olmadığına dikkat çekmiştir. Araştırmasında ulaştığı olduğu sonuçları özetle şu maddeler halinde sıralayarak çalışmasını tamamlamıştır:

1- Tasavvuf ile fıkıh arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki bir karşıtlık ilişkisi değil birbirini tamamlama ilişkisidir.

2- Tasavvufun fıkha ihtiyacı çok yüksek olduğu gibi, bu derece yüksek olmasa da fıkıhın da tasavvufa ihtiyacı vardır. Sûfîlerin fıkıh öğrenmesi zaruret düzeyinde, fakihlerin de tasavvufla ilgilenmesi ihtiyaç mesabesindedir.

3- Fıkıhın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet, tasavvufun da ana kaynaklarıdır. Ancak, bir kısım yaklaşım farkları bulunmaktadır.

4- Tüm Müslümanların İslâm'ı yaşamasında genel çerçeveyi fıkıh çizmelidir. Sûfîler için bir kısım kendilerine özel fetvâlar verilse bile bunlar da fıkıhın çerçevesi içerisinde kalmalıdır.

5- Çeşitli manalarından takvâ mücâhedesini denilen ve zâhirî-batınî farzlara sarılmak, zâhirî-batınî haramlardan kaçınmak manasında tasavvuf her Müslümana farzdır. İstikamet mücâhedesini olarak isimlendirilen, sünnete azami uymaya çalışmak, nefsi terbiye, kalbi tasfiye edip yüksek hasletlerle donanmaya çalışmak manasına tasavvuf ise menduptur. Bunun haricinde keşf ve ittîlâ (müşâhede) mücâhedesini denilen ve belli makamlar elde edip, keşfe kerâmete sahip olmak için gayret etmek manasına tasavvuf ise duruma göre mekruh veya mubahtır.

6- Kişinin dinini öğrenmesi ve bunun için bilen birine başvurması farzdır. Bu kişinin şeyh veya âlim olması da gerekmez. Tasavvufun ikinci türünü yani istikamet mücâhedesini talep eden kişinin bunu bilen bir şeyhe/mürşide bağlanması da menduptur.

7- Tasavvuf ve tarikat ayrıdır. Tasavvuf için yukarıdaki hükümler verilirken istikamet sahibi bir tarikatta bulunmak için ancak müstehap hükmü verilebilir ve bu hususta kimse kınanamaz. Tarikatta bulunmak, bir üstünlük sebebi değildir, bu şartlar çerçevesinde bir tercihtir.

8- Bir mürşide bağlanan kişi, onun ancak şerîata uygun ve terbiyesi ile alâkalı emirlerine ittîbâ etmekle yükümlüdür. Kayıtsız şartsız itaat ancak Allah ve Rasûlünedir.



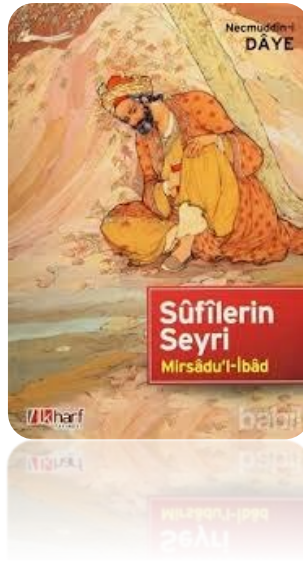
Yazar bu çalışmasında tasavvuf ve fıkıhın birbirini tamamladığını ve aslında ikisinin birbirine ihtiyacı olduğu tezini geniş bir şekilde işlemiştir. Çalışma boyunca fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişki, ilmî bir metod ile ortaya konmuş; bu ilimlerin birbirinden ayırlamayacağı başarılı bir şekilde okuyucuya aktarılmıştır. Bu alanda yapılmış fazla çalışmanın olmaması ve bu konuda yapılan ilk tez olma özelliğini taşıması da kitabın kıymetini artırmıştır.



## Sûfilerin Seyri: Mirsâdu'l-İbâd, Necmüddîn Daye

Çeviren: Hakkı UĞUR, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013

Şule Şahin Ünlü\*



Kalbi aşk ateşiyle dolu olan kimse,  
Ne anlatırsa anlatsın çeker gönülleri.  
Sen âşıkların hikâyelerini az dinlersin,  
Dinle, dinle ki onların hikâyeleri güzeldir.

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, sulesahinunlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5479-4163

XII-XIII. yüzyılın önemli Kübrevî şeyhlerinden Necmüddin Daye'nin (654/1256) Farsça telif ettiği ve incelemeye konu olan eserinin tam adı "*Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-me'âd*"dır.

Kapakta, ağacın altında kucağında Kur'an-ı Kerim'le mukabele halindeki bir sufi resmedilmiştir. Ağacın dökülmüş yaprakları, sonbaharı yani bir sûfinin seyrinin nihayetini anlatmaktadır. Sağ üst köşede resmedilen Zümrüdü Anka, sonbaharda dökülen yapraklar, rükûya eğilmiş ağaç ve dünyadan elini eteğini çekmiş bir sufi kapakta öne çıkan simgelerdir.

Müellif Necmüddîn Râzî, 573/1177 yılında Rey'de doğmuş, ilk eğitimini burada almıştır. Moğolların Rey'i kuşatmasından önce Horosan, Harezmi ve Irak'ı ziyaret ederek tasavvuf büyükleriyle görüşmüştür. Manevi eğitim sürecinde üzerinde en çok tesir bırakan isim, 618/1121 yılında Harezmi'de Moğollara karşı savaşırken şehit düşen Kübrevî tarikatı piri Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ'dır.

Tasavvuf klasiklerinden kabul edilen eser, edebî açıdan da dönemin Fars nesri şaheserleri arasında gösterilmektedir. Râzî esere bu ismi, "inne Rabbeke lebi'l-mirsâd" (el-Fecr, 89/14) âyetinden hareketle teberrüken verdiğini belirtmektedir. "Mirsâd" kelimesiyle "Hakk'ın kullarını gözetmesi"nden ziyade, sâlikin başlangıçtan (mebde') nihâyete (me'âd) kadar yolculuğunda takip ettiği "cadde-i hakikat" ya da "sırât-ı mustakîm"i, yani bu seyahatin gerçekleştirildiği "yol"u kastettiğini ifade etmektedir (s.30). Bu haliyle eser, "Başlangıcından Sonuna Kadar Kulların Yolu" anlamındadır. Eseri İngilizceye çeviren Hamid Algar da tercümesine benzer manada "The Path of God's Bondsmen from Origin to Return" adını vermiştir.<sup>1</sup>

