

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

Sufiyye

Haziran 2024 / Sayı: 16

June 2024 / Issue: 16

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 16 | Haziran/June 2024 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

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

YAYINCI / PUBLISHER :

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

SAHİBİ / OWNER :

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

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN :

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

BASKI / PRESS :

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

İLETİŞİM BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION :

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

TELEFON / TELEPHONE :

+90 (312) 311 33 80

E-POSTA / E-MAIL :

journalofsufiyye@gmail.com

WEB SAYFASI / WEB PAGE :

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

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

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



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

DERGİ KURULLARI/JOURNAL BOARDS

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/EDITORIAL DEPARTMENT ON CHIEF:

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

vahitgoktas@gmail.com

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

EDİTÖR/EDITOR:

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

onceldemirtas@gmail.com odemirdas@ankara.edu.tr

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

YARDIMCI EDİTÖR/CO-EDITOR:

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

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

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS:

Dr. Aynur SİNGİN

temuralayaynur@yahoo.com.tr

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

Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS

mustafasalihedis@gmail.com

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

Arş. Gör. Büşra Betül PUNAR

busrabetulpunar@gmail.com

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

Arş. Gör. Merve GÜVEN

ekizc@ankara.edu.tr

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

Arş. Gör. Atike ÇİÇEK ATSIZ

atike774@gmail.com

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

Emrecaan ÇOLDAŞ

emrebyad492@gmail.com

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

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

Esra SELÇUK (İngilizce/English)

esraselck@gmail.com

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

Süreyha AYDIN (İngilizce/English)

sureyha@gmail.com

Türk Kızılay, Ankara, Türkiye
Turkish Red Crescent, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. İbrahim FİDAN (Arapça/Arabic)

ibrahimfidani@hotmail.com

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

Doç. Dr. Ali ÇOBAN (Farsça/Persian)

konevi_1@hotmail.com

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

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ/PRE-CONTROL EDITOR

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

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

İNDEKS EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Havva ÖZGÜN

info@yazimdestegi.com

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

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Anakız Aysel ÇOBAN

aayselcoban@gmail.com

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

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDITOR

Oğuz ÇETİN

oguzcet@yahoo.com

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

SON OKUYUCU/PROOFREADER

Arş. Gör. Güneş GEZER

gezergunes1@gmail.com

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

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

musaskar@hotmail.com

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

Prof. Dr. Ali BOLAT

alibolat@omu.edu.tr

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

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

mcakmaklioglu@hotmail.com

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

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

ckilic71@hotmail.com

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

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

yildizm@ankara.edu.tr

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

Doç. Dr. Bilal ORFALİ

Bo00@aub.edu.lb

American University Of Beirut, Beirut, Lebanon

Dr. Fatih ERMİŞ

ermisfa2001@yahoo.com

Orient-Institut Beirut, Beirut, Lebanon

Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM

shamsulalam@du.ac.bd

University of Dhaka, Dhaka, Bangladesh

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

ahmetcahid@hotmail.com

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

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

abdurrezzaktek@hotmail.com

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

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

cengizg@atauni.edu.tr

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

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

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

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

basdemir@ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

mhalilcicek@ybu.edu.tr

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

Prof. DR. Himmet KONUR

himmet.konur@deu.edu.tr

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

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK

hkucuke@erbakan.edu.tr

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

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

icaliskan25@gmail.com

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

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

zgungor@divinity.ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Necdet TOSUN

ntosun@marmara.edu.tr

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

Prof. Dr. Süleyman DERİN

sderin@marmara.edu.tr

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

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- Şâihlerin Yaklaşımını Göstermesi
Bakımından *Fusûsu'l-hikem*
Şerhlerinde Besmele, Hamdele
ve Salvele Yorumları 1-26

Ayşe Mine AKAR

- *el-Keşşâf*'ı Çerçevesinde
Zemahşerî'nin Velâyete Bakışı ve
Tasavvufun Velâyet Düşüncesiyle
Mukâyesesi 27-52

Abdulrahman ACER

- Memlûk Mısır'ında
Kalenderiler 53-84

Ahmet Murat ÖZEL

- Güzel Ahlakı Önemseyen Bir
Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami
Ramazanoğlu Örneği 85-120

Muzaffer ERTUĞRUL

- Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında
Bir Fotoğraf Okuma Örneği:
"Gümüşhanevî Fotoğrafları" Üzerine
Nitel Görüntü Analizi 121-150

Celalettin DİNÇER

- Ankara Rifâi Âsitânesi'nin Âdâbı,
Erkânı ve Zikir Tertibindeki Türk Din
Mûsikîsi Uygulamaları 151-180

Mustafa Asım AKKUŞ

ÇEVİRİ

- Zühd ile Kastedilen Nedir? 183-202

Leah KINBERG

çev.Feyza KETENCİ

- Etik İlkeler ve Yayın
Politikası 203-220

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

- **Comments on Basmala, amdala and Salwala in Fuu al-ikam Commentaries as It Shows the Approaches of Commentators** 1-26

Aye Mine AKAR

- **Zamakhshari's Perspective on Walayah Within The Framework of His al-Kashshaf and Comparison With The Thought of Walayah in Sufism** 27-52

Abdulrahman ACER

- **Qalandars In Mamlk Egypt** 53-84

Ahmet Murat ZEL

- **A Sufi Understanding that Attaches Importance to Morality: The Example of Mahmud Sami Ramazanolu** 85-120

Muzaffer ERTURUL

- **An Example of Photo Reading in Sufi History Research: Qualitative Image Analysis on "Gmhanev Photographs"** 121-150

Celalettin DNER

- **The Manners and Rituals of the Ankara Rifai Lodge and the Practices of the Lodge's Music in the Dhikr Arrangement** 151-180

Mustafa Asım AKKU

TRANSLATION

- **What is Meant by Zuhd?** 183-202

Leah KINBERG

transl.Feyza KETENC

- **Ethical Principles and Publication Policy** 203-220

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim

Sufiyye dergisi'nin kıymetli okurları;

Dergimizin 16. sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimize, bu yayın döneminde değerlendirilmek üzere gönderilen çalışmalar; öncelikle Sufiyye'nin yayın ilkeleri çerçevesinde başlık, özet ve anahtar kavramları ile dipnot ve kaynakçası, akademik yazıma ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelendi. Bu aşamayı geçen çalışmalar, intihal tespit programı ve editör kontrolü ile yayın etiğine uygunluk açısından kontrol edildi. Ön inceleme ve intihal taraması aşamasını geçen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sistemi çerçevesinde hakem değerlendirmesine sunuldu. Hakem ve yayın kurulu süreci sonunda 6 makale ve 1 çeviri makale değerlendirme aşamasını geçerek sizlerle buluştu.

Ayrıca dergimizin uluslararası indekslerde taranması noktasında gerekli başvuruları yaptığımızı daha önceki sayılarımızda ifade etmiştik. WOS, SCOPUS, ATLA Religion vb. çok önemli uluslararası indekslere başvuru süreçlerimiz devam etmektedir. Dergimiz, bu indekslerden biri olan DOAJ: Directory of open Access Journals uluslararası indeksi tarafından kabul edilmiş ve 27.03.2024 tarihinden itibaren taranmaya başlamıştır.

Sufiyye olarak, tasavvuf alanında akademik yetkinliklere sahip zengin içerikler sunmanın yanı sıra gündemdeki acı gerçeklere dikkat çekme ve insanlık vicdanını harekete geçirme sorumluluğunu da hissediyoruz. Bütün dünyanın gündeminde olan ve hepimizi derinden yaralayan İsrail'in Filistin topraklarında gerçekleştirdiği zulümleri, Filistin halkına uyguladıkları korkunç haksızlıkları, yaşattıkları tarifsiz acıları unutmamanın ve unutturmanın İslâmî, insanî bir görevimiz olduğunu biliyoruz. İsrail'in dünya tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde Filistinlilere yönelik uyguladığı sistematik zulümlerin, işkencelerin her platformda dile getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, 15. sayımızda olduğu gibi bir kez daha Filistinli kardeşlerimizin yaşadığı zorluklara, bitmeyen zulümlere dikkat çekmek ve bu konuda farkındalık meydana getirmek adına Editör'den yazımızda bu konuya değindik. Yine dergimizin kapağında Filistin'i hatırlatan temaya da yer vermeye devam ediyoruz.

Bu sayımızda çeşitli konularda 6 araştırma makalesi ve 1 çeviri makale yer almaktadır. 16. sayımızın muhtevasını, Ayşe Mine Akar'ın "Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları", Abdulrahman Acer'in "*el-Keşşâf* Çerçevesinde Zemahşeri'nin Velâyete Bakışı ve Tasavvufun Velâyet Düşüncesiyle Mukâyesesi", Ahmet Murat Özel'in "Memlük Mısır'ında Kalenderiler", Muzaffer Ertuğrul'un "Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği", Celalettin Dinçer'in "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: "Gümüşhanevî Fotoğrafları" Üzerine Nitel Görüntü Analizi", Mustafa Asım Akkuş'un "Ankara Rifâî Âsitânesi'nin Âdâbı, Erkânı ve Zikir Tertibindeki Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları" başlıklı makaleleri ve Feyza Ketenci'nin "Zühd ile Kastedilen Nedir?" isimli çeviri makalesi oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķi illâ billah...

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

Editör

onceldemirtas@gmail.com, odemirdas@ankara.edu.tr

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

Sufiyye

Haziran 2024 / Sayı: 16

June 2024 / Issue: 16

Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları

*Comments on Basmala, Hamdala and Salwala in Fusûş al-hikam
Commentaries as It Shows the Approaches of Commentators*

Dr. Öğr. Üyesi

Ayşe Mine AKAR

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Divinity, Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-3804-2604>

aysemineakar@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/04f81fm77>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / 24 January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1424977



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Ayşe Mine AKAR, "Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından *Fusûsu'l-hikem* Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 1-26.

Öz

Sanatsal bir gelenek haline dönüşmüş ve edebiyatta berâet-i istihlâl adını almış bölümde bulunan besmele-hamdele-salvele terkipleri, İslamî ilimler sahasında yazılan hemen hemen her eserin başında yer almaktadır. Burası yalnızca söz sanatlarından ibaret olmayıp; müelliflerin Allah ismi hakkındaki görüşleri, hamdi hangi sebeplere bağladıkları ve Allah resûlüne hangi vasıflarıyla salât ettikleri ile Resûlullah'ın âlinin kapsamında kimleri gördükleri gibi konular hakkında da bilgi verici görünmektedir. Esere besmele, hamdele ve salvele ile başlama geleneğini takip eden müelliflerden biri de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. Müellifin *Fusûsu'l-hikem*'in başında zikrettiği ifadeler, eseri şerh eden şârihlerin, üzerinde dikkatle durdukları konular arasında yer almıştır. Bu çalışmada *Fusûs* şârihlerinin besmele-hamdele-salvele yorumları yedi şerh özelinde değerlendirilmiştir. Bunlar Müeyyed Cendî, Abdürrezzak Kâşânî, Dâvûd-ı Kayserî, Abdurrahmân Câmî, Bâlî Efendi, Abdullah Bosnevî ve Abdülganî Nablusî şerhleridir. Bu şerhlerde umûmiyetle ağırlık verilen bölümün hamdele kısmı olduğu görülmüştür. Besmele ile ilgili Nablusî dışında açıklama yapan görülmemektedir. O, besmelenin önemi ve hamdele ile ilişkisini mümkünlerin varlığını açıklamak üzere ele almıştır. Gerek besmelede gerekse hamdele ve salvele terkiplerinde yer alan Allah lafzına ise yalnızca Cendî ve Bosnevî temas etmişlerdir. Bosnevî'nin burada Cendî şerhinden büyük ölçüde yararlandığı görülmektedir. Hamdele ve salvele kısımlarında yer alan kelimeler üzerine ise tüm şârihlerin yorum yaptığı görülmektedir. Berâet-i istihlâl bölümündeki yorumlarından hareketle şârihlerin bir kısım yorumlarının yeni izahlara ihtiyaç duyurmayacak ölçüde açık olduğu söylenebilirken; bir kısım yorumlarının ise, ana metnin temel vurgusundan bağımsız yeni konuları ele aldığı ve yeni şerhlere gereksinim gösterdiği ifade edilebilir. Tüm bunlarla birlikte her bir şârihin meseleleri bazen birbirine benzer ama çoğu kez daha önce temas edilmeyen boyutlarıyla ele aldıkları da görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, *Fusûsu'l-hikem*, Şerh, Besmele, Hamdele, Salvele.

Abstract

The compositions basmala-ğamdala-salwala, which have become an artistic tradition and are in the section called barâ'at al-istihlâl in literature, are at the beginning of almost every work written in the field of Islamic sciences. This section is not just about figures of speech; it also seems to be informative about the authors' views on the name of Allâh, the reasons for which they attributed praise, the attributes with which they praised the Prophet and who they considered among the family (*âl*) of the Prophet. One of the authors who followed the tradition of starting the work with these expressions is Muhyîl-Dîn Ibn 'Arabî. The expressions mentioned by the author at the beginning of *Fusûş al-hikam* were among the subjects that the commentators focused on carefully. In this study, the comments of the *Fusûş* commentators on basmala-ğamdala-salwala were evaluated specifically in the context of seven commentaries. These are the commentaries of Muayyad al-Jandî, 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî, Dâwûd al-Qayşarî, 'Abd al-Rahmân Jâmî, Bâlî Efendi, 'Abdallâh Bosnawî and 'Abd al-Ghanî Nablusî. It has been observed that in these commentaries, the section that generally focused on is the ğamdala section. There is no explanation other than Nablusî regarding basmala. He explains the importance of basmala and its relationship with ğamdala to explain the existence of possible beings. Only Jandî and Bosnawî, evaluated the word Allah, which is included in both the basmala, ğamdala and salwala compositions. It is seen that Bosnawî benefited greatly from Jandî's commentary in this section. It is seen that all commentators commented on the words in the ğamdala and salwala sections. Based on all these comments in the barâ'at al-istihlâl section, it can be said that some of the comments of the commentators are so clear that they do not need new explanations, while some of their comments deal with new topics independent of the main emphasis of the main text and require new commentaries. In addition to all this, it is also seen that each commentator deals with the issues from dimensions that are sometimes similar to each other, but often from dimensions that have not been touched upon before.

Keywords: Tasawwuf, *Fusûş al-hikam* (The Bezels of Wisdom), Commentary, Basmala, Ğamdala, Salwala.

Giriş

İslamî ilimler sahasında telif edilen hemen hemen her eserin girişindeki berâet-i istihlâl bölümleri besmele, hamdele ve salvele terkiplelerinden oluşmaktadır. Bu terkipler incelendiğinde; yazarın üslûbu, bağlı bulunduğu ilimle ilgili görüşleri, hatta metafiziğe dâir düşüncelerinin imâ, bazen de izah edildiği görülmektedir.¹ Eserine bu terkiplerle başlayan müelliflerden biri de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Onun *Fusûs'l-hikem*'in girişindeki ifadelerinin şârihleri tarafından nasıl yorumlandığına odaklanan bu çalışmada yedi şerh üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlar Müeyyed Cendî'nin (ö. 711/1312) *Şerhu Fusûs'l-hikem*, Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûs'l-hikem*, Dâvûd-ı Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Matlau husûsî'l-kelim fi meânî Fusûs'l-hikem*, Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 898/1492) *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûs'l-hikem*, Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) *Şerhu Fusûs'l-hikem*, Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) *Şerhu Fusûs'l-hikem* ve *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fi mânassat-ı hikemî'l-Fusûs* ve Abdülganî Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Cevâhiru'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Fusûs* adlı eserleridir.²

Makalede şerhler arasında mukayese ile hareket ederek farklı yorumları tespit etmeye çalıştık. Şerhlerde aynı metnin esas alınması sebebiyle benzerlikler bulunsa da, şârihlere ve yaşadıkları döneme özgü birtakım farklılıkların da olacağı hipotezi, çalışmamızın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu farklılıkların sebepleri arasında şârihin birikimi, istidâdi, yazı üslûbu,³ seyrüsülükü neticesinde ulaştığı merteye, aldığı eğitim⁴ ve

1 Mesela 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasında uygulama alanı kazanmış Hanefî fıkıh kitabı *Mülteka'l-ebhur*'un mukaddimesinde yer alan ifadeler şu şekildedir: "Allah'ın sağlam ipi, fasl-ı mübîni, nebî ve varislerin mirası, tüm yaratılmışlara kesin delili, en yücelere sâlikleri çıkartıcı nitelikte olan dinde ince anlayışı (tefakkuh) bize nasib eden Allah'a hamd olsun". Muhammed b. İbrâhîm Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbî Süleyman Elbânî (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2005), 15. Başka disiplinlerden pek çok örnek için bk. Sami Arslan, "Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller", *Osmanlı Araştırmaları* 57 (2021), 283-318. 2 Çalışma boyunca kullanılan 'şârihler' ve 'şerhler' ifadeleri ile bu yedi müellif ve şerhleri kast edilmektedir. 3 Kâşânî'nin aynı zamanda bir sözlük yazarı olmasının, mânaları tek terim altında toplama konusunda şerhine etkisi olduğunu düşünmek mümkündür. Bu bağlamda Kâşânî şerhinin medresede ders kitabı olarak okutulabiliyor olmasının (bk. Abdurrahim Alkuş, "Reb'-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-ı Kayserî", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/29 (ts.), 1067.), dilinin yalınlığını gösterdiği de söylenebilir. Diğer taraftan şerhin, yerleşmiş terimlerin olduğu bir dönemde yazılmasıyla, Cendî şerhi gibi ilk dönemde yazılması arasında da fark bulunmasının kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz. 4 Mesela Kayserî'nin genel olarak eserlerindeki dilinin irfânî ve burhânî söylemi cem edişi ve bu özelliğinin mantık ve matematik eğitimi ile ilişkilendirilmesine dâir bk. İhsan Fazlıoğlu,

yaşadığı dönemin husûsiyetlerinin⁵ bulunduğu söylenebilir. İlgili bölümde yer alan ifadelerin şârihler tarafından yorumlanmasında takip ettiğimiz yöntem; her birinin vurguladığı hususları tespit etmek, birden çok anlama gelen kelimelerde hangi anlamı seçtiklerini belirlemek ve bunların metne katkısını anlamaya çalışmak şeklindedir.

Ele aldığımız konuyla ilgili yapılan çalışmalara gelince, *Fusûsu'l-hikem*'in berâet-i istihlâl bölümüne hasredilmiş bir çalışmaya rastlamadık. Genel olarak eserlerin berâet-i istihlâl bölümlerine dâir ise Sami Arslan'ın bir makalesi bulunmaktadır. Müellif “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller” adlı çalışmasında, İslamî ilimlerde bu bölümün neden bulunduğunu incelemiştir; ardından berâet-i istihlâlin, belirlediği yedi türüne farklı disiplinlerden örnekler vermiştir. Makalede, berâet-i istihlâl bölümlerinden hareketle, yazarların ilmî disiplinlerindeki terimler, eserin kendi ismi ya da kaynak metnin ismi, hatta bazı ideolojik tartışmalar gibi konulara temas edildiği örnekler üzerinden izah edilmektedir.⁶

Makalede ele alınan berâet-i istihlâl bölümünde yer alan ifadeleri, kolaylık sağlamak adına öncelikle burada aktaracak, ardından üç ana başlıkta şârih yorumlarına yer vereceğiz. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri şu şekildedir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت
النحل والملل لاختلاف الأمم. وصلى الله على ممد الهمم، من خزائن الجود والكرم، بالقبيل
الأقوم، محمد وعلى آله وسلم.⁷

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismi ile başlarım. Her ne kadar ihtilâf-ı ümemden nâşî edyân ve mezâhib muhtelif ise de, hikmetleri, müstakîm olan tarîkin ehadiyyeti ile makam-ı akdemden kelimelerin kalbleri üzerine inzâl eden Allah'a hamd olsun. Ve Allah'ın rahmeti ve selâmı, hazâin-i cûd ve keremden kıyl-ı akvem ile himmetlere imdâd eden Hz. Muhammed ve onun Âl'i üzerine olsun.⁸

⁵ “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayseri”, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayseri*, ed. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 37.

⁶ Osmanlı Dönemi'nde Kadızâdeliler hareketi ile ortaya çıkan İbnü'l-Arabî savunusunun şerh yazımına da etki ettiği söylenebilir. Bu etki 16. ve 17. yüzyıllarda *Fusûs* şerhlerinin sayıca artmasıyla da ilgilidir. Konuyla ilgili bk. Ali Çoban, “Ârife İşaret Yeter (Mi)? Osmanlı Tasavvufi Şerh Gelenegi Üzerine”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Gelenegi*, ed. Mesut Kaya - Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 362-363. Nablusî şerhi bu açıdan örnek verilebilir.

⁷ Arslan, “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller”.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), 47.

⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 1/89.

1. Besmele Bölümü

Eserin ilk cümlesi olan besmeleyi şârihler arasında yalnızca Nablusî ele almıştır. O, Hz. Peygamber'den besmele ve hamdele ile başlamayan her anlamlı işin bereketsiz⁹ olacağına yönelik rivâyeti aktarır ve şerhin henüz başında İbnü'l-Arabî metafiziğine dayalı açıklamalarda bulunur. Ona göre rivâyette yer alan “zî bâl” ifadesi kişinin *istidâdına*¹⁰ göre kayıtlanan özel bir durum anlamındadır. Dolayısıyla iş tek olsa da kayıtlar çoktur.¹¹ Nablusî'ye göre bir nimetin varlık bulması besmele ile, devamı ise hamdele ile sağlanır. Bu da İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler teorisi ile alakalıdır. Her şey Allah'ın isimlerinden biri ile varlığa gelmektedir. Nablusî'ye göre bir şeyin bîatını *isimdir*, şey ise ismin zâhiridir. Ayrıca ona göre sıfat ismin bîatını, isim sıfatın zâhiri; Zât sıfatın bîatını, sıfat ise Zât'ın zâhiridir.¹² Dolayısıyla bir mümkünün varlığa gelişini ifade ederken isim-sıfat-Zât kelimelerinden hangisi kullanılırsa kullanılsın aralarındaki içlem-kaplam ilişkisinden dolayı aynı şey söylenmiş olacaktır. İsim, vücûda getiren iken bu vücûdun devamlılığı, artmayı sağlayan¹³ hamd iledir. Nablusî şükürün, *istilâhî hamd* olduğunu söyleyerek, âyette şükür kelimesi geçse de, bunu hamd ile tefsir edişini temellendirme yoluna gider.¹⁴ Bu durumda besmele ile hamdelerin ilişkisi; ismin vücûda getiren, hamdin ise bu vücûdu sürdüren olması ile alakalıdır. İsimden var olma tek bir iş iken;¹⁵ bunun sürekliliği, mislinin sürekli var edilmesi iledir.¹⁶ Bu bağ-

9 اقتع كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم، أقتع كل أمر ذي el-Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbû's-sâmî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403), 2/69-70; اقتع كل أمر ذي Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “Nikâh”, 19 (No. 1894).

10 İstidâd kavramı İbnü'l-Arabî metafiziğinde önemli bir yer tutar. Kavramın a'yân-ı sâbite ile ilişkisi için bk. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes, 2014), 93-95.

11 Abdulganî b. İsmâil Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelimâti'l-Fusûs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/39.

12 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/39-40.

13 “لان شكرتم لازيدنكم”، İbrâhîm 14/7.

14 bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40. Nablusî'nin burada şükür ve hamd arasını ayırmadığı, sözlükte birbirinin karşılığında kullanması ile görüşünü gerekçelendirdiği görülmektedir.

15 Nablusî burada Kamer Sûresi 50. âyeti delil getirir: “وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر” bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40.

16 Nablusî burada ise İbrâhîm Sûresi'ndeki mezkûr âyetle istişhad eder. bk. Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/40.

lamda şârihin, besmele ile hamdele arasındaki ilişkiden mümkünlerin varlığını açıklamak üzere yararlandığı söylenebilir.

Diğer şârihler besmele bölümünü değerlendirmemişlerdir. Ancak biz, şârihlerin hamdele kısmında ele aldıkları Allah kelimesi hakkındaki görüşlerini, kelime besmele ifadesinde de zikredildiği için, burada değerlendireceğiz.

1.1. Allah İsminin Delâleti ve Kökeni

Kayserî, Allah isminin, bir itibarla kendisi olması açısından, diğer itibarla da tüm isim ve sıfatları kapsamasından dolayı Zât'ın ismi olduğunu belirtirken;¹⁷ Câmî ise Allah lafzının ıtlak nisbeti dahil tüm nisbetlerden mücerred olan Zât'a delâlet ettiğini belirtmekle yetinmektedir.¹⁸ Müeyyed Cendî ise bu ismin Mutlak Zât'a delâlet edemeyeceğini belirtip, görüşlerini şu şekilde temellendirir:

Cendî, lafızların kendilerini ifade etmek üzere vaz' edildikleri mânalar ile aralarında bir ilişki bulunduğuna inanır. Böyle olunca da, Mutlak Zât'a mutlak bir şekilde delâlet edecek bir lafzın bulunamayacağını belirtir; çünkü herhangi bir mukayyedin hakikatinde, mutlaka delâlet *kuvveti* bulunmaz.¹⁹ Burada "Allah" lafzı mukayyed harflerden oluşmuştur, lâ taayyünü itibariyle Mutlak Zât'ı niteleyememesi bu yüzdendir. Yani Cendî'ye göre Allah ismi, kâinatı ve içindeki her şeyi yaratan ve ulûhiyetle mevsûf olan ilâhî Zât için kullanılabilir; isim ve sıfatlardan, nisbet ve izâfetlerden münezzeh olan Mutlak Zât mertebesi için değil.²⁰ Bosnevî de Allah lafzının Mutlak gayb olan ilâhî Zât'ın değil, bu Zât'ın ulûhiyet ve diğer vasıflarıyla mevsûf oluşuna verilen özel bir isim olduğunu belirtir.²¹

Cendî diğer şârihlerden farklı olarak bu bölümde Allah isminin alem olup olmadığı meselesini de değerlendirir. Burada Halîl b. Ahmed (ö.

17 Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971), 110.

18 Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem* (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 41. Görünen o ki hem Kayserî hem de Câmî, Allah lafzının Mutlak Zât'ı nitelediğini kabul etmekle ilk *Fusûs* şârihinden farklı düşünmektedirler.

19 Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî (Kum: Büstân-ı Kitâb, 1387), 43.

20 bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 48.

21 Abdullah Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 739), 32b.

175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Müberred (ö. 286/900) gibi dil âlimleri ile; Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Şafî (ö. 204/820), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin kelimenin alem olduğuna dâir görüşlerine yer verir. Kelime Cendî'ye göre de alemdir; ancak yukarıda da ifade edildiği üzere Mutlak Zât'a delâlet etmemektedir. Bu âlimler kelimenin aslının Arapça mı İbrânice mi olduğu konusunda ise ihtilaf halindedirler. Cendî'ye göre kelime her iki dilde ortak olarak kullanılan bir kelimedir. Ona göre Allah, ulûhiyetine delâlet eden bu kelimeyi kendi için alem olarak vaz' etmiş, lafzın harfleri ve terkibine mukaddes Zât'ına işaret eden sırlar yerleştirmiş ve beşerî vâzî'lara bu kelimeyi vahyetmiştir. Dolayısıyla kelime her iki dilin beşerî vâzî'ları için malum olmuştur. Diğer taraftan Cendî Arapçanın ekmele dil olduğunu, isim ve müsemâların ilki olan Allah lafzında bir başka dile "ihtiyaç duymanın" düşünülmemeyeceğini de söyler ve hal böyleyken ona göre kelimenin İbraniceden alındığını söylemek büyük bir küfürdür.²²

Cendî Allah isminin kökenine dâir görüşleri de bu bölümde ele alarak, kelimenin kökeni için on vecih sıralar. Onun bu konudaki görüşlerinin Konevî'den alınmış olması muhtemeldir çünkü *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*'nde birbirinin neredeyse aynısı bir sıralama görülmektedir.²³ Hem Cendî'nin hem de Bosnevî'nin burada ele aldığı dikkat çekici bir konu ise, Allah ismini oluşturan harflerin sırlarıdır. Esasında Bosnevî'nin bu bölümde Cendî şerhinden yararlandığı görülmektedir. Cendî, Allah lafzının tahkik ehline göre görünen ve görünmeyen kaç harften oluştuğu, bu harflerin ne anlama geldikleri gibi konuları teferruatlı bir biçimde ele almıştır.²⁴ Bosnevî de bu konuya değinerek, Allah isminin zâhirî ve bâtınî harf sayısının altı olduğunu söyler ve kendi devrinde yaşayan Muhammed el-Bâkânî adında bir "ârif" in sorduğu bir soru üzerine, Cendî şerhindeki yanlış anlaşılan cümleleri tasrîh edip konu hakkında yazdığı risâleye atıfta bulunur.²⁵ Bu bölümde gerek Cendî gerekse Bosnevî'nin diğer şârihle-

22 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 39-40.

23 karşı. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 45-47; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâil-lâhî'l-hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 33-36.

24 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 39-81.

25 bk. Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Fâzıl Ahmed Paşa, 739), 32b. Risâlenin adı *Risâletü med-dî'l-Celâle*'dir. bk. Ayşe Mine Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmine Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019), 258-283.

rin hiç temas etmedikleri Allah isminin harflerinin sırları konusuna yer vermesi oldukça dikkat çekicidir.

2. Hamdele Bölümü

2.1. Hamdin Anlamı ve Türleri/ Farklı Yaklaşımlar

Şârihler aynı zamanda diğer dinî ilimlerin de kapsamında olan konular hakkında söz söylerken, daima vahdet-i vücûd düşüncesini cümlelerinin geri planında tutar ve meseleleri en az iki açıdan ele alırlar: Birincisi meselenin kullar tarafından görünen tarafıdır ve vahdet-i vücûd düşüncesinde kullar dahi ayrı bir varlık kategorisi değildir; Hakk'ın tafsîl makamındaki görüntülerinden ibarettirler. İkincisi ise cem makamıdır ve aslolan bu makamdır. Bu bağlamda Kayserî hamd meselesini ele alırken bu iki kategoriye dikkate alır ve hamdin kavî, fiilî ve hâlî olmak üzere üç nevinin bulunduğunu söyleyerek, mümkünler cenâhından bunların gereklerini -bir kelâm kitabında da görebileceğimiz şekilde- açıklar. Buna göre *kavî hamd* lisanın hamdidir. Hamdin söz ile ifadesi, Allah Teâlâ'nın peygamberleri aracılığıyla söylediği sözlerden öğrenilir. Ayrıca Allah'ın Kur'ân'a "el-hamdü lillahi Rabbi'l-âlemîn" diyerek başlaması da kullarına doğru yöntemi gösterme amacını taşır. *Fiilî hamd*, bedenden sâdır olan ibadet ve diğer salih işlerdir. Her uzvun yaratılış amacına uygun kullanımı da bu kapsama girer. *Hâlî hamd* ise ruhun kemâlî vasıflarla ittisâfî ile gerçekleşmektedir. Kayserî bu hamd türlerinde de fâilin Hak olduğunu vurgular ancak yukarıda da zikredildiği gibi, bu O'nun kendi Zât'ını tafsîl makamındaki hamdidir. Cem makamındaki hamdi söz konusu olduğunda ise *kavî hamd*, Allah'ın ilâhî kitap ve sahifelerde kendi Zât'ı için sarf ettiği kemâlî vasıflar; *fiilî* hamd ise mutlak gaybından şehâdetine doğru cemâlî ve celâlî vasıflarının zuhûrudur. Kayserî cem makamında Hakk'ın hâlî hamdinden söz etmemektedir.²⁶

Câmî, her hamd edenin, kendi haliyle irtibatlı bir ifade biçimi ile Allah'a yöneldiğini söyler ve ona göre bu bakımdan her hamd edişte ister istemez bir *takyîd* belirir. Câmî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin burada Allah'a

26 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 109-110. Demirli Kayserî'den naklettiğini söyleyerek buna dördüncü bir hamd türü olarak "hakiki hamd"i de ekler. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 22-23.

hikmetleri indirışı ile hamdi, cümlenin devamında söyleyeceği nebîlerin kalplerine hikmetlerin inzâlini açıklamaya giriş sadedindedir ve burada “münzilü'l-hikem” Allah’a bir vasıf olarak atfedilmiş olur.²⁷ Zaten Cendî de görüleceği üzere her hamd bir *tarif*tir.²⁸

Bâlî Efendi, İbnü'l-Arabî'nin kalbine de hikmetlerin indiğini ve kitabının başında bu sebeple hamd etmesinin oldukça münasip olduğunu söyler. Ona göre şeyhin kalbine hikmetlerin inişi, peygamberlere inişindedir. Bâlî Efendi İbnü'l-Arabî için zikredilen bu inzâlin bir vahiy gibi anlaşılmasının muhtemelen önüne geçmek için kelimeyi “الإيداع” (emaneten koymak) kelimesi ile açıklamaktadır.²⁹

Bosnevî, hamdin türlerine dâir *Fütûhât*'tan alıntı yaparak hamdin üç mertebesi bulunduğunu söyler: Birinci mertebesi hamdin hamdi, ikinci mertebesi hamd edenin kendisini hamdi, üçüncü mertebesi ise hamd edenin başkasını hamdidir.³⁰ İbnü'l-Arabî'nin buradaki hamdi son türe girmektedir; hâmid müellif, mahmûd ise Allah Teâlâ'dır. Bosnevî burada hem hâmid hem de mahmûdun Allah olabileceğine dâir bir değerlendirmede de bulunur,³¹ bu da kurb-ı nevâfil cihetindedir. Bu durumu Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin hakikatının Hakk'ın ilmî tezâhürlerinden, zâhirinin de Hakk'ın vücûdî mazharlarından biri olması ile izah etmektedir. Zaten âlemde hamd eden veya edilen her ne varsa Hakk'ın kelimeleridir. Kelimeler Rahmanî nefesinden, bu nefes de *el-Bâtın* isminden zuhûr eder. Öyleyse hâmid de mahmûd da Allah'tır.³²

Hamdi “mahmûdun kemâlî sıfatlarla *tarifi* ve muhataba övülenin fazilet ve güzelliklerini zikretmek” olarak tanımlayan Cendî, hamd ile ilgili on bahis açar ve Hak ve halk tarafından bu tarifi izah eder. Aslında Cendî'nin burada yaptığı varlık mertebelerinin epistemoloji temelli açıklamasıdır. Cendî'nin *Fusûsu'l-hikem*'in ilk şârihi olduğu düşünüldüğünde, sonraki şârihlere bu tasnifin büyük ölçüde yol gösterici olduğu söylenebilir. Bu

27 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

28 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28.

29 Mustafa b. Süleymân Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Fadî Es'ad Nasîf (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 11.

30 Bu son iki türde hamdin hamdi de mevcuttur, yoksa hâmid de bulunmaz. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân Mansûb (Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 6/174-175; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/396.

31 Benzer bir görüşü Câmî de dile getirir. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

32 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 31b-32a.

bağlamda onun ilk ele aldığı Hakk'ın hamdidir. Bu da Hakk'ın kendisini ve yarattıklarını tarifi olarak ikiye bölünür: Hakk'ın kendisini tarifi, gaybî mertebelerdeki kendi zuhûru ile kendisini bilmesidir. Bu bağlamda Hakk'ın kendisini hamdinin (tarifinin) ilk düzeyi *lâ taayyünü* ile. Hamd, hâmid ve mahmûd ayrımının olmadığı bu mertebede mutlak birlik vardır ve buradaki hamd *icmâlî*dir. Hakk'ın *ilk taayyünü* ile kendisini tarifi ise selbî, tenzihî ve zâtîdir. Zâtî olması, bir sonraki mertebede kendisini tarifinin sıfatlarıyla olacağını gösterir; ki Cendî bu üçüncü mertebedeki hamdde tafsilî olarak sıfatların yer aldığını söyler. Burası Hakk'ın *tüm kemalâtı* ile Zât'ını bildiği mertebedir. Dördüncü mertebede Hakk, *Zât'ının hakikatleri* ile kendini bilir. Beşinci mertebeye Hakk'ın kâinattaki etkisi bakımından tesir edici hakikatlerini bilmesidir. Bu hakikatler *ulûhiyet ve rubûbiyet isimleridir*. Altıncı mertebeye Hakk'ın bu hakikatlerin hepsini zâtî halleri olarak bilmesidir. Son mertebeye ise Hakk'ın bîatın olan vücûdunun, şahit olunan zâhir vücûdun aynı olması bakımından kendisini bilmesidir. İşte burası da a'yân-ı sâbitenin bulunduğu mertebedir. Cendî daha sonra a'yân-ı sâbite terimini zikretse de,³³ burada bu ayları tarif etmek için *gaybî manevisâbit aylar* ifadesini kullanır.³⁴ Cendî'nin Hakk'ın halkı bilmesi olarak zikrettiği beş mertebeye ise âlem-i meâni (burası a'yân-ı sâbitenin şehâdete dönük yüzüdür), âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i ecsâm mertebeleridir.³⁵ Hamd çerçevesinde tüm varlık mertebelerini ele alan Cendî, halkın Hakk'ı ve birbirini bilmesini de bu ana ilkeleri esas alarak izah eder.

2.2. Hikmetlerin İndirilişi/Farklı Sîgalarla Derinleşen Mâna

İbnü'l-Arabî'nin hikmetlerin indirilişini ifade ederken kullandığı kelime şârihler tarafından farklı sîgalarla okunmuş ve buna göre yorumlar çeşitlenmiştir. Kelime gramer olarak tefîl bâbından *münezzil* ve if'âl bâbından *münzil* diye okunmaya elverişlidir. Diğer taraftan indirilen hikmetlerle ilgili olarak da zengin yorumlar mevcuttur. Bu bağlamda

33 Cendî bir sonraki paragrafta "Ehlullah bunlara a'yân-ı sâbite adını verir" der. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 32.

34 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 28-31.

35 Cendî'nin misâl âlemi ile cisimler âlemi arasında zikrettiği bir mertebeye ve bunun açıklamasına dâir bk. William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret", çev. Turan Koç, *İbn Arabî Gelenegi ve Dâvûd el-Kayserî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 169-170.

Kâşânî hikmeti “eşyanın hakikati, vasıfları ve hükümlerini oldukları hal üzere, doğruluğunu gerektiren söz ve iradî fiillerle bilmek” olarak tanımlar. Burada Kâşânî'nin amelî bir ilimden bahsetmesi, Allah'ın isimleri ile ilgili mücerred hakikatleri bilmekle ya da marifetullah ile ilgili bir bilgiden bahsetmediğini vurgulamak içindir.³⁶ Kayserî de hikmetteki bu amelî tarafa “eşyanın hakikatlerini oldukları şekliyle bilmek ve gerekleri ile amel etmek” tanımıyla vurgu yapar ve hikmetin bu şekilde ilmî ve amelî türleri olduğundan bahseder. Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin marifet ya da ilmi değil, hikmeti peygamberlere izâfe etme sebebi ise onların *el-Hakîm* isminin mazharı olmalarındandır.³⁷

Kayserî, “hikmetlerin indirilişi” ifadesindeki fiili, Câmî dışındaki diğer şârihlerden farklı olarak tef'îl babında okur.³⁸ Bunu özellikle yaptığını zikrederek, “münezzil” kelimesinin tedrîc ve tafsîl belirttiğini söyler. Bu durumda hikmetler nebîlerin kalplerine bir defada inip tedrîcen zuhûr etmektedir. İnîş de indiriliş de yüksekten alçağa doğru bir anlama işaret ettiği için, Kayserî de Cendî gibi burada *mekân* ve *mekâne* yüksekliğini izah etme gereği duyar; çünkü Hak'tan bahsederken bir mekândan söz etmek, yanlış anlaşılmalara kapı aralayabilir.³⁹ Câmî de kelimedeki tedrîcîlik anlamını tercih ederek bu tedrîcîliği dört açıdan ele alır. Birinci olarak hikmetlerin peygamberlere gelişindeki bu tedrîcîlik, ümmetlerin yararının gözetilmesi ile ilgilidir. Tedrîcîlikteki ikinci itibar, nâzil olan bazı hikmetlerin, kalbi bir sonraki feyze hazırlayacak bir özellikte olmasıdır. Üçüncü itibar, silsile-i tertîb yoluyla hikmetlerin önce akl-ı evvele gelişi, son itibar ise vech-i hâs yoluyla gelişi ile ilgilidir. Câmî bu sonuncudaki tedrîcîliği önce icmâlen rûha, ardından tafsîlî olarak kalbe inişi ile izah eder.⁴⁰ Bâlî Efendi ise hikmetlerin indirilişini, “nebîlerin kalplerine aslında birleşmeyi, fûrûda ayrılığını içeren, kendilerine has şerîat ruhunu koymak” olarak tanımlar.⁴¹

36 bk. Abdürrezzâk b. Ahmed Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, thk. Âsım İbrâhîm Keyyâlî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 15.

37 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 111.

38 Câmî iki ihtimali de zikredip tef'îl bâbındaki okuyuşu tercih eder. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41.

39 bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 82; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 110.

40 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 41-42.