Necmüddîn Râzî *Mirasâdu'l-ibâd*'ın kaleme alış gerekçesini kitabın başında şu şekilde dile getirmektedir:

"Uzun bir zamandan beri muhakkik talebelerim ve sâdik müritlerim, sermayesi az, güçten yoksun bu zayıftan Farsça bir kitap yazmamı istemişlerdi. Her ne kadar daha önce her toplumun istidat ve isteğine göre bu konuda pek çok kitap yazılmışsa da benden hacmi küçük olmakla beraber geniş manalı, yaratılışın başlangıcından nihâyetine kadar, seyr ü sülûktan, maksattan, maksûddan, aşktan ve maşuktan haber veren

---

<sup>1</sup> Halil BALTACI, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Mirsâdü'l-ibâd", *İlmî ve Araştırma Dergisi*, sy. 26 (2010), ss. 163-177.

bir eser yazmamı talep etmişlerdi. Bu eser hem âlemi gösteren bir kadeh hem Cemâl'i gösteren bir ayna olmalı; hem eksik bir mübtedî istifade edebilmeli hem de müntehî bir kâmilin sözlerini ihtiva etmeliydi. Bir Ramazan ayında uzlete çekildim. Arkadaşlarım ve talebelerimin her fırsatta dile getirdikleri fakat çeşitli engeller sonucu yazmaya fırsat bulamadığım kitabı yazmak hususunda bu durumu ganimet bildim. Feyzi Rabbanî'den izinle ve yardımla eldeki kalem gaybın tasarrufuyla yazmaya başladı. Böylece değerli mücevherler gaybın mevhibelerinden çıkıp kalbe ulaştılar. Kalemin dili ibâreler dizisinde sürüklenmeye başladı. Bu sayfaların kapak arasına alınmasıyla muhakkik talebelerimin ve sâdik arkadaşlarımın hediyesi de ortaya çıkmış oldu.” (S. 15-20.) Necmüddîn Râzî, bu kitabın iyi niyetle mütalâa edildiği takdirde insanların “ben kimim, nereden geldim ve nereye gidiyorum, niçin yaratıldım, maksadım ve maksûdum nedir?” Gibi sorularına rahatça cevap bulacağını ifade etmektedir (s.16).

*Mirasâdu'l-ibâd* beş bâb ve kırk fasıldan müteşekkildir. Bâbların sayısının beş ile sınırlandırılma sebebi, İslâm'ın beş şartından mülhemdir. Eserin kırk fasıldan oluşmasının nedeni ise kırk sayısının insan terbiyesi üzerine etkisinden ötürüdür (s. 64). Birinci bâb üç fasıldan, ikinci bâb beş fasıldan, üçüncü bâb yirmi fasıldan, dördüncü bâb dört fasıldan beşinci bâb ise sekiz fasıldan oluşur. Eser üç temel konu üzerine yoğunlaşmıştır ki bunlar mebde, me'âş ve me'âddir. Mebde bâbında ruhların ve özlerin fıtratına, mülk ve melekûtun başlangıcına dair şerhler verilmiş, me'âş bâbında insanın terbiyesinden bahsedilmiş, me'âd bâbında ise mesut ve şakî nefislerin me'âdı yani dönecekleri yerler açıklanmıştır. Eserin içeriği, yazarın tasnifine istinaden şu şekilde sıralanabilir:

Birinci bâb, eserin dibâcesidir ve Hak Teâlâ'nın, “..siz üç çifttiniz”<sup>2</sup> âyetine teberrüken üç fasıldan ibarettir. İkinci bâb, varlıkların başlangıcının beyanı hakkındadır ve farz namazlara teberrüken beş fasıldan müteşekkildir. Üçüncü bâb, insanların geçimi hakkındadır. Dördüncü bâb, said ve şakî nefislerin me'âdı hakkındadır ve “...dört kuş al”<sup>3</sup> âyetinden mülhem dört fasıldır. Beşinci bâb, farklı taifelerin sülûku hakkındadır ve “...sekiz çifttir”<sup>4</sup> âyetine teberrüken sekiz fasıldan ibarettir.

---

<sup>2</sup> Vâkıa Süresi, 56/7.

<sup>3</sup> Bakara Süresi, 2/370

<sup>4</sup> En'am Süresi, 6/143-144.

Necmüddîn Daye; eserini muğlak ve garîb ifadelerden kaçınıp avâm ve havvâsa uygun bir dilde telife gayret ettiğini belirtmektedir (S. 69). Sistematik ve anlaşılır bir dilde yazılan eserde bâbların sayıları ve bu sayıları belirlemedeki kriterler, meselelerin âyet ve hadislerle açıklanma yoluna gidilmesi okuyucunun hangi mevzuyu neye göre değerlendirmesi gerektiği konusunda yönlendirmektedir. Konu ile ilgili manzum ifadelere yer verilmesi, soyut kavramların okuyucuların anlayacağı misallerle somutlaştırılması mevzunun anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

*Mirasâdu'l-ibâd* 'ın geniş bir okur kitlesi oluşturmasında sade, anlaşılır ve edebi bir uslubla yazılmış olması en önemli etken kabul edilmiştir. Bu özelliğinden ötürü çeşitli dillere tercüme edilmiş Anadolu'dan Çin'e kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Eserlerinden iktibaslar yapan isimlerin arasında Mevlânâ Celâleddîn (ö. 672/1273), Azizüddîn Nesefî (ö. 680-681/ 1281-1282 veya 700/1300), Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1335), Hâfız Şîrâzî (ö. 792/ 1390 ), Abdurrahmân Câmî (ö. 898/ 1492) gibi müellifler ilk akla gelenlerdir.

Tasavvufun gerek müesseseleri, gerek yetiştirdiği şahsiyetler ve gerekse ortaya koyulan eserler bakımından zirveye ulaştığı bu dönemde Necmeddîn-i Râzî'nin bu eseri de nesir dilinin sağlamlığı, akıcı üslûbu ve muhtevasıyla benzerleri arasından sıyrılmış, Farsça yazılmış tasavvufî eserler arasında önemli bir yer edinmiştir. Tasavvufî kavramları, seyr ü sülûku, tasavvufî edep ve terbiyeyi kolay ve anlaşılabilir bir dille anlatması sayesinde çok okunan bu eser; Türkiye, İran, Hindistan ve Orta Asya kütüphaneleri başta olmak üzere, pek çok yazma nüshasıyla dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yerini almıştır.

Eserin çeviri dilinin akıcı ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Mütercim metin içinde, Necmüddin Daye'nin izahatındaki âyet ve hadislerle okuyucunun dikkatini çekmektedir. Kitabın sonundaki kapsamlı indeks ilavesi araştırmacılar açısından kolaylık sağlarken sonraki baskılarda hadislerin kaynaklarının ve değerlendirmelerinin ilavesi faydalı olacaktır.

**Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı**

Ebu Abdurrahman es-Sülemî

Çeviri: Cemal Aydın, Sufi Kitap Yayınları, 2019

Ömer Kaya\*



*Başlangıçta günah zihinde tohum hâindedir.*

*Kul onu derhal söküp atmaya gayret etmelidir.*

*Yoksa kök salıp filizlenir ve söküp atması zorlaşır.*

*Daha sonra vesveseye dönüşür.*

*Onu da insan, nefis terbiyesi ve büyük bir ruhi çaba ile alt etmelidir.*

*Aksi takdirde ondan şehvet ağacı boy atar.*

*Derken günah aklı da, zihni de, idraki de esir alır.*

\* omerkayseri@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-6071-8538

Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî H.325/M.937'de Nişâbur'da doğmuş, Ebu'l-Kâsım Nasrabâzî'den hırka giymiştir. Başta Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Abdurrahman el-Cüveynî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî olmak üzere birçok mutasavvıf ve âlime hocalık yapmıştır. Döneminin tanınan İslam âlimlerinden biri olan Sülemî, H.412/M.1021 tarihinde doğduğu yerde vefat etmiştir. *Tabakâtü's-süfiyye* ve *Hakâiku't-tefsir* gibi tanınmış eserlerinin yanında büyük bir kısmı tasavvuf ile ilgili olmak üzere tefsir, hadis, ahlak, tarih ve tabakat türünde çoğunluğu günümüze ulaşamayan yüzden fazla kitap ve risalesi bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Tanııtma konu olan eserin orijinal ismi *Uyübu'n-nefs (Nefsin Kusurları)*'tir. Kitabı tercüme eden Cemal Aydın, çeviriye *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri* ismini vermeyi uygun bulduğunu belirtir (s.9). Sülemî risaleyi, bir şeyhin nefsin neleri gizleyip sakladığına, hastalıklarının mahiyetine dair bir eser talep etmesi üzerine kaleme aldığını ifade eder (s. 13).

Müellif, eserine âdet gereği teberrüken besmele, hamdele ve salvele ile başlar. Dua ve isti'âze bölümünü nefis odaklı ele alması okuyucuya kitabın içeriği hakkında ilk ipuçlarını sunar. Nefsin basamaklarına dair kısa bir mukaddime sonrası tasavvuf klasiklerinde sıkça gördüğümüz sıralamanın aksine, önce nefs-i mutmainneyi sonra nefs-i levvâmeyi nihayetinde nefs-i emmâreyi Kur'an-ı Kerim'den âyetlerle açıklar. Bu sıralamayla kitabın ağırlık noktasının nefs-i emmâreyle ilgili oluşunu dolaylı yoldan dile getirir.

Sülemî, özü itibariyle kusurlu ve hastalıklı bir yapıya sahip nefsin bütün hatalarını tek tek saymanın imkânsızlığına dikkat çeker. Kitabında önemli gördüğü yetmiş konuyu işlemektedir. Yazar, her bölümde manevi bir hastalığı inceleyerek tanımını yapmakla beraber âyetler, hadis-i şerifler, sahâbe kavli, sûfi ve âlimlerin söz ve şiirlerinden referanslarla açıklamalarda bulunur.

Nefsani hastalıklarının tedavisini, "Çare" başlığı altında ele almıştır. Bu nedenle kitaptaki her bölüm müstakil bir reçete görünümündedir. Sülemî, eserinde bir yazardan ziyade manevi bir doktor rolündedir. Bazı bölümlerin Çare kısmının hemen altında ince bir motifle ayrılan açıklama alanı yer almaktadır. Burada çevirmen konu ile ilgili yazarın diğer

---

<sup>1</sup> <https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/38/C38012423.pdf> (erişim:05.06.2020)



kitaplarından veya başka müelliflerin eserlerinden alıntılarını okuyucuya sunmaktadır.

Eser genel itibariyle uygulamalı bir psikoloji kitabı görünümündedir. Sülemî, yalnızca nefsi hastalıkları dile getirmekle kalmayıp inananlara Allah'ın da yardımıyla dünya ve ahiret saadetine ulaşma noktasında uygulayabilecekleri kısa reçeteler sunmaktadır. Neredeyse bin yıl önce kaleme alınmasına rağmen günümüz insanının maruz kaldığı ve ızdırap duyduğu açgözlülük, hırs, öfke, isyan, gaflet, ihmal, tembellik, şımarıklık, övünme vb. ruhi hastalıklarına hitap etmesi kitabın yüzyılları aşan yönüdür. İnsanın manevi hastalıklarının hemen hemen her devirde benzer olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Manevi hastalıklar, tedavisi uzun süren bir mücadeleyi gerektirmektedir. Bu sürecin zorluğunu Mudar el-Karî şu veciz sözüyle dile getirir: *“Tırnaklarla dağı delmek, gönle yerleşmiş bir arzuyu söküp atmaktan daha kolaydır”* (s.67). Toplumun her kesimine hitap eden küçük hacimli eser, başucu ve el kitabı niteliğindedir. Ele aldığı konuların ruhi hastalıkların tedavisi olduğunu bilmek kitabın süratlice okunulmaması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce eserin, özüksenerek ve önerilen tedavi yöntemlerinin tatbik edilerek ele alınması, manevi hastalıkların şifa bulması noktasında daha tesirli olacaktır.

İçerik kadar çevirideki sade ve akıcı dil de eseri sürükleyici kılmaktadır. Bir sonraki baskıda hadislerin tahrîci, Sülemî'nin ve başka müelliflerin eserlerinden yapılan alıntılarının kaynaklarının belirtilmesi çeviriye zenginlik katacaktır. Eseri okuyucuyla buluşturan Cemal Aydın'a ve Sufi Kitap'a teşekkür ederiz.



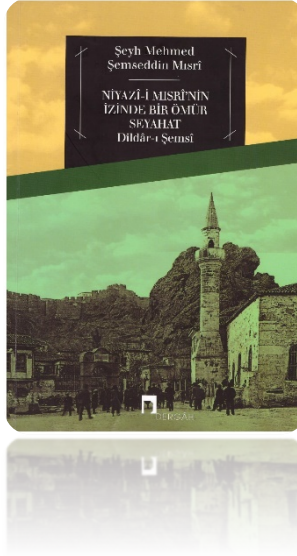
**Niyazî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat: Dildâr-ı  
Şemsî**

Şeyh Mehmed Şemseddin Mısırî

Hazırlayanlar: Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı, Dergâh Yayınları, 2.