41 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

Bosnevî, şârihlerin münzil ya da münezzil okunuşuna dâir gerekçe-lerini müsâvi görür ve Kur’ân’da her iki okuyuş biçimine de yer verilme-sinden, birini diğerine tercih etmez. O, diğer şârihlerden farklı olarak kelimenin mâzi fiil sîgasında değil, ism-i fâil olarak seçilmesine de dikkat çeker. Ona göre İbnü’l-Arabî’nin bu tercihi, ism-i fâil sîgasının süreklilik içeriyor olmasındandır. Bu bağlamda inzâl; ilâhî vahiy, ilhâm, kalbe ilkâ veya keşf ile olur.⁴² Nablusî ise iki sîganın birbirinden farklı olmasından dolayı inzâlın bir yerden diğerine intikali, tenzîlin ise bundaki mübalağayı belirttiğini söyler ancak ikisi arasında bir tercihte bulunmadığı görülür.⁴³

2.3. Kelime ve Kalp/Esas Konudan Uzaklaşma

Kâşânî’ye göre kelime, “kalp” kelimesinin kendisine izâfe edilme-sinden anlaşıldığına göre nebîlerdir.⁴⁴ Kayserî ruhlara yayılan ilim ve marifetin icmalî olarak geldiğini ve kalbî makamda mufassal hale gelip taayyün ettiğini söyler; tıpkı akl-ı evvele icmâlen gelip, nefs-i küllîde tafsilî olarak yayılan ilimler gibi.⁴⁵ Bu yüzden kalp kelimesinin nebîlere izâfe edilmesi önemlidir. Câmî ise kalbî “cismânî hakikatler ve mizâcî kuvveler ile ruhânî hakikatler ve nefsânî özellikler arasını cem eden bir hakikat” olarak tanımlar.⁴⁶ Bosnevî kelimenin nebîlerin zâtları olduğunu söyler. Bunun karînesi ise sonradan gelen “ümme’lerin farklılığı” ifadesidir. Bosnevî’ye göre âlem hâtem, insan-ı kâmil bu hâtemin fassı; insan-ı kâmil hâtem, onun kalbi fassı; kalp de nakış mahalli olan fassın fassı, alâmeti de Allah ismidir. İnsan-ı kâmilin kalbine nakşolunan her şey ise makam-ı akdemden gelir.⁴⁷

Cendî kalp kelimesine ve diğer ilim mensuplarınca kalple ilişkili gö-rülen kavramlara geniş yer ayırır. Cendî’ye göre kalbin hakikatinin bilgisi hakikat bilgileri arasında en zor olanıdır. Müttekaddimûn da kalb, ruh, sır ve nefis hakkında görüşler ileri sürmüşler ve ehl-i tahkîk dışındakiler bu kelimeleri eş anlamlı olarak kabul etmişlerdir. Cendî’ye göre onlar

42 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtı arâisi’n-nusûs fî mânassat-ı hikemi’l-Fusûs* (Mısır: Bulak Matbaası, 1252), 28-29.

43 Nablusî, *Cevâhiru’n-nusûs*, 1/40.

44 Kâşânî, *Şerhu’l-Kâşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, 15-16.

45 Kayserî, *Mattlau husûsi’l-kelim*, 110-111.

46 Câmî, *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsi’l-hikem*, 42.

47 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 39a.

bu kelimelerin aynı hakikatin mertebe ve makamlara göre farklı isimleri olduğunu söylerler; oysa müellif böyle olmadığını keşfen sabit olduğu görüşündedir.⁴⁸ O, “kalp” lafzının diğer kelimelerle aynı mânaya sahip olamayacağını lafız-mâna ilişkisi problematiği çerçevesinde ele alır. Ona göre hem lafız hem de mâna felekleri, birbirlerinden karşılıklı olacak şekilde aynı hizadadırlar. Eğer lafızların feleği mânalarınkinden büyük olsaydı lafızlar mânasız kalırdı. Bu durumda ruh, kalb, nefis ve diğer lafızlar müterâdif değildir; bunlar birbirinden ayrı mâna ve hakikatlere delâlet etmektedirler.⁴⁹ Burada konumuzla ilgili en dikkat çekici olan şey ise, Cendî'nin ana metnin içerdiği anlamdan uzaklaşıp, kelimeler üzerinden yeni konuları teferruatlı bir biçimde ele alıyor oluşudur. Başka hiçbir şârihte görülmeyen bu açıklamalar, Cendî'yi şârihler arasında hem muğlak hem de ayrıcalıklı bir konuma yerleştiriyor olmalıdır. Nitekim Abdurrahman Câmî, Cendî şerhini diğer tüm şerhlerin kaynağı olarak ni-telemekte,⁵⁰ belki de bununla ondaki bu yeni açılımlara işaret etmektedir.

2.4. Yönelinen Yol ve Makam-ı Akdem/ Aynı Kelime, Farklı Tercihler

Emem kelimesinin sözlük anlamı yönelme/ilerleme mânalarını içeren “kasıt”tır. İbnü's-Sikkî'ten (ö. 244/858) rivâyet edildiğine göre “teyemmüm” terimi de, “temiz toprağa yönel”⁵¹ emrinin insanlar tarafından çokça kullanılmasıyla toprakla yapılan manevî temizliğe ad olmuştur.⁵² Kök anlamıyla ilişkili olarak doğru yolu gösterici deveye *cemelün müim* denirken; *inanç-din* anlamları; yönelinen dinden hareketle “ehl-i din” anlamına gelen *ümme* kelimesi ve gerek dalâlet ehlinin gerekse sırât-ı mustakîm üzere olanların yöneldikleri kişi anlamında *imâm* kelimesi de hep kök anlamıyla ilişkilidir.⁵³ O halde burada İbnü'l-Arabî'nin “emem” kelimesini kullanması, “hikem” kelimesi ile fonetik uyumu yakalamaktan

48 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 86.

49 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 87-88.

50 bk. Abdurrahmân b. Ahmed Câmî, *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 734.

51 bk. en-Nisâ 4/43.

52 Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, ts.), 12/23.

53 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 12/23-24.

ziyâde, Allah'a *yönelen* yolun teklîğini ifade etmeye yöneliktir. Burada dikkat çeken bir husus daha vardır: İbnü'l-Arabî yönelinen *yolların* değil, *yolun* teklîğinden bahsetmektedir; çünkü mukaddes makamdan inzâl olunan hikmetler bir tek yol ile gelmektedir. İşte burada Kâşânî ile Kayserî arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır: Kâşânî kelimeye “yakın” anlamını verir ve en yakın yolun doğrusal yol olmasından hareketle *ememî* “müstakîm” olarak tefsîr eder ve bunun ancak bir tane olabileceğini söyler; bu da Hûd sûresinde işaret edilen⁵⁴ zâtî tevhîd yoludur.⁵⁵ Kâşânî bu âyeti konuyu açıklamak için kullanırken; Kayserî dosdoğru yolun Hûd sûresinde zikredilen yol olmadığını söyler. Nitekim bu âyet İbnü'l-Arabî'nin Hûd fassında *ilâh-ı mutekad* ve *Rabb-i hâs*⁵⁶ konusunu delillendirme sadedinde dile getirdiği bir âyettir. Hal böyle olunca, Kayserî'ye göre bu âyetin sırât-ı mustakîmi açıklamak üzere kullanılması, dalâlet ehlinin de yollarının, hikmetlerin ifâzasını gerektireceği anlamını doğurabilir. Her ne kadar tüm yollar Rabb'e giderse de, bunlardaki istikamet Fâtihâ sûresinde kast edilen özel istikamet değildir. Zaten bu yüzden âyetteki mustakîm kelimesi lâm-ı târif ile gelmiştir.⁵⁷ Câmî ise diğer şârihlerden farklı olarak “emem” kelimesinin anlamını “mustakîm” olarak vermez, İbnü's-Sikkî'te dayandırarak bunun “yakın ve uzak arasında” bir orta yol olduğunu söyler. Yol ise ya bütün peygamberler ve takipçilerinin üzerinde oldukları tevhid yoludur⁵⁸ ve bunun emem ile tavsîfi, tenzîhin yakınlığı ve teşbîhin uzaklığı arasında olmasındandır. Yahut da yakınlığın kendisinde bulunduğu rûhun hakikatleri ile uzaklığın kendisinde bulunduğu cismin hakikatleri arasında bulunan insânî kemâlî cem'iyettir.⁵⁹

Bâlî Efendi kelimenin müstakîm anlamını esas alarak sırât-ı mustakîm üzere olmanın, dinin aslında var olana iman edip bunun gereği ile amel etmek anlamına geldiğini belirtir. Hikmetler de bu mustakîm yolların birleşmesi ile nâzil olurlar. Aksi olsaydı, yani yolların ayrılması ile hikmetler nâzil olacak olsaydı, bu durumda insanlar arasında ayrılıklar ve

54 bk. Hûd 11/56.

55 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16.

56 Konuyla ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 375-376.

57 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 112-113.

58 Câmî her ne kadar burada emem kelimesinin “yakın ve uzak arasındaki orta” olduğunu söylese de, peygamber ve takipçilerinin üzerinde oldukları yol için En'âm sûresindeki âyeti delil getirmektedir.

59 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

düşmanlıklar baş gösterirdi; oysa şahısların türde, türlerin de cins çatısı altında birleşmeleri aralarında sevginin doğmasına, bu sevgi de Allah'ın rahmetine sebep olmaktadır. Bâli Efendi'ye göre zaten bu da hamd etmenin bir sebebidir. Millet ve ümmetlerinin farklılığı, dinin aslında bir olmakla beraber, fûrûsundaki çeşitliliğin bir sebebidir ve bu da Allah'tan bir rahmet olduğu için hamdi gerektiren bir sebeptir.⁶⁰

Bosnevî kelimenin hem “en yakın” hem de “mustakîm” anlamlarına geldiğini söyler ve en yakın yolun vech-i hâs yolu olduğunu belirtir.⁶¹ Bosnevî, makam-ı akdem ile makam-ı mukaddem arasında rütbece olduğunu söylediği, zamana bağlı olmayan ikili bir ayrım yapar.⁶² Birinci makam, esma ve sıfat çokluğundan münezzeh olan “tüm ilâhî isimlerin ehadiyyet-i cem’i” diye isimlendirilen makamdır. Bu makamdan kelimelerin kalplerine inen hikmetler, ilâhî zâtî sûret üzere olur çünkü burada kelimelerin (yani nebîler ve kâmillerin) kalpleri zâtî şe’nler ile tekallüb halindedir. Buradaki nüzûl de bir tek hikmet şeklindedir. İkinci makam, hazret-i vâhidîyyet/ulûhiyyet/rubûbiyyet de denen, *makam-ı mukaddem*dir. Burada ilâhî isimler, birbirlerinden belli bir açıdan ayrılırlar ve hikmetlerin inişini belirlerler. Mesela cemîl, latîf, muhsin, atûf, raûf hikmetleri ile celîl, kâhîr, şedîdu’l-ikâb, muazzeb, muntakîm hikmetleri taşıdıkları hükümler itibariyle birbirinden ayırdılar; bu yüzden inişleri de tafsîlî ve silsile-i tertîb yoluyla olur.⁶³ Cendî ise makam-ı akdem ve makam-ı mukaddem terimlerini kullanmadan, birinci ve ikinci makam şeklinde bir ayrıma gitmiş; birinci makamın –Bosnevî’de yer alanın tam aksine- ulûhiyyet ve rubûbiyyet hazretleri makamı, ilâhî isimlerin bulunduğu makam; ikinciye ise zâtî ehadiyyet makamı olarak yorumlamıştır. Ancak bu sıralamanın derece sıralaması yapıldığında tam tersine döndüğünü de söylemiştir.⁶⁴ Görülen o ki Bosnevî, Cendî’nin bu sıralamasını alıp terimleştirmiş ve tasnîfi sabitlemiştir.

60 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 11.

61 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 39b.

62 Bosnevî bu iki makam arasındaki ayrımı, ehadin vâhiddan akdem oluşuna benzetir. Ehadde de vücûdî kesret yoktur çünkü o sayı değildir. Vâhid ise çoğalma ve bir başka sayının parçası olma potansiyeline sahiptir. Mesela 2’nin yarısı, 3’ün üçte biri olma gibi. bk. Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 40b-41a. Ehadiyyet ile vâhidîyyet bağlamında konunun tafsîlî için bk. Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 85-87.

63 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 40a-40b.

64 Cendî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, 101-102.

Kayserî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin "akdem" lafzını kullanması kıdem hakkında gerçekte bir önceliğin var olduğunu göstermemektedir, vücûd-da hepsi birdir ancak mertebeler göz önünde bulundurulduğunda akdem makam, ehadiyyet mertebesi açısından dır.⁶⁵ Câmî ise akdemi "hudûsun karşıtı olmaktan da akdem" olarak izah eder ve ona göre de bu mertebe ehadiyyettir.⁶⁶ Bâlî Efendi'ye göre ise makam-ı akdem, çokluk şâibesinden uzak *akdes makam*dır.⁶⁷

Nablusî de "emem" kelimesine mustakîm anlamını veren şârihler arasındadır. Ona göre yolun ehadiyyeti, fâzıl ruhların rûh-ı küllde toplanmasıdır. Nablusî'ye göre bu yol Allah'ın yoludur ve O'ndan başka O'na giden yol da yoktur. Bu yüzden Hz. Peygamber "nefsini bilen Rabb'ini bilir" demiştir. Kişilerin nefislerini bilme yolları çeşitli olsa da, sahih bilgi Allah tarafından gelen ilham ile gerçekleşir. İşte bu da Nablusî'ye göre yoldaki istikâmettir. Şârih, akdem makamı da "Allah hazreti" diye tanımlar.⁶⁸ Bu durumda akdem makam olan da, yolun kendisi olan da Allah Teâlâ'dır.

2.5. Farklı Milletler/Benzer Görüşler

Kâşânî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin milletler çok olsa da, bir tek doğru yol ile hikmetlerin indirildiğini söylemesi; istidâdlarının farklı oluşu, buna bağlı olarak da tevhîd yoluna giriş şekillerinin birbirlerinden başka olacağı ile ilgilidir. Kâşânî bunu çember üzerindeki noktalardan aynı merkeze ulaşacak çizgilerin farklılığı ve aynı hastalığa düçar olan hastalara hekimin farklı ilaçlar vermesi ile misallendirir. Gaye aynı, yollar farklıdır. Allah'ın hikmetleri nebîlerin kalplerine indirışı de bunun gibidir. Gaye Hakk'a varmak ve yol tevhîd yoludur ancak istidâdlar farklı olduğu için metotlar da farklıdır.⁶⁹

Kayserî *milleti* din, *nihali* de mezhep ve akide olarak tefsîr eder.⁷⁰ Bu durumda mâna "Din ve şerîatları farklı olsa da nebîlerin yolu esasında birdir." olur. Bu da her asırda yaşayan insanların, o asra özgü istidâd ve

65 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114.

66 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

67 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

68 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

69 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 16-17.

70 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114. Câmî de milleti farklı ümmetlere gelen dinler, nihali ise mezhepler olarak yorumlamaktadır. bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43.

mizâca sahip olmasıyla ilgilidir. Kayserî'nin konuyu açıklamak sadedinde mûcize örneğini getirdiği görülür, ki Cendî de aynı yerde aynı örnekleme ile konuyu tavzîh etmiştir.⁷¹ Mûcize denilen şey hakikatinde bir olmakla birlikte, her nebî kendi dönemine özgü bir mûcizeyle gelmiştir ve mucizelerdeki bu çeşitlilik mucizetinin hakikatinin birliğine zarar vermemektedir.⁷² Bâli Efendi farklılıkların var edilmesini; zorlukların ortadan kalkması, rûh ve bedenlere geniş bir alan tanınması için Allah'tan bir rahmet olarak tanımlar.⁷³ Nablusî de farklılığın istidâdlar sebebiyle var olduğunu ama kaynağın değişmediğini vurgulamıştır.⁷⁴

3. Salvele Bölümü

3.1. Salât/İkincil Durum

Kayserî'ye göre salât Allah'tan olduğunda rahmet, meleklerden olduğunda istiğfâr ve müminlerden olduğunda ise dua anlamlarına gelir. Allah'ın peygambere salâtı da rahmettir.⁷⁵ Rahmet her şeyle o şeyin istidâdına göre bir ilişki kurar. Mesela âsilere rahmet *gufrân*, sâlihlerle ise *rızâ* şeklinde; âriflere *yakînî ilimlerin ifâzâsı*; nebî ve velilere ise *zâtî, esmâî ve sıfâtî tecellîler* şeklinde nâzil olur.⁷⁶ Cendî ise meseleyi yine iki açıdan ele alarak Hak cânibinden ve halk cânibinden salâtın anlamlarına yer verir; ardından salâtın tahkik ehline göre makbul sayılan *îstikâk-ı kebîr* açısından başka anlamlara da geldiğini söyler. *Bunlar vuslat/visâl, sîla, savle* ve *salv* kelimeleridir. *Vuslat/visâl* kelimeleri, bir arada olan iki şeyin ayrıldıktan sonra birleşmeleri; *sîla* istenilen bir şeyin isteyene verilmesi; *savle* saldırılandan saldırana kahrî bir hareketin ittisali; *salv* sırtın saygı ile eğilmesi anlamlarına gelir. Cendî'ye göre bunlardaki ortak mâna *cem, takrîb, ittibâ* ve *tevhid*dir. Hakk'ın kâmil kuluna vuslatı, tecellîleri vasıtalarıyla gerçekleşirken; kul tarafından ise Allah'a yönelen kulun kendisinden zuhûr ettiği hazrete yönelme talebidir. Cendî bu hazretleri de

71 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 103; Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115.

72 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 114-115.

73 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11.

74 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

75 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 43; Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/44.

76 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 115.

hakikat, ruh, cisim, kalp ve akıl olarak beş hazret şeklinde tasnif eder. Cendî'ye göre her insana vâcib olan, bu hakikatleri Hakk'a *sıla etmek* ve varlığının illet-i gâiyyesi olan sırrı hâsıl etmektir. Cendî bu ilâhî sırrı her kulun kalbindeki *Hakk-ı müstecin* olarak adlandırır.⁷⁷

Bosnevî ise salâtın hem Allah'a hem de kullara izâfe edilebilecek bir kelime olduğunu belirterek diğer şârihlerin bu bölümde hiç temas etmediği bir noktaya değinir ve kelimenin kök anlamındaki "ikincilik" mânâsıyla⁷⁸ cümleyi şerh eder.⁷⁹ Kelime kullara izâfe edildiğinde ortaya çıkan ikincil durum açıktır: Kulların vücûdu Allah'ın vücûdundan sonradır. Allah'ın ikincilliği ise *el-Âhir* isminin tecellîsi ile açığa çıkar ve bu tecellîyi doğuran da Hakk'ın, *kulun vücûdundan sonraya* kalmasıdır. Kulun vücûdundan sonraya kalan Hak, *ilah-ı mutekaddir*, yani kulun kendi istidâdına göre fikrinde oluşturduğu *ilah tasavvurudur*.⁸⁰ Bosnevî burada Cüneyd-i Bağdâdî'nin ârif ve marifeti tanımlarken söylediği veciz söze atıfta bulunarak meseleyi daha açık hale getirmeye çalışır: "Suyun rengi kabının rengidir".⁸¹ Bu durumda Bosnevî'nin "izâfî bir hakikat olarak" nitelediği ve hem Hak hem de kullar için gerekli olduğunu söylediği *salât* için⁸² oluşabilecek iki durum da izah edilmiş olur.⁸³

Bosnevî'ye göre Allah'ın ve ümmetin Resûlullah'a salâtı da birkaç açıdandır. İlki Hz. Peygamber'in, Allah'ın ulûhiyyet mertebesinin mazhar-ı kâmilî olması hasebiyledir. Hak Teâlâ bu sebeple salât eder. Ümmetin salâtı ise bu mertebede Hz. Peygamber'in ilâhî isimler hazinesini açan kişi olması sebebiyledir. Nitekim ilim hazretinde bulunan gaybî hakikatler, ilâhî

77 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 105-106.

78 bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 14/466-467.

79 İbnü'l-Arabî kelimenin bu anlamına *Fusûs*'un Muhammed fassında yer verdiği gibi *Fütühât*'ta da atıfta bulunur. bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân Mansûb (Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010), 1/563; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/103; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 225.

80 "İlâh-ı mutekad" kavramı için bk. Zeliha Öteleş, "'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Yorumun Çeşitliliği: 'İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 629-639.

81 İbnü'l-Arabî Cüneyd-i Bağdâdî'nin ârifin marifet seviyesini anlatmak sadedinde kullandığı bu sözünü *Fusûs*'ta ilah-ı mutekad kavramını örnekleme için kullanmıştır. Buna göre su itikad, kap kulun tasavvurudur. bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 226.

82 İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Hakk'ın isimlerinin zuhurgâhı olmaları hasebiyle kulların varlığını gerekli görürler. Bosnevî İbnü'l-Arabî'nin İsâ fassında yer verdiği şiirden bir beyti burada zikrederek bu gerekliliğe dikkat çeker: *فلو لاه ولو لانا/لما كان الذي كنا* (O olmasa idi ve biz olmasaydık/Olan hiçbir şey olmazdı). İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 143.

83 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 42a-42b.

isimlerden kendilerini varlığa çıkaracak yardımı dilerler. Bunu yapan da Hz. Peygamber'in hakikati olduğu için ona salât edilir. Ne var ki İbnü'l-Arabî salâtı "Muhammed" kelimesine değil, Hz. Peygamber'i niteleyen bir vasfa izâfe etmişti. Bosnevî buna da dikkat çeker ve Hz. Peygamber'in bu gaybî hakikatleri ortaya çıkarma işlevinin onun için zâtî bir vasıf olmasından dolayı "mümidî'l-himem" ifadesinin adeta alem bir isimmiş gibi değerlendirilebileceğini belirtir.⁸⁴ Şârihlerin metinde zikredilen veya edilmeyen bu tür ayrıntılara dikkat çekmeleri metnin ne kadar başka mânalara kapı araladığını da göstermektedir.

3.2. Himmet/En Doğru Söz ile Yardım

Himmet kelimesi kök anlamı itibariyle "ilgilendirmek", "zihnini meşgul etmek" demektir. Kelimenin *hüzün*, önemli (mühim), *niyet* ve *kast* gibi anlamları hep bu kök anlamıyla ilişkilidir.⁸⁵ Kâşânî himmeti kulun haline göre olan bir kemal talebi olarak yorumlar. Bu hal *istidâd* diye de adlandırılır. Tüm istidâdlar Allah'ın isimleri muktezâsındadır. Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber tüm isimlerin hakikatlerini kapsayan ism-i azamın sahibi (mazharı) olduğu için, ilâhî isimler hazinesinden himmetlere imdâd eden de odur. Kâşânî'ye göre tüm peygamberler doğru söz söylemek ile muttasıf olsalar da, onların sözleri muhataplarının hepsini kapsayacak genellikte değildir ancak Resûlullah herkese hitap eden söz söyleme özelliğine sahiptir.⁸⁶

Kayserî "himem" kelimesinin elif-lâm takısıyla gelmesinin doğuracağı iki anlama dikkat çeker: Birinci anlamına göre buradaki takı ve kelimenin çoğul gelmiş olması istiğrak anlamı ifade eder, yani Resûlullah *genel olarak* himmetlerin yardım edicisidir; ancak Kayserî bunu açıklamaz. Bâlî Efendi ise buradaki istiğrak anlamını Hz. Peygamber'in ism-i azamın mazharı olmasına verir.⁸⁷ Kayserî'ye göre elif-lâm takısı *ahd* anlamı taşıyorsa, bu durumda mâna özel bir yardıma işaret ediyor olmalıdır; bu da Resûlullah'ın, kemâlî kabul eden himmetlere çeşitli açılardan yollarını

84 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 42b-43a.

85 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/619-620.

86 Kâşânî, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, 17.

87 Bâlîzâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11-12.

göstermesi ile gerçekleşir.⁸⁸ Burada himmetle kast edilenin kulun talebi olduğu akıldan çıkmamalıdır. Yani İbnü'l-Arabî'nin himmet diye ifade ettiği, aslında himmet talebinde istidâdıyla bulunan kuldur. Kayserî'ye göre *hâl dili söz dilinden daha tesirlidir ve her ikisi de istidâd diline bağlıdır*. Hem hâlin hem de dilin en doğrusunu söylemesi kemâldeki yetkinlik seviyesi ile ilgilidir. Bu yüzden Hz. Peygamber en doğru söze sahiptir.⁸⁹

Bâlî Efendi de istidâdın önemine değinir ancak onun vurguladığı tebliğ edenin değil, edilenin istidâdıdır. Burada o “mümid” kelimesini “a'tâ (أعطى)” anlamıyla⁹⁰ kullanarak, Hz. Peygamber'in himmetleri ümmetinin kalbine verirken onların istidâd ve kalbî yönelimlerini dikkate aldığını belirtir. Resûlullah'ın himmetleri aldığı hazine zâtî, esmâî ve sıfatî olmak üzere üç türdür. Onun himmetleri ümmetin kalbine uzatması sadece istidâdları hasebince değil, aynı zamanda bu hazinelerle irtibatlarının derecesine göredir. Bâlî Efendi'ye göre burada murad himmetlerin tenzih ve takdîsidir. “En doğru söz” ise teşbîh ve tenzihî birleştiren, yani itidâl üzere olan sözdür. Bu ise ilk olarak Kur'ân, sonra Hz. Peygamber'in sözüdür.⁹¹

Cendî ise himmet konusunu öncelikle seyrüsülûk çerçevesinde ele alır ve *yola* girmek isteyen kimsenin ilk iş olarak himmetini, kendisine nâkısılık getirecek şeylerden ayırması gerektiğini söyler. Kişi bunu yaparsa mürşid ona ilk halinden daha yüce olan bir hali açıklar, kâmil bir ilmi öğretir ve himmetini böylece yükseltmiş olur. Cendî ikinci olarak ise Hz. Peygamber'in himmetlere yardımından söz eder. Müellif burada, muhtemelen nefes-i Rahmânî'nin *nûn*undan yola çıkarak yardımla *nûn* harfini ilişkilendirir ve beş tür *nûn*dan söz eder. Birinci *nûn* cem'î bir *nûn*dur, tüm yardımların dağılması bütüncül olarak ilk defa buradan gerçekleşir. Bu, Resûlullah'ın hakikatine denk gelir. Yardım buradan taayyün ederken, zuhûru Rahmân hazretindedir. Cendî'nin burada yer verdiği *nûn* mertebeleri gerçekten oldukça karışıktır ve anlaşılması da bir o kadar güçtür.⁹² Bu sebeple burada sadece ilk mertebeye yer vermiş oluyoruz. Cendî himmeti, ehlinin hallerine göre de taksim eder. Buna göre bir kısım

88 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 116.

89 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 116-117.

90 'Emedde' fiilin bu anlamı için bk. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 3/398.

91 Bâlfizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 11-12.

92 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 109-111.

himmet ehli dünyayı, bir kısmı ukbâyı, bir kısmı da sadece Hakk'ı talep etmektedir. Tabii ki bunların en üstünü bu son sınıftakilerdir.⁹³

Bosnevî, İbnü'l-Arabî'nin himmet kelimesini çoğul sığada belirtmesi ile Resûlullah'ın himmetinin diğer nebîlerin himmetlerine şâmil olması sonucunu çıkarmaktadır.⁹⁴ Nablusî ise himmetlere yardım etmenin, harf ve kelimelerden oluşan söz ile olmasından dolayı İbnü'l-Arabî'nin “en doğru söz”den bahsettiğini ifade etmektedir. Câmî'ye göre ise “en doğru söz” tariz-tasrîh, gizleme-ifşâ etme, i'câz-ishâb ve uyarma-müjdeleme arasındaki orta yoldur.⁹⁵

3.3. Hz. Peygamber'in Âli/Peygambere Yakınlık

Cendî ve Kayserî Resûlullah'ın âlini birbirlerine yakın şekilde tasnif etmişlerdir. Kayserî'ye göre peygambere yakın olmak üç açıdan değerlendirilir: *Sûret ve mâna birlikteliği ile* Resûlullah'ın yakınları kapsamına girenler, gerek onun beşerî sûreti yaratılmadan önceki nebîler gerekse vefatından sonraki velîlerdir. *Mâna olarak yakınları* doğumundan önceki Allah dostlarıdır. *Sûret olarak yakınları* seyyid ve şerifler, zâhir uleması ile diğer tüm müminlerdir.⁹⁶ Cendî ise âli dört sınıf olarak taksim eder. Ona göre sûret ve mânada âli olanlar halife ve makamına kâim imam; mânada âli olanlar diğer evliyalar; sûrette âli olanlar Hz. Peygamber'in soyundan gelmekle birlikte manevî ilimlerle de iştilal edenlerdir. Son grup ise seyyid ve şeriflerden oluşmaktadır.⁹⁷

Câmî'ye göre âl; Resûlullah'ın işlerinin kendilerine döndürüldüğü ilmî, makamî ve hâlî varislerdir.⁹⁸ Nablusî ise âli, Hz. Peygamber'in seçilmişlik haremine girenler, zâtının Kâbe'sini tavaf edenler ve sancağı altında duranlardan oluşanlar, yani “*nübüvvetinin ehl-i beyti*” olarak niteler.⁹⁹ Bâlî Efendî'ye göre âl “mümidü'l-himem” ifadesine de, daha yakınında olan Muhammed kelimesine de atfolunabilir. Her iki durum da verâset ifade

93 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 112-113.

94 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 43b.

95 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 44.

96 Kayserî, *Matlau husûsi'l-kelim*, 117.

97 Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 118.

98 Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 44.

99 Nablusî, *Cevâhiru'n-nusûs*, 1/45.

eder ve mâna olarak güzeldir.¹⁰⁰ Bosnevî'nin ise yine Cendî'nin yolundan giderek onun yaptığı tasnifi açıkladığı görülmektedir.¹⁰¹

Sonuç

Fusûsu'l-hikem üzerine yazılmış şerhlerin birbirlerine hangi açılardan benzediği ve birbirlerinden hangi açılardan ayrıldığını merak ile başlayan bu çalışmada, bütün şerhlerin ve şerhlerin bütün bölümlerinin incelenmesi imkân dahilinde olmadığından, meşhur yedi şerhteki berâet-i istihlâl bölümlerini mukayese ettik. Ne var ki bu inceleme bile, metnin kendi zorluğu ve şârihlerin konular arasında geçişler yapmaları sebebiyle oldukça zor ve yorucu oldu. Bununla birlikte çalışma neticesinde elde ettiğimiz bulguları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Nablusî'nin besmele ve hamdele arasındaki ilişkiyi, mümkünlerin var olması ve sürekliliğinin sağlanması açısından ele aldığı tespit edildi. Müellif, besmelede yer alan "isim" kelimesinden hareket ederek, yorumunu İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler teorisi ile (yani her şeyin Allah'ın bir isminden varlığa gelmesi ile) ilişkilendirmiştir. Bu varlıkların devamının sağlanmasının ise, artmayı sağlayan hamd ile olduğu görüşündedir. Müellifin burada hamd ile şükürü eş anlamlı kullandığı görülmektedir. Nablusî'nin her iki yorumu için de, Hz. Peygamber'den besmele ve hamdele ile başlamayan işlerin bereketsiz olacağına dâir rivayete dayandığı tespit edilmiştir.

2. Her ne kadar besmele bölümünde ele almasalar da, şârihlerin Allah isminin delâleti, yani varlığının hangi mertebesine ad olacağı konusunu ele almaları önemlidir. Burada Müeyyed Cendî'nin Allah isminin Mutlak Zât için kullanılmayacağını söylemesi dikkat çekmektedir. O bu görüşünü, harflerden mürekkep mukayyed bir lafzın, Mutlak Zât'ı niteleyecek özellikte olmamasına dayandırır. Diğer şârihlerden farklı olarak Cendî ve Bosnevî'nin, burada lafzatullahın harflerinin sırlarına yer vermeleri de ayırıcı bir özellik olarak göze çarpmaktadır.

3. Şârihlerin metafizik görüşleri hakkında en çok bilgi veren kısmın hamdele bölümü olduğu görülmüştür. Hamdin anlamı ve türleri, hikmetlerin inişini ifade ederken kullanılan kelimenin sîgası, Cendî'nin "kalp"

100 Bâlizâde, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 12.

101 Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 45b-46a.

kelimesinden yola çıkarak lafızların mânalar ile ilişkisine dâir yorumları bu bölümde dikkat çeken hususlar olmuştur. Bu bağlamda şârihlerin bazen birbirinin tekrarı olan, bazen de birbirlerini hatırlatan yorumları tespit edilmiştir. Bu bölümde yer alan “emem” kelimesine şârihlerin “yakın”, “müstakîm” ve “uzak ve yakının arası” anlamlarını vererek farklı yorumlara kapı aralamaları dikkat çekicidir. Bosnevî'nin akdem ve mukaddem makamlar arasında yaptığı ayrımın Cendî'den iktibas edildiği tespit edilmiştir.

4. Salvele bölümünde Bosnevî'nin diğer şârihlerden farklı olarak salât kelimesinin anlamındaki ikincilikle konuyu açıkladığı; Cendî'nin ise salât kelimesini iştikâk-ı kebîr açısından ele alıp çok farklı anlamlarına temas ettiği görülmüştür. Himmetlere yardım bahsinde, Cendî'nin meseleyi seyrüsülük bağlamında değerlendirdiği ve “nûn” harfiyle “yardım” arasında bir ilişki kurduğu tespit edilmiştir. Şârihlerin Hz. Peygamber'in âlinin kapsamında kimleri gördüklerine dâir ise hemen hemen aynı görüşleri dile getirdikleri görülmüştür.

5. Kısacası şârihlerin berâet-i istihlâl bölümünde yer alan yorumlarının, her bir şârihin kendi birikimi, üslûp ve bakış açısını şerhine yansıtması ile; bazen birbirine benzediği bazense oldukça ayrıştığı görülmüş ve her birinin *Fusûsü'l-hikem* şerh geleneğine zenginlik kattığı tespit edilmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akar, Ayşe Mine. “Abdullah Bosnevî'nin Allah İsminin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019), 258-283. <https://doi.org/10.33931/abuifd.551308>
- Alkış, Abdurrahim. “Reb'-i Reşîdî Hankâhında İki Ârif: Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/29 (ts.), 1058-1071.
- Arslan, Sami. “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller”. *Osmanlı Araştırmaları* 57 (2021), 283-318.
- Bâlizâde, Mustafa b. Süleymân. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Fadî Es'ad Nasîf. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Bosnevî, Abdullah. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, 739, 1b-576a.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî mânassat-ı hikemi'l-Fusûs*. Mısır: Bulak Matbaası, 1252.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Evlîyâ Menkıbeleri Nefehât*. çev. Lâmiî Çelebi. nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Baskı, 2009.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2. Baskı, 1387.
- Chittick, William C. “el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlähî Hazret”. çev. Turan Koç. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. 149-175. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çoban, Ali. “Ârife İşaret Yeter (Mi)?: Osmanlı Tasavvufi Şerh Geleneği Üzerine”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. 331-391. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. ed. Turan Koç. 17-43. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Halebî, Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbî Süleyman Elbânî. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alf b. Sâbit. *el-Câmî' li ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülazîz Sultân Mansûb. 12 Cilt. Yemen: Vizâretü's-sikâfeti'l-cumhûriyyeti'l-Yemeniyye, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Şârihlerin Yaklaşımını Göstermesi Bakımından Fusûs'l-hikem Şerhlerinde Besmele, Hamdele ve Salvele Yorumları

Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ahmed. *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd. *Matlau husûsi'l-kelim fi meânî Fusûsi'l-hikem*. thk. Âsım İbrâhîm Keyyâli. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1971.

Konevî, Sadreddîn. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu esmâillâhi'l-hüsnâ*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Baskı., 2013.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı., 2014.

Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *Cevâhiru'n-nusûs fi halli kelimâti'l-Fusûs*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Öteleş, Zeliha. “‘Tanrı Tasavvuru’ Üzerine Yorumun Çeşitliliği: ‘İlâh-ı Mu'tekad' Kavramı”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. haz. Fikret Karaman. 1/629-639. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes, 2014.



el-Keşşâfı Çerçevesinde Zemahşerî'nin Velâyete Bakışı ve Tasavvufun Velâyet Düşüncesiyle Mukâyesesi

*Zamakhshari's Perspective on Walayah Within The
Framework of His al-Kashshaf and Comparison With The
Thought of Walayah in Sufism*

Dr. Öğr. Üyesi

Abdulrahman ACER

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Divinity, Rize, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-1054-4055>

abdurrahman.acer@erdoğan.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/0468j1635>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Şubat / 6 February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1432725



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Abdulrahman ACER, "el-Keşşâf'ı Çerçevesinde Zemahşerî'nin Velâyete Bakışı ve Tasavvufun Velâyet Düşüncesiyle Mukâyesesi", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 27-52.

Öz

Kur'ân-ı Kerim'de velâyet kavramı, her disiplinin kendi konusuna göre farklı bir yönüne işaret edebileceği kadar çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Yer yer hem farklı disiplinlerin hem de aynı disiplin içindeki farklı firkaların bu kavramı çerçevesinde muhtelif yorumlarına rastlanabilmektedir. Meselâ fıkıh ilmi bu kavramın "birinin sorumluluğunu üstlenme" mânâsını ele alırken kelâm, Allah'a yakınlık konusunda mü'minler arasında derecelenme olup olmadığı noktasından kavramı tartışmıştır. Ehl-i Sünnet ulemâsının çoğunluğu bunu mümkün görürken Mu'tezile'nin mühim bir kısmı reddetmektedir. Tasavvuf söz konusu olduğunda ise bu istilahın "Allah'ın sevdiği kimse, Allah dostu" mânâsı ön plana çıkmaktadır. Sûfiler bu anlamın Kur'ân-ı Kerim'den birtakım delilleri olduğunu söylemekte ve özellikle Yûnus Sûresi'nin 62-64. âyetlerine vurgu yapmaktadır. Bu âyetlerin sûfilerin anladıkları mânâyı ifâde edip etmediği tartışılmış bir konudur. Bu çerçevede, meşhur dil âlimi ve müfessir Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsirinde bu âyetleri nasıl anladığı ve yorumladığının tespit edilmesinin, tartışmaya farklı bir bakış ve derinlik kazandırması açısından katkı sağlayacağı varsayılmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada, Zemaşşerî'nin söz konusu âyetleri nasıl yorumladığı ele alınacak, bunun sûfilerin yorumu ile mukâyesesi yapılarak aralarındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edilecektir. Çalışmanın teorik alt yapısını ortaya koymak maksadıyla öncelikle kavramın kısa târihçesi verilecek, Zemaşşerî öncesi sûfilerin bu kavrama yükledikleri mânâ ortaya çıkarılacak ve ilgili âyetlerin sûfi müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edilecektir. Sonrasında ise Zemaşşerî'nin *Keşşâf*'ı çerçevesinde velî kavramını nasıl anladığı, özellikle Yûnus Sûresi 62-64 âyetlerini nasıl yorumladığı metin ve kavram analizi metodları kullanılarak tespit edilip mukâyese yoluna gidilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zemaşşerî, el-Keşşâf, Velâyet.

Abstract

In the Holy Qur'an, the concept of walayah is used in such various meanings that each discipline can refer to a different aspect according to its subject. From time to time, various interpretations of both different disciplines and different sects within the same discipline can be found within the framework of this concept. For example, while the fiqh deals with the meaning of this concept as "taking someone's responsibility", the kalam has discussed the concept from the point of view of whether there is a ranking among believers in the matter of closeness to Allah. While the majority of the ulama of Ahl al-Sunnah consider this possible, a significant part of the Mutazilah rejects it. When it comes to Sufism, the meaning of this concept is "He whom Allah loves, a friend of Allah" comes to the forefront. The Sufis say that they have some evidence of this meaning from the Holy Qur'an and especially emphasize the verses 62-64 of the Surah of Yunus. It is a matter of debate whether this verse expresses the meaning understood by the Sufis. In this context, it is assumed that how the famous language scholar and commentator Zamakhshari understands and interprets these verses in his tafsir, al-Kashshaf, a tafsir classic, will contribute to the discussion in terms of giving a different perspective and depth. Therefore, in this paper, how Zamakhshari interpreted the verses in question will be discussed, and the similarities and differences between them will be pointed out by making a comparison with the interpretation of the Sufis. In order to reveal the theoretical background of the study, firstly a brief history of the concept will be given, the meaning attributed by the Sufis to this concept will be revealed, and it will be determined how the related verses were first understood by the Sufi commentators. Afterwards, it will be determined by using text and concept analysis methods how Zamakhshari understands the concept of wali within the framework of his al-Kashshaf and how he interprets the verses of Yunus Surah 62-64, and a comparison will be made.

Keywords: Sufism, Zamakhshari, al-Kashshaf, Walayah.

Giriş

İslâm düşüncesinde her bir disiplinin kendi metod ve maksadına göre farklı anlamasına müsâit bâzı Kur'ânî kavramlar bulunduğu bilinmektedir. Bunlar sözgelimi fıkıh için farklı bir anlam ifâde ederken kelâm için başka bir mânâyâ gelebilmekte, tasavvuf içinse daha farklı bir zeminde ele alınabilmektedir. Bu kavramların belki de en çok tartışmaya konu olanlarından biri velâyettir.

Velâyet hem bâzı disiplinler hem de bu disiplinlerin muhtelif fırkaları/mezhepleri tarafından farklı yorumlanagelmıştır.¹ Bu ıstılah Kur'ânî bir zemine dayandığından, tartışmalar ister istemez ilgili âyetlerin neyi kastettikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Birbirinden farklı âyetlerde zikredilen bu kavramın gerçekte hangi anlam hâlelerine sâhip olduğunun tespiti, tefsirlere mürâcaat etmeyi gerekli kılmıştır. Ancak tefsirler, müfessirlerin temâyüllerine göre şekil aldığından velâyetin anlamı hakkında birbirinden farklı yorumlara mahal olmaktadır. Bununla birlikte tefsirlerin bu konu ile ilgili belli bir fikrî yaklaşma sağlayacağı da âşikârdır.

Velâyetle ilgili bâzı araştırmalar yapılmıştır.² Bu çalışmaların bir kısmı sâdece velâyeti konu edinmiş bâzısı ise ana konusunu ilgilendirdiği kadarıyla velâyete temas etmiştir. Dilâver Selvi'nin *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet* isimli çalışması tamâmıyla velâyete ve onunla ilgili olarak kerâmete hasredilmiş, tanımların yanında mezheplerin velâyete bakışları, velâyetin tasnifi ve velâyet nübüvvet irtibâtını etraflıca ele almıştır. Salih Çift'in *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* isimli çalışması ikinci sınıfa giren eserlere örnektir. Çift, kitabının son bölümünü velâyete ayırmıştır ve bu bölümde daha ziyâde Tirmizî'nin velâyet anlayışını ele almıştır. Bununla birlikte kavramın tarihçesine de kısaca temas etmiştir. Konuyla ilgili İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) ev sâhipliğinde İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet isimli bir sempozyum da düzenlenmiş ve farklı

1 Bu farklılıklar için bk. Dilâver Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet* (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012), 155-184.

2 Bu konuda farklı dillerde pek çok araştırma bulunmaktadır. Ancak takdir edilecektir ki makâle hacmindeki bir çalışma için bunların tamâmının ele alınıp değerlendirilmesi pek mümkün değildir. Bundan dolayı her ne kadar yeri geldiğinden farklı dillerdeki birkaç çalışmaya temas edilmişse de daha ziyâde Türkçe'deki çalışmalar dikkate alınmıştır. Ayrıca çalışmamızın konusu Zemahşeri'nin velâyet anlayışının tespiti ve bunun sûfilerin velâyet anlayışıyla karşılaştırılması olduğu için velâyetle ilgili bütün çalışmaların değerlendirilmesi gerekli görülmemiştir.



disiplinlere mensup ilim adamları meseleyi masaya yatırmıştır. Buradaki tebliğlerde³ kavramın farklı yönlerine temas edilmiş, her akademisyen meseleye kendi kabulleri açısından yaklaşmıştır. Bundan dolayı bu sempozyum meselenin tartışmaları ve problemlerinin tespiti konusunda ancak nisbî bir fayda sağlamış görünmektedir. Bunların hâricinde bir şekilde velâyet konusuna temas eden tezler ve makâleler bulunmaktadır. Bunlar meseleyi gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamları îtibârıyla gerekse sâdece bir yönüyle veya bir şahıs açısından ele almış ve konuyla ilgili literatüre katkıda bulunmuştur.⁴

Bu çalışmada ise velâyet kavramının Kur'ânî referansları çerçevesinde sûfiler tarafından nasıl taksim edildiği ele alınacak ve bu taksimın sûfi olmayan bir müfessirin yorumlarıyla karşılaştırması yapılacaktır. Bundan maksat ise sûfilerin kavrama yükledikleri mânânın sûfi olmayan müfessirlerce de paylaşılıp paylaşılmadığını tespit etmektir. Bu karşılaştırma için Zemaşşerî örneğinin tercih edilmesinin sebebi, onun tasavvufun farklı bir metodu benimseyen Mu'tezile mezhebine mensup olması, yazmış olduğu tefsirin yaygın bir te'sire ve kabule mazhar olmasıdır. Bu çerçevede öncelikle kavramın fıkıh örneğinde olduğu gibi disipline özel anlamları dışarıda bırakılarak âyet ve hadislerde geçtiği şekliyle dînî ilimlerde hamledildiği anlam merkezinde kısa bir târihçesi ele alınacaktır. Sonrasında Zemaşşerî öncesi tasavvuf klasikleri ve tasavvufî tefsirlerde velâyetin sûfiler tarafından nasıl anlamlandırıldığı ortaya koyulacaktır. Nihâyetinde ise özellikle tasavvufun bu kavrama yüklediği mânâ için sıklıkla delil getirdiği âyetlerin *el-Keşşâf*'ındaki yorumları çerçevesinde Zemaşşerî tarafından nasıl anlaşıldığı irdelenerek bu anlayışların birbirine yakınlığını/uzaklığı tespit edilecektir. Böylece birbirine uzak görünen iki anlayışın mukâyesesi yapılarak ilgili literatüre katkı sağlanacaktır.

3 Yusuf Şevki Yavuz (ed.), *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

4 Sayılarının çokluğu sebebiyle makâle hacmindeki bu çalışmada söz konusu araştırmaları teker teker değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.

1.Kavramın Târihçesi

Velâyet kavramının kökü olan “v-l-y”den türetilen kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’de birbirinden farklı anlamlarda pek çok yerde geçmektedir.⁵ Bu anlamlar tasnif edildiğinde aynı kökten türetilen kelimelerin “yakınlık, dostluk, yardım, berâberlik, bir yere yüzünü dönmek, bir şeyden yüz çevirmek, vâris,⁶ bir şeyin sâhibi ve tasarrufta bulunanı olma⁷ gibi mânâ-lara geldiği görülmektedir. Bütün bu anlam çeşitliliği, kavramın farklı disiplinler tarafından farklı mânâlarda ıstılahlaştırılmasına imkân vermiş görülmektedir. Meselâ fıkıh ilmine göre velâyet “rızası olup olmadığına bakılmaksızın bir sözün başkası hakkında geçerli ve sonuç doğurucu kılınması”⁸ şeklinde bir tür yetki anlamındadır. Yukarıda zikredilen lügat anlamlarına bakıldığında fıkıhın bu tanımının, kelimenin temel anlamlarından biri üzerinden yapılmış olan bir terimleştirme olduğu görülmektedir. Bunun hâricindeki disiplinlerin her ne kadar kendilerine has ıstılahlaştırmaları yok ise de kelimenin mânâ çeşitliliği, ona yüklenen anlamların da farklılaşmasına sebep olmaktadır. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak dost ve yardımcı anlamı kullanılmış olduğundan dînî ilimler umûmiyetle bu mânâyı merkeze almışlardır.⁹

Hadislerde de bu kavram âyetlerde olduğu gibi muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Bütün bir hadis literatüründe bütün farklılıklarıyla bu kelimenin nasıl kullanıldığını irdelemek böyle bir çalışmada mümkün değildir. Bundan dolayı konuyla ilgili en sık zikredilen ve mesnet ittihaz edilen hadislerden biri üzerinden bunu yapmak makâlenin maksadını hâsıl etmek için yeterli olacaktır. Söz konusu hadis şudur:¹⁰

5 Örnek olarak bk. el-Bakara 2/144, 257, 286; Âl-i İmrân 3/63-64, 68, 150, 175; en-Nisâ 4/76; el-Mâide 5/51, 55-56, 80-81; el-En’âm 6/62; el-A’râf 7/3, 27, 30, 196; el-Enfâl 8/40, 72-73; et-Tevbe 9/23, 71; Yûnus 10/62; er-Ra’d 13/11; en-Nahl 16/100; el-Hac 22/78; eş-Şûrâ 42/9; Muhammed 47/11; el-Mümtehhine 60/1; el-Cum’a 62/6; et-Tahrîm 66/2, 4. “v-l-y” kökünden kullanılan bütün kelimeler için bk. Râğûb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-Kur’ân*, ed. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1412), “v-l-y”.

6 İsfahânî, “v-l-y”.

7 H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/15.

8 Apaydın, “Velâyet”, 43/16.

9 Kavramın âyetlerdeki farklı mânâları için ayrıca bk. Mehmet Sürmeli, “Kur’ân-ı Kerîm’de Velâyet Kavramı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 303-336.

10 Velâyet konusunda kaynak gösterilen başka hadisler de bulunmaktadır. Maksadımız kısa bir târihçe vermek olduğundan en fazla atuf yapılan bir hadis-i şerif örneği ile iktifa ettik.

«مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِينَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ.»

“Her kim bir velî kuluma/dostuma düşmanlık ederse, ben de ona harp îlân ederim. Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yakınlık kazanamaz. Kulum bana nâfile ibâdetlerle durmadan yaklaşır, nihâyet ben onu severim. Onu sevince de onun kendisiyle işittiği işitme duyusu, gördüğü görme duyusu, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey istediğinde onu mutlaka veririm; bana sığındığında onu korurum. Yaptıklarım arasında ölmeyi istemeyen mü’min kulumun rûhunu kabzetmek kadar tereddüd ettiğim şey yoktur, zîra ben de onun sevmediği bir şeyi yaşamasından hoşlanmam.”¹¹

Bu hadisin şerhinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹² Bâzılarına göre velî, Allah’ın şeriatına tâbî olan herkes¹³ iken bir kısım ulemâyâ göre ise Allah’ı bilen (âlim), O’na itaatinde devamlı olan ve kulluğunda ihlaslı olan kimsedir.¹⁴ Bir başka görüşe göre ise emirlerine uymak, nehiyelerinden kaçınmak, nâfile ibâdetleri artırmak, Hakk’ın zikrinden ayrılmamak, kalbinde O’ndan başkasını görmemek, mârifetinin nûruna müstağrak olması sebebiyle O’nun kudretinin delillerinden başkasını müşâhede etmek, âyetlerinden başka bir şey işitmek, O’nu senâ etmekten başka bir şey hakkında konuşmamak, O’na itaat için hareket etmek yoluyla Allah’a yakın olan (mukarreb) kimsedir. Bu özelliklere sâhip olan kişi ise takvâ ehlidir (muttakî).¹⁵

Kavramın farklı ilimleri/metodları temsil eden âlimler tarafından nasıl anlaşıldığı da önemlidir. Örnek olarak bunların birkaçına bakmakta fayda vardır. Takıyyuddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu hadis vesilesiyle muhtelif eserlerinde velî tanımına yer vermiştir. İbn Teymiyye’ye göre

11 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmiu’s-sahîh*, nşr. Abdüsselâm b. Muhammed Allûş (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1427), “er-Rikâk”, 38.

12 Bu hadisin tasavvuf açısından şerhi için bk. Mustafa Tahralı, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudsînin Yorumu”, *Nurlar Hazinesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 13-43.

13 Yahya İbn Hübeyle, *el-İfsâh an maâni’s-sihâh*, thk. Fuâd Abdülmün’im Ahmed (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418), 7/303.

14 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 11/342.

15 Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemi, *el-Fethu’l-mübîn bi şerhi’l-erbaîn*, thk. Ahmed Câsim Muhammed el-Muhammed vd. (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1428), 596-597.

velî, Allah'ı tam bir muhabbetle seven, Allah'ın sevdiği, önce farz sonra nâfile ibadetlerle O'na yakınlık kazanan ve böylece kullukta ulaşacağı mertebeye ulaşarak Allah'ı idrâk eden, O'nunla hareket eden, Allah'ın ise duâsını ve sığınma taleplerini kabul ettiği kişidir.¹⁶

Meşhur kelâmcı Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) muhtelif dînî ilimlere âit istilâhların tanımlarını topladığı *Ta'rîfât* isimli eserinde velâyeti hem fıkha hem de sâir İslâmî ilimlerin kabullerine göre ayrı ayrı târif etmiştir. Velîyi ise “araya isyan girmeksizin kulluğu kesintisiz bir şekilde devam eden, Cenâb-ı Hakk'ın kesintisiz bir şekilde ihsan ve lütuflarına mazhar olan, mümkün olduğu kadar Allah'a ve sıfatlarına vâkıf, kullukta dâim, isyandan uzak, lezzet ve şehvetlere dalmaktan yüz çevirmiş kimse” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷

Yukarıda zikredilen ulemâdan metod ve anlayış bakımından farklı bir yere konumlandırılabilir olan Mu'tezile'nin velâyetle ilgili görüşleri yeknesak değildir. Ancak bu mezhepte velâyet kavramı, genel olarak kerâmet ve kerâmetin nübüvvetin tek delîli olarak kabul ettikleri mucize ile karıştırılması merkezinde ele alınmıştır. Bu çerçevede ilk Mu'tezililer velâyeti mü'minler arasında bir derecelenme olarak değil “bütün mü'minlerin velâyeti” olarak görmüşler, kerâmeti ise zikredilen karıştırılma ihtimâlinde dolayı reddetmişlerdir. Müteahhir dönem Mu'tezilileri ise ilk dönemden farklılaşarak kerâmetin imkânını ve böylece zimnen mü'minlerin genel velâyetinin yanında husûsî velâyeti de kabul etmişlerdir.¹⁸

Verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere dînî ilimlerde velî kavramı kul açısından “sâlih kul, Allah dostu, Allah'ın sevgili kulu” mânâsında anlaşılmıştır. Bununla birlikte yapılan tanımlardan anlaşılacağı üzere bâzı Mu'tezililer hâric ulemânın geneli velîliği, takvâ merkezli bir kavram

16 Takiyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbu'z-zühûd ve'l-verâ' ve'l-ibâde*, thk. Hammâd Selâme - Muhammed Uveyda (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407), 182; Takiyüddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 5/266-267; İbn Teymiyye'nin el-Furkan isimli eseri çerçevesinde velâyetle ilgili görüşleri için bk. Diego R. Sarrio, “Mânevî Seçkinciliğe Karşı: İbn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini”, çev. Mohammad Ajmal Hanif, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 405-424.

17 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât*, haz. Abdulrahman Acer, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdulrahman Acer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 114.

18 Konuyla ilgili tafsîlât için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İncancına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 122-123; Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, 155-160.

olarak ele almıştır. Başka bir deyişle velî olabilmek için muttakî olmayı şart görmüşlerdir.¹⁹ Bilindiği üzere takvâ, nefsi cezâlandırılacağı söz ve fiillerden uzak tutup Allah'ın rızasına uygun olan amellere sağlamca yapışmaktır. Dikkat edilirse velâyetle ilgili tanımlarda da bâzen takvâ kavramı doğrudan kullanılmış yer yer de anlamı üzerinden bu kavrama atıfta bulunulmuştur. Aşağıda tasavvufun anlayışı özetle zikredilecek ve onun da sâir İslâmî disiplinlerinkine yakın bir velâyet anlayışına sâhip olduğu görülecektir.²⁰

2.Sûfîlerin Velâyet Anlayışı

Tasavvufta velâyet meselesi en başından beri sûfîler tarafından konuşulan meselelerdendir.²¹ Bununla birlikte bu kelimenin tasavvufî bir ıstılah olarak ne zaman ve kim tarafından kullanılmaya başlandığı husûsu tartışmalıdır. Velâyet konusunda ilk müstakil eserin müellifi olduğu için bu kelimeyi tasavvufî bir ıstılah olarak ilk kullanan sûfînin Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) olduğu olsa da bu iddia yanlıştır.²² Zira Tirmizî'nin de hocası olan *Yahyâ b. Muâz er-Râzî* (ö. 258/872) *velâyeti bir kavram olarak*

19 Şia'nın da kendine has bir velâyet anlayışı bulunmaktadır. Ancak bunun tafsilî bizim çalışmamızın sınırları dışındadır. Velâyetin tasavvufta nasıl anlaşıldığı ve bunun Şia'nın velâyet anlayışı ile mukayese için bk. Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 45 (2020), 37-61; Saida Darieva, "The Concept Of Wilayah In Shi'ism And Sufi'ism: Some Comparative Analysis", *Doğu Araştırmaları* 18 (2018), 45-62.

20 Tasavvufta velayetin etraflı bir târihçesi ve değerlendirmesi için bk. Ali İhsan Kılıç - Safi Arpağuş, "İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi: Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021), 507-520; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 315-320.

21 Konuyla ilgili daha ziyâde Hakîm et-Tirmizî merkezli bir değerlendirme için bk. Bernd Radtke, "The Concept Of Wilaya In Early Sufism", *The Heritage Of Sufism*, ed. Leonard Lewishon (Oxford: Oneworld, 1999), 483-496 Tasavvufta velayetin etraflı bir târihçesi ve değerlendirmesi için bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 315-372; İslâmî kaynakların merkezinde velâyetin mâhiyeti ile ilgili genel bir araştırma ve değerlendirme için bk. Selvi, *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*, 15-186; Ahmet T. Karamustafa, "Cüneyd-i Bağdâdiye Göre Velâyet", çev. Melek Karacan, *Mütefekkir* 7/13 (2020), 283-290; Ayrıca bk. Süleyman Uludağ, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/25-28.

22 Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 442. Câbirî'nin genel olarak velâyetle ilgili tartışmalı yorumları için bk. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, 439 vd. Bu yorumların kısmen yanlış olduğu değerlendirmesi için bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 315.

kullanmıştır ve -şu anki bilgilere istinâden- bu kelimeyi tasavvufî bir istilâh olarak ilk kullanan sûfî olarak kabul edilmelidir.²³ Bununla birlikte bu konuyu bir teori kabilinden etrafıca ve derinlemesine yazarak tasnife tâbî tutan, böylece velâyetle ilgili tartışma ve tenkitlerin de bir nevi fitilini ateşleyen sûfî ise Hakîm et-Tirmizî'dir. *Hatmu'l-evliyâ* isimli eseriyle Tirmizî, velâyeti yazılı literatüre tasavvufî bir kavram olarak yerleştiren kişidir. Velîyi; farzları edâ edip haramlardan kaçınan “velîyyu hakkillâh”,²⁴ bunların yanında seyr u sülûk yaparak arınmış olan “velîyyullah” şeklinde ikili tasnifle ele alan Tirmizî, velîyyullahı temellendirmek için yukarıda zikir geçen âyet ve hadîs-i şerife atıf yapmaktadır.²⁵

Velâyetle ilgili tafsîlatlı bilgiler vermekle birlikte Tirmizî, eserinde önceki sûfîlerin sözlerine pek yer vermemektedir. Bu çalışmanın hedeflerinden biri olan velâyetin sûfîlerin gündeminde nasıl bulunduğu anlaşılabilmesi için ise ulaşılabilen ilk rivâyetlere mürâcaat etmek gereklidir. Bu rivâyetler de hem *Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de hem de Keşfu'l-mahcûb'da müstakil olarak “velâyet” başlığı altında nakledilmiştir.²⁶

Risâle'de yer alan rivâyetlerden anlaşıldığına göre h. II. asırdan itibaren velî ve velâyet meselesi sûfîlerin gündeminde yer almaya başlamıştır.²⁷ Bu durum, aslında dînin temel kaynaklarında bulunan bu kavramın h. II. asır itibâriyle tartışma konusu olduğu ve hakkında farklı yorumların ortaya çıkmış olduğu düşüncesini akla getirmektedir. İlk zâhid ve sûfîlerin yaptıkları tanımların genel çerçevesi şu şekildedir: Dünya ve âhirete karşı zühd, ibâdet, taat, riyâzet ve mücâhede ehli olmak, Allah'tan râzî olmak ve Allah'ın râzî olduğu bir kul olmak, kendinden fânî Hak'ta bâkî olmak, Allah'ı hatırlatan bir kul olmak, amel ile hâl, hâl ile ahlâk

23 Salih Çift, “Yahyâ b. Muâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/208. Buradaki ilk kullanımdan kastın “tasavvufî bir istilâh olarak ilk kullanım” olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira ilerleyen satırlarda da temas edileceği üzere bu kelime Râzî'den önce de sûfîlerin gündeminde olmuştur. Ancak anlaşıldığı kadarıyla sonradan kabul gördüğü şekliyle bir istilâh olarak ele alınmamıştır.

24 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, thk. Osman İsmâil Yahyâ (Beirut: Ma'hedü'l-Âdâbi's-Şarkıyye, 1965), 118; Krş. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, çev. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 45.

25 et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 1965, 331; Krş. et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 2006, 85; Tirmizî'nin velâyet anlayışı ile ilgili kapsamlı değerlendirmeler için bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, 311-372.

26 Birbirinin tekrârı olan bu rivâyetlerin değerlendirilmesi, kronolojik olarak önce olması ve *Keşfu'l-mahcûb*'un kaynakları arasında yer alması bakımından *Risâle* merkeze alınarak yapılmıştır.

27 Zira *Risâle*'de konuyla ilgili sözü nakledilen İbrâhim b. Edhem'in vefat târihi 161/778'dir.

kazanmak, sâdece Allah ile meşgul olmak, zikir yoluyla kurb, üns, ferdâniyet ve beka ehli olmak, mâzi, hâl ve istikbal konusunda kaygısız, havf, recâ ve hüzünden kurtulmuş olmak.²⁸

İlk sûfilerin bu ifâdelerinden yola çıkılarak yapılan değerlendirme neticesinde Tirmizî'nin velîyyullah için yaptığı tanımın kendinden önceki sûfilerin bu konudaki sözlerinin daha derli toplu ifâde edilmiş ve ıstılahlaştırılmış hâli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yaptığı tasnif en azından isimlendirme olarak genel kullanıma mazhar olmamış görünmektedir.

*Hatmu'l-evliya'*dan sonra konu ile ilgili tasnifin ilk görüldüğü eser Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) et-Taarruf'udur. Kelâbâzî kendinden önce bu hususta yapılan târiflere temas etmeksizin kerâmet ve mucize başlığı altında velînin sınıflarından ve husûsiyetlerinden bahsetmiştir. Onun tasnifi de Tirmizî'ninki gibi ikilidir. Ancak Tirmizî'de farzları edâ ve haramlardan kaçınma yâni takvâ birinci tür velîlik için esas iken Kelâbâzî'de bu esas "îman" olarak belirlenmiştir. Buna göre Allah'a sahih bir şekilde îman eden herkes O'nun düşmanı olma hâlinden çıkararak velîsi olur ki bu, Mu'tezile'nin velî tanımıyla aynıdır.²⁹ Her mü'min Allah'ın velîsidir. Ancak Kelâbâzî Mu'tezile'den farklı olarak ikinci bir tür velîlikten daha bahseder. Bu ise "ihtisâs, ıstifâ ve ıstına" velâyetidir. Bu tür velîlik, seyr u sülûk yapmayı, velâyeti ve onun hakikatini bilmeyi gerektirir. Kelâbâzî her ne kadar sonradan yaygınlaştığı hâliyle velâyet-i âmme ve velâyet-i hâssa şeklinde bir isimlendirme yapmamışsa da birincisinin umûmî ikincisinin husûsî olduğunu söylemekle³⁰ bu isimlendirmeye imkân sağlamış görünmektedir. Onun tasnifi, tasavvufta yaygınlıkla kabul edilen bir tasniftir.

Benzer bir tasnife Kelâbâzî ile muâsır sayılabilecek olan Ebû Tâlib el-Mekkî'de de (ö. 386/996) tesâdüf edilmektedir. O da mü'minlerin umûmu için bir velâyet türünden bahsederken muttakî ve sâlih kullar

28 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerif (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989), 436-442. Krş. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 368-373.

29 Mu'tezile'nin velâyet meselesini dostluk-düşmanlık karşıtlığı çerçevesinde anlamış ve bu hususta iki fırkaya ayrılmış olduğuna dâir bilgiler için bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 221.

30 Ebûbekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *Kitâbu't-Taarruf lîmezhebi Ehli't-tasavvuf*, thk. Arthur John Arberry (Kahire: Mektebetü Hancî, 1994), 47; Krş. Ebûbekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 111.

için başka ve daha üstün bir velâyetten söz etmekte, her iki velî taifesinin husûsiyetlerini âyetlere atıfla uzunca anlatmaktadır.³¹

Bu tasnifi yapmış olmakla birlikte ne Kelâbâzî ne de Ebû Tâlib el-Mekkî velînin ne lügavî mânâsına ne de ıstılâhî tanımına yer vermiştir. Bunları *Risâletü'l-Kuşeyriyye*'de bulmak mümkündür. Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) müstakil bir başlık altında işlediği velâyet bahsinde Yûnus Sûresi 62-64. âyetlerine ve yukarıda zikri geçen hadîs-i şerife atıf yaparak konuyu ele almış, şu tanımları yapmıştır:

Velînin iki mânâsı vardır: Velî “feil” vezninde ve ism-i mef‘ul mânâsındadır. Velî, işlerini görmeyi Hak Teâlâ'nın uhdesine aldığı kimse-dir. Allah Teâlâ ‘sâlih insanların işlerini deruhde etmiştir’ (el-A‘râf 7/196) buyurmuştur. Allah velîsini bir lahza bile nefsi ile baş başa bırakmaz, tersine velîsinin işlerini görmeyi ve gözetmeyi üzerine alır.

Velî, “feil” vezninde ism-i fâilin mübâlağa sığasıdır. Velî, Allah'a ibâdet ve itaat işini uhdesine alan kişidir. Velînin ibâdeti, araya bir isyan hâli girmeksizin devam eder.

Bir kimsenin velî olması için her iki mânâdaki velîlik vasfına hâiz olması îcap eder. Velînin en son haddine varıncaya kadar ve en mükemmel şekilde Allah Teâlâ'nın hukukuna riâyet etmesi, Allah Teâlâ'nın ise gerek emniyette gerekse sıkıntıda velîsini devamlı olarak muhâfaza etmesi lâzım gelir.³²

Bu konuya eserinde en geniş yer ayıran sûfî müellif Hucvirî'dir (ö. 465/1072). O, velâyetin kabûlünün mârifet ve tasavvuf yolunun aslı ve esâsı olduğunu söyleyerek meselenin ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Kuşeyrî'nin lügavî ve ıstılâhî anlamda söylediklerini farklı âyet ve hadisleri şâhid göstererek genişletmiş, ashâbın velâyetine delâlet edecek bâzı hâdiseler nakletmiştir. O da kendinden öncekiler gibi Yûnus Sûresi'nin ilgili âyetlerine ve yukarıda zikredilen hadîs-i şerife atıflarda bulunarak meseleyi îzah etmiştir. Ayrıca velâyeti sûfilerden farklı anlayan mezheplere de işâret etmiş, Mu‘tezile'nin “mü'minlerden birine, öbüründe

31 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Mahmud İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetu Dâri't-turâs, 2001), 1/318-320; Krş. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Yakup Çiçek - Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003), 1/447-451.

32 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 436; Krş. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, 368-369.

bulunmayan bir şeyin tahsis edilmesini” reddettiğini söylemiş ve bunun yanlışlığına dâir birtakım deliller ileri sürmüştür.³³

Kur’ânî bir kavram olması dolayısıyla velâyetin anlaşılması için tasavvuf klasiklerinin yanında sûfî müfessirlerin konunun temel referansı olan Yûnus Sûresi 62-64. âyetlerini nasıl anladıklarına temas etmekte fayda görülmektedir.

İlk sûfî müfessir sayılan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) sâdece 62. âyetle ilgili açıklamalar yapmıştır. Bu âyetin tefsirinde “velî” kelimesine odaklanan Tüsterî, Allah Rasûlü’nün Allah’ın velîlerini “Görüldüklerinde Allah hatırlanır”³⁴ şeklinde tavsif ettiğini söyleyerek ayrıca vasıflarını sayar. Tüsterî’ye göre velî, Allah için mücâhede eden, O’na ulaşmak için önde giden, fiillerinde dâima Allah’ın rızâsına muvâfakat eden ve gerçek mü’min olan kimsedir.³⁵ Tüsterî’nin tanımından bu âyette zikredilen velînin îman ettikten sonra Allah’ın rızâsına uygun olmayan şeyleri terk eden, uygun olanlarla amel eden, böylece bâtınî temizliği zâhirine akse-derek görüldüğünde Allah’ı hatırlatan muttakî mü’min olduğu anlaşıl-maktadır. Her ne kadar muttakî sıfatı zikredilmemişse de yapılan tavsif bu sığata uygun düşmektedir.

Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) Tüsterî’ye nisbetle âyetin tefsirine daha geniş yer verir. Ancak o, tanım yapmaktansa velînin tavsifiyle iktifa eder ve bu çerçevedeki rivâyetleri nakleder. Âyetteki “onlara korku ve hüzn yoktur” kısmına odaklanan müfessir hem velînin hem de onun vesilesiyle sâirlerinin emîn olacağına vurgu yapar. Ayrıca her bir velînin Allah’ın şu dört isminden birinin hük-münde bulunduğunu söyler: el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir, el-Bâtın. Bunların hükmü altında bulunmanın neticelerini de zikreder. Sülemî’nin tefsire

33 Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y., 1967), 225-231; Krş. Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 326-332. Hucvirî bu konuyu kerâmet meselesini de içerek şekilde ele almış, hem sûfîlerin velâyetle ilgili sözlerini nakletmiş hem de kerâmet örneklerine yer vererek her iki konudaki muhtemel itirazlara cevaplar vermiştir. bk. Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 231-263; krş. Hucvirî, *Keşfu’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, 333-363.

34 Abdullah İbn Mübârek, *Kitâbu’z-zühd ve’r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 72.

35 Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d - Sa’d Hasan Muhammed Ali (Kahire: Dâru’l-Harem li’t-Turâs, 2004), 163. Bu açıklamanın devâmında Tüsterî abdâl, evtâd ve siddîk gibi velîlerin sınıflarından bahseder. bk. et-Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 163-164.

mevzu olan meseleyle ilgili rivâyetleri nakletmek şeklindeki genel tarzı burada da kendini göstermektedir. O velînin vasıfları ve ona verilen müjdenin mâhiyeti ile ilgili kendisine ulaşan pek çok rivâyete yer vermektedir.³⁶

Sülemî'nin talebesi Abdülkerim el-Kuşeyrî de *Letâifu'l-işârât* isimli tefsirinde bu âyette geçen velî kavramı ile ilgili *Risâle*'sindekine benzer tanımlar yapmıştır. Lâfzın fâil ve mef'ul olabilme ihtimallerinden yola çıkarak velîyi "araya hiçbir günah girmeden ibâdetlere devam eden" ve "bütün hallerinde sıkıntılardan korunmuş olan" kimse şeklinde tanımlamaktadır. Bu çerçevede velî, sıkıntının en büyüklerinden olan günah işlemekten de korunmuş olmalıdır. Burada akla, peygamber olmayan birinin ismet sıfatı ile nasıl muttasıf olacağı sorusu haklı olarak gelmektedir. Kuşeyrî bu muhtemel soruyu velînin peygamber gibi hiç günâha yeltenmemesi değil geçici ve nâdiren yeltenebilmesi fakat bunda ısrar etmemesi olarak cevaplar. Bu durumda velînin korunmuşluğu/mahfuz oluşu günahla ısrar etmekten korunması şeklindedir. "Onlar îman etmiş ve takvâya ermiş kimselerdir" meâlindeki 63. âyeti de velâyetin takvâ şartına bağlı olduğu şeklinde yorumlar.³⁷

Sûfî müelliflerden nakledilen tanımlarla birlikte değerlendirildiğinde tasavvufî tefsirlerin klasiklerden farklılaşmadıkları, âyet ve hadisler çerçevesinde velâyetin mânâ derinliğini tespit ederek onu bir kavram olarak şekillendirilmiş oldukları görülmektedir. Bu çerçevede sûfîlerin velâyeti Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki mânâların tamamını kapsayacak şekilde umûmî ve husûsî şeklinde ikiye ayırdıkları anlaşılmaktadır. Velâyet-i âmme bütün mü'minlerin Allah'ın velîsi olması şeklindedir ki bunun için îman etmek yeterlidir. Velâyet-i hâssa ise îman edip sâlih amel işleyen ve haramlardan kendini koruyan, bunlara ilâveten Allah'ın rızâsını kazanabilmek ve O'na yakınlık kazanabilmek için nâfilelerle meşgul olan kimselerin velîliğidir. Bunun için ise îmandan sonra takvâ gereklidir. Ayrıca tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla sûfîlerin bir kısmı velâyet-i hâssa için seyr u sülûkün gerekli olduğuna işâret etmektedir.³⁸

36 Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/305-308.

37 Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Beysûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000), 2/104-106; Krş. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri: Letâifu'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 2/470-474.

38 Bu başlık altında Zemahşerî'ye kadarki dönemde sûfîlerin velâyetle ilgili düşüncelerini tespit etmek hedeflendiğinden Zemahşerî'den sonra yaşamış olan sûfîlerin konuyla ilgili fikirlerine

Bu ayrımın yapılması, velâyetle ilgili bâzı âyetlerin değerlendirme dışında bırakılmaması veya mânâ karışıklığına yol açacak şekilde yorumlanmaması için gerekli görünmektedir. Bu duruma Zemahşerî örneğinde aşağıda temas edilecektir.

3. Zemahşerî'nin Velâyete Yüklendiği Anlam

Tasavvufta velâyeti temellendirmek için sıklıkla başvuru olan Yûnus Sûresi 62-64. âyetler hakkındaki tefsirine geçmeden evvel Zemahşerî'nin genel olarak velîlik hakkında ne düşündüğünü tespit etmek gerekmektedir. Bu tespit, onun *Keşşâf* 1 ile sınırlı tutulacaktır.³⁹

Zemahşerî “ولایة” kavramının okunuşunun onun mânâsına etki edeceğinden hareketle bu konudaki iki ihtimâli değerlendirir. Fetha ile “velâyet” şeklinde okunduğunda “yardım etme ve velîsi olma, yani sahip çıkma”, kesre ile “vilâyet” şeklinde okunduğunda ise “mülk ve saltanat” anlamlarına geldiği tespitini nakleder. “هَذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ” (*İşte burada velâyet Hak olan Allah'a mahsustur*) [el-Kehf 18/44] âyetinin tefsirinde bu iki masdarın farklı mânâlarına göre yorumlarını genişletir. Bu çerçevede o, “mü'min velîlerine kâfirler karşısında yardım eder” mânâsını da zikretmektedir.⁴⁰

Zemahşerî, Secde Sûresi'nin 4. âyetinde geçen “مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا” (*Sizin O'ndan başka ne veliniz ne de şefaatiniz vardır*) [es-Secde 32/4] ifâdesinin tefsirinde velî kavramını şöyle açıklamaktadır:

İki mânası vardır; birincisi: Eğer siz O'nun rızâsını öte aşarsanız o takdirde kendiniz için bir velî -yani size yardım edecek bir yardımcı- ve

yer verilmemiştir. Bu sûfîlerin en mühimi olan İbnü'l-Arabî'nin velâyet hakkındaki görüşlerinin bir özeti için bk. Kılıç - Arpağuş, “İbnü'l-Arabî'nin Özel Velayet (Velâyet-i Hâssa) Teorisine Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi”, 520-541. Konu hakkında yapılmış etraflı bir çalışma için bk. Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi* (Paris: Librairie Gallimard, 1986); Michel Chodkiewicz, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022).
39 Zemahşerî'nin genel olarak tasavvufta yaklaşımı için bk. Şeyma Altay, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufta Yaklaşımı”, *Dergiyant* 9 (2021), 518-542; Zemahşerî'nin muhtelif tasavvufî kavramları nasıl anladığına dâir bk. Murat Kaya, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)* (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

40 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 4/68.

size şefa'at edecek bir şefa'atçi bulamazsınız. İkincisi; şüphesiz Allah, sizin her türlü maslahatınızı üstlenen veliniz ve şefa'atçinizdir; yâni mecaz yoluyla sizin yardımcınızdır, anlamındadır; çünkü şefa'atçi, şefa'at ettiği kimseye yardım etmektedir. Tıpkı şu âyetteki gibi: مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ” (Ve sizin için Allah'tan başka bir velî ve yardımcı yoktur.) [el-Bakara 2/107] Ve O sizi yüz üstü bırakırsa o takdirde sizin için ne velî ne de yardımcı kalacaktır.⁴¹

Buna göre velî, şefî' ve nasîr ile müterâdiftir, yâni “yardımcı” anlamına gelmektedir. Nitekim Zemahşeri'ye göre şefa'at edebilecek olanlar, Allah'ın sevdiklerini seven sevmediklerini sevmeyen ve bundan dolayı da onlara şefa'at etmeyecek olan velî kullarıdır.⁴² Bu mânânın yanı sıra Zemahşeri, velâyetin “yakınlık” anlamına geldiğini ve “uzaklık” anlamına gelen adâvetin zıddı olduğunu, velî kelimesinin hem yakın olan hem yakın olunan kimse için kullanılabilmekte olduğunu belirtmektedir.⁴³ Ayrıca “dost, sâhip, seven, amellerinin karşılığını vermeyi üstlenen”⁴⁴ “emrine itaat edilen”⁴⁵ şeklindeki anlamlar da Zemahşeri'nin velî kavramı için kullandığı karşılıklardandır.

Velî ve onunla aynı kökten türetilen bâzı kelimeler ezdâddandır; çift taraflı anlama sâhiptir ki Zemahşeri de buna temas etmektedir.⁴⁶ Bu, kendisi için bu kelimelerin kullanıldığı şey hakkında hem fâil hem de mef'ûl anlamı kazandırmaktadır. Yâni velî, seven-sevilen, yardım eden-edilen, işi üstlenen-işi üstlenilen, destek olan-olunan şeklinde zıd anlamlara gelmektedir. Burada şu sorular akla gelmektedir: Mü'minlerin velîsi Allah iken Allah'ın velîsi de mü'minler olmaktadır, ancak bu bütün anlamları itibâriyle doğru mudur? Yâni her mü'min Allah Teâlâ'nın sevdiği, işlerini üstlendiği, yardım ettiği dostu mudur? Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi her birini eşit miktarda mı sevmekte ve değer vermektedir yoksa mü'minlerin

41 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri* = *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Ahmet Alim vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 5/308.

42 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2018, 5/1018-1020.

43 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2018, 5/522.

44 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri* = *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/744.

45 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2017, 2/834.

46 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşeri, *Keşşâf Tefsiri* = *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/102.

O'nun velîsi olması husûsunda bir derecelenme söz konusu mudur? Eğer derecelenme varsa bunun kıstası nedir? Bu soruların cevâbı aslında sûfi-lerin velâyet anlayışı bahsinde kısaca verilmişti. Burada ise aynı sorulara Zemahşerî'nin perspektifinden cevaplar bulunmaya çalışılacaktır.

Zemahşerî'nin yer yer "mü'min velîler" ifâdesini kullanması dikkat çekicidir. Yukarıda zikredilen Kehf Sûresi'nin 44. âyetinin tefsirinde o, "mü'min velîlerine kâfirler karşısında yardım eder" şeklinde bir yorum yapmaktadır.⁴⁷ "Mü'min velîler" terkibi "mü'min olmayan velîler" in de olabileceğini akla getirmektedir. Allah'ın kâfir velîleri olamayacağına göre bu ifâde, Zemahşerî'nin velâyet için îmânı yeter şart gördüğünü ihsas eder. Nitekim o, kerâmet sayılabilecek nîmetlere "Allah'ın velî kul-ları olan mü'minler" in daha lâyük olduğunu söylerken velîlikle mü'min-liği eşitlemiş olmaktadır.⁴⁸ Ayrıca "Oysa güç şan ve şeref yalnızca Allah'a, Resûlü'ne ve mü'minlere âittir" [Münâfikûn 63/8] âyetini "izzetin sâdece Allah'a ve velîlerine âit olduğu" şeklinde anlaması da⁴⁹ bunu göstermek-tedir. Burada o, Allah Rasûlü'nü (sallallâhu aleyhi vesellem) ve mü'min-leri aynı kümede "velîler" şeklinde zikretmektedir ki bunu da en geniş kapsamda îman mümkün kılmaktadır.

Bu yorumları çerçevesinde Mu'tezile'nin "her mü'min, Allah'ın velî-sidir" genel kabulünü paylaştığı anlaşılan Zemahşerî'nin bu kabulüyle birlikte değerlendirildiğinde problemlerli sonuçlara sebep olacak yorum-lar yaptığı da göze çarpmaktadır. Bu çerçevede o, Câsiye Sûresi'nin 19. âyetindeki "وَاللَّهُ لِيُ الْمُتَّقِينَ" (*Allah ise muttakilerin velîsidir*) ifâdesinde herhangi bir îzahta bulunmamıştır.⁵⁰ Bu durumda Zemahşerî, ya "her mü'min, Allah'ın velîsidir" fikri çerçevesinde bütün mü'minlerin takvâ ehli olduğunu kabul etmekte ya da muttakileri ayrı bir kategori olarak velî kabul etmektedir. Ancak ikinci ihtimâlin doğruluğuna dâir bir kari-ne bulunmamaktadır.

47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2018, 4/68. Diğer bâzı örnekler için bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-ten-zil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/682, 724.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/682. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/724.

49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2018, 5/558. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2018, 5/1156; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 3/960.

50 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 6/130.

Bunu şöyle formüle etmek mümkündür:

1. Her mü'min, Allah'ın velîsidir. (Mu'tezile'nin ve Zemahşerî'nin velâyetle ilgili kabulü)
2. Allah muttakilerin velîsidir. (Câsiye Sûresi 19. âyet)
3. O halde her mü'min muttakîdir, takvâ ehli olmayan mü'min değildir. (Sonuç)

Nahl Sûresi'nin 128. âyetinde geçen “إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ” (*Allah elbette muttakilerle beraberdir*) ifâdesini de “Yani, günahlardan kaçınanların ve amellerinde ‘ihسان üzere olanların’ velîsidir” şeklinde anlamıştır.⁵¹ Bu da ya her mü'mini velî olarak kabul etmekten dolayı aynı zamanda amellerinde ihسان üzere olan muhsin olarak ya da muhsinleri ayrı bir kategorideki veliler olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Ancak burada da ikinci ihtimâlîni doğruluğuna dâir bir karine bulunmamaktadır.

Bunu da şöyle daha anlaşılır kılabiliriz:

1. Allah muttakilerle berâberdir. (Nahl Sûresi 28. âyet)
2. Yani, günahlardan kaçınanların ve amellerinde ‘ihسان üzere olanların’ velîsidir. (Zemahşerî'nin âyete yüklediği anlam)
3. Her mü'min, Allah'ın velîsidir. (Mu'tezile'nin ve Zemahşerî'nin velâyetle ilgili kabulü)
4. O halde her mü'min günahlardan kaçınan ve amellerinde ihسان üzere olandır, ya da günahlardan kaçınmayan ve amellerinde ihسان üzere olmayan mü'min değildir. (Sonuç)

Bu sonuçlara göre mü'minler arasında bir ayırım kabul etmemek gerekmektedir. Halbuki Zemahşerî Enfâl Sûresi'nin 34. âyetinin tefsirinde mü'minler arasında iyilik ve takvânın ayırt edici bir vasıf olduğunu, bunlara sâhip olanlarla olmayanların aynı derecede olamayacağını ifâde etmektedir.⁵² Burada kastedileni daha açık hâle getirmek için müfessirin mü'min ya da îman tanımına bakmanın faydası olacaktır.⁵³ Zemahşerî “sahih îman”ı şöyle târif etmektedir: “Sahih iman, kişinin hakka kalben inanması, onu dili ile ifâde etmesi ve amelleri ile tasdik etmesidir. Kalben

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 3/1058.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 2/1128.