Baskı İstanbul 2016, 273 s.

Celalettin Dinçer\*



*“Geçmiş zaman olur ki hayali cihan değer.”*

\* dincercelalettin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2213-0327

Orijinal adı, *Dildâr-ı Şemsî* olan eserin müellifi Şeyh Mehmed Şemseddin (1867-1936), Niyâzî-i Mısırî'nin halifelerinden Mehmed Sahfî'nin soyundandır. Kendisi, 1893 yılından tekkelerin kapatıldığı 1925'e kadar Bursa'daki Mısriyye Dergâhı'nın şeyhliğini yapmıştır. Müellif, "geçmiş zaman olur ki hayali cihan değer" anlayışıyla, çocukluğundan itibaren tuttuğu günlüklerini, özellikle de 1898-1908 tarihleri arasında Niyazî-i Mısırî'nin Limni Adası'ndaki tekke ve türbesini ziyaretine dair hatıratını 1929'da bir araya getirmiştir. Mehmed Şemseddin'in tek nüsha el yazması defterinden neşre hazırlanan kitap, Yusuf Kabakçı'nın Yüksek Lisans çalışmasının gözden geçirilerek düzenlenmiş halidir.<sup>1</sup>

Eserin kendisine atfedildiği Niyazî-i Mısırî, Osmanlı dönemi tasavvuf hayatının önemli simalarından olup 1618'de Malatya'da dünyaya gelmiştir. Tahsil hayatını sırasıyla Diyarbakır, Mardin ve Mısır'da sürdürmüştür. Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerini dolaşarak geldiği Antalya/Elmalı'da Şeyh Ümmî Sinan'a intisap etmiştir. Hilafetini aldıktan sonra Bursa'ya yerleşip irşâd faaliyetlerini yürütmüştür. Halvetiyye'nin dört ana kolundan Ahmediyye'nin Mısriyye şubesinin pîri kabul edilir. Devlet adamlarına yönelttiği eleştiriler nedeniyle, 1677'den itibaren aralıklarla Limni Adası'na sürgün edilmiş, 1694 yılında burada vefat etmiştir.<sup>2</sup>

Orijinal nüshası yirmi dört başlıktan oluşan defter, isimlerinde ve sayısında değişikliğe gidilerek otuz dört başlık halinde düzenlenmiştir. Mehmed Şemseddin mukaddime kısmında defteri oluşturma amacının, Niyâzî-i Mısırî'yi ziyaret için Limni'ye düzenlediği yedi sefer ile diğer seyahatlerinde yaşadıklarını paylaşmak olduğunu söyler. Müellifin yolculukları genellikle denizyoluyla ve İstanbul üzerindedir. Kendisi bunu yaparken ziyaret ettiği diğer şehirleri, buraların örf ve âdetlerini, dinî-tasavvufî hayatını, tekke ve tarikat çevrelerini, usûl ve erkânlarını, şeyhlerini, dervişlerini anlatır. Selanik'te yirmiden fazla faal dergâhın olması o dönemde tarikatların yaygınlığı açısından dikkat çekicidir (s.71). Kendisi fırsat buldukça ziyaret ettiği Üsküdar, Aksaray, Fatih, Beşiktaş semtlerindeki tekkeler ve erbabı hakkında da bilgi vermektedir. Bu dergâhları anlatırken ait oldukları tarikatları da kısaca tanıtmaktadır.

---

<sup>1</sup> Yusuf Kabakçı, *Dildâr-ı Şemsî*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2006.

<sup>2</sup> Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısırî", TDV İslâm Ansiklopedisi", İstanbul: 2007, c. 33., ss. 166-69.

Eserin ilk iki bölümünde çocukluk dönemine ait hatıralarına, soyu ve ailesi hakkında malumata yer vermektedir. Dedeleri ve babası tasavvuf erbabıdır. Babasının vefatından sonra tekkenin sorumluluğu kendisine geçer. Şeyhlik görevini yürütebilmesi için ilgili makamlardan yetki belgesi alması gerekmektedir. Bu maksatla İstanbul'a yaptığı yolculukların, "Beşinci Seferim" diye bahsettiği bölümünde, Meclis-i Meşâyih'a başvurması ve sonrasında sınava tabi tutulmasını içeren hatıratı, dönemin dinî-tasavvufî yapısına ve bürokrasisine dair önemli bilgiler içermektedir (s.29).

"Hazret-i Pîr Efendimizi Birinci Ziyaretim" başlığı, onun 11 Şevval 1307 (30 Mayıs 1889) tarihinde Limni'ye ilk gidişini ve ziyaretindeki hissiyatını içermektedir. Peşinden Niyazî-i Mısırî'ye dair eserleri tanıtmış ve hayatı hakkında kısaca bilgi vermiştir. Limni'ye, Selanik ya da Midilli üzerinden yaptığı sonraki seyahatlerini, sefer numaralarını vererek diğer bölümlerde ayrı ayrı anlatmıştır.

Limni ziyaretinde, kendi çabalarıyla işlevsel hale getirilen adadaki tekkede haftalık zikir ayinleri, kandil programları müridân arasında heyecan oluşturmuş, yeni intisap edenlerle adada tasavvufî çevre tabiri caizse yeniden canlanmıştır. Midilli'de de buna benzer bir durum söz konusudur. Limni ve Midilli'ye yaptığı sonraki ziyaretler buradaki ihvanın ısrarlı davetleri üzerine gerçekleşmiştir. Adaya son seferi 1908 yılındadır. Bölgedeki isyanlar, savaşlar ve adalardaki yönetim değişikliği sonrası bir daha ziyaret imkânı bulamamıştır.

Mehmed Şemseddin'in "Hazret-i Pîr Efendimiz" dediği Niyazî-i Mısırî'ye sevgisini ve bağlılığını dile getiren şiirlerine eserin tamamında rastlamak mümkündür. Kitapta Pîr'in menkıbe ve kerametleri de yer almaktadır (s. 58,163,164). Niyazî-i Mısırî'den çok önce vefat etmiş Muhyiddin b. Arabî'nin (ö. 1240) *Ankâ-yı Muğrib* adlı eserinde Mısırî'den haber verdiğine dair anekdot dikkat çekicidir (s.192).

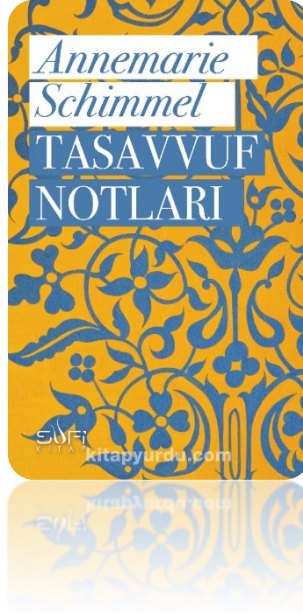
Müellifin edebi yönü, manzum şiirleri kadar seyahatlerini anlatırken kullandığı dilde de kendini gösterir. Dönemin siyasi, sosyal ve iktisadi yapısına dair tahlilleri, tasvirleri; yolculuklarında yaşadıklarını tarihlere, hatta saatlere dayalı bir şekilde vermesi okuyucuda, yazarla birlikte zaman tüneline yolculuğa çıktığı hissi uyandırmaktadır. Onun tasavvufi kimliği yanında, Osmanlı'nın son devri ile Cumhuriyet'in ilk evresinde yaşanan olaylara tanıklığı, eseri bir seyahatnamenin ötesine taşımaktadır.

Kitabın sonraki basımlarında, metinde geçen Osmanlıca kelimelere dair bir sözlük ilavesi, yazıldığı dönemin diline aşina olmayanlara kolaylık sağlayacaktır. Okuyucunun zaman bağına kurabilmesi açısından Miladi tarihlerin Hicrî ve Rumî tarihlerle birlikte verilmesi ihtiyacı kendini hissettirmektedir. Tarihin saklı köşesinde kalmış bu önemli eserin okuyucuyla buluşturulmasında emeği geçenlere teşekkür ederiz.

## **Tasavvuf Notları**

Annemarie Schimmel, Çev.: Dilara Yabul

Emre Can Çoldaş\*



*Tasavvuf, sadece zâhirini ve lafzını dikkate almak anlamında taklit değil; ancak hakikatini ve iç yüzünü ele almak anlamında tahkiktir. (s. 100)*

---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
emrebyad492@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6730-6571

Annemarie Schimmel 1922'de Almanya'da dünyaya gelmiştir. Richard Hartmann'ın danışmanlığında hazırladığı teziyle Arap filolojisi ve İslam ilimleri alanında "Doktor" unvanını almıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında Alman Dışişleri Bakanlığı'nda Türkçe tercümanlık yapan Schimmel, 1946-54 yılları arasında Marburg Üniversitesi'nde, 1954-59 yılları arasında da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dinler tarihi dersleri vermiştir. Doğu dilleri ve İslam tasavvufu alanlarında uzmanlaşan Schimmel, çalışmalarını İbn-i Atullah İskenderî ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî üzerine yoğunlaştırmıştır. Ömrünü İslam tasavvufunu tetkike adan Schimmel 2003 senesinde vefat etmiştir.

Schimmel'in Almanca "Sufismus: Eine Einführung in Die Islamische Mystik" adıyla kaleme aldığı bu kitap, Dilara Yabul tarafından ilk kez Türkçeye çevrilmiştir. Eser, "Tasavvufun Teşekkülü, İlahi Aşk, Teofizik Tasavvuf, Sûfi ve Edebiyat, Tasavvuftaki Tarikatlar, Halkın Tasavvufu, Modern Dönemde Tasavvuf" bölümlerinden oluşmaktadır.

"Tasavvufun Teşekkülü" başlığı altında İslam dininin teşekkülünden kısaca bahsedilmekte, tasavvufun manası ve doğuşunda Hz. Peygamber sonrası dünyevileşmeye tepkiselliğe dikkat çekilmektedir. Seyr ü sülûk için bir mürşide intisabın gerekliliği, sûfilerin âdâbı, rıza, tevekkül, sabır, şükür, havf, reca gibi seyr ü sülûk mertebeleri bölümde ele alınan diğer konulardır.

Schimmel "İlahi Aşk" başlığı altında, İslam tarihinde bu kullanıma yönelik eleştirilere yer vermektedir. Sûfiler, insanların yanlış değerlendirmesi endişesiyle birbirlerinin anlayabilecekleri sembolik dile ağırlık vermişlerdir. Seyr ü sülûktaki hallere ve makamlara dair kimi tanımlarda zahiren çelişkili ifadelerin görülmesi de dilin sınırlı imkânlarından ötürüdür. Allah sevgisi ve mahiyeti, şathiyeler, tasavvufun diller üzerindeki etkileri bu başlığın diğer konularını oluşturmaktadır.

"Teofizik Tasavvuf" başlığında Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kelabâzî, İmam Gazzâlî gibi sûfi müelliflerden bahsedilmektedir. Schimmel, ilk dönem tasavvuf eserlerinin teofizikten yani hakikatin sezgi ile elde edilebileceğini savunan felsefi görüşten uzak olduğunu iddia etmektedir. O, felsefi izahın tasavvufa dâhil edilmesini Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseriyle irtibatlandırmaktadır. Sühreverdî el-Maktûl ile tasavvufî felsefenin halk düzeyine fabllarla indirgenliğini, İbnü'l-Arabî ile beraber tasavvuf felsefesinin ortaya çıktığını ileri sürmektedir.



Schimmel “Sûfi ve Edebiyat” başlığı altında, ilk tasavvuf klasiklerinin mensur telif edilmesine dikkat çekmektedir. Yazar, Arapçanın yapısal anlamda şiire yatkınlığına rağmen, bu manzumelerin İlahi aşk konusuna odaklanmasının sûfilerce gerçekleştirildiği iddiasındadır. Ona göre Arapçada dini şiirlere vurgu, Kur’ân’da şairler için, “*insanlara gerçekte yapmadığı şeyleri söyleyen*” (Şuara Sûresi, 226) âyetinden hareketle geç teşekkül etmiştir. Schimmel, erken dönem mutasavvıflarından Râbiatü’l-Adeviyye ile başlayan İlahi aşkın şiirsel ifadesini Zünnûn-ı Mısri, Hallâc-ı Mansûr, İbnü’l-Fârız, Bûsiri, İbn Atullah el-İskenderî gibi mutasavvıfların manzumelerinden örneklerle açıklamakta, bu ifadelerin Farsça ve Türkçe edebî eserlere tesirinden bahsetmektedir.

“Tasavvuftaki Tarikatlar” başlığında, tasavvufun kurumsal yapısını oluşturan tarikatların teşekkül süreçleri ve belli başlı tarikatlar ele alınmaktadır. “Halkın tasavvufu” bahsi, tasavvuf ilminin karmaşık ve herkes tarafından anlaşılmayacak yönlerinin halk diline dönüştürülüp hikmetli sözlerle ifadesine dairdir.