53 Mu'tezile'de iman konusu farklı yönleriyle tartışılmış ve mezhep içinde birçok fırka ortaya çıkmıştır. Zemahşerî'nin bu konudaki fikirlerinin daha iyi anlaşılması bu fikir zemininin bilinmesiyle mümkün olacaktır. Biz çalışmamızın sınırları dâhilinde kalacağımız için tafsîlâta girmiyoruz. İlgili tartışmalar için bk. el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfi'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 221-228.

inanmayı ihlâl eden kişi dili ile şehâdet getirip amel etse dahi, münâfiktir. Şehâdeti ihlâl eden kişi kâfirdir; ameli ihlâl eden kişi ise fâsıktır.”⁵⁴

Bu tanımdan anlaşıldığına göre sahih mü'min kalben inanan, îmânını dili ile ikrar ve amelleri ile tasdik eden kimsedir. Bu üçünden ilk ikisinin ihlâli kişiyi mü'min olma, amelin ihlâli kişiyi sahih mü'min olma vasfından uzaklaştıracaktır. Bu durumda amel sahih îmânın bir cüz'ü gibi olacaktır ki bu da büyük günah işleyen kişiyi mü'min kabul etmeyen Mu'tezile'nin “el-menzile beyne'l-menzileteyn” düsturuna uygun bir yorumdur.⁵⁵ Ancak şu sorular cevapsız kalmaktadır: Sayılan üç durumdan herhangi birini ihlâl etmeyene neden mü'min değil de sahih mü'min denmektedir? Sahih mü'minin tanımı yukarıdaki gibi ise sâdece mü'minin tanımı nedir ve aralarında nasıl bir fark bulunmaktadır? Normalde Mu'tezile büyük günah işleyeni mü'min görmezken Zemahşerî burada neden sâdece amellerini yerine getirmemeyi sahih mü'min olmamak şeklinde tanımlamıştır? Ayrıca Zemahşerî'nin sahih îmânın gerek şartı olarak sunduğu “inancın gereği gibi amel etmek”, emredilenleri yerine getirmek ve nehy edilenlerden uzak durmak demektir. Bu da haramdan ve helâli terk etmekten sakınmak demek olan takvâya işâret etmektedir. Buna göre Zemahşerî sahih mü'min olmanın şartını takvâ olarak belirlemiş görünmektedir.

Mâlum olduğu üzere amellerin terk edilmemesi, harama düşmekten ve helâli ihlâl etmekten sakınmak, dînî istilâhâtta “takvâ” kavramı ile karşılanmaktadır.⁵⁶ Zemahşerî'nin yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığına göre takvâ sahih îmânın şartı gibidir. Muttakî olmayan sahih mü'min olamaz. Bu çıkarımın sıhhatini tespit etmek için müfessirin bu konudaki yorumuna göz atmak gerekir. O, *“رُبُّنَ لِلدِّينِ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْحَرُونَ مِنْ رُبِّنَ لِلدِّينِ كَفَرُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (Dünya hayâtı nankörce inkâr edenlere pek bir süslendi (inkârcı nankörler genelde varlıklı kimselerdir). Bu sebeple, iman edenlerle dalga geçiyorlar. Oysa sakınanlar Kıyâmet günü kesinlikle onların üstünde olacaklar. Rızık Allah dilediklerine hesapsız veriyor)* [el-Bakara 2/212] âyetinde mü'minin bir sıfatı olarak muttakî de kullanılmakta ve Zemahşerî bunun tefsirinde Allah katında ancak takvâ ehli mü'minlerin saâdete ereceğini söylemektedir. Âyette bu

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/144.

55 Bu düsturun izâhi için bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/614 vd.

56 Cürcânî, *Ta'rifât*, 102-103.

iki sıfatın bir arada kullanılmasını ise mü'minleri takvâya teşvik etmek şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁷

Her ne kadar âyeti kendi fikrine uygun bir şekilde yorumlamaya çalışsa da müfessirin bu ifâdelerinden -yukarıdakinin aksine- takvâyı mü'min sayılmanın şartı olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira muttakî olmayanı da mü'min demektir ve saâdete ermek için mü'min olmayı yeterli görmeyip muttakî olmanın da gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumda takvâ, mü'minler arasında bir üstünlük sebebi olmaktadır. Bu durumda muttakî mü'min ile muttakî olmayan mü'min arasında fark olacaktır. Yukarıdaki yorumlarla birlikte değerlendirildiğinde Zemahşerî muttakî mü'mini saâdetli mü'min, muttakî olmayanı sâdece mü'min olarak kabul ediyor görünmektedir. Öyleyse her mü'min Allah'ın velîsi ise muttakî mü'min Allah'ın velîsi olmaya daha lâayık olmalıdır. Aksi takdirde aralarındaki takvâ farkının derece farkına sebep olmaması şeklinde bir netice çıkacaktır ve bu da takvâyı kısmen karşılıksız ya da etkisiz bırakacaktır. Halbuki Hucurât Sûresi'nin 13. âyetinde buyrulduğu üzere Allah katında en kıymetli olan, en takvâli olanıdır. Buraya kadar yapılan çıkarımlardan anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî'nin buradaki yorumları ile her mü'minin Allah'ın velîsi olduğu şeklindeki yukarıda zikredilen kabûlü arasında bir uyumsuzluk olduğu göze çarpmaktadır.

Aynı durum Bakara Sûresi'nin ilk âyetlerinin tefsirinde de göze çarpmaktadır. Zemahşerî'nin bu âyetlerde Allah'ın, seçkin kulları olan velîlerden ve onları velâyete ulaştıran sıfatlardan bahsedilmiş olduğunu söylemesi takvânın velâyetle irtibâtının zarûrî olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim âyetlerde Kitâb'ın muttakîler için hidâyet olduğu zikredilmekte ve sonrasında muttakîlerin gayba îman eden, namazı kılan, infak eden, Kur'ân-ı Kerîm'e ve önceki kitaplarla âhirete îman eden, böylece hidâyet ve kurtuluş ehli olan kimseler oldukları söylenmektedir. Bu âyetlerde mü'minin değil muttakînin îmânını amel ile te'yid ettiğine vurgu yapılmaktadır. Bu âyetlerin velîleri tavsif ettiğini söyleyen Zemahşerî zımnen takvânın velâyete ulaştırıcı bir sebep olduğunu söylemiş ve her mü'minin velâyetinden farklı bir velâyet kategorisi daha kabul etmiş olmaktadır.

Müfessirin takvâ ve muttakî ile ilgili açıklamaları da bu durumu destekler mâhiyettir:

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/682.

Şeriatta ittikâ' kişinin kendisini cezâyâ müstahak kılacak fiil ya da terk gibi eylemlerden sakınması demektir. Küçük günahlardan sakınmanın buna dâhil olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. Bir görüşe göre doğru olan, takvânın küçük günahlardan sakınmayı içermediğidir, çünkü büyük günahlardan kaçınan kimsenin küçük günahları örtülür, silinir. Bir görüşe göre insana, zâhir hâli esas alınarak mü'min denir, ancak müttakî ismi sâdece kişinin belli bir denemeden geçmesinden sonra verilir. Bu tıpkı "âdil" vasfının ancak adâletli olup olmadığı denenmiş, tecrübe edilmiş kimseye verilmesi, bunun dışında verilmemesi gibidir.⁵⁸

Dikkat çeken bir diğer durum da Zemahşerî'nin, "Allah'ın mü'minlerin velîsi" olduğunu ifade eden Bakara Sûresi'nin 257. âyetindeki velâyeti "hidâyet verme" şeklinde anlarken⁵⁹ A'râf Sûresi 196. âyetindeki "Allah sâlihleri velî edinir" ifâdesini ise "sâlih kulları desteklemek" şeklinde anlamasıdır.⁶⁰ Zîra birinde velî olmanın neticesi "hidâyet bulma" yâni "îman ehli olma", diğerinde ise "desteklenmek"tir. Zâten mü'min olan bir kimsenin velî oluşunun devamlılığı, onun yardıma mazhar olmasına vesîle olmaktadır. Zemahşerî yardıma mazhar olma durumunun mü'minlerin genelini kapsamadığını düşündüğünden olsa gerek mü'min için velâyetin sonucunu hidâyet, sâlih mü'min için ise desteklenmek şeklinde anlamlandırmıştır. Bu durumda mü'min kulun velâyeti ile sâlih kulun velâyeti arasında bir fark ortaya çıkmaktadır, bu da Zemahşerî'nin -yukarıda da zikredildiği üzere- tek tip velâyet olduğu ve velâyet için îmânın yeter şart olduğu fikri ile çelişmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla velâyeti mü'minler için olan ve muttakî/sâlih kullar için olan şeklinde ikiye taksim etmemek, müfessiri yer yer çelişkili açıklamalar yapmaya sevk etmiştir.

Zemahşerî'nin velâyetle ilgili en geniş açıklamalarda bulunduğu âyetler, sûfîlerin de velâyet anlayışlarına mesnet ittikleri Yûnus Sûresi

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/134; Bu çalışma el-Keşşâf ile sınırlandırılmış bulunduğundan müellifin diğer eserlerine mürâcaat edilmemiştir. Eserleri çerçevesinde Zemahşerî'nin takvâ ile ilgili görüşlerinin tafsîlatı için bk. Hacı Çiçek, "Eserleri Bağlamında Carullah Zemahşerî'ye Göre 'Takva' Kavramına İlişkin Bir Analiz", *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal* 54 (2020), 350-359; Mu'tezile'nin bu husustaki genel kanatı için bk. Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühed ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 99-122.

59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/800.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 2/1064.

62-64 âyetleridir. Buradaki yorumları Zemahşerî'nin konumuzla ilgili fikirlerini en açık şekilde görebilmek için mühimdir.

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ^{٦٢} (٢٦) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ^{٦٣} (٣٦) لَهُمُ
الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^{٦٤} (٤٦)

“62: Bilesiniz ki Allah dostlarına (evliyâ) asla korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler. 63-64: Onlar (o velîler) ki, îman etmiş ve takvâli oladuran kimselerdir, işte onlara hem bu dünya hayâtında hem de âhirette müjdeler vardır! Allah'ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur.” [Yûnus 10/62-64]

Âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, Allah'ın velîlerini “kendilerinin itaat ederek O'nu velî (sâhip ve dost) edinmelerine karşılık, O'nun da kendilerine değer vererek sâhip çıktığı (kerâmet verdiği) kimseler” şeklinde tanımlamaktadır. Kişinin Allah'ı velî edinmesinin delilini emir ve nehiyleri konusunda O'na şartsız boyun eğme olarak tespit etmektedir. Nitekim âyetteki “onlar îman etmiş ve takvâli oladuran kimselerdir” denmesi burada kastedilen itaati açıklamaktadır. O halde bir kimsenin Allah'ı velî edinmesi îman ve takvâ ile mümkün olmaktadır. Böyle olduktan sonra Allah da mü'min ve muttakî kulunu velî edinir. Böylece hem dünyâda hem âhirette onlara müjde verir. Allah'ın velî edinmesinin “kerâmet lütfuyla” olduğunu söyleyen Zemahşerî bu konudaki açıklamalarını hadîs-i şerîflerle de desteklemektedir.⁶¹ Müjde kısmı ise müfessirce birkaç vecihle tefsir edilmiştir. Bunlardan biri, burada zikredilen müjdenin hadîs-i şerîflerde zikredilen ve bir bilgi edinme yolu olduğu bilinen mübeşşirât yâni sâdık rüyâlar olduğudur⁶² ki sûfiler de bunu bu şekilde yorumlamaktadır.⁶³

Velî kullara verilen bu müjde ile ilgili Zemahşerî'nin yorumları, sûfilerin amelle ilim elde edildiği yolundaki sözleri ile örtüşmektedir. Nitekim rüyânın sûfilerin kabul ettikleri bilgi yollarından biri olduğu mâlûmdur. Kişinin velâyete erişmesinden sonra böyle bir bilgilenme kapısı ona güvenilir bir şekilde açılmaktadır.⁶⁴ Zemahşerî'nin de âyetteki müjdenin velîlerin sâdık rüyâlarla tebşir edilmesi olduğunu söylemesi, velîler için husûsî bir bilgi kapısının açıldığını kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 3/302.

62 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 3/304.

63 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 604. Krş. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, 571.

64 Sûfilerin bu konudaki söz ve fikirleri için bk. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 604-616. Krş. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*, 571-586.

velâyet için îmânın yanı sıra takvânın da gerekli olduğunu söylemesi, yukarıda zikredilen fikirleri ile çeliştiği ya da o fikirleri de göz önünde bulundurulduğunda iki tür velâyetin olduğunu kabul ettiği anlamına gelmektedir. Her hâlükârda Zemahşerî velâyet için iki kategori kabul etmiş görünmekte, böylece tasavvufun velî anlayışına yaklaşmış bulunmaktadır. Sûfî olmadığı bilinen, hattâ tasavvufun kabullerine yer yer zıd görüşler benimseyen bir mezhebe⁶⁵ mensup olan bir müfessirin Kur’ân-ı Kerîm’deki velâyet kavramını sûfîlerin anlayışına oldukça yakın bir şekilde anlamış olması dikkat çekicidir. Bu durum sûfîlerin yapmış oldukları velâyet-i âmme - velâyet-i hâssa tasnifinin, bu kavramın naslarda geçtiği şekliyle anlaşılabilmesi için doğru bir yaklaşım olduğunu te’yid etmektedir.

Sonuç

Velâyet kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de farklı mânâlara gelecek şekilde kullanılmış olduğu için muhtelif disiplin, mezhep, fırka veya şahıslarca farklı anlaşılabilmiştir. Bununla birlikte kavramın mânâ derinliği göz önünde bulundurulduğunda ve hadîs-i şeriflerdeki kullanımını dikkate alındığında dînî ilimlerin geneli tarafından kabul edilen “yardım, işini üstlenme, yakınlık, dostluk” şeklinde ortak bir anlam paydasının varlığı göze çarpmaktadır. Ancak bu ortak mânânın tafsîlâtı husûsunda yine bâzı ihtilâflar bulunmaktadır. Nitekim “Allah’ın velîsi kimdir, velî olmak için gerek şart nedir, velî olanın olmayandan farkı nedir, velâyetin kısımları var mıdır” şeklindeki sorulara verilen cevaplar birbirinden kısmen farklılaşmaktadır. Söz gelimi Mu‘tezile bütün mü’minlerin Allah’ın velîsi olduğunu ve başka bir velâyetin bulunmadığını söylerken sûfîler velâyetin temel bir ayrım ile umûmî ve husûsî şeklinde iki kısmı olduğunu beyan etmektedirler. Her iki grup da iddialarına Kur’ân-ı Kerîm’den delil getirmektedir. Bu çerçevede sıklıkla başvurulmuş âyetlerin başında Yûnus Sûresi 62-64. âyetler gelmektedir.

Zemahşerî’nin, genel anlamda Kur’ân-ı Kerîm’deki velâyetle ilgili âyetleri nasıl anladığının tespiti ve kendinden önceki tasavvufî literatür çerçevesinde sûfîlerin velâyet tanımı ve taksimi ile mukâyesesinin

65 Mu‘tezile’nin tasavvufa karşı tavırları ile ilgili tasvîrî bir çalışma için bk. Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.

yapıldığı bu çalışmada öncelikle âyetlerin umûmunun ifâde ettiği mânâyı istiâb edebilmek için sûfîlerin velâyeti iki kısma taksim ettikleri tespit edildi. Bu taksimin Zemahşeri'de bir karşılığının olup olmadığı metin ve kavram analizi metodu ile incelendi. Buna göre, Mu'tezile'ye mensup olduğunu bilinen Zemahşeri'nin, velâyetle ilgili âyetlerin bir kısmını tefsir ederken mezhebinin velâyetle ilgili kabullerini paylaştığı ve yorumlarını buna göre şekillendirdiği görüldü. Bu çerçevede onun, bütün mü'minlerin Allah'ın velisi olduğunu ve velâyet için îmânın yeter şart olduğunu ihsas eden ifâdeler kullandığı, bununla birlikte bâzı âyetlerin velâyetin kapsamını daraltan mânâlara sâhip olması sebebiyle önceki fikirleri ile çelişecek şekilde yorumlarını değiştirdiği tespit edildi. Başta Yûnus Süresi 62-64. âyetler olmak üzere takvâ sâhibi olmanın da vurgulandığı bir kısım âyetlerin tefsirinde bu durum açıkça görülebilmektedir. Zemahşeri'nin bu âyetlerde velâyet için takvânın da gerekli olduğu yolunda yorumlarda bulunduğu görüldü.

Netice olarak, her ne kadar bir tanım şeklinde ifâde etmese de Zemahşeri'nin sûfîlerin yapmış oldukları velâyet taksimine uygun bir velâyet sınıflandırmasını kabul ettiği ve bu açıdan tasavvufun anlayışına yaklaştığı tespit edilmiştir. Bu durum, sûfîlerin velâyet anlayışının nas-ın gerektirdiği şekilde olduğuna tasavvuf dışından bir şâhit olmuş ve sıhhati te'yid edilmiştir.

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

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

Kaynakça

- Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşeri'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Dergiabant* 9 (2021), 518-542.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühhd ve Takva Boyutu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 99-122.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 45 (2020), 37-61.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Câmiu's-sahîh*. nşr. Abdüsselâm b. Muhammed Allûş. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1427.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Chodkiewicz, Michel. *Le sceau des saints : prophetie et saintete dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris: Librairie Gallimard, 1986.
- Chodkiewicz, Michel. *Velayet Mührü: İbn Arabi Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*. çev. Birol Biçer. Sufi Kitap Yayınları, 2022.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Târîfât*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdulrahman Acer. haz. Abdulrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Çiçek, Hacı. "Eserleri Bağlamında Carullah Zemahşeri'ye Göre 'Takva' Kavramına İlişkin Bir Analiz". *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal* 54 (2020), 350-359.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Çift, Salih. "Yahyâ b. Muâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Darîeva, Saida. "The Concept Of Wilayah In Shi'ism And Sufi'sm: Some Comparative Analysis". *Doğu Araştırmaları* 18 (2018), 45-62.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Heytemi, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *el-Fethu'l-mübîn bi şerhi'l-erbaîn*. thk. Ahmed Câsim Muhammed el-Muhammed vd. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428.
- Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor, 1967.
- Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- İsfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. ed. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İbn Hübeyre, Yahya. *el-İfsâh an maâni's-sihâh*. thk. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. Dâru'l-Vatan, 1418.
- İbn Mübârek, Abdullah. *Kitâbu'z-zühhd ve'r-rekâik*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.

- el-Keşşâf'ı Çerçevesinde Zemahşeri'nin Velâyetine Bakışı ve Tasavvufun Velâyet Düşüncesiyle Mukâyesesi*
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Kitâbu'z-zühed ve'l-vera' ve'l-ibâde*. thk. Hammâd Selâme - Muhammed Uveyda. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407.
- Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karamustafa, Ahmet T. "Cüneyd-i Bağdâdiye Göre Velâyet". çev. Melek Karacan. *Mütefekkir* 7/13 (2020), 283-290. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758031>
- Kaya, Murat. *Zemahşeri'de Tasavvufi Kavramlar (Makâmât Örneği)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak el-. *Kitâbu't-Taarruf lîmezhebi Ehli't-tasavvuf*. thk. Arthur John Arberry. Kahire: Mektebetü Hancî, 1994.
- Kılıç, Ali İhsan - Arpaguş, Safi. "İbnü'l-Arabî'nin Özel Velâyet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi: Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/2 (2021).
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri: Letâifu'l-işârât*. çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İnk Harf Yayınları, 2012.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrâhim Beysûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dâir Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. e. Şerif. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Aziği*. çev. Yakup Çiçek - Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2003.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Mahmud İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetü Dârî't-turâs, 2001.
- Radtke, Bernd. "The Concept Of Wilaya In Early Sufism". *The Heritage Of Sufism*. ed. Leonard Lewishon. 1/483-496. Oxford: Oneworld, 1999.
- Sarrio, Diego R. "Mânevî Seçkinciliğe Karşı: İbn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini". çev. Mohammad Ajmal Hanif. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 405-424.
- Selvi, Dilâver. *İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet*. İstanbul: Hoşgörû Yayınları, 2012.
- Soberoj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Sürmeli, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 303-336.
- Tahrâlî, Mustafa. "İbn Arabî'de Bir Hadîs-i Kudsinin Yorumu". *Nurlar Hazinesi*. 13-43. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ*. thk. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi'sh-Şarkıyye, 1965.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ*. çev. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem li't-Turâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı". *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*. 113-150. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki (ed.). *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Ahmet Alim vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri = el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Abdülaziz Hatip vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Memlük Mısır'ında Kalenderiler

Qalandarīs In Mamlūk Egypt

Doç. Dr.

Ahmet Murat ÖZEL

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-5396-4995>

ahmet.ozel@medeniyet.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/05j1qpr59>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Nisan / 19 April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Haziran / 28 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1470824



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

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

Atıf / Cite as

Ahmet Murat ÖZEL, "Memlük Mısır'ında Kalenderiler", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 53-84.

Öz

Tasavvuf tarihinde Kalenderîler, aykırı görünüşleri, bazılarının şeriat karşısındaki kayıtsız tavırları, dilenme, bekarlık ve gezginlik gibi uygulamaları sebebiyle ana akım dışında (heterodoks) kabul edilmiş bir zümredir. Kalenderî coğrafya, Hindistan'dan Balkanlara, Orta Doğu'ya ve nihayet Mısır'a kadar olan geniş bir bölgeyi kapsar. Mısır, Orta Doğu'yla olan irtibatları ve yakınlığı sebebiyle, Kalenderîye tarihinin en erken dönemlerinden itibaren, doğudan gelen kalenderîlerin ilgisini çeken bir ülke olmuştur. Memlûk yönetiminden önce el-Hasan b. Muhammed el-'Ukberî ve Cemaleddîn-i Sâvî gibi kalenderîler Mısır'a gelmişler, hatta burada vefat etmişlerdir. Yine bu dönemde bazı seyyahlar, Mısır'daki tanık oldukları kalenderî zümrelere işaret etmişlerdir. Memlûk döneminde de, kalenderîlerin zaviyeler açarak, çeşitli müntesipleri kendilerine çekerek bölgede varlık gösterdikleri görülmektedir. Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî, Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî, Kaygusuz Abdal, el-Kutbu'l-İrâkî bu isimlerden bazılarıdır. Memlûk döneminde Kalenderîlerin, bazı uygulamaları ve görünüşleri sebebiyle hem ulemadan, hem de yönetimden itirazla karşılaştıkları, bununla birlikte topluma ve siyasetin taleplerine uyum sağlamaya çalıştıkları, böylece ülkede barınmaya devam edebildikleri görülmektedir. Çalışmamız, Memlûk dönemindeki Mısır'da kalenderî varlığının başlıca temsilcilerini, yönetim, ulema ve halkla ilişkilerini öncelikli olarak Memlûk kaynaklarını esas alarak incelemektedir. Memlûk yönetimi boyunca Mısır'da, yönetimle zaman zaman gerilimler yaşasalar da kalenderîlerin varlıklarını sürdürdükleri, bölgede zaviyeler açtıkları, bazı önemli temsilciler çıkardıkları gösterilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Memlûk Devleti, Kalenderîler, İbahiler.

Abstract

In the history of Sufism, the Qalandaris are a group of people who are considered to be outside the mainstream (heterodox) due to their contradictory appearance, the indifferent attitude of some of them towards the Shari'a, and their practices such as begging, celibacy and wandering. The geography of Qalandaris covers a wide region from India to the Balkans, the Middle East and finally Egypt. Egypt, due to its contacts and proximity to the Middle East, has been a country that has attracted the attention of Qalandaris from the east since the earliest periods of the history of Qalandariyya. Before the Mamluk rule, Qalandaris such as al-Hasan b. Muhammad al-'Ukbarî and Jamal al-Dîn al-Sâwî came to Egypt and even died here. Again in this period, some travellers pointed out the Qalandari groups they witnessed in Egypt. During the Mamluk period, it is observed that the Qalandaris had a presence in the region by opening zawiya and attracting various followers. Abu al-Hasan al-Shushtari, Hasan al-Jawâlikî al-Qalandari, Kaygusuz Abdal, al-Kutbu al-İrâqî are some of these names. During the Mamluk period, it is seen that the Qalandaris faced objections from both the 'ulemâ and the administration due to some of their practices and appearances, but they tried to adapt to the demands of society and politics, and thus they were able to continue to survive in the country. Our study analyses the main representatives of the Qalandarite presence in Egypt during the Mamluk period, their relations with the administration, the 'ulemâ and the society, primarily based on Mamluk sources. During the Mamluk rule in Egypt, it is shown that the Qalandaris continued to exist, opened zawiya in the region, and produced some important representatives, although they occasionally experienced tensions with the administration.

Keywords: Egypt, Mamlûk State, Qalandariya, İbahiya.

Giriş

Kalenderiler, genel olarak mütecerrid (bekar ve işsiz) ve çoğunlukla gezgin olmalarıyla, Sünni fıkıh ve itikat sınırlarını ihlal etmeye yatkın görümleriyle, gündelik pratikleri ve benimsedikleri ritüellerle, tasavvuf tarihinde tekinsiz bulunagelmiş bir derviş topluluğudur. Adları sık sık, ibahilikle, zındıklıkla ve başıbozuklukla anılmıştır. Kalenderiler, özellikle görünümleriyle dikkat çekmişlerdir. Bazıları saç, kaş, bıyık ve sakallarını traş ederken, bazıları saçlarını traş edip bıyıklarını uzatmıştır. Küpe, halhal ve boyunlarına metal halkalar takanları bulunmaktadır. Hayvan postlarına bürünen ya da neredeyse tamamen çıplak durumda gezenleri vardır. Kalenderilerin öncelikle görünümleriyle dikkat çekmeleri bu sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bazı kalenderilerin içki ve haşhaş kullandıkları bilinmektedir. Yine kalenderiler arasında gezginlik ve dilencilik yaygın bir durum olarak gözlemlenmiştir.¹ Bununla birlikte kalenderilerin sadece andığımız türden ve marjinalleşmiş örnekleri bulunmamaktadır. Daha eğitilmiş, şer'i kurallar karşısında dikkatli kalenderiler de bulunmaktadır.

Kalenderiler, Hindistan'dan Balkanlara ve Mısır'a kadar geniş bir coğrafyaya dağılmışlardır. Konumuz olan Memlûk dönemi Mısır'ı, kalenderilerin gruplar halinde görüldüğü, kurumsallaşma eğilimlerine sahip ve bu sebeple zaviyeler açtıkları popüler bir kalenderî coğrafyasıdır. Bu coğrafyadaki kalenderilere bazı çalışmalarda işaret edilmiş olmakla birlikte, Mısır'daki kalenderî varlığı müstakil olarak ele alınmamıştır.

Memlûk Mısır'ında, siyasetin ve ulemanın tasavvufla ilişkileri üzerine eğilen çalışmalar hala sınırlıdır ve konu bütün boyutlarıyla aydınlatılmış değildir. Ama yine de Annemarie Schimmel'in konuya eğilen çalışmalarından² itibaren giderek artan bir ilgi oluşmuştur. Konuyla ilgili seksenli yıllardan itibaren başlayan akademik üretimde, tasavvuf yer yer Memlûk dini hayatının kıyısında yer alan bir olgu gibi ele alınsa da, tasavvufun Memlûk toplumu ve dini yaşantısı için merkezi rolü artık

1 Kalenderilerin Melametilikle de ilintili olan tasavvufi anlayışları ile adab ve usulü hakkında daha geniş bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sûfilik Kalenderiler -XIV.-XVII. Yüzyıllar-* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 195-241.

2 Annemarie Schimmel, "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamlûk Period", *Islamic Studies* 4/4 (December 1965), 353-392.

gösterilmiştir.³ Son otuz yılda özellikle sufi-kadı (ya da hakikat-şeriat) dikotomisini merkeze alarak yapılan okumaları boşa çıkartan çalışmalar artmış durumdadır.⁴

Memlük sultanları arasında sufilerle yakın ilişkiler kurmuş birçok isim bulunmaktaydı. İleride daha geniş ele alınacak olan bu duruma şimdi-lik birkaç örnekle değinebiliriz: Sultan Hoşkadem (865/1461-872/1467 arasında saltanatta kalmıştır) ve eşi sufiyâne bir hayata ilgiliydi ve büyük sufi Ahmed el-Bedevî'nin samimi birer muhibbidiler. Bir başka örnek olarak, son Memlük sultanı Eşref Kayıtbay'ın (872/1468-901/1496 arasında saltanatta kalmıştır) daha sonra uzun süre camilerde kullanılmış evrad ve ezkar tertip etmiş bir tasavvuf muhibbi olduğu hatırlanabilir. Kayıtbay'ın üzerinde İbrahim b. Ali el-Metbûlî (ö.877/1472) gibi sufilerin ciddi etkisi vardı.⁵ Baybars'ın sufilerle yakınlığı zaten meşhurdur. Şeyh Hızır el-Mihrânî (ö.676/1278) isimli bir sufiyle ilişkisi başlı başına bir inceleme konusudur ki bu konuya ileride daha geniş değinilecektir. Mısırlı tarihçi Makrizî'nin (ö.844/1442) eserinde anlattığı, kendi zamanında Kahire'de bulunan 22 hangâh, 12 ribat ve 27 zaviyeden birçoğu sultanlarca ya da diğer saray erkanınca desteklenen yapılarıdır.⁶

Sultanlardan bir kısmı, ana akım tasavvufa ilgi duymakla yetinirken, bazıları da bu ilgilerini kalenderîleri de içine alacak şekilde genişletmiştir. Sultanların ilgilerini vurgulamak şu açıdan önemlidir: Sultanların ilgi göstermediği ya da daha da önemlisi tepki gösterdiği şeyhler ya da tarihatların bölgede hayatiyet göstermedikleri görülmektedir. Dolayısıyla Memlük Mısır'ında Kalenderî varlığı hakkında konuşmak, zorunlu olarak iktidar-kalenderîler ilişkisine odaklanmayı gerektirmektedir. Odağı

3 Th. Emil Homerin, "Sufism in Mamluk Studies: A Review of the Scholarship in the Field", *Ubi Sumus? Quo Vademus? Mamluk Studies - State of the Art*, edited by Stephan Conermann (Göttingen: V & R Unipress, Bonn Univ. Press, 2013) 191.

4 Memlük dönemi tasavvufuna yönelik bazı güncel çalışmalar: Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015); Richard McGregor, Adam Sabra (Ed.), *Le développement du soufisme en Egypte à l'époque Mamelouke = Tetavvüri'îl-Tasavvufî Mısır fi'l-Asri'l-Memluki=The Development of Sufism in Mamluk Egypt* (Le Caire [Kahire]: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006); Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damas-Paris: Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 1995).

5 Schimmel, "Some Glimpses of the Religious Life", 359, 381.

6 bk. Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Ubeydî el-Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, haz. Halil el-Mansûr (Beyrut: Darül kütüb ilmiyye, 1997), 4/282 vd.

bu şekilde belirlemenin bir sebebi de, kaynaklarda anılan bir kalenderî şeyhi ya da zaviyesinin varlığının çoğu kez bir yöneticiyle ilişkisi çevresinde gündeme getirilmesidir.

Memlûklerden Önceki Dönemde Mısır'da Kalenderîler

Mısır'da, Memlûk Devleti'nin iktidarının hemen öncesinde Kalenderîleri sahnede görmekteyiz. Bu kalenderîlerden bazıları nispeten geniş topluluklara dönüşmüşler, hatta kendi tekkelerini açmışlardır. Bunlardan biri olan, Bağdat'tan Kahire'ye gelmiş olan el-Hasan b. Muhammed el-Ukberî de Kahire'de, Nil kıyısında bir zaviye açmıştı.⁷ Ukberî hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmuyor. Dedesi Muhibbüddîn Ebu'l-Bekâ Abdullah b. El-Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî'nin 538/1143 ile 616/1212 tarihleri arasında yaşadığına bakılırsa, XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olması akla yatkındır. Kutbuddîn el-Kastallânî (ö.686/1287), Ukberî'nin haşhaş kullanımını caiz gören ve terviç eden görüşlerine yer verdiği *Kitâbü's-sevânihi'l-edebiyye fî medâihi'l-kınnabiyye*⁸ adlı eserini eleştiren *Tekrîmü'l-mâ'îşe fî tahrîmi'l-haşîşe* ve bunu tamamlayıcı nitelikte *Tetmîmü't-tekrîm* başlıklı iki risale de yazdığı için, en azından haşhaş kullanımıyla ilgili görüşlerine vakıfız.⁹

Kalenderîlerle haşhaş kullanımı arasında muhtelif kaynaklar irtibatlar kurmuşlardır.¹⁰ Bu bakımdan Ukberî'nin haşhaşla ilgili görüşleri kalenderîlik bağlamında bizi ilgilendirmektedir. Ukberî, haşhaşın haram olduğuna dair açık bir nas bulunmadığını, bir delil olmaksızın bir şeyi haram kılmanın kendisinin haram olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Peygamber'den haşhaşın haramlığına ve kullanana had uygulanmasına dair bir haber gelmemiştir. Şeriat, safran ve öküz dili gibi ilaçların kullanımını haram kılmamıştır ama bunlar da insan üzerinde esasen haşhaşın etkisini göstermektedir.¹¹ Bu argümanların haşhaşla ilgili o yüzyılda

7 Lozano Indalecio, "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya fî Madâ'ih al-Qinnabiyya de al-Hasan b. Muhammed el-'Ukbarî", *Al-Andalus Magreb* 5 (1997), 48.

8 Indalecio, "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya", 45-60.

9 Bu risalelerin özetleri için bk. Lozano Indalecio, "Qutb al-Din al-Qastallânî y Sus Dos Epistolos Sobre el Hachis", *Al-Qantara* 18/1 (1997), 104.

10 Muhammed Rızâ Şefî'i Kedkenî, *Kalenderiyye der Târîh* (Tahran: İntişârât-i Suhen, 1387), 343.

11 Indalecio, "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya", 56-57.

görölmeye başlayan tartışmalarda, haşhaş savunucuları arasında popüler olduğu görölmektedir.¹²

Ukberî, haşhaş kullanan bir alimi de söylediklerini desteklemek için anlatmaktadır: Bu, “birçok ilimde üstat bir alim olan” ve el-Melik el-Âdil’in (ö.615/1218) veziri Safiyyüddîn Abdullah b. Şükr’ün oğlu Alemüddîn’dir. Alemüddîn’in derslerinden birçok alim ve fakih yararlanmaktaydı. Babasının yaptırdığı ve büyük vakıf gelirleri bağladığı medresede müderristi. Buna rağmen kendisi haşhaş çiğnerdi ve insanlardan kınayanlar olmasına rağmen bundan vazgeçmedi. Alemüddîn’in vezir olan babası öldükten sonra kâdiyyü’l-kudât Bedrüddîn es-Sencârî, onun elinden babasından vakıf gelirlerini almak istedi. Onun haşhaş kullanmasını da buna gerekçe olarak da gösterdi. Kadı’nın da eşcinsel ilgileri olduğu söylentileri vardı. Alimlerden oluşan bir topluluğun huzurunda kadı ona haşhaşın hükmünü sorduğunda, Alemüddîn, haşhaş hakkında nas olmadığını ama eşcinsel ilişkinin icmâ ile haram olduğunu söyleyerek, tartışmayı başka ve muhataralı bir mecraya kaydırmış olsa da, Ukberî’ye göre kadıyı susturmayı başarmıştı.¹³

Ukberî, haşhaş kullanmayı caiz gören herhangi bir heterodoks sufi midir, yoksa özellikle bir Kalenderî olarak tanımlanabilir mi? Kastallânî’nin aktarımla Ukberî, Şeyh Haydar’ın haşhaş kullanmış olmasını onun caiz oluşuna dayanak olarak anmıştır. Kastallânî’nin, fıkhi bir otorite olarak kabul edilemeyeceğini söylediği bu Şeyh Haydar,¹⁴ kuvvetle muhtemeldir ki Haydariyye’nin piri olan kişidir. Haşhaşın görece popülerleşmesi ve fıkhi bir tartışmaya konu olması da tam olarak Şeyh Haydar’ın yaşadığı yüzyıl olan VII/XIII. yüzyıldır. Dahası Şeyh Haydar, kenevirin sarhoş edici etkisini ilk keşfeden kimse,¹⁵ Haydarîler de haşhaş kullanımıyla birlikte

12 Muhammed Rızâ Şefî’î Kedkenî, *Kalenderiyye der Târîh*, 343.

13 Indalecio, “Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya”, 57. Kastallânî’nin haşhaşla ilgili değerlendirmeleri için bk. Lozano Indalecio, “Qutb al-Din al-Qastallânî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis”, 114 vd. Kastallânî burada, haşhaşın kendisi sebebiyle değil, sonuçları ve etkileri bakımından haram olduğunu belirtir. Zaruri durumlarda kullanılması gereken ilaçların bulunduğunun da farkındadır. Ama haşhaş iradeyi ve zihinsel yetileri olumsuz etkilemektedir. Haşhaş, dinin öngördüğü aklın korunması ilkesini de ihlal etmeye yol açmaktadır.

14 Indalecio, “Qutb al-Din al-Qastallânî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis”, 118.

15 Ahmet Karamustafa, *Tanrı’nın Kuraltanmaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 60.

anılan ilk topluluk sayılmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla Ukberî'nin, bir Haydarî olduğunu iddia etmek mümkündür.

Kastallânî risalesinde, kendi döneminde haşhaşın bazı sufiler de dahil olmak üzere toplumun her kesiminde yaygınlaştığını, risalesini yazma gerekçesinin bu olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Memlûk Sultanı Baybars'ın, 665/1266 senesinde ülkede haşhaş bulundurmaya karşı bir savaş açması da¹⁸ bu durumla ilgili olmalıdır. Bu tarihlerde Kastallânî Kahire'de Kâmilîyye Dâru'l-Hadîs'inde yöneticidir.¹⁹ Belki de hem bu polemğin ve hem de Kastallânî'nin risalesinin Baybars'ın haşhaşa karşı harekete geçmesinde rolü bulunmaktadır. Bu arada işaret edilmesi gereken ilgili bir husus da, tam olarak Ukberî ile aynı dönemde Anadolu'da yaşayan çeşitli tipten kalenteri toplulukların yaygın olarak haşîş/esrar kullandıklarının kaynaklarda belirtilmesidir.²⁰

Memlûkler döneminin hemen arefesinde Mısır'a, Kalenderiyye'nin kurumsallaşmasına ön ayak olan bir isim olarak kabul edilen Cemaleddin es-Sâvî (ö.630/1232-1233) Dimeşk'ten gelmişti. Önceleri ana akım tasavvufun bir temsilcisi olduğu anlaşılan Şeyh Osman-ı Rûmî'ye bağlı bir dervişken daha sonra Kalenderiyye'ye geçen -bu geçiş hikayesi kaynaklarda farklılık gösterse de- bir sufi olan Sâvî, bazı halifeler de yetiştirerek tarikatını farklı bölgelere yaymıştı. Sâvî, (bazı kaynaklara göre) ilk kez çehar-darp uygulamasını yapan isimdir. Yine, daha sonra bazı kalenderîlerin Cevlakî olarak adlandırılmasına da yol açan cevlak isimli yünden bir kisveye bürünmüştür. Giyim-kuşamı ve ayrıkçı tavırları sebebiyle, yerine halifesi Celâl-i Dergezînî (ya da Derguzînî ve bazen Derzegînî) ve Muhammed el-Belhî'yi bırakarak Mısır'ın Dimyat şehrine göç etmiştir.²¹ Eyyübî hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Musa'nın (ö.635/1237) salta-

16 Kedkenî, *Kalenderiyye der târîh*, 341-342.

17 Indalecio, "Qutb al-Din al-Qastallânî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis", 114.

18 Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-Hanefî, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâi'u'd-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafa (Mekketü'l-Mükerrreme: Mektebetü Dâri'l-Bâz, ts.), 1(1)/326.

19 Abdülkadir Şenel, "Muhammed b. Ahmed Kastallânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/584-885.

20 Osman Turan, "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustat ul-'adâle fi kavâ'id is-saltana", 60. *Doğum Yılı Münesebetiyle Fuad Köprülü Armağam* (İstanbul: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953) 538, 539, 542 vd.