Yazar, “Modern Dönemde Tasavvuf” başlığı altında Serrâc ve Hücvirî gibi mutasavvıfların başlattıkları iç tenkit geleneğine dikkat çekmektedir. Ona göre tasavvuf ilmini kullanarak insanlar arasında güç ve itibar kazanmayı amaçlayan sahte sûfilerin eleştirilmesi bir zorunluluktur. Schimmel bu durumu şeyhlerin toplum üzerindeki nüfuzları, siyasi hayata müdahaleleri, şeyhliğin liyakat yerine babadan oğula geçmesinin yaygınlaşması gibi sebeplerle gerekçelendirmektedir. Batı’da tasavvuftan etkilenen gruplar ile tasavvufun modern sanatlara etkisi de bu bölümün konuları arasındadır.

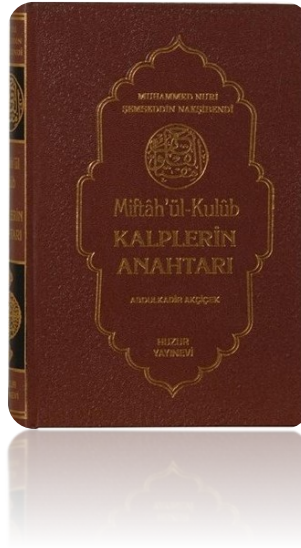
Tasavvufun tarihi sürecinin Schimmel’in bakış açısıyla sunulduğu eserdeki sade ve akıcı dil okuyucuyu yormamaktadır. Hacim itibariyle küçük sayılabilecek kitabın hedef okuyucu kitlesini, tasavvufa giriş mahiyetinde bilgi edinmek isteyenler oluşturmaktadır. Bu sebeple tasavvufa özel kavram ve terimlerin dipnotlarda açıklanması isabetli bir tercihtir. Eserin Türkçeye kazandırılmasında ve basımında emeği geçenlere teşekkür ederiz.



**Miftahü'l-Kulûb / Kalplerin Anahtarı**

Muhammed Nuri Şemseddin Nakşibendi, Hazırlayan ve Çeviren:  
Abdulkadir Akçiçek, Huzur yayınları, 2. Baskı İstanbul-2018, ciltli,  
671 s.

Terfe Çiftçioğlu\*



Âşıkların al canını;  
Ver anlara cânânı..  
Âşık neyle can ü teni;  
İster hemen cânânını. (s.58)

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi terfeciftcioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9939-7202

Eser, ahlâkı güzelleştirmek, merhamet ve şefkat duygularını geliştirmek, irşât gibi meselelerin ele alındığı “âdâb” niteliğindedir. Toplumda eksikliğinin hissedildiği maneviyat ihtiyacına binaen hazırlanmıştır.

Müellif Abdulkadir Geylani neslinden gelmektedir. Tasavvufi meyli dolayısıyla 1244/1828 yılı Ramazan’ında Muhammed Said Efendi’ye intisab etmiştir. 1250/1834’te mürşidi ile birlikte Kırşehir’e gitmiştir. Burada çıkardığı erbainin ardından irşâda memur edilip İstanbul’a gönderilmiştir. Kâdirilik ve Nakşbendilik’ten icazeti bulunan Muhammed Nuri şemseddin’in kabri, İstanbul Beşiktaş’ta Yahya Efendi Dergâhı’ndadır.

Kitap kapağı orta boy ciltli olup kahverengi ve ön yüzünde celî sülüs hattıyla *Miftahü’l-kulûb* yazısı işlenmiştir. Miftahü’l-kulûb (Kalplerin anahtarı), Risale-i Murakabe, Risale-i Pendiye ve Evrad-ı Fethiye başlıklı dört risaleden oluşmaktadır. Orijinali Osmanlıca olan eseri günümüz Türkçesine kazandıran Abdulkadir Akçiçek’in 1960’tan itibaren yayımlanmış elliyi aşan klasik kaynak çevirisi bulunmaktadır.

Eser on dört kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısmında yazarın hayatına yer verilmiştir; İkinci kısım eserin yazılma sebebine, üçüncü kısım ise eserin düzenleniş şekline ayrılmıştır. Dördüncü kısımda eserin içeriğinden, tasavvuf yoluna girmenin gerekliliğinden ve mürşidin nasıl anlaşılacağından bahsetmektedir. Beşinci kısımda teveccüh ve rabıta âdâbı ele alınmıştır. Eserin altıncı kısmında intisab eden mürid için letaif bahsi (kalp, ruh sır, hafi, ahfa ve nefis) yer almaktadır. Yedinci kısım, müridin günlük virdinde letaiften sonraki nefiy ü isbat zikrine ayrılmıştır. Sekizinci kısım ise murakabe üzerinedir.

Eserin dokuzuncu kısmında müridin seyr ü sülûkündeki vazifeleri, mürşidiyle ilişkileri ele alınmıştır. Onuncu kısımda sâlikin mâzhâr olduğu isim, fiil, sıfat ve zât tecellisi, fenafillâh, bekabillâh ve müstağrakîn fi Zâtillâh konularına yer verilir. Bu tecellilerden sonra sâlikin irşâd vazifesi alacak kemâle ulaştığı kabul edilir. On birinci kısımda mürşid ile mürid ilişkisinin niteliği anlatılmaktadır. Seyr ü sülûkun önemli terimlerinden hilafet, kutup ve gavs kavramları eserin on ikinci kısmında ele alınmıştır. On üçüncü kısımda kâmil mürşidin özelliklerine yer verilmektedir. Hatimede genel bir değerlendirme, müride rehberlik edecek kıssalar yanında kaza ve kader meselesi, Ehl-i Sünnet ve Mu`tezile üzerinden karşılaştırmalı olarak yer almaktadır.

### **Risale-i Murakabe**

Nakşbendilik usulünü konu edinmektedir. Eser beş bab, tenbih, hatime ve fâideden oluşmaktadır. Beş babın içeriği şunlardır: Nefsâni tarik, ruhâni tarik, tarikat-hilâfet-tecelli, nefsi sultâni, ruh ve İlahi tecelliler. Tenbih bölümünde şeriat, tarikat ve hakikat kavramları ele alınmıştır. Şeriatsız tarikatın olmayacağı; tarikatın, şeriat hükümlerine bağlılığı ve kabiliyeti olanlar için tarikata intisabın gereğine dair konulara yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadisinden mülhem<sup>1</sup> kurtuluşun şeriat, tarikat ve hakikat ekseninde hareketle gerçekleşeceğine işaret vardır.