21 Karamustafa, *Tanrı'nın Kuraltanmaz Kulları*, 51 vd; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sûfilik Kalenderîler*, 77-81. Sâvî hakkında daha geniş bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Cemaleddin-i Savî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019),

natı zamanında şehirdeki kalenderîler bazı yaptırımlarla karşılaşmışlar ve (Dımeşk'in güney batısındaki) Kasru'l-Cüneyd'e sürülmüşlerse de, Sâvî'nin Dımeşk'ten ayrılmasından sonra da kalenderîler bu şehirde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Sultan Baybars'ın 1260-1277 yılları arasındaki saltanatı zamanında, yani Sâvî'nin bu şehri terk etmesinden birkaç on yıl sonra Sâvî'nin Dımeşk'teki halifelerinden Muhammed el-Belhî, Baybars'tan saygı ve yardım görmüştür.²²

Sâvî, Dimyat'a geldiğinde mezarlığı mesken tutmuştur.²³ Dimyat kadısı İbnü'l-Amîd, onunla ilk kez karşılaştığı mezarlıkta Sâvî'yi ilkin bidatçı ve sapkın olmakla suçlasa da, Sâvî'nin oracıkta gösterdiği kerametten etkilenir ve elini öperek müritleri arasına girer. Kadı, Sâvî için bir zaviye yaptırdığı gibi onun sadık bir müridi olur.²⁴

Sâvî'den sonra da Dimyat'ta Kalenderîler varlıklarını sürdürmüşlerdir. İbn Battûta (ö.770/1368-9), Dimyat ziyaretini anlattığı bölümde, Sâvî'nin vefatından yaklaşık yüz sene sonra, 1326 yılında orada rastladığı Dimyat zaviyesinden bahseder. Kalenderîlerin sakal ve kaşlarını traş ettiklerini belirtir. Bu uygulamanın Sâvî'nin kendisine aşık bir kadından yakayı kurtarmak için kaşlarını ve sakallarını traş etmesine dayandığını söyler. Zaviyeyi, Sâvî'nin yukarıda anılan müridi Kadı İbnü'l-Amîd'in yaptırdığını, Sâvî'nin hankahın içinde, Kadı İbnü'l-Amîd'in de hankahın kapısı altında gömülü olduğunu belirtir. Kadının bu tercihi, ziyaretçilerin şeyhi ziyaret etmek istediklerinde kendisinin kabrini çiğneyerek geçmelerini istediği bir alçak gönüllük sergileme niyetine dayanır. İbn Battuta, zaviyenin o zamanki şeyhi Fetih Tekrûrî'nin adını da zikreder.²⁵

Memlükler Döneminde Kalenderîler (1250-1517)

Ukberî ve Sâvî ile bu ikisine bağlı olan ama isimlerine kaynaklarda ulaşamadığımız diğer kalenderîler Memlük devri başlamadan hemen

7/313-314; Hatîb-i Fârisî, *Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972).

22 Şihabüddin Ahmed b. Yahyâ b. Fazlullâh el-Umerî, *Mesâlikü'l-Ebsar fi Memaliki'l-Emsâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cüburi (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 8/140.

23 Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: YKY Yayınları, 2005), 42.

24 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 42-43.

25 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 42-43.

önce Mısır'a gelmişler, özellikle de Savî'nin müritleri, Dimyat'ta sonraki yüzyıllarda da izlerini sürebildiğimiz şekilde burada kök salmışlardı. Memlûk döneminde başka bazı kalenderîlerin Mısır'a gelmeyi sürdürdüklerini, Kahire'de zaviyeler açtıklarını ve bazı yöneticilerden destek ve himaye gördüklerini görmekteyiz.

Memlûk devrinin başlarında, kalenderîler için önemli şehirlerden biri haline gelen, Sâvî'nin son durağı olan Dimyat'la bağlantılı bir başka sufi daha vardır. İsmi daha çok şeyhi İbn Seb'în'le (ö.669/1270) birlikte anılan ve vahdet-i mutlaka²⁶ telakkisinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Endülüslü şair ve sufi Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî (ö.668/1269), Kalenderiyye ile Doğu İslam dünyasına yaptığı yolculuklarda tanışmıştı. Şüşterî'nin, 650/1252 yılında en-Necm b. İsrâîl ed-Dîmeşkî (ö.676/1277) ile görüştüğünü ve yanında bir süre kaldığını biliyoruz.²⁷ Ali Sâmî en-Neşşâr'ın, Şüşterî'nin Şam'da kaldığını belirttiği kalenderî zaviyesi,²⁸ Şam'da doğup yine orada vefat eden Necm'in zaviyesi olmalıdır. Necm, kalenderî şeyhi Ali el-Harîrî'yle²⁹ (ö.645/1247) on yedi sene dostluk etmiştir. Onun İbnü'l-Fârid'in tarzında tasavvufî şiirler yazdığı ve bu şiirler sebebiyle küfür, ittihad vb türünden eleştirilerle karşılaştığı anlaşılmaktadır.³⁰

Şüşterî, kendisinin de mensup olduğu ve yalınayak, başı kabak ve mutlak zühd sahibi olan "müteccerid" fukara zümresini Kalenderiyye olarak adlandırmaktadır.³¹ Şüşterî'nin bizzat kendisini anlattığı bir şiirinde yer alan portresi ortalama bir kalenderînin portresidir: *Günün başında/ Çıkıp dilenirken biz/ Açarız ağzımızı/ Elimizi uzatırız (...)* *Giyiniriz/ Sicim ve iğneyle/ Atılmış bir sûf'u./ Bir dilim ekmek dileniriz/ "Bu da kim [derler]" / Şaşkınlık içindedir insanlar/ Baş kabak/ Mestane yürürüz/ Dileniriz*

26 Ahmet Murat Özel, "Vahdet-i Mutlaka", İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 192-211.

27 Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşteriyye ev er-Risâletü'l-'ilmiyye fi't-tasavvuf*, telhis: Ebû Osman Sa'd b. Ahmed b. İbrâhim Tüçibi İbn Liyun, haz. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî (Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 2004), 41.

28 [eş-Şüşterî], *Divânu Ebi'l-Hasan eş-Şüşterî Şâiri's-Sûfiyyeti'l-Kebîr fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: Dârü'l-Maârif, 1960), 12 (Muhakkikin önsözü).

29 Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde kendisinden yine bahsedeceğimiz Ali el-Harîrî hakkında bk. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflik*, 88-90; Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 201).

30 Salahuddîn Halîl b. Eybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyat*, thk. Ahmed el-Arnâvud (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 3/120.

31 Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşteriyye*, 138.

*çarşıda/ Ya da bir konakta/ Yalın ayak, ver deriz/ Allah rıza için. (...)
Bazen de otururuz/ Yürümek gelmez aklıma/ Uyumak dileriz/ Topraktır
döşüğümüz/ Otları yeriz/ O'nunla hoştur hayatım benim. (...) İstiridyе ka-
buğundan/ Keşkülüm yanımda/ Asâma takılıdır/ İbriğim/ Tencere gibidir/
Cascavlak kafam. (...)*³²

Bu şiirde yer alan, giyim kuşamdaki pejmürdelik, dilenme, seyahat, saçları kazıtma, keşkül ve asa taşıma, mütecerred olma, insanları yadırgatan bir görünüme sahip olma gibi unsurların tamamı kalenderî dervişler için geçerli olan hususlardır. Sadece bu şiirle değil, Şüşterî'nin başka eserlerinde de bu kalenderî vasıfların izleri sürülebilir. Nitekim münekkitleri tarafından Şüşterî ve müridleri, tecerrüd/dünyalık edinmeme, çalışmayı terk etme, dilenme,³³ saçlarını kazıtma,³⁴ suf giyme,³⁵ çok seyahat etme,³⁶ gibi hususlarda eleştirilmişlerdir.

Şüşterî'nin Mısır'a en az iki kez geldiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki daha erken dönemde ve doğuya geçerken, ikincisi ise ömrünün sonunda olmuştur. Bu son gelişinde, Dimyat yakınlarındaki Tıynet'te vefat etmiş ama vefat etmeden önce naaşının Dimyat'a defnedilmesini vasiyet etmiştir. Bu vasiyeti, son istirahatini Sâvî'nin şehrinde yapmayı tercih ettiğini göstermektedir. Şüşterî'yle birlikte yolculuk eden müritlerine ondan sonraki dönemde ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz. Ama Sâvî'nin Dimyat'taki zaviyesiyle bütünleşmiş olmaları akla aykırı değildir.³⁷

Bazı kaynaklarda, Memlûk devrinin başlarında, 670/1271'de Anadolu'dan Mısır'a gelen ve Baba İlyas'ın (ö.637/1240) müritlerinden olan bir kalenderî şeyhi olduğu iddia edilen Aybek Baba isimli birinden bahsedilmektedir. Onun Amasya'da yaşadığı, hulûl ve ittihad gibi aşırı görüşleri sebebiyle tepki çektiği ve bu sebeple Mısır'a gitmek zorunda kaldığı ama burada da görüşleri sebebiyle ulemanın önünde sigaya çekildiği ve yine Mısır'dan da sürüldüğü iddia edilmektedir. Bu anlatıya göre, bundan sonraki evrede, sığındığı İlhanlı hükümdarı Abâkâ Han hesabına

32 Şüşterî, *Divân*, 272. Şüşterî'nin Kalenderî neşvesiyle ilgili genel bir değerlendirme için bk. Ahmet Murat Özel, *Hikâyem Ne Tuhaftır Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 181 vd.

33 Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşterîyye*, 77-80.

34 Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşterîyye*, 84.

35 Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşterîyye*, 85.

36 Şüşterî, *er-Risâletü's-Şüşterîyye*, 90-91.

37 Ahmet Murat Özel, *Hikâyem Ne Tuhaftır*, 32-34.

casusluk faaliyetlerinde bulunmuş, bu faaliyetleri neticesinde Selçuklu veziri Pervâne Muînüddîn'in öldürülmesine sebep olmuştur. Sonra da İlhanlıların desteğiyle, Amasya'daki eski zaviyesinde ölünceye kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.³⁸

Fakat Mustafa Uyar'a göre bu iddiaların kaynağı olan Hüseyin Hüsâmeddin tarafından kaleme alınan Aybek Baba biyografisinin³⁹ hatalarla malül olduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Hüsâmeddîn, bu şeyh ile isim benzerliği olan bir Memlûk emirini karıştırmış, böylece bu emirin hayatına dair bilgiler mezkur şeyhin hayatına eklenmiş, nihayet Amasya'da mukim olan bir şeyh, uluslar arası siyasetin ve casusluk faaliyetlerinin bir parçası olarak sunulmuştur.⁴⁰ Dolayısıyla çeşitli kaynaklarda geçen "casus ve Kalenderî Aybek Baba" anlatısı gerçeği yansıtmamaktadır.⁴¹

Memlûklerin belki de en şöhretli sultanı olan ve 1260-1277 tarihleri arasında iktidarda kalmış olan Baybars'ın da kalenderîlere ilgi gösteren bir sultan olduğunu görmekteyiz. Doğrusu onun ilgisi sadece kalenderîlerle sınırlı değildir. Baybars, hem genel olarak ulemaya ve hem de sufilere ilgi gösteren bir sultandır. Sultan Baybars, cami, zaviye, türbe gibi dini binaların inşasına, yanı sıra Mekke ve Medine'deki harem sahalarıyla, yine Kudüs ve el-Halîl şehirleriyle ilgili imar ve inşa faaliyetlerine önem vermiş bir sultandı. Kendisinin bizzat dini pratikleri uyguladığı da bilinmektedir. Baybars'ın dini kurum ve ibadetlere gösterdiği bu ilginin samimi olduğunu düşünmek için sebepler bulunmakla birlikte, bu ilginin halk tarafından bilinmesini özellikle istemesi, onun din siyasetinin din dışı sebeplere de mebni olduğunu düşündürmektedir.⁴²

38 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 193-194; Mustafa Akkuş, "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderî Grupların Rolü", *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/7 (Summer 2014), 117-134.

39 Hüseyin Hüsamedin Yasar, *Amasya Tarihi* (Dersaadet: Hikmet Matbaası, 1327-1332), 2/405-418.

40 Mustafa Uyar, "Bir Ortaçağ Anadolu Sûfisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh mi, Emir mi?", *Bellekten*, 78/283 (Aralık 2014), 880-891.

41 Bu önceliklerden başka bir Şeyh Aybek daha bulunmaktadır. 27 Recep 729 tarihinde vefat eden Şeyh Abdullah Aybek, meczup biri olarak tasvir edilmektedir. Halk kendisini veli kabul etmektedir. bk. Şemseddin Muhammed b. İbrahim b. el-Cezerî, *Târîhu Havâdisi'z-Zamân ve Enbâih ve Vefeyyâtü'l-Ekâbir ve'l-A'yân min Ebnâih*, nşr. Ömer A. Tedmürî (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998), 2/362; Zeynüddin Ömer b. Muzaffer eş-Şehîr bi'bni'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beirut: Dâru'Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/282.

42 Mihâil Necm Hurî, *Sîretü'l-Meliki's-Sultâni'z-Zâhir Baybars* (Beirut: History Department of the American University of Beirut, Yüksek Lisans Tezi, 1961), 108-111.

Baybars, ulema ve sufilerle de yakın ilişkiler kurmaya çalışmıştı. Sarayındaki bazı özel davetlerde fakihler, kadılar ve kârlilerin yanı sıra, sufileri de ağırlamaktaydı.⁴³ Çıktığı seferlerde, yanında ulemadan bazı isimleri götürmüş, hankah ve tekkeleri çeşitli vakıflarla desteklemişti.⁴⁴

Ulemadan ve sufiyyeden bazı isimlerin onun üzerinde etkili oldukları görülmektedir. Önemli bir alim olmasının yanında, Şihâbüddîn es-Sühreverdi'den hırka giymiş ve yine Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî'nin meclislerinde bulunmuş, sohbetlerini dinlemiş olan İzzeddîn b. Abdüsselâm, Baybars'ın uyarılarını ve öğütlerini dinlediği isimlerden biriydi.⁴⁵ Ama Baybars üzerinde en derin etkisi olan sufi Hızır b. Ebubekir el-Adevî el-Kürdî el-Mihrânî'ydi (ö.676/1278). Tarikatı ve meşrebi konusunda netlik olmayan Şeyh Hızır, Baybars'ın en yakınlarından biri olmuş bir sufidir. Kaynaklarda Sultan Baybars'ın şeyhi olarak geçmektedir.⁴⁶ Bazı şikayetler sonucunda Baybars'ın gözünden düşen ve yine sultan tarafından hapse atılarak orada ölen Şeyh Hızır, tasavvuf-iktidar ilişkileri bakımından dikkat çekici bir örnektir.⁴⁷

Baybars'ın yakından ilgilendiği sufi gruplar arasında kalenderîler de bulunmaktaydı. Baybars zamanında, Cemâleddîn-i Sâvî'nin Dımeşk'ten ayrılırken cemaatin başına bıraktığı Celâleddîn ed-Dergezîni'nin halifesi olan Muhammed el-Belhî, Dımeşk kalenderîlerinin başındaydı. Belhî, kalenderîliği kurumsallaştıran Sâvî'nin etrafında toplanan ilk dört kişiden biri olması ve bazı kaynaklara göre cevlak giyme usulünü vaz eden isim olması bakımından⁴⁸ kalendirilik tarihindeki kilit isimlerden biridir. Baybars, Belhî'ye saygı göstermiş, hatta onu Kahire'ye davet etmişti ama

43 Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yûsuf b. Tağriberdî el-Atâbekî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire:Matbaatü Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye bi'l-Kâhire, 1929), 7/173.

44 Hatim Muhammad Mahamid, "Religious Policy of the Mamluk Sultan Baybars (1260-1277 AC)", *Religions* 14:1384, 1-11.

45 İbn İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr*, 1(1)/318.

46 İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, 7/279.

47 İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, 7/161-163, 276-277; Yusuf b. Tağriberdî el-Atâbekî Cemaledîin Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelû's-sâfi ve'l-Müstevfâ ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb,1984) 5/218 vd; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Necîb Mustafa Fevvâz, Hikmet Keşli Fevvâz (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 30/241 vd; P. M. Holt, "Early Source on Shaykh Khadir al-Mihrani", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46/1 (1983), 33-39; Kâdir Muhammed Hasan, "eş-Şeyh Hıdr el-Kürdî el-Mihrânî devruhû ve eseruhû fi Mısr ve Bilâdi's-Şâm", *Mecelletü Câmîati Kerkûk li'd-dirâseti'l-insâniyyeti* 2/2 (2007), 164-176. 48 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik*, 79, 81.

Belhî bu davete olumlu cevap vermemişti. Baybars, Belhî ve müritleri için bir zaviye yaptırmış, ziyareti esnasında zaviyeye bin dirhem in yanı sıra halılar hediye etmiş, yine zaviyeye senelik otuz çuval buğday ve günlük on dirhem yardım bağlamıştır. Bu ilgisi sebebiyle Sâvî çizgisindeki kalenderîliğin Baybars tarafından destek gördüğü ve bizzat onun tarafından himaye edildiği anlaşılmaktadır. Bu kalenderî topluluktan bir şeyh olan Süveydavî'nin Baybars'ın törensel sofralarına katıldığı ve onunla şakalaşacak yakınlığa sahip olduğu belirtilir.⁴⁹ Baybars'ın ehl-i sünnet ekolüne olan bağlılığı ve ekolün ulemasına yönelik desteği dikkate alındığında,⁵⁰ onun Belhî'ye gösterdiği bu ilgiden hareketle, Belhî'nin Baybars'ın Sünniliğini tedirgin etmeyen türden bir kalenderîliğin temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır.

Memlûk yöneticilerinin (sultanların ve emirlerin, hatta sultan ailelerinin de) kalenderîlere yönelik ilgisinin Baybars'tan sonra da sürdüğü görülmektedir. Bir Memlûk emiri olan İzzeddin Aybek el-Efrem'in⁵¹ (ö.695/1296) Mısır'ın Kus şehrinde yaptırdığı bir camide kalenderîlere yemek verildiği bilgisine rastlamaktayız.⁵² Bu döneme dair ilgi çekici bir kayıta, Memlûk sultanlarından Mu'iz'in çocuklarından birinin Mısır'da, 689/1290 tarihinde kalenderî bir taife olan Harîriyye fukarasının giysisiyle görüldüğü belirtilmektedir.⁵³ Bu bilgi, kalenderîlerin iktidarla ilişkilerinin, kalenderîlerin çekim alanlarının saraylıları içine alacak kadar genişlemesine izin veren tabiatına da işaret etmektedir. Özellikle XIII. yüzyılda kalenderîler kamusal alanlarda dikkat çekici biçimde görünür

49 Umerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 8/140.

50 Hatim Muhammad Mahamid, "Religious Policy of the Mamluk Sultan Baybars", 3.

51 İzzeddin Aybek el-Efrem (ö. 695 / 1296), uzun süre candâr emîrliği görevini yürüten önde gelen emirlerdendir. Hayatı hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Târîh*, I, 296-299.

52 Tamer el-Leithy, "Sufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt", *Le développement du soufisme en Egypte à l'époque mamelouke / The Development of Sufism in Mamluk Egypt*, ed. Richard McGregor, Adam Sabra (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006), 111.

53 İbn Tağriberdî, *en-Nücûm*, 7/14. Memlûk yöneticilerden bazılarının makamlarını terk ederek, sufilere giysilerine bürünerek kendilerini ibadet ve riyazete adadıkları görülmektedir. 761/1360 senesinde, Halep nâibi olan Mencek de suf giyerek zühd yoluna yönelmişti. bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr*, 1(1)/572. 783/1382 senesindeyse silah emiri olan Emir Tağribermiş emirliğini terk etmiş ve kendisini riyazete adanmıştı. Atabek Berkuk bunu öğrenince kendisine iki ayrı elçi göndererek görevine çağırda o dönmemişti. Bu rivayette, sufilere giysilerini giymenin bu adanın bir simgesi olarak kaynağa anıldığına dikkat etmelidir. bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr*, 1(2)/298. Benzer bir durum 801/1399 senesinde Esendemir için de yaşanmıştı. O da murakkaa giyerek riyazet yolunu seçmişti. bk. İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr*, 1(2)/548.

olmuşlardır. Kahire’de kalenderîlere daha sık rastlandığı, çarşılarda raks eden, dilenen bu taifenin kamuoyunun dikkatini çektiği, İbn Hallikan, İbn Saîd el-Mağribî gibi tarihçilerin onlara yaptıkları atıflardan anlaşılmalıdır.⁵⁴ Görünürlükteki ve dolayısıyla toplumsal tesirdeki bu artışın sebeplerinden biri, bu dönemde yaşayan bir kalenderî şeyhi olan Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî’nin varlığı ve Kahire’de açtığı kalenderî zaviyesi olmalıdır. Bu zaviye muhtemelen Kahire’deki ilk kalenderî zaviyesidir ve sonraki çağlarda da Kalenderî Zaviyesi olarak atıfta bulunulmayı sürdürecektir.

Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî, Kahire’deki tekkesini Bâbu’n-Nasr’ın dışında, türbe ve mezarların bulunduğu bölgede inşa etmiştir.⁵⁵ İnşa edildiği tarihten neredeyse iki yüzyıl sonra bile zaviye Kalenderîyye Zaviyesi olarak bilinmektedir.⁵⁶ Nitekim ileride göreceğimiz gibi, bu zaviyenin Şeyh Hasan’dan sonraki şeyhlerinden en az birinin ismini bilmekteyiz.

Şeyh Hasan, hem 1279-1290 arasında iktidarda olan Sultan el-Mansur Kalavun⁵⁷ ve hem de 1294-1296 arasında iktidarda olan Sultan Ketboğa’dan destek ve himaye görmüştü. Hatta Şam seferine çıkan Ketboğa yanında Şeyh’i de götürmüştü. Şeyh Hasan’ın müritleriyle ve halkla birlikte Dimeşk’in dışında, başka meşhur bir kalenderî olan Şeyh Ali el-Harîrî’nin zaviyesinde bir araya geldiklerini de kaynaklar kaydeder. Şeyh Hasan’ın, önceleri sarık sarmayan ve sakalını traş eden bir sufiyken, daha sonra traş terk edip sufilere özgü bir sarık sardığı aktarılır.⁵⁸ Nitekim Şeyh Hasan’ın çağdaşı bir alim olan İdris b. Beydekin’in (ö.710/1310), kalenderîleri eleştirirken dikkatini esas olarak çehar darb meselesine yönelttiğini görürüz. İbn Beydekin, bunu sünnete muarız çirkin bir bidat olduğunu söyleyerek reddeder. İbn Beydekin’in kalenderîlerin (bileklerine, halkalarına vb) demir halkalar takmalarını eleştirdiğini de görmekteyiz.⁵⁹ Bu eleştiri

54 M. Seyyit Şen, “Geç Ortaçağ Dönemi’nde Mısır ve Kuzey Afrika’da Kalenderilik”, *International Journal of Social Inquiry* 14/2 (2021), 829.

55 İbn Tağriberdî, *el-Menhelî’s-Sâfî*, 5/145 (1 numaralı dipnot).

56 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 8/256.

57 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 9/256.

58 Makrizî, *Kitabü’l-mevâ’iz*, 4/311.

59 İdris b. Beydekin b. Abdullah et-Türkmânî el-Hanefî, *el-Lüma’ fi’l-Havâdisi ve’l-Bida’*, thk. Dâru’l-Kevseri li’t-Türâs (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2013), 351 vd. (İbn Beydekin’in kendi dönemindeki eleştirilerini siyaset-ulema ilişkileri bağlamında değerlendiren bir çalışma için bk. Özgür Kavak, “Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derneği* 62 (Haziran 2022), 1-28.

aynı zamanda Kahire'deki kalenderîlerin ve muhtemelen Şeyh Hasan'ın ve bağlılarının görünüşleri hakkında da bilgi vermektedir.

Şeyh Hasan, Dımeşk'te 722/1322 senesinde vefat etmiştir. Kahire'deki zaviye, onun vefatından yüz sene sonra, Makrizî (ö.845/1442) zamanında bile hala kalenderîlerin uğrak yerlerinden biriydi.⁶⁰ Bu kalenderî zaviyesinin yöneticiler arasında da uzun süre itibarını koruduğu Memlûk emirlerinden bu zaviyeye defnedilenlerin olmasından anlaşılmaktadır. Mesela Barsbay b. Abdullah el-Beccâsî (ö.871/1466) bu zaviyeye defnedilen emirlerden biridir.⁶¹

Sultan Ketboğa ile İlhanlı hükümdarı Gâzân Han arasında, Ketboğa'nın, Gâzân Han'ın baskısından kaçan on bin kadar putperest Moğol'u ülkesine kabul etmesinin de pekiştirdiği bir gerginlik çıkmıştı. Ketboğa'nın bu girişimi sonradan onun başını yiyecek ve nâib-i saltanat Hüsameddin Laçin'in, ona karşı isyan ederek saltanatı ele geçirmesine yol açacaktır.⁶² İki sultan (ve iki devlet) arasındaki bu gerilimde, meşhur kalenderî şeyhi Şeyh Ali Harîrî'nin oğlu Muhammed'in iki oğlunun, kalenderîlere müsamahakar olduğunu gördüğümüz Ketboğa'ya karşı olması ve dahası 1300 yılında Dımeşk'ı Memlûklerden alan İlhanlı sultanı Gâzân Han'ı desteklemeleri ilginçtir.⁶³ Aslında, aşağıda ele alacağımız gibi bir başka kalenderî şeyhi olan Barak Baba da Gâzân Han'dan destek görmüştü. Bu yakınlıklar, Gâzân Han'ın kalenderî topluluklara olan ilgisini göstermektedir. Ki bu ilginin siyasi ve diplomatik yanlarının bulunduğu artık bilinmektedir.⁶⁴ Bu durum, kalenderî grupların hem Memlûkler ve hem de İlhanlılarca dikkate alınan gruplar olduklarını da göstermektedir.

Barak Baba, belirttiğimiz gibi Gâzân Han'dan saygı gören bir isimdi. Yanında garip görünümlü yüz müridiyle birlikte Tatar yurdundan Dımeşk'e gelmiştir. Başlarında zil ve çan bulunan boynuzları, kazanmış sakalları, uzatılmış bıyıklarıyla tuhaf görünmektedirler. Barak Baba o esnada kırk yaşlarındadır. Kendine güvenen, cüretkâr biridir. Grubun kendi içlerinde

60 Makrizî, *Kitabü'l-mevâ'iz*, 4/311.

61 İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-Sâfi*, 3/279 (4 numaralı dipnot).

62 Kâsım Abduh Kâsım, "Muhammed b. Kalavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 30/544-545.

63 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 8/ 126.

64 Mustafa Akkuş, "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderi Grupların Rolü", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and history of Turkish or Turkic* 9/7 (Summer 2014) 117-134.

bir yargılama ve ceza uyguladığı görülür. Bu ayrık ve itici görünümüne karşın ibadet ve namaza devam eden bir topluluktur. Yakınlarda ihtida etmiş olan İlhanlı sultanı Gâzân Han bu şeyhe saygı duyar ve ihsanda bulunur. Mısır'a doğru müritleriyle birlikte yola çıkan Barak Baba'nın Gazze'nin ötesine geçerek Mısır'a girmesine ise Memlük sultanı izin vermez. O ve müritleri de Kudüs'e kadar gider ama oradan dönmek zorunda kalırlar.⁶⁵ Memlüklerin bu tutumunu, onların bozuk ve Şamanist öğeler barındıran İslamına karşı sahih/Ortodoks İslamı savunmalarıyla açıklayan araştırmacılara⁶⁶ katılmak zordur. Nitekim Memlüklerin kalenderîlerle ilişkilerinin bu birkaç örnekte görüldüğü gibi hep gerilimli olmadığına yeterince işaret etmiş olmalıyız. Barak Baba'nın Mısır'a gelmesine izin verilmemesinin sebebi, onun İlhanlılara olan yakınlığı olmalıdır. Bu arada Barak Baba'nın bu yolculuk niyetinin, Mısır'ın kalenderîlerce cazip bir yer olduğunun teyidi olduğunu da belirtmelidir. Mısır'ın, Şam'daki kalenderîler için cazip bir seyahat rotası olduğunu destekleyen başka rivayetler de vardır. Bunlardan biri, 696/1296 senesinde vefat eden ve özellikle dil ve edebiyat alanında yetkin bir isim olarak anılan Harîriyye'den İbn Mus'ab el-Hazrecî'nin, Mısır'a yaptığı seyahate dair kayıttır.⁶⁷ Mısır'da Dimyat kadar Kahire de önemli bir kalenderî merkezi olmuş ve her iki şehir de bu niteliklerini uzun süre sürdürmüşlerdir. Nitekim bahsettiğimiz dönemde yaşamış olan tarihçi İbn Fazlullah el-Umerî'nin (749/1349) zamanında, Sâvî'nin kabri Dimyat'ta meşhurdur ve halen tabileri bulunmaktadır.⁶⁸ el-Umerî'nin çağdaşı olan İbn Battûta da 1326'daki Dimyat'ı ziyaretinde, buradaki kalenderîleri gözlemlemiştir.⁶⁹ Dimyat, sonraki yüzyılda da kalenderî zümrelere rastlanan bir yer olmayı sürdürdü. XV. yüzyılda bölgede seyahat eden bir İspanyol seyyah olan Pero Tafur, kalenderîleri Dimyat ile İskenderiye arasında topluluklar halinde yaşayan, kafalarını, sakallarını, kaş ve kirpiklerini traş etmiş, dünyadan tecerrüt etmiş ve Tanrı'ya adanmış olarak tasvir etmekteydi.⁷⁰

Sadece Dimyat değil, Kahire de artık bir grup kalenderî için daimi bir merkez olmuştu. Kahire kalenderî zaviyesinin şeyhi olan ve sakalını traş

65 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 8/170.

66 Donald P. Little, "Religion Under the Mamluks", *The Muslim World* 73 3-4 (1983), 176.

67 İbnü'l-Cezerî, *Târîh*, 1/323.

68 Umerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, 8/140.

69 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, 42.

70 Hakan Kılınç, *Ortaçağ Akdenizinde İspanyol Bir Seyyah: Pero Tafur'un Doğu Seyahati (Tercüme ve Değerlendirme)* (Muğla: Sıtkı Koçman Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 112.

ediyor olması bir soruna dönüşen Şeyh Ali şehirde belli bir şöhrete ulaşmıştı. 761/1359'da Sultan Hasan b. Muhammed b. Kalâvun, Şeyh Ali'yle karşılaştığı bir ortamda, onun sakalını traş ediyor olmasını kınamış ve bir fermanla sadece onun değil, bağlılarının da sakallarını kesmelerini yasaklamıştı. Dahası Sultan, Şam bölgesine gönderdiği bir talimatla oradaki kalenderîlerin de acem ve Mecûsî kisvesi giymelerini de yasaklamıştı.⁷¹ Bu sınırlamalar, Memlûk yönetiminin Kalenderîlerle toptan bir mücadeleye giriştiklerini değil, aksine sakal traş edilmesi ya da giyim kuşam gibi tali konularla ilgili müdahalelerle yetindiklerini göstermektedir. Nitekim Memlûk yöneticilerinin Kalenderîlere yönelik ilgisine sonraki yıllarda da rastlarız. Mesela Sultan Berkuk'un (ö.801/1399) ismine, adından kalenderî olduğunu anlaşılan Şeyh Receb eş-Şirazî el-Haydarî için 781/1379 senesinde yaptırılmış bir zaviyenin kitabesinde rastlanmaktadır.⁷²

Yukarıda anılan Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî'nin vefatından kısa bir süre sonra, belki de Sultan Hasan b. Muhammed b. Kalâvun'le karşılaşan kalenderî şeyhi Şeyh Ali'yle aynı dönemde Kahire'de bulunan, Nimetullâhiyye tarikatının müessisi Nimetullâh-ı Velî Muhammed b. Abdullâh el-Hüseynî el-Kirmânî'nin de (ö.834/1431) Kahire'deki meşhur Mukattam Dağı'ndaki zaviyede kalenderîlerle karşılaştığını ve onlardan etkilendiğini görmekteyiz.⁷³ Bu zaviye Kaygusuz Baba Zaviyesi olarak bilinmektedir.⁷⁴ Bu karşılaşma esnasında onun otuzlu yaşlarının başında olduğu rivayeti kabul edilirse, Nimetullâh-ı Velî 1360 yılı civarında ve sonradan intisap edeceği Yâfiyye evresinden önce Kahire'de bulunmuştur.⁷⁵ Mukattam Dağı'ndaki Haydarî-Celâlî-Kalenderî zaviyesi olarak kullanılan bir mağarada üç sene kadar kalmış, burada birkaç kez

71 Makrizî, *Kitabü'l-Mevâ'iz*, 4/312.

72 Sara Kuehn, "Wild Social Transcendence and the Antinomian Dervish", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2018), 265.

73 Mahmud Erol Kılıç, "Ni'metullâh-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/133-135. el-Mukattam Dağı, Kahire'de hem Müslümanlarca, hem de Hristiyanlarca kutsiyet atfedilen bir dağdı. Bazı klasik kaynaklar bu dağ, Arafat, Kâbe, Mescid-i Nebvi, Kudüs'teki harem ile birlikte, duaların icabet edildiği yerler arasında saymıştır. Dağ, eski tarihlerden itibaren zahitlerin ve sufilerin inziva ve riyazet için çekildikleri mekanlar arasında yer almıştır. bk. Tetsuyo Ohtoshi, "Tasavvuf as Reflected in Ziyâra Books and the Cairo Cemeteries", *Le développement du soufisme en Egypte a l'epoque Mamelouke = tetavvürü't-tasavvufi Mısır fi'l-asri'l-Memluki=The development of sufism in mamluk Egypt*, ed. Richard McGregor-Adam Sabra, (Le Caire [Kahire]: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006) 318.

74 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik*, 100.

75 Salih Çift, *Mısır'da Bektaşilik* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 43.

erbain çıkarmış, bu mağara-zaviyenin görevlilerinden Hacı Ali Baba ve Hacı Lütfullah Baba isimli iki kalenderî derviş, Nimetullâh-ı Velî'nin bazı kerametlerini görmeleri neticesinde onun müridi olmuştur.⁷⁶

Nimetullah-ı Velî'nin *Divan*'ında yer alan, Şeyh Kutbuddîn Haydar'a ve bağlılarına yönelik sevgisinin ifadesi olan dizeleri bu kalenderî zümre ile tanışmasının etkisine bağlanmaktadır. Bu ve başka sebeplerle Ocak, Nimetullâhiyye'yi kalenderî nitelikte bir tarikat olarak kabul etmektedir.⁷⁷ Yine Nimetullâh-ı Velî'ye atfedilen, sıhhati tartışmalı olan, *Risâle-i Kalenderiyye* adlı bir risale bulunmaktadır. Bu risalede Nimetullâh-ı Velî, kelimenin harf sayısına uygun olarak kalender sözcüğünü beş farklı nitelikle işlemektedir.⁷⁸ Kalenderi isminin harflerine dair bu batını yorumlama girişimini daha önce Cemâleddîn-i Sâvî'de de görmekteyiz.⁷⁹ Nimetullâh-ı Velî'nin bu risalede, etrafta dilenci gibi dolaşan ve şeriatın sınırlarına uymayan sözde kalenderîleri eleştirmesi ise dikkat çekicidir.⁸⁰

Türk tasavvuf tarihinin özgün isimlerinden Kaygusuz Abdal (ö.848/1444?) da Memlûk döneminde Kahire'ye gelmiş isimlerden biridir. Kaygusuz, Bektaşî geleneğinin çok önem verdiği bir isim olmakla ve konuya modern akademide ilk eğilen isimlerden Fuat Köprülü tarafından da Kaygusuz'un şeyhi Abdal Musa bir Bektaşî dervîşi olarak kabul edilmekle birlikte,⁸¹ onu sonradan Bektaşîlik'le kaynaşacak olan bir tür kalenderîliğe mensup kabul etmek için bazı sebepler bulunuyor. Ahmet Yaşar Ocak, onun da şeyhi Abdal Musa gibi bir kalenderî olduğunu, Mısır'a olan yolculuğunda, Dimyat'taki Cemâleddîn es-Sâvî zaviyesini ziyaret ettiğini,⁸² yine kalenderîlerin sıkça rastlandığı Şam, Halep, Mısır, Kerbelâ gibi şehirleri gezdiğini belirtir.⁸³ Rivayetler, Kaygusuz'un Mısır'a, muhtemelen 800/1397-98

76 Mahmud Erol Kılıç, "Shah Nematollah Vali in Turkish Literature and the Appearance of Nematollahis among Ottoman Qalandaris", *Celebrating a Sufi Master A Collection of Works on the Occasion of the Second International Symposium on Shah Nematollah Vali* (Leiden: Simorgh Sufi Society, 2002), 37-38.

77 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik*, 101.

78 Kılıç, "Shah Nematollah Vali in Turkish Literature", 46-47.

79 Hatîb-i Fârisî, *Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*, 62 vd.

80 Kılıç, "Shah Nematollah Vali in Turkish Literature", 46-47.

81 Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", *Türkiyat Mecmuası* 6 (1936-1939), 18.

82 Kaygusuz, Dimyat'a uğramış, oradan Nil üzerinden gemiyle Kahire'ye gitmiştir. Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", 15.

83 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sûfilik*, 145-146; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 38-39.

senesinde⁸⁴ bir grup dervişle birlikte geldiğini, belirtmektedir. Kaygusuz da Kahire'de bir yönetici tarafından destek görmüştür.⁸⁵ Bu desteğin menkıbevi bir gerekçesi bulunmaktadır. Kaygusuz ve beraberindeki dervişler Mısır'a geldiklerinde Mısır sultanının bir gözünün kör olduğunu öğrenirler ve Kaygusuz da bir gözünü pamukla kapatır. Kırk yoldaşı da ona uyararak aynısını yapar. Dimyat üzerinden Nil'de gemiyle Kahire'ye geldiklerinde, Hâcib onları, gözlerinde pamukla yürürken görür. Hâcib'le aralarındaki diyaloga göre, Kaygusuz ve müridanı Hacc'a gitmeye niyet etmişler ve öncesinde ziyaret için Mısır'a gelmişlerdir. Gözlerine pamuk koymayı da zahir gözlerini yumup batın gözlerini açmakla açıklar. Durum sultana aktarılır, sultan onları sınamak ister ve huzuruna çağırır. Sınava için üç karıştan uzun sapları olan kaşıkların verildiği bir sofraya kurulur. Sofradaki diğer davetliler bu kaşıklarla yemeği beceremez ama Kaygusuz ve müridanı bu uzun kaşıklarla birbirlerine yedirerek yemeyi başarırlar. Böylece sınavı geçerler. Gözlerindeki pamuğu da, sultanın bir gözünün görmemesine uymak amacıyla, ona saygı için böyle yaptıklarını söylerler. Dahası, birlikte yaptıkları dua neticesinde sultanın da gözleri açılır. Bundan sonrası tahmin edilebilir: Sultan, Kaygusuz'a büyük bir sevgi ve saygı besler. Nihayetinde onun için Nil kenarında bir kasır bina edilmesini emreder.⁸⁶ Kaygusuz'un burada yedi sene kadar kaldığı anlaşılmaktadır.⁸⁷ Hatta Kahire'deki tasavvufi anane, Kahire'deki Mukattam dağında yer alan bir mağarada bulunan kabri, şehirde Abdullah el-Mağaravî adıyla bilinen Kaygusuz'a nispet etmektedir. Bununla birlikte buranın bir kabirden ziyade bir makam olduğu görüşü baskındır.⁸⁸ Bu mağaranın aynı zamanda Nimetullah-ı Velî'nin ziyaret edip bir süre kaldığı mağara olması ihtimali de bulunmaktadır.⁸⁹ Bu durumda mağaranın, Nimetullâh-ı Velî'den daha sonra buraya gelmiş gözükten Kaygusuz'dan da önce burada bulunan bir Kalenderî topluluğa ait olması söz konusudur.

84 Şehzâde Alaâddin Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), 53, 63 (Hazırlayanın yazdığı Giriş bölümünden).

85 Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşilik", 15-16; Ahmed Sırrı Dedeşaba, *Ahmediyye Risâlesi ve Nefesler*, haz. Salih Çift (İstanbul: Revak Yayınları, 2013), 68; Salih Çift, *Mısır'da Bektaşilik*, 39.

86 Şehzâde Alaâddin Gaybî, *Kaygusuz Abdal Menâkıb-nâmesi (Kaygusuz Abdâl Külliyyatı içinde)*, 1157-1164.

87 Şehzâde Alaâddin Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 63 (Hazırlayanın kaleme aldığı birinci bölümünden).

88 Şehzâde Alaâddin Gaybî, *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*, 67-72 (Hazırlayanın kaleme aldığı birinci bölümünden).

89 Kılıç, "Shah Nematollah Vali in Turkish Literature", 37-38.

Kaygusuz'un Bektaşîliğinden şüphe duymayan bazı Bektaşî kaynakları, onun vefatından Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği 1527 senesine kadar olan yaklaşık seksen senelik dönemde Kahire'deki tekkenin başında bulunduğunu iddia ettikleri Bektaşî şeyhlerinin⁹⁰ isimlerine yer vererek, Kahire Bektaşîliğinin onunla başladığını ve kesintisiz sürdüğünü ileri sürseler de, bu şeyhlerin hayatları, burada ne gibi faaliyetler yürüttükleri hakkında hemen hiç bilgi yoktur. Yine bu süre zarfında Anadolu'daki Bektaşîliğin merkez dergâhında bulunan Balım Sultan'ın da Kahire'yle bir irtibat kurduğu bilinmemektedir.⁹¹ Nitekim bazı araştırmacılar XVI. yüzyıldan önce Mısır'da bir Bektaşî topluluğunun bulunduğu iddiasını temellendiremeyeceğimizi belirtir.⁹² Kahire'deki daha detaylı olarak kayda geçmiş Bektaşî varlığı, Yavuz'la birlikte buraya gelen Mest Ali Baba (ö.936/1530) ile, yani Kaygusuz'un vefatından çok sonra başlamaktadır.⁹³ Bütün bunlar dikkate alındığında, Kaygusuz Abdal'ın sonradan kurumsal Bektaşîliğin tarihine eklenen bir kalenderî dervişi olarak kabul edilmesi durumunda, Kahire'deki erken dönem Bektaşî varlığı olarak kabul edilen olgunun aslında bir kalenderî varlığı olarak kabul edilmesi mümkündür.⁹⁴ Bu noktada dikkat çeken bir husus, 1083/1672 senesinde Kahire'deki, yukarıda adı geçen Kasrı'l-Aynî Bektaşî tekkesini ziyaret eden Evliya Çelebi'nin buradaki bazı dervişlerin, kalenderî dervişler gibi *çehar darb* yaptıklarını söylemesidir.⁹⁵ Bu da, Mısır'daki Bektaşîlikle kalenderîlik arasındaki etkileşime bir örnek sayılabilir.