Müellif, hakikatin sadece şeriatla bulunmasının güç olduğu düşüncesindedir. Zira Cenâb-ı Hâk onu şeriatın içinde gizlemiştir (s. 337). Müellif hatimede, "Her tarikatın sonu, Nakşbendiye'nin başlangıcıdır." Sözünün mahiyetine yer verir. Bunun tarikatlar arasında bir üstünlük şeklinde algılanmaması gerektiğini, nefsanî ve ruhani tarikatların yöntem farklılığına dikkat çektiğini belirtir. Ruhani tarikat konumundaki Nakşbendiyye'de uygulanan letâif zikrinin mahiyetine değinir. Son olarak faide bölümünde kötü huylardan, yanlış davranışlardan kurtulmak için tavsiyelerde bulunur.

<sup>1</sup> Tirmizi, iman, 18; İbnu Mace, Fiten, 17

### **Risale-i Pendiye**

Hak yolcusu sâlik için öğütler içermektedir. Bunun için insanın öğüt almaya ihtiyacının olduğunu bilmesi gerekmektedir. Kalbi temizlemenin ve manevi hastalıklardan kurtulmanın yolu öğütlerde gizlidir. Müellif, nasihatleri kıssalar, âyet, hadis, şiir ve dualar eşliğinde vermiştir.

### **Evrad-ı Fethiye**

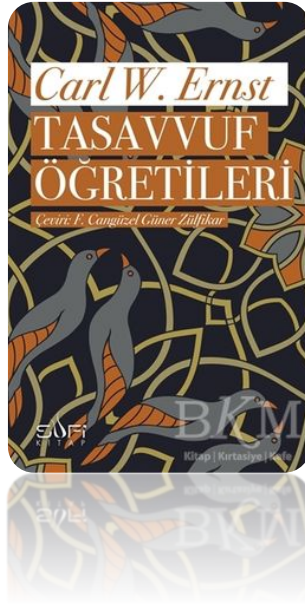
Eserde yer alan son risaledir. Salavat-ı şerife, dua ve münacâttan ibarettir. Metin, tercüme ve şerh bir arada verilmiştir. Müellife göre insanın manevi terbiyesi söz konusu olduğunda fıtrat farklılığından ötürü kimi virdler sâlike fayda sağlamayabilir. Bu durum tarikatlardaki zikir çeşitliliğinin de bir nedenidir. Bu sebeple yazar cehri, hafi zikir çeşitlerinin meşrebe göre terbiye usulü olarak kullanılış çeşitlerine dikkat çeker.

Miftah`ül-kulûb, Nakşbendilik özelinde sülûk usulüne dair sade bir dil ile kaleme alınmıştır. Her ne kadar tarikat âdâbını konu edinse de her hangi bir mensubiyeti bulunmayıp dini deruni boyutta yaşama çabasındaki okuyucuya da hitab etmektedir. Müellif, “Eğer bir kimseye kâmil mürşide ulaşmak nasip olmamışsa tarikatı inkâr edici olmamalıdır. Allah`ın veli kullarını sever olmalı, O`nun veli kullarını dinlemeli, kitaplarını okumalıdır.”(s.398) der. Bu haliyle eser, tasavvufa eleştirel bakış açısı sergileyenlere belirli konularda cevap niteliği taşımaktadır.

## **Tasavvuf Öğretileri**

Carl W. Ernst, Çeviri: F. Cangüzel Güner Zülfikar, Sufi Kitap, Ekim  
2019, İstanbul, 214 s.

Merve Nur Kılıç\* Hacer Özsarı\*\*



---

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
merve.kilic@kisbu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1438-395X

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
hhacerozsari@gmail.com, ORCID:

Tanıtıma konu olan “*Tasavvuf Öğretileri*”, müellifin “*Şambala Tasavvuf Rehberi*” adlı eserinin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Tasavvufun, İslam dininin manasından doğduğu savıyla ve gayr-i müslim okuyucular için Müslümanların tefekkür dünyasını tanıtmayı amaçlayan eser, muhteva olarak bazı tasavvuf klasiklerinin seçkilerini içermektedir. Bahsedilen derlemeler; Serrâc, “*Lüma*” Hallâc-ı Mansûr, “*Tavasın*”, Necmeddin Kübrâ, “*Âdâb Risâleleri*”, Abdülkerim Kuşeyri, “*Risâlele*” ve Abdurrahman Câmî, “*Nefahâtü'l-üns*” tercümesidir. Her çeviri kısa açıklamalar sunularak tarihî ve dinî bağlama yerleştirilmeye çalışılmıştır.

Kitabın yazarı Carl W. Ernst, 1975'te Standford Üniversitesi'nde karşılaştırmalı dinler üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çekmiş bir araştırmacıdır. Doktorasını Harvard Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra üç yıl Pomona College'ta öğretim üyeliği yapmıştır. Çalışma alanlarını İslami araştırmalarda genel ve eleştirel meseleler, modern dönem öncesinde ve günümüzde tasavvuf anlayışı ve Hint- Müslüman kültürü oluşturmaktadır. Ernst özellikle Hallâc-ı Mansur'un eserlerini İngilizceye aktarıp edebî tercümesini yaparak bu külliyatı dünya çapındaki okurlarıyla buluşturmak amacındadır.

Eser çevirenin ve yazarın önsözü ile on ana başlıktan müteşekkildir. İlk bölüm, “Kur'ân'ı Sûfiyâne Anlayış” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö.378/988) *Kitâbü'l-Lüma' fi't-Tasavvuf*, “*The Book of Flashes*” eserinden yararlanılmıştır. Allah'ın Kitabı'nı anlamaya ve tabi olmaya dair âyetlere yer verilmiştir. Velilerin seçilmesi, Allah'ın emrettiği iyilikler, bu dünyadan ayrılma, nefsi terk konuları âyetlerle izah edilmiştir.

İkinci bölümün “Hz. Muhammed'in Karakteri” başlığı altında, “Ezelî Nur Olarak Hz. Muhammed” ve “Ahlâk Örneği Olarak Hz. Muhammed” alt başlıkları yer almaktadır. İslam tasavvufunda Hz. Peygamber'e gösterilen bağlılığının ayırt edici ve güçlü yönleri vurgulanarak Kur'an'dan sonra asıl kaynağın “O” olduğunun altı çizilmiştir. Hz. Muhammed'in ilâhî görevinden, vahyin otoritesi ve Peygamber'e itaatten, davranış modeli olarak sünnetten, peygambere uymaktan bahsedilmiştir. O'nun hususiyetleri ve sosyal hayatıyla ilgili bilgiler nakledilmiştir. Beyazıd el-Bistâmî gibi Peygamber'e uymalarıyla değer kazanmış velilerin kıssalarından örnekler verilmiştir.