Kaygusuz Abdal'ın çağdaşı olan ve el-Kutbu'l-İrâkî el-Bağdadi (ö.893/1487) olarak şöhret bulmuş Yusuf b. Mahmud da Mısır'a dışarıdan gelen ve bir kalenderî olması kuvvetle muhtemel isimlerden biridir.

90 Bu isimler için bk. Ahmed Sırrı Dedebara, *Ahmediyye Risâlesi ve Nefesler*, 90-91.

91 Salih Çift, *Mısır'da Bektaşîlik*, 44.

92 Suraiya Faroqi, *Anadolu'da Bektaşîlik* (İstanbul: Simurg Yayıncılık 2003), 192; Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", 13-39.

93 Salih Çift, *Mısır'da Bektaşîlik*, 67.

94 Bektaşîlik üzerine yapılan yakın tarihli bir araştırma Kaygusuz'un Bektaşîliğinin net olduğunu iddia etmekle birlikte, bu iddiasına dayanak olan Kaygusuz'un eserlerindeki bazı ifadeleri değerlendirirken, bu ifadelerin ve atıfların (mesela tevellâ, Muhammed Ali nuru, Ehl-i Beyt'e vurgu) yine de, sonraki Alevi-Bektaşî kaynaklarındaki "netlikte ve ağırlıkta" olmadığını vurgulama ihtiyacı duyar. Rıza Yıldırım, *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşîliğin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 113-114. Bize kalırsa bu atıflar, Kaygusuz'un kurumsal Bektaşîliğe mensup olmasını göstermeye yetmemektedir.

95 Fuat Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", 24.

Kahire'nin Rumeyle bölgesindeki Cebel Kalesi'nin karşısındaki surların dibine kurduğu bir çadırın çevresine, kendisini takip edenlerin kurduğu çadırlar ve yerleşkenin çevresinde açtıkları bayraklarla, çaldıkları davullarla şehirde dikkatlerini üzerine toplamıştır. İranlılar başta olmak üzere, Mısırlılar da ve özellikle çoğu dilencilerden ve kaynakların ifadesiyle ayak takımından oluşan bir grup Kutbu'l-İrâkî'nin çevresinde toplanmıştır. Memlûk Sultanı, rahatsız olduğu bu yeni topluluğu dağıtmak istemiş ama sultanla görüşme fırsatını yakalayan Kutbu'l-İrâkî sultana kendisinin ehl-i beytten olduğunu, fakirlerden oluşan bir topluluk kurarak gayr-i Müslimlerle cihat için bölgeye geldiğini açıklayarak, hem sultanın merhametini, hem de yüklü bir maddi bağışı elde etmiştir. Kutbu'l-İrâkî'nin Mısır'da çok uzun süre kalmadığı, bir süre sonra daha iyi bir maddi ve manevi ortam beklentisiyle Tunus'a gittiğini, bu yolculukta kendisine çevresindeki topluluğun da eşlik ettiğini görüyoruz. Tunus safhasından, konumuz dışında olduğu için sarf-ı nazar edebiliriz. Ama özellikle Şeyh hakkındaki bu bilgileri kendisine borçlu olduğumuz Abdülbâsıt el-Malatî'nin (ö.920/1514) çizdiği portreye göre, Şeyh'in Tunus'tayken maddi ve manevi nüfuz kazanmak sebebiyle girdiği rekabetler, bu yolda yöneticilerle kurduğu ilişkiler, onun ihtiraslı bir kimse olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Hatta Malatî, onun büyük bir fitne çıkarma peşinde ve Mehdiyet iddiasında olduğu kanısındadır. Şeyh bir süre sonra Kahire'ye dönmüş, bu kez Karafe yakınlarında bir harabeye yerleşmiş, evlenmiş, çocukları olmuştur. Bir süre sonra boşanmıştır. Bu ikinci Kahire döneminde de şeyhin çevresine yine İranlı dervişlerin ve bir kısım ayak takımının toplandığı aktarılmaktadır. Şeyhin, her ay belli zenginlerden maddi yardım toplamak üzere dolaştığı, şehrin sosyo-politik elitleri arasına girmeye çalıştığı ama bunu tam olarak başaramadığını görüyoruz. Şeyhin, daha sonra başını ağrıtabilecek ve onu Sultan Yeşbek'le karşı karşıya getirecek bir girişimi de, özellikle Acemlerin yoğun olduğu zaviyeleri organize ederek 885/1480 senesinin 10 Muharrem'inde, geniş katılımlı ve halka açık bir Aşura matemi tertibidir. Araya giren birilerinin Şeyh'in deli olduğunu söyleyerek Sultan'ın onu cezalandırmasını önlediği aktarılmaktadır. Kutbu'l-İrâkî'nin tasavvufî portresinde, onu bir Kalenderî saymaya yardımcı olan hususlar olduğu gibi, böyle kabul etmemeye, ya da en azından bundan şüpheye düşmeye yöneltten hususlar da bulunmaktadır. Özellikle evlenmesi onun kalenderîliğini kuşkuya düşürür. Yanı sıra,

dilenmek, gezginlik, ehl-i beyt alakası, Acem topluluklarla yakınlık gibi hususlar onun Kalenderî olması ihtimalini güçlendirmektedir.⁹⁶

Memlük döneminin sonbaharında yaşamış olan Malatî'nin Kutbu'l-İrâkî dışında başka kalenderîlerle de ilgilendiğini, hatta kendisinin kalenderîlere özgü bir gündemi ısrarla sıcak tuttuğunu görüyoruz.⁹⁷ Mesela Kastallânî'nin, daha önce Ukberî'yle girdiği haşhaş polemîği bağlamında yukarıda adı geçen *Tekrîmü'l-maîşe*'sini, kitabın yazılmasından iki yüz elli sonra *ed-Dürrü'l-vesîm* adıyla şerhetmiştir.⁹⁸ Yine Tağriberdî el-Hurûfî en-Nesîmî isimli, Malatî'nin ifadesiyle Nesîmî Hurufîliğine mensup birini de eleştirilerinin odağına almıştır. Malatî onu habis biri, kötü itikatlı, mülhîd olarak anar ve ibahi olduğunu söyler: Tağriberdî'ye göre zina, livata ya da içki cahiller için günahdır ama arif birisi için değildir ve kendisi de bu ariflerdendir. Kendisinin mehdi olduğunu, hatta ilah olduğunu da savunmakta, Kâbe'yle alay etmektedir. Kendisine uyan bir grup ayak takımını yoldan çıkarmış, Kahire'den bilad-ı Şam'a, oradan Anadolu'ya ve nihayet tekrar Kahire'ye dönmüş ve orada ölmüştür.⁹⁹ Tağriberdî el-Hurûfî en-Nesîmî'nin kendisine nispet edildiği meşhur hurufî Nesîmî'nin kalenderîlerce yüceltilen sufilerden biri olduğu bilinmektedir. Özellikle Haydarîlerden bazı gruplar Nesîmî'yi kahramanlaştırmışlardır. Bu arada Haydarî gruplarda, tıpkı Tağriberdî el-Hurûfî en-Nesîmî gibi dini amellerin kendileri için olmadığını iddia eden, bu sebeple namaz, oruç gibi ibadetleri yerine getirmeyen, toplumsal kurallara uymayan, genç oğlanlara ilgi gösteren

96 M. Seyyit Şen, "Geç Ortaçağ Dönemi'nde Mısır ve Kuzey Afrika'da Kalenderîlik", 813-838.

97 Malatî, her ne kadar açıkça dile getirmemiş olsa da, İbn İyâs gibi bazı tarihçilerin ve bazı araştırmacıların dikkat çektiği gibi Rifâiyye tarikatına mensup olması muhtemel bir alimdir. (Ömer Faruk İlgezdi, *Imagining Rûm In Mamluk Cairo 'Abd Al-Bâsıt Al-Malaṭī And The Ottoman Domains* (İstanbul: Sabancı University, Graduate School of Social Sciences, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 42). Bazı Rifâî dervişlerinde görülen burhan uygulamaları, boyunlarına ve kollarına taktıkları demir halkalar, keçeleşmiş saçları ve Rifâî-Harîrî kolunun Kalenderîyye ile irtibatlı olması sebebiyle, Rifâiyye Memlük coğrafyasında zaman zaman itirazlarla karşılaşmıştı. (Bir Memlük alimi olan İbn Teymiye'nin Rifâîlere yönelik itirazlarını da içeren bir değerlendirme için bk. Donald P. Little, "Religion Under The Mamluks", 176) Bu sebeple Malatî'nin tarikatını açıkça dile getirmemeyi tercih etmesi muhtemeldir. Ama aynı zamanda, bir kalenderî şeyhinin haşhaşla ilgili risalesine yazılmış reddiyeyi şerh etmesi, başka kalenderî şahsiyetlerle ilgili eleştirel yazıları, Hurûfîyye'ye yönelik eleştirileri onun Kalenderîyye ile arasına koyduğu bilinçli mesafeyi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

98 Abdülkerim Özaydın, "Abdülbâsıt el-Malatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/201-202

99 Abdülbasıt b. Halîl el-Malatî, *el-Mecm'au'l-Müfennin bi'l-Mu'meci'l-Mu'aven*, thk. Abdullah Muhammed el-Kenderî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 1/745-748.

figürler de bulunmaktadır.¹⁰⁰ Bütün bu tasvirler, Tağriberdî el-Hurûfî en-Nesîmî'yi bir Haydarî-Hurûfî olarak tahayyül etmemizi kolaylaştırmaktadır.

Müvelleh ve Meczupların Kalenderîlerle Karıştırılması

Kalenderîlere yönelik ulemadan eleştirel seslerin yükseldiğini görsek de, halkta onlara yönelik ciddi bir rahatsızlık uyandığına şahit olmuyoruz. Bunun sebeplerinden biri yöneticilerin bu uzun Memlûk devri boyunca kalenderîleri kovuşturmak yerine, onlarla ölçülü ve çoğu kez himayeci bir ilişki kurmalarıdır. Halkın, yöneticilerin bu tercihlerini takip ettiklerini tahmin edebiliriz. Bizce ikinci bir sebep daha bulunmaktadır. Bu da, halkın dindarlığının, meczupları ve müvellehlere tebri edici, hatta tekinsiz bulmakla birlikte onları bir tür veli kategorisi içine yerleştirmeleriyle ilgilidir. Gündelik ve ortalama yaşamın gereklerini yapmalarına engel olan halleri (akıldan mahrum görünüşleri, taşkın ruhsallıkları, dünyevi kazanımlara tepkisizlikleri vb) sebebiyle Müslüman halkın bazen merhametle, bazen de hayranlıkla baktığı meczuplar ve müvellehlere, İslam toplumunda çoğu kez sıradan deliler olarak ele alınmamıştır.¹⁰¹ Memlûk Mısır'ında bu türden meczuplara birçok yerde ve dönemde rastlanmaktaydı. Bunlar saygı görmekte, öldüklerinde cenazelerine hatırı sayılır kalabalıkları toplayabilmekteydi. Şeyh Aybek bu isimlerden biriydi. 27 Recep 729 tarihinde vefat eden Şeyh Abdullah Aybek, necasetten sakınmayan, avretini örtmeyen, kimseyle konuşmayan ve ramazanda oruç tutmayan bir müvelleh olarak tasvir edilmektedir. Cenazesine halk büyük ilgi göstermiştir. Halk kendisini veli olarak kabul etmekteydi.¹⁰²

Kalenderîlerin tavırlarının ve yaşam biçimlerinin kutsal delilerle yani meczuplarla zaman zaman son derece benzerlik göstermesi, halkın onları da meczuplardan saymalarının kapısını açması mümkündür.

Aslında Kalenderîlerle meczuplar arasında kurulan bu irtibatlar ve yakınlıklar sadece halka özgü değildir. Bu yakınlıkları kimi araştırmacıların da kurduğu görülmektedir.

100 Karamustafa, *Tanrı'nın Kuraltanmaz Kulları*, 85.

101 Michael W. Dolls, *Mecnun Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 489 vd.

102 İbnü'l-Cezerî, *Târîh*, 2/362; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 2/282.

Mesela Şa'rânî, Berekât el-Hayyât isimli, *Tabakât'*nda hürmetle anıldığı ve Melâmetiyye'den olduğunu belirttiği bir sufiye yer verir. Müridi Ramazan es-Sâîğ bir zaviyeyi onun için yenileyip düzenlemiştir. Şeyh Berekât 923/1517 senesinde vefat etmiş ve anılan zaviyeye defnedilmiştir. Hayyât'ın dükkanına hayvan leşleri taşıdığına ve bu sebeple içerisinin çok pis koktuğuna, insanların kendisinden çekindiğine ama aynı zamanda bazı müşkülleri mucizevi bir biçimde halletmesi sebebiyle saygı da uyandırdığına, bazen namaz vb ibadetlerde lakaydi davrandığına şahit olunmaktadır.¹⁰³ Anılan zaviyeye 939/1532 senesinde vefat eden başka meşhur bir sufi olan Şeyh Ali Havvâs da defnedilmiştir¹⁰⁴ Bazı kaynaklar yenilenen ve her iki sufünün de defnedildiği bu zaviyenin Hasan el-Cevâlikî'nin zaviyesi olan Kalenderiyye Zaviyesi olduğunu belirtmişler, Berekât el-Hayyât'ın Kalenderiyye'den bir sufi olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁵ Bununla birlikte Berekât el-Hayyât'ın bir kalenderî olarak kabul edilmesi için başka kanıtlara gerek vardır. Çünkü yukarıda ona nispet edilen nitelikler ve davranışlar, tek başına kalenderî yaşam tarzını yansıtmaktan uzaktır.

Ya da İbn Ferhûn'un hikaye ettiği, çıplak gezen ve meczup izlenimi uyandıran kimi şahsiyetleri kalenderî saymakta acele eden, İbn Ferhûn'un onları kalenderî saymamasını ise, onun Melâmetilerden ve kalenderîlerden bihaber oluşuna bağlayan yaklaşımlar da bu karışıklığın ürünü sayılmalıdır.¹⁰⁶

Memlük Ulemasının Kalenderîlere Bakışı

Memlük ulemasından kalenderîlere eleştirel yaklaşan Kastallânî, İbn Beydekin, Malatî gibi bazı örneklere işaret etmiştik. Bu isimlerin yanına İbn Teymiyye'yi de koyabiliriz. Kalenderiyeden olan Ali el-Harîrî, Necm b. İsrâîl, Şüşterî gibi isimleri¹⁰⁷ ve Yûnusiyye gibi grupları¹⁰⁸ hususi olarak eleştiren İbn Teymiyye, kalenderîleri genel olarak da fasık ve sapkın olarak

103 Abülvehhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ (Levâkihu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr)* (Mısır: yy., ts.), 2/130.

104 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 9/256-257.

105 İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 9/256-257 (Muhakkike ait 4 numaralı dipnot).

106 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdülhalîm el-Kunevî, *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderiyye Târihuha ve Fetva Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fihâ* (b.y: y.y., 2002), 76-77.

107 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, İbn Teymiyye Külliyyatı, çev. Yusuf Işıcık vd, (İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987), 2/301.

108 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Fetvâ fî def'iz-zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-cevâlikiyye ve edrâbihim*, yay. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdullah el-Kunevî (el-Medîne-tü'l-münevverre: y.y., 2002), 84 vd.

niteler. Kalenderîlere zekat verilir verilmeyeceğine dair yazdığı bir fetvada, onların genel itibariyle itikadi ve ameli yönden güvenilmezliklerine ve sapkınlıklarına binaen, zekat verilemeyeceğini ifade eder. Bu arada onların sakallarını kesmelerine, içki içiyor olmalarına, şeriatı terk etmelerine dikkat çeker. İtikadi olarak sapkın değillerse bile, yaşam tarzları bakımından fasık olduklarını belirtir. Haklarında şüpheye düşülen bazı kalenderiler varsa da, onların genel olarak küfre düşüren inançlara sahip olmalarının biliniyor olması esas alınır, der. İbn Teymiyye'ye göre esas olan, aksi ortaya çıkmadığı sürece bireyin nispet edildiği çoğunluğa göre değerlendirilmesidir.¹⁰⁹

İbnü'l-Hâc da (ö.738/1338), eleştirdiği gruplar arasında kalenderîlere yer verir. *el-Medhal*'inde, "Şeyhlere ve müritlere benzeyen bazıları hakkındaki bölüm"de, kalenderîlerin ismini anmadan onlara yönelik eleştirilerde bulunur. Sünnete muhalefet ederek sakallarını kesen ve böylece bidat işleyenlerin yanı sıra, kollarına, boyunlarına ya da cinsel organlarına demir takılar takan; genç oğlanlarla dostluk eden bazı sözde sufilerden bahseder. Açıkta ki, verdiği eşkal kalenderîlere aittir.¹¹⁰ İbnü't-Türkmânî (750/1349), Zehebî (748/1347) ve başka bazı isimler de Kalenderîlere yönelik eleştirilerde bulunmuştur.¹¹¹

Bununla birlikte Abdülvehhâb eş-Şa'ranî gibi sufi alimler, kalenderîleri eleştirmekte temkinli davranmışlardır. Şa'ranî, onları eleştirmekten uzak durmasını Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirir ve bu tavrını yaşadığı bir hadiseye dayandırır: Bir gün karşılaştığı bir kalenteri topluluğunun şeriatın zahirine aykırı bazı hallerini görür, içi sıkılır. Başını göğe kaldırdığında, havada abdest alarak oturan birini görür. O, Şa'ranî'ye şöyle der: Ben de onlardan biriyken sen kalenderîleri inkar mı ediyorsun? Bunun üzerine önceki zannından istiğfar eder ve genel olarak insanları inkar etmeye tevbe eder.¹¹²

109 İbn Teymiyye, *Fetvâ fi def'iz-zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-cevâlikiyye ve edrâbihim*, 15.

110 İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, ts.), 3/197-198.

111 İbn Teymiyye, *Fetvâ fi def'iz-zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-cevâlikiyye ve edrâbihim*, 10-11.

112 Ebu'l-Mevâhib Seyyidî Abdülvehhâb eş-Şa'ranî, *Letâifü'l-Minen ve'l-Ahlâk fi Vücûbi't-Tehaddüs bi Ni'metillâhi ale'l-İtlâk*, haz. Ahmed İzzü Gâliye (Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 2004), 276-277.

Sonuç

Mısır'da izini sürdüğümüz Kalenderîlerin tamamı Mısır'a, Suriye, Irak, Anadolu ve Horasan gibi kalenderîliğin esas coğrafyasından gelmiş ve kaynaklarda buna işareten yer yer Acem olarak anılmışlardır.

Mısır kalenderîliği ile Şam kalenderîliği arasında irtibatlar devam etmiştir. Burada Cemâleddîn es-Sâvî, Ali el-Harîrî, Şüşterî, Nesîmî gibi bazı kilit isimler dikkat çekmektedir. Bu isimlerin iyi eğitilmiş ve kültürel elit sınıfa mensup olmaları, kalenderîliğin yaygınlaşmasında ve hatta yöneticilerden çoklukla saygı görmelerinde etkili olmalıdır.

Kalenderiyye Mısır tasavvuf ortamı için dışarıklı bir olgu olmakla birlikte, gördüğümüz gibi kalenderîler Mısır'da yüzyıllarca varlıklarını sürdürmüşler, zaviyeler açarak, yöneticilerden destek görerek bu coğrafyaya kök salmışlardır. Zaman içinde Mısır'ın popüler bir kalenderî rotası olduğu söylenebilir. Kalenderîliğin Mısır'daki merkezleri olarak iki şehir öne çıkmaktadır: Dimyat ve Kahire. Dimyat, Sâvî'den itibaren dikkat çekici bir merkez olmuşken, Kahire, farklı türden kalenderîlerin yerleştiği, sarayla yakınlaştıkları, zaviye açarak sosyal hayata karıştıkları bir merkez olarak temayüz etmiştir. Kalenderîler yöneticilerden çok açık bir biçimde tepki görmüş gözüküyorlar. Hatta aksini iddia etmek ve genel olarak kalenderî-Memlûk saltanatı ilişkisinin sıcak olduğunu söylemek daha doğrudur. Buna karşılık, ulemanın genel itibarıyla kalenderîlerle başının hoş olmadığı görülmektedir.

Mısır'da uzun sayılabilecek bir süre görünen Kalenderî varlığı, Mısır'ın Orta Doğu'yla ve Horasan'la olan bağları ve irtibatlarına dikkat çektiği kadar, Mısır'ın daha batısındaki Mağrib coğrafyasından, en azından tasavvufi ilgileri ve yönelimleri sebebiyle ayrıştığını da göstermektedir. Mesela Tunus'un daha Batısında kalenderîlere rastlamamaktayız. Mısır'ın bu açıdan Mağrib'den ziyade doğu İslam dünyasına ait olduğu açıktır.

Yukarıda gördüğümüz Kalenderî isimlerin yöneticilerden çoğu kez destek gördüklerini görüyoruz. Bu destek bazen bir zaviyenin inşasına yardım etmeyi, bazen beraber sefere çıkmak gibi daha yakın ilişkileri de kapsıyordu. Kalenderîlerin de bu ilişkiye çok itiraz etmediklerini, ilişkinin sürmesi için zaman zaman kendi tarikat uygulamalarından (sakal tıraş etmek gibi) taviz verdiklerini görüyoruz. Bu da Kalenderîlerin her zaman salt marjinal ve toplum dışı bir topluluk olmadıklarını göstermektedir.

Kalenderîlerin Mısır'da XIII. yüzyılın başlarından XVI. yüzyılın ilk yarısına yani Osmanlı devrine kadarki izlerini sürmüş olduk. XVI. yüzyıl aynı zamanda Osmanlıların genel olarak kalenderîlere yönelik politikalarının olumsuz yönde bazı değişimler gösterdiği dönemdir. Bu süreçte Yavuz'dan itibaren Osmanlı'nın Safevilerle yaşadığı sorunlar ve kalenderîliğin Safevilerle ilişkisi bu politikanın karakterini belirlemiştir.¹¹³ Bu noktada dikkat çekici bir husus olarak, kalenderîlerin Osmanlı yönetimince kuşkulu ve merdut bir taife olmalarına karşın, onlarla irtibatları sıklıkla kurulan Bektaşîlerin yönetim tarafından tam olarak böyle görülmedikleri anlaşılmaktadır. Mesela Anadolu'daki en önemli kalenderî zaviyesi olan Seyit Gazi Zaviyesi, kalenderîlerin elinden alınmış, bir süre medrese olarak kullanılmış ama daha sonra Bektaşîlere verilmiştir.¹¹⁴ Benzer bir biçimde bu kovalamacanın yürürlükte olduğu dönemde Yavuz Sultan Selim, daha önce işaret ettiğimiz gibi Kahire'ye geldiğinde yanında Mest Ali Baba isimli bir Bektaşî şeyhini getirmiş ve sultanın kendisi de Kahire'deki Kasru'l-Aynî dergahında bir süre konaklamış, daha sonra sultanın dergahta oturduğu bölüm Kahire Bektaşî kültüründe bir tür makam olarak kabul edilerek kutsiyet halesiyle çevrili bir iz bırakmıştır.¹¹⁵ Bunun sebepleri arasında, isyancı olmalarından dolayı ya da inançları sebebiyle baskı gören Kızılbaş ve diğer marjinal ve kalenderî unsurların pek az Bektaşî zaviyesinde saygı görmesi,¹¹⁶ dolayısıyla Bektaşîlerin de kendilerini kalenderîlerden ayırıştırma çabaları gibi hususlar sayılabilir. Bununla bağlantılı olarak, XVI. yüzyıldan sonraki dönemde yani Osmanlı Mısır'ında kalenderî varlığı ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

113 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik*, 184.

114 Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik*, 185-186.

115 Salih Çift, *Mısır'da Bektâşîlik*, 59.

116 Suraiya Faroqhi, "Çatışma Uzlaşma ve Uzun Dönemli Bektaşî Düzeni ve Osmanlı Devleti (16.-17.yy.), Çev. Derya Öcal, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Kıs 99/12, 153.

Kaynakça

- Atâbekî, Cemâleddîn Ebu'l-Mehâsin b. Yûsuf b. Tağriberdî el-. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Matbaatü Dâru'l-Kütübî'l-Mısrıyye bi'l-Kâhire, 1929.
- Atâbekî, Yusuf b. Tağriberdî Cemaeddîn. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-Müstevfâ ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- Akkuş, Mustafa. "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderi Grupların Rolü". *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/7 (Summer 2014), 117-134.
- Cezerî, Şemseddin Muhammed b. İbrahim b. el-. *Târihu Havâdisi'z-Zamân ve Enbâih ve Vefeyyâtü'l-Ekâbir ve'l-A'yân min Ebnâih*. 3 Cilt. nşr. Ömer A. Tedmürî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Çift, Salih. *Mısır'da Bektaşilik*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Dedebaba, Ahmed Sırrı. *Ahmediyye Risâlesi ve Nefesler*. haz. Salih Çift. İstanbul: Revak Yayınları, 2013.
- Dolls, Michael W. *Mecnun Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*. çev. Didem Gamze Dinç. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Faroqhi, Suraiya. "Çatışma Uzlaşma ve Uzun Dönemli Bektaşî Düzeni ve Osmanlı Devleti (16.-17.yy.)". çev. Derya Öcal. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 12 (Kış 1999), 149-160.
- Faroqhi, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Simurg Yayıncılık 2003.
- Gaybî, Şehzâde Alaâddin. *Kaygusuz Abdâl Külliyyatı*. haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Geoffroy, Eric. *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas-Paris: Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, 1995.
- Hanefî, İdris b. Beydekîn b. Abdullah et-Türkmânî el-. *el-Lüma' fi'l-Havâdisi ve'l-Bida'*. thk. Dâru'l-Kevseri li't-Türâs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Hanefî, Muhammed b. Ahmed b. İyâs el-. *Bedâiu'z-Zuhûr fi Vekâi'u'd-Duhûr*. 9 Cilt. thk. Muhammed Mustafa. Mekketü'l-Mükerreme: Mektebetü Dâri'l-Bâz, ts.
- Fârisî, Hatîb-i. *Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî*. nşr. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972.
- Hasan, Kâdir Muhammed. "eş-Şeyh Hıdr el-Kürdî el-Mihrânî Devruhû ve Eseruhû fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm". *Mecelletü Câmîati Kerkûk li'd-dirâseti'l-insâniyyeti* 2/2 (2007), 164-176.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Holt, P. M. "Early Source on Shaykh Khadir al-Mihrani". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46/1 (1983), 33-39.
- Homerin, Th. Emil. "Sufism in Mamluk Studies: A Review of the Scholarship in the Field." In *Ubi Sumus? Quo Vademus? Mamluk Studies - State of the Art*. Ed. Stephan Conermann. 187-211. Göttingen: V & R Unipress, Bonn Univ. Press, 2013.
- Hurî, Mihâil Necm. *Sîretü'l-Meliki's-Sultânî'z-Zâhir Baybars*. Beirut: History Department of the American University of Beirut, Yüksek Lisans Tezi, 1961.

- Indalecio, Lozano. "Fragmentos Ineditos del Kitâb al-Sawânih al-Adabiyya fî Madâ'ih al-Qinnabiyya de al-Hasan b. Muhammed el-'Ukbarî". *Al-Andalus Magreb* 5 (1997), 46-60.
- Indalecio, Lozano. "Qutb al-Din al-Qastallânî y Sus Dos Epistolas Sobre el Hachis", *Al-Qantara* 18/1 (1997), 103-120.
- İbn Teymiye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. İbn Teymiye Külliyyatı, 9 Cilt. çev. Yusuf Işıcık vd. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1987.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *Fetvâ fî Def'i'z-Zekât ile'l-Kalenderiyye ve'l-Cevâlikiyye ve Edrâbihim*. yay. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Abdullah el-Kunevî. el-Medinetü'l-münevver: y.y., 2002.
- İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-türâs, ts.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İlgezdi, Ömer Faruk. *Imagining Rûm In Mamluk Cairo 'Abd Al-Bâstî Al-Malaṭî And The Ottoman Domains*. İstanbul: Sabancı University, Graduate School of Social Sciences, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karamustafa, Ahmet. *Tanrı'nın Kuraltanmaz Kulları: İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Kâsım, Kâsım Abduh. "Muhammed b. Kalavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 30/544-545. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kavak, Özgür. "Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derneği* 62 (Haziran 2022), 1-28.
- Kedkenî, Muhammed Rızâ Şefî'i. *Kalenderiyye der Târîh*. Tahran: İntişârât-i Suhen, 1387.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ni'metullâh-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/133-135. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Shah Nematollah Vali in Turkish Literature and the Appearance of Nematollahis among Ottoman Qalandaris". *Celebrating a Sufi Master A Collection of Works on the Occasion of the Second International Symposium on Shah Nematollah Vali*. 35-53. Leiden: Simorgh Sufi Society, 2002.
- Kılınç, Hakan. *Ortaçağ Akdenizinde İspanyol Bir Seyyah: Pero Tafur'un Doğu Seyahati (Tercüme ve Değerlendirme)*. Muğla: Sıtkı Koçman Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Köprülü, Fuad. "Mısır'da Bektaşılık". *Türkiyat Mecmuası* 6 (1936-1939), 13-40.
- Kuehn, Sara. "Wild Social Transcendence and the Antinomian Dervish". *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6 (2018), 255-285.
- Kunevî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdulah el-. *es-Sûfiyyetü'l-Kalenderiyye Târihuhâ ve Fetva Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fihâ*. B.y: y.y., 2002.
- Leithy, Tamer el-. "Sufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in Fourteenth-Century Upper Egypt". *Le développement du soufisme en Egypte à l'époque mamelouke / The Development of Sufism in Mamluk Egypt*. Ed. Richard McGregor, Adam Sabra. 75-119. Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006.
- Little, Donald P., "Religion Under the Mamluks." *The Muslim World* 73/3-4 (1983), 165-181.
- Mahamid, Hatim Muhammad. "Religious Policy of the Mamluk Sultan Baybars (1260-1277 AC)". *Religions* 14:1384, 1-11.

Ahmet Murat ÖZEL

- Makrizî, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Ubeydî el-. *Kitabü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. 4 Cilt. haz. Halil el-Mansûr. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Malatî, Abdülbâsî b. Halil el-. *el-Mecm'au'l-Müfennen bi'l-Mu'meci'l-Mu'anven*. 2 cilt. thk. Abdullah Muhammed el-Kündürî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- McGregor, Richard - Adam Sabra (Ed.). *Le développement du soufisme en Egypte a l'époque Mamelouke=tetavvürü't-tasavvuf fi Mısır fi'l-asri'l-Memluki=The Development of Sufism in Mamluk Egypt*. Le Caire [Kahire]: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvehhâb en-. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. 33 cilt. thk. Necib Mustafa Fevâz-Hikmet Keşli Fevâz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyamı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Marjinal Sûfîlik Kalenderiler -XIV.-XVII. Yüzyıllar-*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Ohtoshi, Tetsuyo. "Tasavvuf as Reflected in Ziyâra Books and the Cairo Cemeteries", *Le développement du soufisme en Egypte a l'époque Mamelouke = tetavvürü't-tasavvuf fi Mısır fi'l-asri'l-Memluki=The Development of Sufism in Mamluk Egypt*. 299-330. Ed. Richard McGregor, Adam Sabra. Le Caire [Kahire]: Institut Français d'Archeologie Orientale, 2006.
- Özaydın, Abdülkerim. "Abdülbâsî el-Malatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/201-202. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Özel, Ahmet Murat. *Hikâyem Ne Tuhaftır Ebu'l-Hasan eş-Şüşteri'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Özel, Ahmet Murat. "Vahdet-i Mutlaka". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. haz. Ömer Türker. 192-211. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Öztürk, Eyüp. *Velilik ile Delilik Arasında İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Safedî, Salahuddîn Halil b. Eybek es-. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-Vefeyat*. 30 cilt. thk. Ahmed el-Arnâvud. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Schimmel, Annemarie. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period". *Islamic Studies* 4/ 4 (December 1965), 353-392.
- Şa'rânî, Abülvehhâb eş-. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ (Levâkihu'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr)*. 2 cilt. Mısır: y.y., ts.
- Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Seyyidî Abdülvehhâb eş-. *Letâifü'l-Minen ve'l-Ahlâk fi Vücûbi't-Tehaddüs bi Ni'metillâhi ale'l-İtlâk*. haz. Ahmed İzzü Ğâliye. Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 2004.
- Şen, M. Seyyit. "Geç Ortaçağ Dönemi'nde Mısır ve Kuzey Afrika'da Kalenderilik". *International Journal of Social Inquiry* 14/2 (2021), 813-838.
- Şenel, Abdülkadir. "Muhammed b. Ahmed Kastallânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/584-885. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şüşteri, Ebu'l-Hasan eş-. *er-Risâletü'l-Şüşteriyye ev er-Risâletü'l-İlmiyye fi't-Tasavvuf*. telhis: Ebû Osman Sa'd b. Ahmed b. İbrâhim Tücbî İbn Liyun. haz. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî. Dârülbeyzâ: Dârü's-Sekâfe, 2004.

- [Şüsterî]. *Dîvânu Ebi'l-Hasan eş-Şüsterî Şâiri's-Sûfiyyeti'l-Kebîr fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr. İskenderiye: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Tancî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. İstanbul: YKY Yayınları, 2005.
- Turan, Osman. "Selçuklu Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustat ul-'adâle fî kavâ'id is-saltana". 60. *Doğum Yılı Münesebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. 532-564. İstanbul: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1953.
- Umerî, Şihabüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlullâh el-. *Mesâlikü'l-Ebsar fî Memaliki'l-Emsâr*. 27 cilt. thk. Kâmil Selmân el-Cübürû. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Uyar, Mustafa. "Bir Ortaçağ Anadolu Sûfisi Hakkında Yeni Bulgular: Aybek Baba Şeyh mi, Emîr mi?". *Bellekten* 78/283 (Aralık 2014), 880-891.
- Yazıcı, Tahsin. "Cemaleddin-i Savî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/313-314. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Yasar, Hüseyin Hüsamedin. *Amasya Tarihi*. 4 Cilt. Dersâadet: Hikmet Matbaası, 1327-1332.
- Yıldırım, Rıza. *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.



Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği

A Sufi Understanding that Attaches Importance to Morality: The Example of Mahmud Sami Ramazanoğlu

Dr.

Muzaffer ERTUĞRUL

Gönen Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu / Gonen Anatolian Imam Hatip High School Science and Social Sciences Project School, Balıkesir, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-0177-9776>

muzaffertugrul@gmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Nisan / 26 April 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1473785



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Muzaffer ERTUĞRUL, "Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 85-120.

Öz

Tasavvufun asıl amacı güzel ahlaklı insan yetiştirmektir. Fakat bazı tasavvufi çevrelerde kisse, zikir, musiki ve sema gibi tasavvufun şekli unsurları ön plana çıkarılmakta ve güzel ahlaklı insan yetiştirme hedefi geri plana itilmektedir. Bu durumda tasavvuf hedefinden sapmakta ve tasavvufi hayattan beklenen fayda hasıl olmamaktadır. Tasavvufu bu handikaptan kurtarmak için güzel ahlaklı önemseyen sufilerin hayatından örneklerin sunulması önemlidir. Bu örneklerden biri Nakşbendî-Hâlidî mürşitlerinden olan Mahmud Sami Ramazanoğlu'dur. Son devrin önemli tasavvufi şahsiyetlerinden olan Sami Efendi, güzel ahlaklı önemseyen bir tasavvuf anlayışına sahiptir. O; muhabbete, merhamete, hizmete, cömertliğe önem vermiş; her şeyin iyi tarafını görmüş, kimseye yük olmamış, kadınlara değer vermiş, müritlerini önemsemiş ve etrafındakilere ümit aşılamıştır. Sami Efendi'nin güzel ahlakı elbette sadece bu zikredilenlerden ibaret değildir. Bu makalede, yer darlığı nedeniyle Sami Efendi'nin güzel ahlakından bazı örnekler verilmiş ve böylece Sami Efendi örneği üzerinden tasavvufi hayatta diğer ritüeller kadar güzel ahlakın da önemli olduğu vurgulanmak istenmiştir. Bu yapılırken Sami Efendi'nin hayatını anlatan kaynaklardan ve müritlerinin yazılı hatıralarından istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Güzel Ahlak, Muhabbet, Merhamet, Hizmet.

Abstract

The main purpose of sufism is to raise moral person. However, in some sufi circles, the formal elements of sufism such as dress, dhikr, music and sema are emphasised and the goal of raising moral person beings is pushed to the background. In this case, Sufism deviates from its real goal and the expected benefit from sufi life is not realised. In order to save sufism from this handicap, examples from the lives of sufis who attach importance to morality should be presented. One of these examples is Mahmud Sami Ramazanoğlu, one of the Naqshî-Khalidî murshid. Sami Efendi, one of the important sufi figures of the last period, had a sufi understanding that emphasised morality. He cared about love, mercy, service and generosity; always saw the goodness and covered the evilness; he's never been a burden to anyone; valued women, cared for his disciples and instilled hope in those around him. Of course, Sami Efendi's morality does not only consist of these things. In this article, due to space limitations, some examples of Sami Efendi's ethics are presented and through the example of Sami Efendi, it is intended to emphasise that morality is as important as other rituals in sufi life. The sources about Sami Efendi's life and the written memories of his disciples have been utilised in this study.

Keywords:Sufism, Mahmud Sami Ramazanoğlu, Morality, Love, Mercy, Service.

Giriş

İslam dininin temel amacı güzel ahlaklı ve erdemli bir insan yetiştirebilmektir. İslam'ı tebliğ vazifesi yüklenen Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda güzel ahlakıyla ön plana çıkmış ve henüz tebliğ vazifesi verilmeden önce de Mekke toplumuna erdemliyle bir rol model olmuştur. Hatta kendisine güzel ahlakın en temel vasfı olan “emin” yani “güvenilir” lakabı müşrik Mekkeliler tarafından takılmıştır.¹ Vahiy gelmeye başladıktan sonra da Allah peygamberinin güzel ahlakını, kıyamete kadar gelecek insanlığa bir numune olması için ayet-i kerime² ile kayıt altına almıştır.

Dini hayatta güzel ahlak bu kadar önemli olunca Hz. Peygamber'in yolunu takip ettiğini iddia eden bir müridin de güzel ahlakı önemsememesi ve tasavvufi bazı ritüelleri güzel ahlaka tercih etmesi düşünülemez. Fakat bu her zaman mümkün olmamaktadır. Özellikle günümüzde bazı tasavvufi oluşumlarda, selevin şeriat ve sünnet eksikli tasavvuf anlayışından kopmalar başlamış; böylece güzel ahlaktan daha ziyade zikir, ayin ve sema gibi tasavvuf ritüellerine; ney, bendir ve güzel ses gibi mûsikî âletlerine; cübbe, sarık ve sakal gibi tarikat kisvelerine; rüya, keramet ve istidrac gibi metafizik hadiselerle değer verilmeye başlanmıştır. İşin ilginç tarafı güzel ahlaka tercih edilen bütün bu tasavvufî argümanlar güzel ahlaka sahip olma amacına matuftur. Bunun farkında olamayan sığ idrakli kimselerin aracı amaç edindikleri görülmektedir. Böyle bir ortamda tasavvufî hayatta güzel ahlakın önemini vurgulamaya ihtiyaç vardır ve yapılması gereken şey güzel ahlaka değer veren bir tasavvuf anlayışına sahip müridlerin hayatlarını ön plana çıkarmaktır.

Bu makale yukarıda zikredilen ihtiyaca dikkat çekmek için hazırlanmıştır. Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde tasavvufî hayatın şekillenmesinde önemli bir rolü olan Mahmud Sami Ramazanoğlu, sadece tasavvufî ritüelleri değil güzel ahlakı da önemseyen ve müritlerini güzel ahlaklı olmaya teşvik eden bir tasavvuf anlayışına sahiptir.

Sami Efendi'nin hayatını farklı yönleriyle anlatan çalışmalar yapılmıştır. Bu meyanda Osman Nuri Topbaş'ın,³ Hasan Kamil Yılmaz'ın,⁴ Necdet

1 Mustafa Âsım Köksal, *İslam Tarihi: Mekke Devri* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 17.

2 el-Kalem 68/4.

3 bk. Osman Nuri Topbaş, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012).

4 bk. Hasan Kamil Yılmaz, *Altın Silsile* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2003).

Tosun'un,⁵ Mustafa Eriş'in,⁶ Vahit Göktaş'ın⁷ kitapları; Selim İç'in tezi⁸ ve Sami Avcı'nın makalesi⁹ zikredebilir.

Bu çalışmada, ismi geçen kaynaklardan istifadeyle Sami Efendi'nin irşat hayatı “güzel ahlak” yönüyle ele alınmış ve onun “muhabbet, merhamet, hizmet, îsâr, her şeye müspet bakma, insana değer verme” gibi güzel ahlaka dayalı tasavvuf anlayışından örnekler sunulmaya çalışılmıştır. Böylece son devrin etkili mürşitlerinden olan Sami Efendi örneği üzerinden, tasavvufta güzel ahlakın öneminin vurgulanması amaçlanmıştır.

1. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Tasavvufî Hayatı

Yukarıda zikredilen kaynaklarda Sami Efendi'nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunduğu için bu bölümde tekrara düşmemek adına onun hayatının daha çok tasavvufî yönünü ön plana çıkarılarak kısaca bilgi verilecektir.

1892 yılında Adana'da doğan Sami Efendi, 1984 yılında Medine'de vefat etmiştir. Soyismi mensubu olduğu Ramazanoğulları hanedanından gelir.¹⁰ Rüştüye ve idâdî tahsilini Adana'da tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Dârülfünûn Hukuk Fakültesini okumuştur.¹¹ İlmi tahsilini Dârülfünûnda başarılı bir şekilde tamamlayan Sami Efendi, manevi tahsilini de Nakşebendî-Hâlidî ekolünde üstün başarılı sayılabilecek bir şekilde tamamlamıştır. Bu tahsil için ilk durağı devrin meşhur tekkesi Gümüşhânevî Dergâhı'dır. Burada bir müddet erbain ve riyazatla meşgul olsa da manen aradığını bulamadığı ve arzu ettiği kemale vasıl olamadığı söylenebilir. Çünkü seyr ü sülûkünü burada tamamlamayıp kısa bir süre sonra Kelâmî Dergâhına geçmesinden bu anlaşılmaktadır. Onu Kelâmî Dergâhı şeyhi Muhammed Esad Erbilî'ye (1847-1931) kimin götürdüğüne dair birkaç rivayet vardır:

5 bk. Necdet Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu* (Köln: Plural Publications, 2018); Necdet Tosun, *Altın Silsile* (İstanbul: Eriş Vakfı, 2017); Necdet Tosun, “Ramazanoğlu, Mahmut Sami”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/442.

6 bk. Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar 1-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010-2018).

7 bk. Vahit Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2021).

8 bk. Selim İç, *Mahmud Sâmî Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

9 bk. Abdullah Sami Avcı, “Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 96-124.

10 Hasan Kâmil Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmûd Sâmî Efendi”, *Altınoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

11 Tosun, “Ramazanoğlu, Mahmut Sami”, 34/442.

Bir rivayete göre; arkadaşı Beşiktaş Müftüsü Fuat Çamdibi'nin pederi Beyazıt Dersiamlarından Rüşdü Efendi'nin delâletiyle Esad Efendi'ye intisap eder.¹² Bir rivayet göre; gazeteci Taha Akyol'un dedesi emekli müftü Mehmet Hulusi Efendi, Sami Efendi'yi Kelâmî Dergâhına götürür. Görüşme esnasında "Gümüşhanevi Dergâhı müntesiplerinden Sami Ramazanoğlu." diye takdim edince Esad Efendi, delikanlılık çağında olan Sami Efendi'ye dikkatle nazar edip üç defa "O bizimdir!" buyurur.¹³

Başka bir rivayette de tahsilini bitirip memleketine döneceği sırada Beyazıt Meydanı'nda karşılaştığı Seyfi Baba isimli bir veli, zahiri tahsilini tamamlamış bu gencin nezaketinden ve zerafetinden etkilenerek onu, Koca Mustafa Paşa semtindeki Kelâmî Dergâhına götürür ve Muhammed Esad Erbîlî'nin taht-ı terbiyesinde manevi tahsile başlamasına vesile olur.¹⁴ Diğer bir rivayete göre de Sami Efendi'ye Kelâmî Dergâhının yolunu Beylerbeyi'nde tanıştığı Ali Baba isimli bir zat gösterir.¹⁵

Neticede bu rivayetlerin hepsi de doğru olabilir ve Sami Efendi, etrafındaki birçok kişi tarafından Kelâmî Dergâhına yönlendirilmiş olabilir. Çünkü Dergâhın şeyhi Muhammed Esad Erbîlî, Meclis-i Meşayih azalığı ve bir dönem de bu kurumun reisliğini yapmış, İstanbul'da tanınan büyük bir mürittir. Hem Nakşbendî hem de Kadirî tarikatından irşada icazetlidir. Müritlerini, meşreplerine göre her iki yolun esasları üzerine de terbiye etmiştir. Meselâ; Sami Efendi'yi Nakşbendî yolu üzerine terbiye ettiği gibi Bediüzzaman Said Nursi'yi (1878-1960) de Kadirî sülûküyle terbiye etmiştir.¹⁶

23 yaşında Kelâmî Dergâhına giden¹⁷ Sami Efendi, ilmî tahsilindeki gayretini manevi tahsilde de gösterince kısa zamanda kesb-i kemâlât ile seyr u sülûkünü ikmal eyler ve icazet alarak hilafetle irşada mezun olur. Esad Efendi, henüz daha genç sayılacak bir yaşta olan Sami Efendi'ye kısa bir süre zarfında, 1922 yılından az önce (yani otuzlu yaşlarının başında) irşat icazeti vererek¹⁸ memleketi Adana'ya gönderir.¹⁹

12 Yılmaz, "Ramazanoğlu Mahmûd Sâmi Efendi".

13 Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2019), 53.

14 Topbaş, *Altın Silsile*, 509.

15 İbrahim Ethem Bilgin, "Bir Yağmur Damlası Gibi", *Altınoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

16 bk. Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2* (İstanbul: Erkam Yayınları 2010), 117.

17 Göktaş, *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, 33.

18 Bilgin, "Bir Yağmur Damlası Gibi".

19 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 15.

1925 yılında tekkeler kapatılır. Bir müddet sonra 1930 yılında Menemen’de vuku bulan meşum hadise, Esad Erbilî ve müritleri ile irtibatlandırılır. Esad Erbilî ve önde gelen halifeleri tutuklanır. Onların içinde oğlu Mehmet Ali Efendi de vardır. Yapılan yargılamalar neticesinde tutuklananların çoğu idam edilir. Bunların içinde evladı da dahil 26 tanesi halife makamındadır.²⁰ Bu sıralarda seksen yaşını geçmiş olan Esad Erbilî, yaşına binaen idam edilmediği için hapis hayatına mahkûm edilir. Hapis hayatı çok uzun sürmez ve 1931’de vefat eder. Lakabı “Pir Efendi” olan Esad Erbilî’nin vefatından sonra, müritleri için yaklaşık on bir senelik fetret dönemi başlar. Bu fetret devrinde Sami Efendi Adana’dadır. Sami Efendi, bu siyasi olaylardan sonra daha temkinli bir irşat faaliyeti yürütür.

Sami Efendi, irşadına Adana’da yerel olarak devam ederken 1942 yılında bir gelişme olur: Esad Erbilî’nin Karaman halifesi olan Osman Güteryüz, Adana’ya gelip Sami Efendi’ye “Efendim, 11 yıl oldu (Esad Efendi’nin vefatı). Vazifenin sizde olduğunu biliyoruz. İhvanın başına geçmenizi bekliyoruz.” der. Sami Efendi “Hulefâdan, bize gelip müracaat eden olmadı.” deyince Güteryüz, Karaman halifesi sıfatıyla şu an müracaat ettiğini, onu mürşidi olarak tanıdığını ve ona tabi olmak istediğini söyler.²¹ Sami Efendi “Biz de mana âleminden işaretler alıyorduk fakat maddi âlemde bunun doğrulanması gerekiyordu.”²² diyerek talebi geri çevirmez. Bu olay duyulunca içlerinde Ali Yekta Efendi²³ ve Hacı Nuri Efendi’nin²⁴ de olduğu Esad Erbilî’nin hulefasının çoğu Sami Efendi’ye biat eder. Hatta Bediüzzaman Said Nursi de kendisinden zikir dersi almak isteyenleri, Kelâmî Dergâhından arkadaşı olan Sami Efendi’ye yönlendirmeye başlar.²⁵ Sami Efendi’nin irşad hayatında böylece yeni ve mühim bir sayfa açılır ve irşat alanı bölge çapından ülke çapına yayılır. Manevi rütbesi de –zahiri tasdik bakımından- halifelikten mürşitliğe yükselir.

20 Mustafa Kamer, “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016).

21 Kamer, “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır” (Görüşme Nisan 2016).

22 İbrahim Es, “Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi”, *Altınluk* (Erişim 11 Aralık 2023).

23 Ali Yekta Efendi, kitaplarının arasına sakladığı irşat icazetini damadı Emin Saraç bulunca “Bu icazeti kimseye söyleme! İrşat vazifesinin ehli Sami Efendi’dir.” demiştir. bk. Sâdık Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 107.

24 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 110.

25 Sâdık Dâna, *Altınluk Sohbetleri-6* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 78.

Sami Efendi bir Nakşebendî şeyhi olarak irşadını, 1942'den 1951 yılına kadar Adana'da sürdürür. Onun irşat faaliyetlerini kıskanan hasetçi bir güruhun verdiği manevî huzursuzluk sebebiyle hicreti tercih ederek 1951'de İstanbul'a gelir.²⁶ 1979'da Medine'ye hicret edene kadar irşadını İstanbul'da yürütür.²⁷ Bu arada onun irşat hayatında 9 ay kadar süren bir Şam devresi de bulunmaktadır ki 1953 yılında hicret etmiş ve kısa bir süre sonra da tekrar İstanbul'a dönmüştür.²⁸ 1979'dan vefat ettiği 1984 yılına kadar da irşadını Medine merkezli sürdürmüştür.

2. Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun Güzel Ahlakı Dayalı Tasavvuf Anlayışından Örnekler

Bu bölümde, bazı sufilerin güzel ahlak hakkındaki sözlerinden istifadeyle Sami Efendi örneği üzerinden tasavvufta güzel ahlakın öneminden bahsedilecektir.

İnsanı hayvanlardan ayıran en temel fark Allah'ın belirlediği ahlak kurallarına tabi olmasıdır. Şükür, cömertlik, tevazu, hoşgörü ve ihlas gibi huyları içiren bu ahlak kuralları “övülen ve methedilen huylar” anlamına gelen “ahlak-ı hamide” lafzıyla terimleştirilmiştir. Ahlak-ı hamidenin zıddı; kibir, öfke, cimrilik, riya ve gurur gibi kötü huyları içeren ahlak-ı zemîmedir.²⁹

Tasavvuf bazılarının zannettiği gibi sadece zikir, tefekkür, erbain, keramet veya aşırı ibadetten ibaret değildir. Tasavvuf kötü huylardan arınma ve iyi huylarla bezenme ameliyesidir.³⁰ Allah, Kur'ân-ı Kerim'de Resûlü'nün “yüce ahlakı”na³¹ vurgu yaptığı için sufiler güzel ahlakı önemsemişler ve ona sahip olmayı gaye edinmişlerdir. Ebu'l-Hüseyn Nûrî (ö. 295/908) tasavvufu nefsin bütün (kötü) hazlarını terk etmek olarak tarif eder.³² Abdullah Mürteiş (ö. 329/940) nefsin hevası(ndan doğan kötü huyları)na muhalefet etmeyi havada yürümekten daha üstün görür.³³

26 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 60.

27 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 96.

28 Eriş, *Hatıralar-2*, 120.

29 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), 30.

30 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 30.

31 el-Kalem 68/4.

32 Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerrîk (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018), 439.

33 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 431.

Ebu Bekir Tamestânî (ö. 340/951) nefsin kötü huylarından kurtulmayı büyük nimet sayar.³⁴ Cerîrî'nin (ö. 321/933) tasavvuf tarifi de yine güzel ahlak üzerindedir: "Tasavvuf bütün kötü huylardan çıkıp güzel ahlaka geçmektir."³⁵ Bazılarına göre tasavvuf halka iyi muamele etmek ve Hakk'a sadakat göstermektir.³⁶ Tasavvufu ahlak olarak tarif eden Ebu Bekir Kettânî ahlak yönünden üstün olanı tasavvuf yönünden de üstün kabul etmiştir.³⁷ Sehl et-Tüsterî de (ö. 283/896) kötü bir huyu iyi huya döndürebilmeyi manevi makamların en büyüğü saymıştır.³⁸

Bir Nakşebendî-Hâlidî mürşidi olan Sami Efendi de tasavvuf anlayışını oluştururken güzel ahlaka büyük önem vermiş ve müritlerini güzel ahlaklı olmaya teşvik etmiştir. Onun ahlakına hayran kalan Şamlı Reisü'l-Kurra Muhammed Küreym, talebesi Osman Şevket Yardımedici'ye "Ben aslında meşâyihli pek sevmem. Çünkü çoğu cahil olur. Fakat Sami Efendi gibi şeyhleri bul getir, ben onların abdest sularını içeyim! Bana tasavvufu sevdirdi ve her haliyle beni fethetti!"³⁹ demiştir. Musa Topbaş (1917-1999) da tasavvuf yoluna girmeden önce "mürşide teslimiyet" meselesinin zihnini meşgul ettiğini fakat Sami Efendi'yi tanıdıktan sonra bu meselenin kendiliğinden hallolduğunu ve hiç tereddütsüz ona tâbî olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Dolayısıyla güzel ahlakı önce kendi nefsinde yaşayarak çevresindekilere örnek olan ve dostları tarafından "melek" lakabıyla anılan⁴¹ Sami Efendi'nin güzel ahlaka dayalı tasavvuf anlayışı hakkında şunları söylemek mümkündür:

2. 1. Muhabbeti Diri Tutma

Güzel ahlakın en önemli vasıflarından birisi insan sevgisidir. Yaratılanı sevmeyen birinin Yaratıcı'yı sevmesi zor gözükmemektedir. Zaten yaratılan Yaratana' işaret ettiği için, yaratılanı sevmek Yaratana' sevmekle eşdeğer

34 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 423.

35 Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk. Abdulhalîm Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Bağdâd: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1380/1960), 45.

36 Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd b. Şerif (Kahire: Dârü'l-Maârif, Tarihsiz), 59.

37 Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 62.

38 Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Dr. Muhammed İstî'lâmî (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1376), 215.

39 Eriş, *Hatıralar-2*, 112.

40 Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 84.

41 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 25.

kabul edilmiştir. Bu bakımdan tasavvufî hayatta birbirini sevmek ve muhabbet beslemek önemsenmiştir. Bahâeddin Nakşibend'in (ö. 791/1389) müridi Muhammed Parsâ (ö. 822/1420) için söylediği "Varlığımızdan maksat Muhammed'in zuhurudur."⁴² sözü tasavvuftaki mürit ile mürşit arasındaki nezih muhabbetin en üstün ifadelerinden biridir. Yine Nakşibend'in bir bağda havuza ayaklarını uzatmış ve murakabeye dalmış bu müridinin ayaklarına yüzünü sürüp "İlahi, bu ayaklar hürmetine Bahaddin'e rahmet et!"⁴³ diye dua etmesi de tasavvuf tarihinde eşine az rastlanacak muhabbet tezahürlerinden biridir. Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) "Ebu Bekir'in kapısı hariç (mescide açılan) bütün kapılar kapansın!" mealindeki hadisi şerh ederken Ebu Bekir'in kapısını aşk ve muhabbet kapısı olarak nitelendirir. Yolun menşei Ebu Bekir olduğuna göre dolayısıyla, Nakşibendilik de aşk ve muhabbet yoludur.⁴⁴

Konya'da Esad Erbilî'nin müritlerinde açıkça cezbe hali görüldüğünü ve müritlerin Kur'an-ı Kerim okunan veya ilahiler söylenen manevi ortamlarda aşk ve muhabbetlerinden dolayı feryat ettiklerini, hatta Erbilî'nin Konya halifesi Kaşıkçı Ali Rıza Efendi'nin mürşidinin yazdığı *Ateş Kasidesi* okunurken cezbeye gelip gömleğini yırttığını Ali Ulvi Kurucu şahit olarak nakletmektedir.⁴⁵ Bu bakımdan Kelâmî Dergâhında yetişen Sami Efendi'nin de aşk aşısını mürşidi Erbilî'den aldığı söylenebilir. "Râbitada mürşidin hayâlini tefekkür etmeye lüzum yoktur. Muhabbet lâzımdır. Zaten bir insan, sevdiğini daima (gönül) gözünün önünde bulundurur."⁴⁶ diyerek rabıtayı muhabbet olarak tarif eden Sami Efendi, Nakşibendî geleneğine uygun olarak aşk ve muhabbeti diri tutan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Sami Efendi'nin halefi Musa Topbaş, ilk intisap ettiği zamandaki halini "Kalbe kuvvetli bir aşk aşısı vuruluyor."⁴⁷ şeklinde ifade etmektedir.

Sami Efendi, tasavvufu "Allah'a fart-ı muhabbet"⁴⁸ yani "aşırı bir aşk ve muhabbet" olarak tarif etmiştir. Yakınlarının ifadesine göre, onun yüzü

42 Fahreddin Ali Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât* (Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kışor, 1315/1897), 59.

43 Safî, *Reşehât*, 60.

44 Safî, *Reşehât*, 247.

45 Ali Ulvi Kurucu, *Hatıralar*, nşr. M. Ertuğrul Düzdağ (İzmir: Kaynak Yayınları, 2008), 1/63.

46 Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-6* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1982), 151.

47 Adem Ergül, "Allah Adamı Olma Yolculuğunda: Sâhibü'l-Vefâ Mûsâ Efendi", *Altımluk* (Erişim 22 Kasım 2023).

48 Ramazanoğlu, *Musâhabe-6*, 12.

mütebessim olmasına rağmen gönlü bir aşk ummanı gibi kaynamış ve için için ağlamıştır. Bazen dolunaylı gecelerde Haremeyn’de yolculuk yaparken aşk ve muhabbeti coşmuş; refikleri araçta uyurken o, inci tanesi gibi kesintisiz gözyaşı dökmüştür.⁴⁹ Sami Efendi’nin hayatında muhabbetin birkaç yönünü görmek mümkündür. Bu yönler kısaca müşdidin müritlere ve müritlerin müşside olan muhabbeti şeklinde ifadelendirilebilir.

Sami Efendi’nin hayatındaki muhabbetin boyutlarından biri müşdidinin ona olan muhabbetidir. O, genç bir mürit olarak müşdi tarafından çok sevilmiştir. Esad Erbîlî’nin bir rivayete göre Sami Efendi’ye yazdığı mektup, onun müridine olan muhabbetinin çok bariz ve latif ifadelerini içermektedir. Bu mektupta Erbîlî, Hz. Yakub’un oğlu Yusuf’a olan hasretine telmihte bulunur: “Arzu ve iştihakım sabır ve tahammül çemberini çok fazla zorlamaktadır.” diyerek samimi ve içten gelen ifadelerle, o an için kendisinden uzakta olan bu genç müridini görüşmek için Dergâha davet eder.⁵⁰

Sami Efendi de müşdidine olan muhabbetini izhar etmek için adeta fırsat kollamıştır. Zaman zaman memleketi Adana’dan İstanbul’a müşdidine hediyeler göndermiştir. Bu hediyelerde kendi el emeğinin olmasına dikkat etmiştir. Meselâ, babasının ambarlarındaki hazır buğdayı kullanmamış, “O kapıya lâyük olan el emeği, göz nurudur.” diyerek hasat kalktıktan sonra tarlalarda dökülüp kalan buğday başkalarını toplayıp onlardan yaptığı bulguru göndermiştir.⁵¹ Son demlerinde Menemen Hadise ile irtibatlandırılan müşdi Erbîlî’nin zahiren hazin sonu hayatının sonuna kadar Sami Efendi’nin gönlünde derin bir iz bırakmıştır. Musa Topbaş’ın evinde bir sohbette İlhan Armutçuoğlu Esad Erbîlî’nin *Dergeh-i pîr-i muganda hâk-i pay ol Es’adâ / Ol zaman anlarsın ancak rütbe-yi bâlâ nedir* beytiyle biten bir gazelini okur. Müşdidinin gazelini sessizce gözyaşları içinde dinleyen Sami Efendi, o kadar etkilenmiştir ki sohbetin sonunda yerinden kalmaya mecal bulamamış, yanındakilerin yardımıyla zar zor ayağa kalkabilmiştir.⁵²

49 Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-1*, 132.

50 *Mektûbât*’ta “25. Mektup” başlığıyla kayıtlı bu mektupta isim zikredilmese de Sami Efendi’nin etrafındakiler bu mektubun ona yazıldığını söylemektedir. bk. Muhammed Esad Erbîlî, *Mektûbât* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 110-111; Topbaş, *Altın Silsile*, 511.

51 Hasan Kâmil Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)”, *Altınoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

52 İlhan Armutçuoğlu, “İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile -2-“ (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Eylül 2017).

Sami Efendi'nin hayatındaki muhabbetin boyutlarından bir diğeri müritlerinin ona olan sevgisidir. Müritleri Sami Efendi'ye aşk derecesinde muhabbetle bağlıdır. Meselâ; onun önde gelen müritlerinden ve halefi Musa Topbaş, yakınlarının ifadesiyle Sami Efendi'ye sadece mürit değil di adeta âşıktır.⁵³ Erenköy'e "Yârin Köyü"⁵⁴ ismini takan Musa Topbaş'ın, mürşidinin Medine'ye hicret etmesiyle alakalı "Ayrılık muhabbet ehli için dayanılmaz ve tahammül edilemez bir haldir!"⁵⁵ sözü onun üstadına olan muhabbetinin bariz ifadesidir. Yine Musa Topbaş, üzerinde Arapça "sami" yazan alelade bir market poşetinin çöpe atılmasına rıza göstermemiş ve poşeti düzgünce muhafaza etmiştir.⁵⁶ Bir defasında cebinden bir kalem çıkarıp Sami Efendi'nin otuz yıl önce kendisine hediye ettiğini söylemiştir.⁵⁷ Bu muhabbetin neticesinde Musa Efendi mürşidi ile aynıleşmiş ve vefat ettiğinde yüzünü görenler Sami Efendi'ye benzediğini müşahede etmiştir.⁵⁸

Müritlerinden meşhur vaiz Tahir Büyükkörükçü, Sami Efendi'ye muhabbetinden dolayı Konya'da dostlarıyla beraber kurduğu mahalleye "Erenköy" adını vermiştir.⁵⁹ Mevlevî meşrepli Şefik Can da Sami Efendi'ye aşk derecesine bağlı bir ihvandır.⁶⁰ Sami Efendi'nin Bandırma'daki önde gelen müritlerinden Nazım Yüzbaşı'ya, Bandırmalı Kadirî Şeyhi Albay Hicri Efendi, hilafet icazeti vermeyi teklif edince Nazım Efendi "Biz Sami Efendi'ye müritliği başka bir yoldaki mürşitliğe tercih ederiz." diyerek kabul etmemiştir.⁶¹ Sami Efendi Bursa'ya her geldiğinde müritlerinden Nihat Kahyaoğlu sevincinden şükür kurbanı kestirmiştir. Kahyaoğlu vefat edince kurbanları Bandırmalı Nazım Yüzbaşı kestirmeye devam etmiştir.⁶²

53 Abdullah Sert, *İrfan Sohbetleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 379.

54 Ahmet Perek, "Zevcene Rıfk ile Muamele Et" (Görüşmecî: Selman Tan, görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2018).

55 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 96.

56 Âdem Ergül, *Sâhibü'l-Vefâ Hâce Mûsâ Topbaş* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2009), 143.

57 Zahide Topçu, "Hatıralar", *Şebnem* (Erişim 21 Ocak 2024).

58 Abdullah Sert, "Sâhibü'l-Vefâ", *Altmoluk* (Erişim 16 Aralık 2023).

59 Abdurrahman Büyükkörükçü, "Dudaklarım Rasûlullah'ın Eşiğinde", *Altmoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

60 Mahmut Kirazoğlu, "Hayat Boyu Unutamayacağım Ders", *Altmoluk* (Erişim 24 Kasım 2023).

61 Nazım Yüzbaşı, "Nazım Yüzbaşı Ağabey ile Hayat Sohbeti-2" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2017).

62 Nazım Yüzbaşı, "Nazım Yüzbaşı Ağabey ile Hayat Sohbeti" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2017).

Sami Efendi'ye daha yakın olabilmek için Anadolu'dan kalkıp İstanbul'a ve özellikle Erenköy'e yerleşen müritlere⁶³ pek çok örnek vermek mümkündür. Mesela; işportacı bir müridi Sami Efendi'nin Adana'dan İstanbul'a taşındığını öğrenince, eşyalarını toparlayıp evini İstanbul'a taşımıştır.⁶⁴ Yine bir müridi Tarsus'tan kalkıp Sami Efendi'nin yanına Erenköy'e yerleşmiştir.⁶⁵

Sami Efendi, kendisini ilk defa görenleri etkileyen bir letafete sahiptir.⁶⁶ Pakistanlı Muhammet Can isimli bir zat 1965 yılında hacca geldiği zaman Mescid-i Nebevi'de ilk defa gördüğü Sami Efendi'ye hayran kalır. Mescitten çıkınca da ardından takip eder. Yakınları, ağlayarak Sami Efendi'yi takip eden bu Pakistanlıya tercüman vasıtasıyla bir derdi olup olmadığını sorunca Sami Efendi'yi gösterip "Bu zat beni yakıyor." demiş; Sami Efendi de "Biz onunla ezelden tanışıyoruz ve kalben anlaşıyoruz."⁶⁷ diyerek Pakistanlıyı müritliğe kabul etmiştir.

Müritlerinden biri, Sami Efendi'yi gördüğü dokuz yaşından beri ona âşık olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Âşıklardan olan Medine'de mukim Avanozlu Mezcub Nâbi Efendi, Mescid-i Nebevi'nin sütunlarından birini kendisine siper edip gözlerini hiç kırpmadan Ashab-ı Suffe'de oturan Sami Efendi'yi huzur içinde sürekli seyretmiştir.⁶⁹ Onun çorbasına kırmızıbiber attığını gören bir müridi de o günden sonra çorbayı biberli içmeye başlamıştır.⁷⁰ Hatta bazı müritleri, daha intisap etmeden, Sami Efendi'nin ismini duydukları anda gönüllerinde o isme karşı bir muhabbetin oluştuğunu ve yerlerinden duramaz olduklarını söylemişlerdir.⁷¹

Yine bir muhabbet tezahürü olarak müritleri, Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde cami, aşevi, Kur'an kursu ve eğitim merkezlerinden oluşan külliyeler inşa edip müritleri Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun ismini

63 Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 75.

64 Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2022), 38.

65 Eriş, *Hatıralar-3*, 45.

66 Musa Topbaş, "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler" (Görüşmecî: Altınoluk), *Allah Dostunun Dünyasından* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 110.

67 İbrahim Turan, "İşte Aile Reisi Böyle Davranmalı" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2019).

68 Esra Durusoy, "Mahmud Durusoy Bey Hakka Yürüdü", *Altınoluk*, (Erişim 13 Ocak 2024).

69 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 103.

70 Tahsin Yatman, "Teslimiyet Timsali Bir Derviş Tahsin Yatman Amca'yla" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2016).

71 Eriş, *Hatıralar-3*, 33; Mustafa Eliboyalı, "Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016).

vermişlerdir. Halifelerinden Mustafa Kamer, Anadolu’da pek çok müridin, muhabbetleri nispetinde Sami Efendi ile aynileştiği ve adeta onun suretine büründüğünü söylemiştir.⁷²

Burada müritlerin ona olan muhabbetini ifade etme adına şöyle ilginç bir hadiseyi de kayda geçirmek gerekir: Adana halifesi Hasan Efendi, 1969 yılında İstanbul’a ziyarete gittiğinde Sami Efendi’yi rahatsız görür. Mürşidinin hasta haline çok üzülür ve hastalığı ondan alıp kendisine vermesi için Allah’a dua eder. Adana’ya dönünce hastalanır ve iki gün içinde vefat eder.⁷³

Sami Efendi de müritlerini bu muhabbetini karşılıksız bırakmamıştır. O, müritlerini sevmiştir. Onların başkalarının sohbetlerine gitmesine müsaade etmemiştir. Mesela önde gelen müritlerinden Çiçekçi lakaplı İbrahim Özdemir, Anadolu’da yaptığı bir seyahatte o bölgede meşhur bir zatı ziyaret eder. İstanbul’a dönünce sohbe gelen Çiçekçi’ye Sami Efendi “Çatal kazık yere batmaz!” diyerek hatasını anlaması için bir müddet yüz vermemiş, eski ilgi ve alakasını göstermemiştir.⁷⁴ Çünkü tasavvufta manevi terakki için mürit ve mürşit arasındaki senkronizasyon önemlidir. Müridin bu senkronizasyonu bozacak bir davranıştan kaçınması gerekir. Bu olayda ilginç olan mürit söylemediği halde Sami Efendi’nin onun o zatı ziyaret ettiğini bilmiş olmasıdır.

Sami Efendi, müritlerinin gelişigüzel herkesin sohbetine gitmesine izin vermediği halde bunun tek istisnası Medine’de mukim Pakistanlı Kadiri Şeyhi Ziyaeddin Efendi olmuştur. Musa Topbaş’ın belirttiğine göre Sami Efendi’nin çok sevdiği bu zat da kendisi gibi yüksek dereceli bir veli olduğu için herkes kendisinden istifade edebilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla müritlerinin manevi gelişimine bu zatın katkı sağlayacağını bildiği için onun ziyaretine gitmelerine izin vermiş ve yerine göre teşvik etmiştir.

Sami Efendi’nin, eline aldığı meyveyi “Bırakırsak bize gücendir.” anlayışıyla çürük dahi olsa tezgâhta bırakmayıp sepetine atması⁷⁶ ondaki sahiplenme hissini çok kuvvetli olduğunun bir göstergesidir. Yani Sami

72 Mustafa Kamer, “Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -2- Müridin Terbiyesinde Üç Safha” (Görüşmecı: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2016).

73 Ömer Faruk Karabucak, “Faruk Efendi ile Bir Gönül Sohbeti” (Görüşmecı: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Eylül 2006).

74 Eriş, *Hatıralar-3*, 87.

75 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 41.

76 Vahit Gökaş, “Zor Zamanlarda Sabit Kadem Bir Güzel Mümin Örneği”, *Altınluk* (Erişim 23 Kasım 2023).

Efendi, eline aldığı alelade bir meyveyi bile bırakmaktan imtina ediyorsa, müritleri hususunda koruyucu ve kollayıcı bir tavır takınmasını doğal karşılamak gerekir.⁷⁷

1979 yılında Medine'ye hicret ettiği zaman İzmir bölgesindeki halifesi Dursun Aksoy hakkında "O da burada olsaydı ne iyi olurdu." diyerek müridine olan muhabbetini dile getirmiştir. Bu sözü işiten ve mürşidinin arzusunu emir telakki eden Aksoy, işlerini toparlayarak en kısa sürede İzmir'den kalkıp Medine'ye yerleşmiş ve mürşidinin son demlerinde yanında bulunmuştur.⁷⁸

"Bir ihvan diğerini severse o, onun mürşidi olur ve ondan feyz alır!"⁷⁹ diyen Sami Efendi, müritlerinin sadece mürşitlerini değil birbirlerini de sevmesini arzu etmiştir. "Sıkıntılı olduğunuzda ihvanı ziyaret edin, rahatlırsınız!" buyurmuş ve ihvanın özellikle teslimiyet ve muhabbet ehli olanlarının ziyaret edilmesini tavsiye etmiştir.⁸⁰ Kardeş çocuğu olan Aksaraylı iki müridine "Bundan sonra (kardeş çocuğu değil) kardeşsiniz."⁸¹ diyerek tarikat kardeşliğinin önemine vurgu yapmıştır.

Son olarak şunu da özellikle ifade etmek gerekir ki bu bölümde anlatmaya çalıştığımız muhabbet veya aşk nefis mertebesinde yaşanan değil ruh makamında yaşanan ve tecrübe edilen bir aşktır. Yani nefsanî değil ruhani bir aşktır. Bu aşkta cinselliği asla yer yoktur ve olamaz. Maalesef, nefis merkezli ve ruh merkezli bu iki muhabbet arasındaki farkı idrak edemeyenler Mevlana ile Şems arasındaki ruh merkezli olan muhabbeti de idrak edememişler ve nefis merkezli bir muhabbet yaşadıklarını zannederek, onlara büyük iftiralar atmışlardır. Dolayısıyla şeriatın kabul etmediği hiçbir muhabbet tarzının tarikatta yerinin olmadığını söylemek gerekir.

77 Bir müridin, tabi olduğu mürşidi dışında başka mürşitlerin sohbetine gitmesinde iki sakınca vardır ki ikisi de o müridin manevî gelişimi açısından zararlıdır. Birincisi; mürit eğer sohbetine gittiği zatı kendi mürşidinden üstün görürse gönlü doğal olarak ona meyledeceği için kendi mürşidine olan muhabbeti azalır. Bu durumda manevî gelişimi sekteye uğrayacağı için kendi mürşidinden ayrılıp o zata intisap etmesi daha doğru bir davranış olur. İkincisi de eğer gittiği zatı manevî olarak kendi mürşidinden daha düşük görürse bu durumda da bir din kardeşini küçümseme müptelasına düşmüş olur. Kalbinde sürekli taşıyacağı bu his de müridin manevîyatına zarar verebilir. Bu yüzden mürşitler müritlerinin gelişigüzel herkesin sohbetine gitmelerine muvafakat etmemişlerdir. Bununla beraber, bahsedilen iki vartaya düşmeyecek kadar manevî olgunluğa ulaşmış müritlerin bu durumdan istisna tutulabileceğini de belirtmek gerekir.

78 Cebecioğlu, *Allah Dostları-11*, 100.

79 Mustafa Eriş, *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 65.

80 Eriş, *Hatıralar-2*, 33.

81 Eriş, *Hatıralar-3*, 82.

2. 2. Merhameti Esas Alma

Sufilerin güzel ahlaklarından bir diğeri de halka merhamet ve şefkattir. Bîşr-i Hafî'nin (ö. 227/841) fakirlerle aynileşmek adına soğuk bir günde ince elbiselerle titreyerek oturması⁸² sufilerdeki halka merhamet anlayışıyla alakalıdır. Ebû'l-Hasen Harakânî'nin (ö. 425/1033) "Türkistan'dan Şam kapısına kadar kimin parmağına diken batsa o benimdir. Kimin ayağına taş gelse zararı banadır. Kimin kalbinde hüznün varsa o, benim kalbidir!"⁸³ sözü de sufünün kalbindeki engin merhametin boyutlarını ifade etmesi bakımından önemlidir.

Sami Efendi'nin güzel ahlakından birisi de mahlukata merhamet nazarıyla bakmasıdır. O, terbiyesini uhdesine aldığı müritlerine şefkat ve merhametle yaklaşmış, onların nefsinin celalden ziyade cemel sıfatıyla terbiye etmeye çalışmıştır. O müritlerine "Babamızdan ve annemizden göremediğimiz şefkati ondan gördük."⁸⁴ sözünü söyletecek kadar şefkatli davranmıştır. Biraz celalli olan damadı Ömer Kirazoğlu, bazı müritlere, gördüğü menfi hallerinden dolayı sitem etmeye niyetlendiği zaman Sami Efendi "Ömer Bey, çoban sürüden geri kalanları heybeye koyar, eğer heybede yer yoksa sırtına alır."⁸⁵ diyerek merhamette bir ufuk göstermiştir. Manevi bir buhran neticesinde bir müddet kendisinden uzaklaştıktan sonra dönüp dolaşıp sarhoş bir şekilde kapısına gelen müridini şefkatle sarmalayıp tekrar gönül sarayına kabul etmiştir.⁸⁶ Yeni evlenen bir çiftle hediye edilecek bir hatta "Gafûr olan Rabbin rahmet sahibidir!"⁸⁷ âyetinin yazılmasını istemesi⁸⁸ onun meşrebinin merhamete meyliyle alakalıdır.

Sami Efendi, sadece kendi müritlerine değil, zararlı olsun veya olmasın haşereden meşrebi ve mezhebi ne olursa olsun tüm beşere kadar, Allah'ın bütün mahlûkuna karşı şefkatli ve merhametli davranmıştır. Herkese karşı merhametli olmayı kişi için saadet sebebi saymıştır.⁸⁹ Meselâ; 1974 yılında Gediz'de deprem olunca vakit kaybetmeden Musa Efendi'yi bir bavul para ile depremedelere göndermiş ve Kütahyalı bir müridin delâletiyle

82 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 131.

83 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 676.

84 M Hulusi Baybal, "Kalbini İhya Eden Ölmez", *Altmoluk* (Erişim 20 Kasım 2023).

85 Halil İbrahim Kurucan, "33 Yıl Önce 1987 Şubat Sayı: 12", *Altmoluk* (Erişim 24 Kasım 2023).

86 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 18.

87 el-Kehf 18/110.

88 Eriş, *Hatıralar-2*, 25.

89 Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Musâhabe-1* (İstanbul: Erkam Yayınları, ts), 84.

para mürit veya değil ayrımı gözetilmeden tüm mağdurlara dağıtılmıştır.⁹⁰ İstanbul'da kışın fakir fukara evlerinin bacasından duman tütmeden Sami Efendi, Erenköy'deki evinde sobayı yaktırmamıştır.⁹¹ Yine müritlerine başkasını suizanna sevk edecek davranışlardan kaçınmalarını tavsiye etmesi de⁹² toplumsal merhametinden dolayıdır ki insanlar arasında fitnenin ortaya çıkmasını engelleme hikmetine matuftur.

Sami Efendi, hayvanlara karşı da insanlığa örnek gösterilecek bir merhamet anlayışına sahiptir. Hayvanlara merhametinden dolayı, ikincisi birincinin kanını görüp huzursuz olmasın diye bir çukura iki kurban kestirmemiştir. Evin bahçesinde birbiri ile kavga edip gürültü çıkaran iki horozdan birinin kesilmesi teklif edilince “Birisini bir dost hediye etti, beyaz horozu da kesmem!”⁹³ diyerek gönlü razı olmamıştır. Bahçelerindeki kurt köpeği ile öyle bir bağ kurmuştur ki kelp sabahları işe giden Sami Efendi'yi tren istasyonuna kadar geçirmekte ve akşam da dönüş saatinde yine istasyona inip onun beklemektedir.⁹⁴ Ayağı kırılan bir sokak köpeğinin aylar süren bakım ve tedavisini yaptırmıştır.⁹⁵ Kurban edilmek için evin bahçesine bağlanan koçu, yolu açmak için yakınları ittirmeye kalkınca “Bizim için hayvanı incitmeyin!” demiş ve yanından geçerken “gebeş” diyerek hayvanı bir müddet sevmiştir.⁹⁶

Yine bir hac mevsiminde Mekke'deyken bir öğlen sıcağında kapıya gelen kelp için “Dışarıda birinin yemeğe ihtiyacı var galiba!” diyerek kelpden alelade bir şekilde cins ismiyle değil de bir insandan bahseder gibi bahsetmiştir.⁹⁷ Sohbetlerinde bazen müritlerine kelbi misal göstermiş, onun insan-ı kâmilde olan “sadakât, kanaat, tevazu, tevekkül, teslimiyet, züht” gibi güzel hasletlere sahip olduğunu söylemiş ve “gelecek için bir endişesinin olmadığını, sahibinin verdiğini alıp vermediğine razı

90 Sert, *İrfan Sohbetleri*, 171.

91 Eriş, *Hatıralar-1*, 162.

92 Eriş, *Hatıralar-4*, 24.

93 Mustafa Eriş, “İhsan Makamında Bir Hayat”, *Altınoluk* (Erişim 23 Kasım 2023).

94 Kirazoğlu, “Hayat Boyu Unutamayacağım Ders”.

95 Es, “Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi”.

96 İbrahim Turan, “Ehl-i Zikrin Kalbi Böle Olur” (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2019).

97 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 36.

olduğunu, az uyuduğunu, gönlü tok olduğunu ve haddini bildiğini” ifade ederek kelbi övmüştür.⁹⁸

Altmışlı yıllarda bir hac mevsiminde Medine’de, Seyid Hasen Efendi’nin evinin eski ve rutubetli zemin katında ikamet ederken evin içindeki bir delikten günün bazı saatlerinde ortaya çıkıp dolaşan ve sonra geldiği yerden kaybolan bir yılanın refikleri tarafından itlafına izin vermemiş ve hiçbir telaş eseri göstermeksizin “Kendi haline bırakınız!”⁹⁹ diyerek yılanla adeta komşu olmuştur.

2. 3. Hizmeti Görev Bilme

Halka hizmet, tasavvufta önemlidir. Hâcegân büyüklerinden İsmail Atâ’nın “Halka güneşte sâye ol, soğukta câme, açlıkta nân!”¹⁰⁰ sözü Nakşbendî mürsitleri için halka hizmette çitayı yükselten bir ölçüdür. Yolun büyüklerinden Ubeydullah Ahrâr’ın “Herkesi bir kapıdan götürürler, bizi hizmet kapısından götürdüler.”¹⁰¹ sözü de Nakşbendî yolunda hizmete verilen önemi göstermektedir. Bu bakımdan Sami Efendi, halka hizmeti kendisi ve müritleri için bir görev bilmiştir.

Sami Efendi, Kelâmî Dergâhına intisap ettiği ilk andan itibaren hep maddi ve manevi hizmetin içinde yer almıştır. Arkadaşlarının anlattığına göre Dergâhın pek çok işini genç mürit Mahmud Sami uhdesine almıştır.¹⁰² O, Dergâh bahçesinin tanzimi, Esat Erbilî’ye gelen ziyaretçilerin sıraya konulması ve ağırlanması, istirahat zamanı yatakların yapılması, gusül ihtiyacı olanlar için ateş yakılıp suyun ısıtılması, Pîr’e yazılan mektupların cevaplanması gibi envâî çeşit hizmetin sevabına gönüllü talip olmuştur. Dergâh dostlarından Konyalı Mustafa Doğanay’ın ifadesine göre Sami Efendi, herkesle beraber gece yatar, Dergâha sükûnetin çıktığı seher vakti kalkar ve evrâd u ezkârını tamamladıktan sonra uyumayıp bu sayılan hizmetleri yapmaya koyulurdu.¹⁰³ Hatta Dergâha fazla misafir geldiği bir gece herkes istirahate çekilince Sami Efendi, kendisine

98 Durmuş Sert, “Asıl Hayat İntisapla Başlar” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2020).

99 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 35.