Üçüncü bölümün başlığını, tasavvufun özü olarak telakki edebileceğimiz “Mânâyı Yaşamak” oluşturur. Tasavvuf risalelerinde yer



alan insan-ı kâmil modeli ve tefekkür öğretileri, uygulamaları ile birlikte izah edilmiştir. Manevi yolun ahvali, tasavvufun gelişmesinde çok etkili isimlerden Kübreviye Tarikati kurucusu Necmeddin-i Kübrâ'nın (ö.618/1221) görüşleri çerçevesinde izah edilmiştir. İnziva, oruç tutma, sürekli "Lâ ilâhe illallah" zikrinde olmanın da sağladığı faydalara yer verilmiştir.

Dördüncü bölüm "İlâhî ve İnsanî Aşk" üzerinedir. Bu iki aşk türünün tasavvufi tecrübeye neyi ifade ettiği, güzellik ve azametinin insanda zuhuru, Kur'an ve hadislerle gerekçeleri anlatılmıştır. İnsanın yaratılış özelliklerinden arınarak ilâhî aşka ulaşması için imtihan edileceğine dikkat çekilmiştir. Kitabın bu bölümünde anlatılan bahisler Rûzbihân Baklî'nin "Seven ve Sevilenin Nezâketi Üzerine" adlı risalesinden istifade edilerek izah edilmiştir.

Beşinci bölümde, dini açıdan cevazı tartışılabilen "Müzik Dinlemek" bahsine yer verilmiştir. Sufilerin müzikle alakalı görüşlerine değinilerek müziğin tarikattaki adâbı ve faydaları anlatılmıştır. Rûzbihân Baklî'nin, "Müzik Dinlemek Üzerine" risalesindeki görüşler paylaşılmıştır. İnsanlığın bütün düşüncelerinin tazelenmesinin müzik ile olacağı, müziğin insan niteliklerini karıştırıcı ve ilâhî sırları harekete geçirici bir muhteva barındırdığı söylenmiştir. Müziğin kusurlular için baştan çıkarıcı, kemâl ehli için ise işaret olduğu fikrine değinilmiştir. Neticede, sufilere göre müzik dinlemede esas illetin, hangi amaca matuf ise ona göre hüküm verilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Altıncı bölümü tasavvufun uygulama cihetine dair "Ahlâkî Uygulama" başlığı oluşturur. Bu başlık altında Rûzbihân Baklî'nin "Yolcuların (müridlerin) Hataları" adlı bir risâlesi yer almaktadır. Baklî'ye irfan insanların yolu hakkında sorulmuştur ve Baklî bu sorulara "Küfür", "Aşk ve Muhabbet", "Dostluk", "Mürşid ve Mürid", "Yolun Sorunları" başlıkları altında cevaplar vermiştir.

Yedinci bölüm, Hz. Muhammed'in manevi mirasının nesilden nesile intikalini sağlamada "Mürşid ve Mürid" ilişkisinin rolü üzerinedir. Bölümde Kuşeyrî'nin ahlâkî vasiyetname özelliğini taşıyan bir tercümesine yer verilmiştir. "Müridlere Vasiyet" başlığı altında ele alınan bu tercümede önceki mutasavvıflar gibi (Kuşeyrî de) tasavvuf uygulamasını İslâmiyet'in hukukî ve ahlâkî usullerine bağlamakta kararlıdır. Bununla birlikte bir tasavvuf otoritesinin, hukuk (fıkıh) âlimlerinin hepsinden seviye olarak daha üstte olduğunda ısrarlıdır ve

mürşid olmadan manevi ilerlemenin genellikle mümkün olmadığını da vurgu yapılmaktadır. İlerleyen kısımda Orta Asya'daki Kübreviyye temsilcilerinden Alâü'd-Devle Simnânî'nin (ö.736/1336) yazısına yer verilmiştir. Tefekkür disiplininde öğrencilere rehberlikte fevkalâde aktif Simnânî'nin bu risalesi sülûk, velâyetin ilahi ve peygamberi yönüyle alakalı Farsça tefferruatlı bir eserdir.

Sekizinci bölümde “Velilerin Hayatları” başlığı altında bazı veliler tanıtılmıştır. Bu isimlerden ilki Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir. Mevlânâ'dan sonra ilk kadın velilerden Râbiatü'l-Adeviyye, Çiştîliğe müntesip Hintli Hanımlar ile Rifâî Tarîkından Bağdatlı Kadınlar anlatılmıştır. Daha sonra Abdülhak Muhaddis Dıhlevî'nin “Salihlerin Âbidler Hakkındaki Söyledikleri” isimli eserinden, 13.yy sûfilerinden Rifâî tarıkına bağlı Bağdatlı Râbia binti Ebî Bekir ve Zeynep binti er-Rifâî'ye yer verilmiştir. Son olarak Tac Mahal'in bânisi, Bâbürlü İmparatoru Şah Cihân'ın kızı Cihanârâ Sultan'dan bahsedilmiştir. Dokuzuncu bölüm ile son kısım eserde yer alan kaynakların, Kur'an âyetlerinin ve hadislerin indeksinin derlenmesine ayrılmıştır. Bu bölümde dikkat çeken unsurlardan biriside âyet alıntılarının gösterim şeklidir. Yazar, âyet numaralarını “(K 17:9)” şeklinde göstererek sûre isimlerini belirtmemiştir. Bu durum sûre isimleri ile ayet numaralarının tespitini zorlaştırmaktadır. Eserde “*kaynaklarda yer almayan fakat sufilerce iyi bilinen*” cümlesi ile nitelenen hadislerle yer verildiği de görülmektedir. Kaynak gösterimi ise sadece numaralandırılarak yapılmış eser, müellif ya da hadisin sıhhatine dair bir malumata yer verilmemiştir.

Farklı tasavvufî eserlerdeki metinlerden derlenerek oluşturulan kitap, bu haliyle okuyucuya bir kitapla birçok eserin içeriğini sunmaktadır. Kitabın tercümesinde “tasavvufi veya dinî müzik” şeklinde nitelermeler yerine “müzik” şeklinde genel ifadelerin kullanılmasından kaynaklanan sorunlara rağmen anlaşılır ve akıcı bir çeviri dilinin kullanıldığı söylenebilir. Kavramların izahında kimi zaman görsellerin kullanılması metni güçlendirilmiştir. Alana ilgi duyan genel okuyucu kitlesine hitap eden bu eserin okuyucuya ulaşmasında emeği geçenlere teşekkür ederiz. Keyifli okumalar...

## 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> 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, özetler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özetler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 3 en fazla 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/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 at least 3 and at most 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.