100 Safî, *Reşehât*, 14.

101 Safî, *Reşehât*, 230.

102 Sert, *İrfan Sohbetleri*, 326.

103 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 73.

yer kalmadığı için bir gömme dolabın içinde iki dizi üzerinde murakabe halinde sabahlamıştır.¹⁰⁴

İstanbul'a mürşidini ziyaret etmek ve bir müddet Dergâhta misafir kalan Danimarkalı Carl Wett ile manen ilgilenmek için gelen Cide müftüsü Hüseyin Efendi, zaten yaşlı bir zat olduğu için rahatsızlanır ve temel ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak şekilde yatağa düşer. Rivayete göre kanlı ishale tutulmuştur. Sami Efendi, sıhhat bulana kadar yaklaşık on sekiz ay bu ihtiyar halifenin, altını temizlemek de dâhil, tüm hizmetlerini görmüş ve ihtiyaçlarını karşılamıştır.¹⁰⁵

Henüz irşatla vazifelendirilmeden önce mürşidine, yolun büyüklerine ve müritlere büyük bir gayretle hizmet eden Sami Efendi, icazet alıp irşada başladıktan sonra da hizmetten el çekmemiştir. Aksine müritlerine de bizzat hizmet etmekten çekinmemiştir. Meselâ; bir hac seferinde ikamet etikleri dairenin bir üst katında kalan Musa Efendi'ye, zevcesi Rabia Hanım'ın hazırladığı sahur sofrasını Ramazan ayı boyunca çıkarmıştır.¹⁰⁶ Müritlerini evde ağırlamaktan ve onlara bizzat hizmet etmekten memnuniyet duymuş, geleni kapıda güler yüzle karşılamış, görüşmeden sonra da kapıya kadar uğurlamıştır.¹⁰⁷ Ramazan'da evine iftara davet ettiği misafirlerine "Misafire hizmet ev sahibinin vazifesidir!"¹⁰⁸ diyerek bizzat kendisi hizmet etmiştir. Cenaze teşyiinde ve ölüm taziyesinde bulunmuş; yetimlerin, dulların, bîkeslerin, darda kalmışların, hastaların ziyaretlerine devam ederek onları sevindirmiştir. Bu kadar yoğunluğun arasında hanımına da ev işlerinde yardımcı olup hizmet etmeyi ihmal etmemiştir.¹⁰⁹

Sami Efendi, müritlerini de her fırsatta hizmete yönlendirmiştir. Meselâ; altmışlı yılların sonunda bir hac zamanında Kâbe'yi tavaf ederken birden eğilip kalkarak o zamanlar kumluk olan tavaf mahallinde gördüğü çöpleri toplamaya başlar. Yanındaki müridine de kendisi gibi yapması için işaret eder. Böylece bir taraftan tavaf yaparak, bir taraftan da insanlara eziyet veren çöpleri toplayarak¹¹⁰ ibadetle hizmeti birleştirmiş olurlar.

104 Eriş, *Hatıralar-2*, 40.

105 Eriş, *Hatıralar-2*, 44.

106 Musa Efendi eserinde tevazu ve mahcubiyetinden dolayı o müridin kimliğini "bir manevî oğlu" lafzıyla gizlese de "Bu alicenaplık karşısında evladı gözyaşlarını tutamamış ve günlerce kendisine gelememişti." ifadesinden o müridin kendisi olduğu anlaşılmaktadır. bk. Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 39.

107 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 70.

108 Eriş, *Hatıralar-2*, 47.

109 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 73-74.

110 Ethem Cebecioğlu, "Ka'be'de İbrahimî ve İsmailî Temizlik", *Altınoluk* (Erişim 14 Aralık 2023).

2. 4. Cömertliği İ̇sâr Seviyesine Çıkarma

Sufilerin en çok kınadıkları kötü huylardan biri de cimriliktir. Rûzbârî (ö. 322/934) cimri sufiyi kötülerin en kötüsü olarak nitelendirir.¹¹¹ Bu bakımdan sufiler cimriliği cömertlikle tedavi yoluna gitmişler, cömertliği övmüşler ve müritlerini cömert olmaya teşvik etmişlerdir. Cömertliğin de dereceleri vardır. Hal ehline göre sehâ cömertliğin ilk derecesidir. Sonra sırasıyla cûd ve îsâr gelir.¹¹²

Kendisine müracaat edenin asla eli boş ve meyus dönmediği Sami Efendi, cömertliği sehâvetten îsâr seviyesine taşıyan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Ona göre malın bir kısmını verip bir kısmını bırakmak sehavet; çoğunu verip azını bırakmak cûd; tamamını gönül rahatlığı ile vermek ise îsârdır.¹¹³ Onun ağzından hiç kimseye karşı “Yok, hayır!” sözü çıkmamıştır.¹¹⁴ Kendisi de muhasebecilik yaparak kazandığı bir aylık ücretinin tamamını, Allah rızası için isteyen bir fakire olduğu gibi verebilecek seviyede bir îsâr ehlidir.¹¹⁵ Bazen de tasadduk ederken birden ne varsa hepsini vermemiş, günlere yayarak ve azar azar infak etmiştir.¹¹⁶ Komşularından bir hanımın nazarında Sami Efendi “Akşam evine eli boş dönmeyen; mutlaka küçük de olsa elinde bir paketle gelen!”¹¹⁷ cömert bir aile reisidir.

İnfakı önemseyen Sami Efendi, herhangi bir kederin def’i için sadaka vermeyi tavsiye etmiştir.¹¹⁸ Özellikle akşam namazından sonra kapıya gelen sâillerin gönlünün kırılmaması konusunda ikaz etmiştir.¹¹⁹ “Varidatımız sarfiyatımızdandır. Biz sarf ettikçe, Allah verir!”¹²⁰ diyerek kendisine hediye edilen bir tespihi, yüzüğü veya seccadeyi maddi değerine bakmaksızın başkasına hediye etmiş, eline cebine attığında gelen meblağın büyüklüne bakmadan vermiştir.¹²¹ Mütedeyyin fakirleri ve acizleri çok

111 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 416.

112 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 248.

113 Mahmud Sami Ramazanoğlu, *Bakara Sûresi Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1985), 30.

114 Eriş, “İhsan Makamında Bir Hayat”.

115 Eriş, *Hatıralar-1*, 118.

116 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 132.

117 Mürşide Haydaroğlu, “Mürşide Haydaroğlu Hanımefendi ile Bir Hasbihâl: Edebimizi Kaybediyoruz!” (Görüşmecî: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2014).

118 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 22.

119 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 73.

120 Eriş, *Hatıralar-4*, 147.

121 Dâna, *Sultânü'l-Ârifîn*, 29.

sevmiş ve onları ziyaret etmiştir. Kendisine gelen kıymetli hediyelerin büyük kısmını “Şunu Sütçü Hanım’a, bunu Şevket Efendi’ye, şunu yetim Abdullah’a veriniz!” diyerek ihtiyaç sahiplerine paylaşmıştır.¹²²

Kendisinden gün içinde birden fazla isteyen muhtaca her seferinde güler yüzle bıkmadan yine vermiştir. Bir Anadolu seyahatinde arabasını durdurup bir sigara parası isteyen düşküne, yanındakilerin muhalefetine rağmen sigara parası¹²³ vermekten çekinmemiştir.¹²⁴ Yine yardım yaptığı bir fakirin aldığı parayla lüks lokantada yemek yediği kendisine şikâyet yollu söylenince yardımı kesmek yerine “Demek ki ihtiyacı fazla. O halde yardımı artıralım!” deyip daha fazla vermiştir. Onun evinde, ziyarete gelen misafirlere ikram için çok ve çeşitli yemekler pişirilse de kendisi az bir miktarla iktifa etmiş ve kalanı da komşulara göndermiştir.¹²⁵ Anadolu seyahatlerinde bir fakir gözüne iliştiği zaman arabayı durdurur, fakire işaret edip ayağına çağırarak yerine bilakis kendisi fakirin ayağına büyük bir şevkle gider ve emaneti güler yüzle teslim ederdi.¹²⁶ Belaların def’i için bedelini ödeyip sık sık kurban kestirip fukaraya dağıtmıştır.¹²⁷ Evine gelen ziyaretçiye mutlaka bir şeyler hediye etmiş; kendisine verilen pek kıymetli eşyayı aynı gün içinde başkasına hediye etmekten kaçınmamıştır.¹²⁸ Bazen işe giderken rastladığı bir simitçinin tüm simitlerini alır yolda gördüğü çocuklara dağıta dağıta giderdi.¹²⁹ Karaköy’den Tahtakale’ye işe giderken hava güzelse dolmuşa binmez ve yürür ama dolmuş parasını da sağlığın şükürü olarak infak ederdi.¹³⁰ Adana’da ikamet ederken soğuk meyan kökü şerbeti satan aşlamacıardan sürahi ile şerbet alır ve komşulara dağıtırdı.¹³¹ Bazen ziyarete gittiği bir beldede, paraya sıkışan bir müridinin cebine o istemeden, ihtiyacı olan meblağı bir zarf

122 Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-3* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), 122.

123 Musa Topbaş Efendi’nin ifadesine göre sigara parası isteyen o fakir, parayı aldıktan sonra “Şimdi bununla ekmek alacağım!” diyerek oradan uzaklaşmıştır. bk. Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 29.

124 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 28.

125 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 29.

126 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 30.

127 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 68.

128 Dâna, *Sultânü’l-Ârifîn*, 71.

129 Eriş, *Hatıralar-1*, 152.

130 Eriş, *Hatıralar-2*, 29.

131 Eriş, *Hatıralar-4*, 29.

içinde bırakıverirdi. Hatta bir Ramazan Bayramı'nda harçlıksız kalan bir müridine mektupla para göndermiştir.¹³²

Gittiği bir yere asla eli boş gitmez mutlaka ziyaretin durumuna göre küçük veya büyük az veya çok bir şeyler alıp götürürdü.¹³³ Şam'da ikamet eden Bediüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden Abdülmecid Efendi'yi ziyarete giderken "Büyüklerle hürmet etmek lazım!"¹³⁴ diyerek peksimet götürmüştür. Ekmeğin karne ile verildiği ve zor bulunduğu yıllarda Cemal Öğüt'ü ziyarete gittiği bir vakitte, bohça gibi büyük bir yazma mendilin içine ekmek doldurmuş üzerine bir altın koymuştur.¹³⁵

Mekke'deyken Altınoluk'un karşısında oturur, cebinde ne kadar para varsa çıkarıp seccadenin altına koyar ve gelen geçene dağıtırdı. Musa Efendi de mürşidi cömertlik zevkinden mahrum kalmasın diye seccadenin altına sürekli takviye yapar ve Sami Efendi'nin îsârına îsâr katardı.¹³⁶

Bir gün trenle Adapazarı'na geldiği zaman istasyonda bir genç görür. Ona çantasını taşımasını teklif eder. Genç kabul edip çantasını alınca yürürken birkaç adımda bir gencin eline para sıkıştırır. Böylece gence fazlasıyla para vermiş olur. İşin ilginç tarafı genç memleketi Geyve'ye gitmek için istasyona gelmiştir ve cebinde hiç parası olmadığı için peronda dolaşıp durmakta ve bilet alıp trene binmemektedir.¹³⁷

2. 5. Her Şeyin İyi Tarafını Görme

Meşhur sufilerden İbrâhim b. Edhem'in (ö. 161/778) "Bende gördüğün kusuru söyle!" diyen birine "Sana muhabbet gözüyle baktığım için hiçbir kusurunu göremedim!"¹³⁸ sözü şahıslara ve olaylara sufice bir bakış tarzının ifadesidir. Bu bakış tarzına sahip olan Sami Efendi de insanların ve olayların hep iyi tarafını gören ve ön plana çıkaran bir tasavvuf

132 Necdet Tosun, "Üçüncüsünü Mevlâ Tamamlar", *Altınoluk* (Erişim 23 Kasım 2023).

133 Eriş, *Hatıralar-2*, 104.

134 Eriş, *Hatıralar-2*, 116.

135 Hikmet Öğüt, "Hacı Cemal Öğüt'ün Kerimleri Hikmet Hanımefendi İle" (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 1996).

136 Mevlüt Çördük, "Eylemlerden Dergaha" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2018).

137 Abdulkadir Girgin isimli bu genç istikbalde Sami Efendi'nin hulefasından olacak ve Eskişehir bölgesinde onun adına hizmeti yürütecektir. bk. Mehmet Güleriyüz, "Ya Vazifeyi Alınız, Ya da Vazife Kimde Gösteriniz!" (Görüşmecî: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2021).

138 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 116.

anlayışına sahip olmuştur. Meşhur tabirle o, bardağın boş tarafını değil dolu tarafını görmüş ve başkalarına da göstermiştir. Onun hasleti herkesin iyi tarafını yakalamaktır. Suudilerin Haremeyn’de katı ve sert tavırlarını gördüğü halde onları en ufak bir sözle bile tenkit etmemiştir. Şam’da İranlıların ehl-i beyte biraz farklı muhabbetlerini görüp onları sapkın olarak nitelendiren müritlerine “Onlar Resûlullah’a sevgilerinden böyle yapıyorlar.”¹³⁹ diyerek başkaları hakkında daima hüsnü zanda bulunmaları gerektiğini hatırlatmıştır.

Sami Efendi, başka tarikat ve cemaat liderleriyle uğraşmamış “Bu hakiki mürşittir.” veya “Değildir.” gibi mevzulara hiç girmemiştir.¹⁴⁰ Bir hayır işinde Adanalı bir zengin, etrafındakilerin beklentisinden daha az bir meblağ hibe edince müritler tarafından kınanınca Sami Efendi o zatın çok cömert olduğunu söyleyip herkesim ağzını kapatmıştır.¹⁴¹ Her bayram ziyaretine gittiği halde bir defa bile iade ziyarete bulunmayan meşhur bir hoca hakkında refiklerinden biri “Efendim, bu zat İmam Hatip Okullarına karşıdır!” deyince Sami Efendi “O da Kur’an okutuyor ve hafız yetiştiriyor!”¹⁴² diyerek o zatın iyi tarafını öne çıkarmıştır.

Sami Efendi’nin hayatının güller arasında hiç sıkıntısız geçtiğini düşünmemek gerekir. Onun yaşadığı bahçede, her ne kadar kendisi dilendirmese bile, güllerle beraber dikenler de her daim mevcut olmuştur. Yaşadığı sıkıntıları yerine ve zamanına göre bazılarına anlatmıştır ki onlardan biri de Müslüman olduğu için Türkiye’deki Emeni cemaatinin ve yakın akrabalarının fiziki ve ruhî taarruzlarına maruz kalan Zahid Barsamoğlu’dur.¹⁴³ Sami Efendi onun sabrını artırmak ve gönlüne bir ferahlık vermek için gördüğü bazı eziyetleri onunla paylaşmıştır. Ama bunlar da yine gizli kalmış ve ortaya dökülmemiştir.

Bir defasında yaptığı helvanın altını biraz yakan hanımını “Kazandibi gibi olmuş çok güzel!” diyerek teselli eden Sami Efendi,¹⁴⁴ müritlerine

139 Abidin Topbaş, “Abidin Topbaş’dan Hatıralarla Musa Topbaş” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2001).

140 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 115.

141 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 115.

142 Eriş, *Hatıralar-2*, 145.

143 Zahid Barsamoğlu, “Sami Efendi Aşısı Almış Bir Mühtedi; Zahid Barsamoğlu” (Görüşmecî: Ahmet Hamdi Topbaş, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2015).

144 Zahide Topçu, “Hâtıralar”, *Şebnem* (Erişim 22 Ocak 2024).

de “Tenkitçi olmayınız!” tavsiyesinde bulunarak¹⁴⁵ onları her dâim güzel bakıp güzel görmeye teşvik etmiştir.

2. 6. Bâr Değil Yâr Olma

Farsça olan bâr kelimesi yük, yâr ise dost anlamına gelmektedir. Tasavvufun en önemli düsturlarından birisi de kimseye yükünü çektirmemek, herkesle dost olup onların yükünü çekmektir. İbrâhim b. Edhem kendisiyle dostluk yapmak isteyeneye “Öncelikle hizmeti ben yapacağım!”¹⁴⁶ şartını koşarak dostluğun yükünü kendi çekmiştir. Bîşr-i Hafî “Dünyada aziz olmak isteyen hiç kimseden hacetini istemesin!”¹⁴⁷ demiştir. Ubeydullah Ahrâr’ın dediği gibi “Dervişlik herkesin yükünü çekmektir. Ne surette ne de manada hiç kimseye yük olmamaktır.”¹⁴⁸

Sami Efendi de Abdülhâlik Gucdüvânî’nin (ö. 1179 veya 1220) “Şeyhlik kapısını kapat, dostluk kapısını aç!”¹⁴⁹ sözünü adeta kendine şiar edinmiştir. Kendisine uzun bir süre hizmet eden Musa Topbaş’ın ifadesine göre Sami Efendi’nin meşrebi etrafındakilere bâr olmak değil yâr olmaktadır. Hac mevsiminde sıcak havalarda bazen buram buram terlediği halde bile “Soğuk bir su veya şerbet getirin içelim!” dememiş, soğuk havalarda üşüse de çay demlenmesini arzu etmemiştir. Yiyecek olarak da özel bir şey talep etmemiş, önüne konulandan kifayet miktarı yemiştir.¹⁵⁰ Musa Efendi’nin tabiriyle akran gibi bir mürşittir ve müritlerini kardeş telakki etmiştir. Hatta o refiklerine ve müritlerine hizmet etmek arzusundadır.¹⁵¹ Külfeti ihtiyar etmemiştir.¹⁵² Toplu taşımayı kullanırken kimseyi bekletmemek ve memuru zor durumda bırakmamak için gişelerde daima bozuk para vermiş¹⁵³ ve böylece kimseye eziyet etmemiştir.

Özbekistanlı müridi Fadlullah Nemengani de “O zattaki ahlak-ı hamideyi başka hiç kimsede görmedim... Onun bir defa olsun herhangi bir

145 Eriş, *Hatıralar-4*, 61.

146 Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 116.

147 Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 134.

148 Safî, *Reşhât*, 254.

149 Safî, *Reşhât*, 166.

150 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 111.

151 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 113.

152 Topbaş, “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler”, 112.

153 Eriş, *Hatıralar-2*, 27.

şey istediğini duymadım. Etrafındakiler ihtiyacını anlar da getirilirse sessizce ikramı kabul ederdi.”¹⁵⁴ diyerek Sami Efendi’nin etrafındakilere yük olmayan bu yönüne dikkat çekmektedir.

Sami Efendi, etrafındakilere yük olmamak için hastalıklarını bile söylememiş adeta gizlemiştir. Medine’de mukimken bedenlen adeta eridiği yaşlılık demlerinde bile rahatsızlıklarına ve takatsızlığına rağmen “Şöyle bir rahatsızlığım var!” gibi, bırakın şikâyeti durum tespiti mahiyetinde bile olsa, herhangi bir ifade kullanmamıştır. Katarakt rahatsızlığı olduğu halde, bunu kimseye söylememiş fakat kendisini ziyaret eden Musa Efendi, müşdidinin halinden gözündeki hastalığı fark etmiş ve Türkiye’ye dönünce tüm masraflarını karşılayıp bir göz mütehasasını Medine’ye göndererek Sami Efendi’yi ameliyat ettirmiştir.¹⁵⁵ Zevcesi Rabia Hanım’ın ifadesine göre dört sene kadar gözlerindeki bu hastalığı ev halkına hissettirmemiştir.¹⁵⁶ Prostat ameliyatını yapan doktoru sondayı değiştirirken acı duysa da sabırla sükût ettiğini ve yüzünün renginin bile hiç değişmediğini söylemiştir.¹⁵⁷

Tuzla içmelerine gidildiği bir zamanda orada içtiği suyun tazyikiyle böbrek taşı mesaneyi tıkamış ve Sami Efendi ciddi bir şekilde rahatsızlandığı halde, acısını müritlerine de hane halkına da asla hissettirmemiştir. Acılı haline rağmen yüzünden tebessümü eksik etmeyen Sami Efendi’nin eve dönükten sonra sık sık tuvalete çıkmasından bir rahatsızlığı olduğu anlaşılabilir, böylece doktor çağırılmış ve tedavisi yaptırılmıştır.¹⁵⁸

Dolayısıyla Sami Efendi, yakınlarına ve müritlerine yük olmaktan azami derecede sakınmıştır. Hiç kimseden, şahsı için maddi veya manevi herhangi bir hizmet bekleme zilletine düşmemiştir.

2. 7. Kadınlara Değer Verme

Kadınlara müşditlik vazifesinin verilmemesi bahane edilerek bazıları tarafından tasavvufi çevrelerde kadına değer verilmediği algısı oluşturulmaktadır. Hâlbuki tasavvuf tarihine bakıldığında bunun bir yanlığı

154 Fadlullah Nemengani, “Nemengan’dan Haremeyn’e 68 Yıl” (Görüşmecî: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 1999).

155 Ergül, *Sâhibü'l-Vefâ*, 143.

156 Zahide Topçu, “Rabia Annemiz”, *Şebnem* (Erişim 21 Ocak 2024).

157 Eriş, *Hatıralar-1*, 112.

158 Sâdık Dâna, *Altınoluk Sohbetleri-4* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1994), 28.

olduğu görülecektir. Çünkü sufilerin hayatlarının anlatıldığı eserlerde Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) gibi Ahmet b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) hanımı Fatıma gibi Şah b. Şucâ-i Kirmânî'nin (ö. 275/889) kızı¹⁵⁹ gibi pek çok büyük manevi hal ehli ve makam sahibi hanımların kıssalarına rastlamak mümkündür. Hatta velilerin kıssalarının anlatıldığı *Nefahât'ta* kadın evliyalara müstakil bir bölüm ayrılmıştır.¹⁶⁰ Dolayısıyla günümüzdeki bazı tasavvufi oluşumlarda kadınların manevi makam bakımından küçümsenmesi ve hor görülmesi, tasavvufun temel dinamikleriyle alakası olmayan bir yanılığın ibarettir.

Bu yanılığa düşmeyen Sami Efendi, özellikle zevcesi Rabia Hanım'a ve onun şahsında tüm kadınlara değer veren bir tasavvuf anlayışıyla hareket etmiştir. O dışarıda çok ciddi ve vakur olmasına rağmen aile içerisinde onu devam ettirmemiş, hane halkına karşı daha müsamahalı ve güler yüzlü bir tavır takınmıştır.¹⁶¹ Eve misafir kabul edeceği zaman yapılacak hazırlıkları hanımıyla istişare etmiş ve asla emr-i vaki tarzında hareket etmemiştir.¹⁶² Şam'da ikamet ettiği dönemde bir dosttan yemek daveti alınca, hemen içeriye girip hanımına sormuş, sonra çıkıp kapıda bekleyen elçiye yarın müsait olmadığını ama başka bir zaman kabul edebileceğini söylemiştir.¹⁶³ Eve yorgun döndüğü zamanlarda bile bazen hanımının ricası üzerine onun mektuplarını yazmaktan erinmemiştir.¹⁶⁴ Aile hukukuna dikkat ederek Medine'deyken Ramazan'da iftarı evde hanımıyla açmıştır.¹⁶⁵ Mekke'de Kâbe'den ayrılacağı zamanı belirlerken eğer bir mazereti yoksa kendine göre hareket etmemiş, hanımının tasarrufuna uymuştur.¹⁶⁶ Bursa'da olduğu zamanlarda yoğunluğuna rağmen İstanbul'a telefon açıp hanımının gönlünü almayı ihmal etmemiştir.¹⁶⁷

159 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 73, 249, 279.

160 bk. Nuredin Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1370).

161 Topbaş, "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler", 76.

162 Zahide Topçu, "Bu Kapıya Muhabbet Getirin" (Görüşmecisi: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2009).

163 İbrahim Es, "Sami Efendi (k.s) Hazretlerinden Hatıralar... Ufuklarında Gezerken!", *Altınluk* (Erişim 10 Aralık 2023).

164 Topbaş, "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler", 114.

165 Topbaş, "Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler", 143.

166 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 24.

167 Dâna, *Altınluk Sohbetleri-4*, 22.

Müritlerini de hanımlarıyla iyi geçinmeleri konusunda sürekli ikaz etmiştir. İhvanına “Kandil gecelerinde evinizden çıkmayınız ve ailenizle güzel bir şekilde değerlendiriniz.”¹⁶⁸ tavsiyesinde bulunmuştur. Hanımı ile tartıştıktan sonra dargın bir şekilde evden ayrıлып Sami Efendi’yi ziyarete gelen bir müridi o sohbetle şu sözlere muhatap olmuştur: “İhvanımız hanımlarını rencide etmesinler ve hatırlarını hoş tutsunlar! Yeri geldiğinde hanımlarından özür dilemeyi de bilsinler. Bizim edebimize hanımlara karşı aslanlık yapmak yoktur!”¹⁶⁹ Hanımıyla kavga eden bir müridine “Evlâdım, Tarikat-ı Âliyye’de evde hanımla geçimli olmak ve evin huzurunu sağlamak çok mühimdir.” diyerek bir dervişin kemal alâmetlerinden birinin evde hanımıyla sulh ve huzur üzere yaşamak olduğunu söylemiştir.¹⁷⁰

Bir gün müritlerinden biri, Sami Efendi’ye hanımını şikâyet için gelir. Müridini sabırla dinleyen ve şikâyetlerini önündeki kâğıda tek tek yazan Sami Efendi, mürit konuşmasını bitirdikten sonra celalli bir şekilde biraz da sitem ederek “Evlâdım, hanımınızın hiç mi iyi tarafı yok?” demiş ve müridine hanımının iyi taraflarının hürmetine, bazı menfi huylarını idare etmesini tavsiye etmiştir.¹⁷¹

2. 8. Etrafındakilere Ümit Aşılama

Sami Efendi’nin güzel ahlaka dayalı tasavvuf anlayışının temel taşlarından biri de etrafındakilere ve müritlerine ümit aşılmasıdır. Yani nefret ettirmeyip müjdeleyen bir tavır takınmasıdır. Sami Efendi, daima hayatından şikâyet eden asık yüzlü ve bed huylu kişilerden hoşlanmamıştır.¹⁷² Nefsini kınayıp kendini bomboş gören ve manevi yoldan gerektiği gibi istifade edemediğini düşünen müritlerine tren vagonlarını misal göstermiş; dolu veya boş da olsa lokomotifle bağlı oldukları müddetçe menzile ulaşacaklarını söylemiştir.¹⁷³ Böylece yoldan ayrılmayan müridin bir gün mutlaka az veya çok manen istifade edeceğine işaret etmiştir.

Kayseri halifesi Hasan Efendi, tezellül hissiyle gelip müritlere yeterince faydalı olamadığı endişesini dile getirince Sami Efendi “Hasan

168 Ethem Cebecioğlu, *Allah Dostları-2* (Ankara: Alperen Yayınları, 2002), 142.

169 Eriş, *Hatıralar-2*, 85.

170 Es, “Sami Efendi (k.s) Hazretlerinden Hatıralar... Ufuklarında Gezerken!”

171 Eriş, *Hatıralar-4*, 12.

172 Sâdık Dânâ, “Kalbin Mertebeleri”, *Altınoluk* (Erişim 22 Kasım 2023).

173 Eriş, *Hatıralar-1*, 69.

Efendi, sohbetlere devam ediniz. Hâliniz iyi olmasa bile ihvanın gönlünü yaptığınız için Allah sizi tefeyyüz ettirir.”¹⁷⁴ diyerek ona ümit aşlamıştır. Kansere yakalanan Abdurrahman Gürses Hoca'nın hayatından doktorların ümit kestiği bir zamanda Sami Efendi “Sen bundan sonra daha çok hizmet edeceksin!” diyerek ona ümit vermiş ve dua etmiştir.¹⁷⁵ Hakikaten bir müddet sonra sağlığına kavuşan Gürses Hoca, vefatına kadar yirmi yıldan fazla bir süre daha hafız yetiştirmeye devam etmiştir.

Bir gün vaiz Rıza Çöllüoğlu'na “Evladım, zamanımızda vaaz etmek çok zor bir iş. Hakkı söylersin, bin bir türlü felaket başına gelir. Ama sakın hakkı söylemekten vaz geçme. Fakat yumuşatarak söyle, olur mu oğlum.”¹⁷⁶ diyerek onu dinleyenlere ümit aşılayan ve müjde veren bir tebliğ üslûbuna davet etmiştir.

Kendisine intisap eden savcı bir müridi Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyen için ayetlerde kullanılan “kâfir, fâsık ve zâlim” ifadelerinden yola çıkarak, yaptığı işin maneviyatına zarar vereceği endişesini dile getirince Sami Efendi “Bu ayetlerin muhatabı siz değilsiniz, iktidarda olanlardır. Onlar da muktedir değillerse yine mesul olmazlar. Fakat güçleri yettiği halde değiştirmezlerse o zaman bu ayetlerin muhatabı olurlar.” demiş ve savcı olan müridinin gönlünü rahatlatmıştır. O mürit iş değiştirmek isteyince de “Bazı mesleklerde kamu menfaati vardır. Adalet noktasında siz faydalı olamazsanız bile zararınız olmaz.”¹⁷⁷ diyerek başka bir işe geçmesine muvafakat etmemiştir. Ülkenin geleceği hakkında pek ümitvar olmayan Hasan Basri Çantay'a (1887-1964) ümit aşlamak için “El-leyletü hubla!”¹⁷⁸ yani “Gece hamiledir!” buyurmuştur.

Şunu da ifade etmek gerekir ki Sami Efendi, etrafında ümit aşlamakla beraber kıyametin ve mahşerin dehşetini hatırlatmayı da ihmal etmemiştir. Bazı sohbetlerinde intibaha getirici ve korkutucu ayet-i kerimeleri, hadis-i şerifleri okumuş ve muhtelif misallerle izah etmiştir. Bazen de ümmet-i Muhammed hakkında endişelendiği de olmuştur. Vefatından takriben iki sene kadar önce Musa Efendi, Medine'de Sami Efendi'yi ziyaret ettiği zaman onu melûl ve biraz neşesiz görür. Bir müddet sükûttan sonra

174 Kalemдар, “Şeriat ve Tarikat”, *Yenidünya* (Erişim 22 Ocak 2024).

175 Sâdık Dâna, “Hasta Ziyareti”, *Altınoluk* (Erişim 19 Kasım 2023).

176 Rıza Çöllüoğlu, “Rıza Çöllüoğlu Hoca'nın dünyasından...” (Görüşmecisi: Altınoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 1992).

177 Mehmet Temiz, “Mehmet Temiz Ağabey ile Gönül Sohbeti -2” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Aralık 2017).

178 Eriş, *Hatıralar-3*, 50.

Musa Efendi'ye “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın, emzirdiğinden geçer ve her yüklü kadın çocuğunu doğurur, insanları hep sarhoş görürsün! Hâlbuki sarhoş degillerdir fakat Allah'm azabı çok şiddetlidir.”¹⁷⁹ ayetini yazmasını söyler. Böylece Sami Efendi'nin üzüntüsünün sebebi anlaşılır.

2. 9. Müritlerine Değer Verme

Günümüzde mürşit olarak ortaya çıkan bazı şahısların müritlerinin haddinden fazla teveccühüne güvenerek onlara hiç değer vermediği, hat-ta bırakın elini öptürmeyi neredeyse önünde secdeye kapanacak kadar zelilleşen müritlerine ayağını bile öptürdüğü sosyal mecralarda müşa-hede edilmektedir. Bu hal o kibirli şahsın kendisine tabi olanlara değer vermediğinin bariz bir göstergesidir.

Böyle bir kibre asla düşmeyen ve el öptürmekten imtina eden Sami Efendi, müritlerine değer vermiş ve bunu her vesile ile hissettirmiştir. Müritlerinin sadece manevi meseleleri ile ilgilenmemiş her halleriyle meşgul olmuştur. Psikolojik sorunları veya içtimai durumlarıyla ilgilenmiş, ticaretlerinden evlilik hayatlarına kadar gerekli olan her şeyi sorup soruşturmuştur. Müritleriyle özel görüşme yaptıktan sonra, müridinin kalkıp gitmesi için herhangi bir söz söylemeye bile nezaketi elvermemiş, hafifçe öne eğilerek beden diliyle görüşmenin bittiğini hissettirmiştir.¹⁸⁰ Evine ziyaretine gelen müritlerini alelde bir vaziyette değil tertipli ve düzenli bir kıyafetle karşılamıştır.¹⁸¹

Rahatsız olduğu zamanlarda bile, ziyaretine gelen ihvanını balkondan veya evin camından selamlamamış; üstünü giyinip yanlarına inmiş ve on-larla tek tek musafaha etmiştir.¹⁸² Kapısına gelen müridini geri çevirme-miş, izzet ve ikramla ağırlamıştır. Bir defasında, istirahat ihtiyacı oldu-ğu için, hizmetindekiler gelen bir müridi kapıdan çevirince “Burası Hak kapısıdır! Kimse geri çevrilemez!”¹⁸³ diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir. Kendisinden biri dua istediği zaman, Sami Efendi de ondan dua istemiştir.¹⁸⁴

179 el-Hac 22/2.

180 Yatman, “Teslimiyet Timsali Bir Derviş Tahsin Yatman Amca'yla” (Görüşme Temmuz 2016).

181 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 45.

182 Eriş, *Hatıralar-2*, 21.

183 Yılmaz, “Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)”.

184 Eriş, *Hatıralar-3*, 143.

Anadolu seyahatlerinden önce yapılacaklar için yolda refiki olacak müritleri ile istişare etmesi de onun müritlerine değer vermesiyle alakalıdır.¹⁸⁵ Kerimesine talip çıktığı zaman önde gelen ve işi bilen müritleriyle istişare etmiş, akrabaları bu duruma biraz alınınca “Bizim asıl akrabamız ihvanımızdır.”¹⁸⁶ demiştir. Medine’de Ashab-ı Suffe’den ayrılacağı zaman sağına soluna ayrı ayrı bakıp “Kalkalım mı?” diye onlara sorardı.¹⁸⁷ Müritleriyle sofraya oturduğu zaman herkesin servisi tam olmadan yemeğe başlamazdı.¹⁸⁸

Torunu yaşındakiler de dâhil etrafındakilere isimlerinin yanına “efendi, bey” gibi sıfatlar ekleyerek hitap etmesi yine onun çevresindekilere verdiği değer bir göstergesidir. Bir seferinde müritlerinden biriyle görüşmek için sözleşmiş fakat başka bir müridi de aynı saatte biraz acil olarak görüşme talep edince ilk sözleştiği müridinden izin almıştır.¹⁸⁹

Bir gün Cuma namazından sonra camide müritleriyle musafaha yaparken boyu biraz kısa olan müridinin karşısına gelince, ona yukarıdan bakarak musafaha yapmış olmamak için, hemen dizlerinin üzerine çökmüş ve o müridiyle aynı seviyeye inmiştir.¹⁹⁰ Bir sohbetten sonra musafaha edilirken zillet haline bürünüp çekingen bir tavırla kendisine el uzatan bir müridinin elini öpüvermiştir.¹⁹¹

Medine’den Türkiye’deki Musa Topbaş’a bir müridiyle selam gönderirken “Nurlu ve güler yüzlü, orta boylu ve beyaz sakallı. Anadolu’ya seyahate gider ve gittiği yerde ihvana hizmet eder. Basiret ehli ve cömert birisi var ya ona benden selam götür olur mu?”¹⁹² diyerek zarif ifadelerle müridine iltifat etmiştir.

Sonuç

Tasavvufta güzel ahlak önemlidir. Zaten tasavvufun amacı güzel ahlaklı insan yetiştirmektir. Nakşbendî tarikatına mensup bir mürşit olan Mahmud Sami Ramazanoğlu da tasavvuf anlayışını oluştururken güzel

185 Dâna, *Altmoluk Sohbetleri-4*, 20.

186 İlhan Armutçuoğlu, “İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile - 3” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ekim 2017).

187 Çördük, “Eylemlerden Dergaha” (Görüşme Şubat 2018).

188 Tosun, *Mahmud Sami Ramazanoğlu*, 42.

189 Eriş, *Hatıralar-3*, 67.

190 Mehmet Köprülü, “Bir Hak Dostundan Kalan”, *Altmoluk* (Erişim 26 Kasım 2023).

191 Mehmet Temiz, “Mehmet Temiz Ağabey ile Gönül Sohbeti” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2017).

192 Turan, “Ehl-i Zikrin Kalbi Böle Olur” (Görüşme Şubat 2019).

ahlaka önem vermiştir. Onun tasavvuf anlayışında sevgi ve muhabbet vardır. Mahlukâta şefkat ve merhamet esastır. Herkese hizmet şiidir. Cömertlik îsâr seviyesindedir. Herkesin ve her şeyin kötü tarafını örtmek iyi tarafını görmek en büyük marifettir. Onun tasavvuf anlayışında kimseye bâr olunmaz, herkese yâr olunur. Kadınlar küçümsenmez ve onlara değer verilir. Yola giren her mürid mürşidin nazarında kıymetlidir. Neticede; yukarıda saydığımız bu güzel ahlakıyla Sami Efendi, şeylik kapısını kapatıp dostluk kapısını açan bir tasavvuf anlayışına sahip bir mürşid-i kâmil olarak son nefesine kadar insan yetiştirmeye gayret etmiştir. Sami Efendi'nin güzel ahlaka dayalı bu tasavvuf anlayışı, şöhrret, keramet gibi manevi afetlere dayalı olması yönüyle problemlili bir tasavvuf anlayışı oluşturan günümüzdeki bazı mürşitler için müstesna bir numune teşkil etmelidir.

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

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

Kaynakça

- Armutçuoğlu, İlhan. “İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile - 3” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ekim 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/ilhan-armutcuoglu-hocaefendi-ile-3-2967.html>
- Armutçuoğlu, İlhan. “İlhan Armutçuoğlu Hocaefendi ile -2”. (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Eylül 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/ilhan-armutcuoglu-hocaefendi-ile-2-2946.html>
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. thk. Muhammed İstî'lâmî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1376.
- Avcı, Abdullah Sami. “Çağdaş Tasavvuf Çevrelerinde Hz. Peygamber Algısı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2018), 96-124.
- Barsamoğlu, Zahid. “Sami Efendi Aşısı Almış Bir Mühtedi; Zahid Barsamoğlu”. (Görüşmeci: Ahmet Hamdi Topbaş, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2015). <https://www.altinoluk.com.tr/sami-efendi-asisi-almis-bir-muhtedi-zahid-barsamoğlu-ile.html>
- Baybal, M Hulusi. “Kalbini İhya Eden Ölmez”. *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/kalbini-ihya-eden-olmez.html>
- Bilgin, İbrahim Ethem. “Bir Yağmur Damlası Gibi”. *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/bir-yagmur-damlasi-gibi.html>
- Büyükkörükçü, Abdurrahman. “Dudaklarım Rasûlullah'ın Eşiğinde”. *Altinoluk*. Erişim 20 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/dudaklarim-rasulullahin-esiginde.html>
- Câmî, Nureddin Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahran: İntişârât-ı İttilâât, 1370.
- Cebecioğlu, Ethem. “Ka'be'de İbrahimî ve İsmailî Temizlik”. *Altinoluk*. Erişim 14 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/kabede-ibrahimi-ve-ismaili-temizlik.html>
- Cebecioğlu, Ethem. *Allah Dostları-11: Dr. Dursun Aksoy*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2019.
- Cebecioğlu, Ethem. *Allah Dostları-2*. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Çöllüoğlu, Rıza. “Rıza Çöllüoğlu Hoca'nın dünyasından...” (Görüşmeci: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 1992). <https://www.altinoluk.com.tr/riza-collu-hocanin-dunyasindan-vaizlik-zor-mesele.html>
- Çördük, Mevlüt. “Eylemlerden Dergaha” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/eylemlerden-dergaha.html>
- Dânâ, Sâdık. “Hasta Ziyareti”. *Altinoluk*. Erişim 19 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/hasta-ziyareti-16676.html>
- Dânâ, Sâdık. “Kalbin Mertebeleri”. *Altinoluk*. Erişim 22 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/kalbin-mertebeleri.html>
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1994.
- Dânâ, Sâdık. *Altinoluk Sohbetleri-6*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Dânâ, Sâdık. *Sultânü'l-Ârifîn eş-Şeyh Mahmûd Sâmî Ramazanoğlu*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Durmuş, Sert. “Asıl Hayat İntisapla Başlar” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2020). <https://www.altinoluk.com.tr/asil-hayat-intisapla-baslar.html>

- Durusoy, Esra. "Mahmud Durusoy Bey Hakka Yürüdü". *Altınoluk*. Erişim 13 Ocak 2024. <https://www.altinoluk.com.tr/mahmud-durusoy-bey-hakka-yurudu.html>
- Eliboyalı, Mustafa. "Merhum Mustafa Eliboyalı Ağabey'le" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Haziran 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/merhum-mustafa-eliboyali-agabeyle.html>
- Erbilî, Muhammed Esad. *Mektûbât*. düzenleyen Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Ergül, Adem. "Allah Adamı Olma Yolculuğunda: Sâhibü'l-Vefâ Mûsâ Efendi". *Altınoluk*. Erişim 22 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/allah-adami-olma-yolculugunda-sahibul-vefa-musa-efendi--kuddise-sirruh-.html>
- Ergül, Âdem. *Sâhibü'l-Vefâ Hâce Mûsâ Topbaş*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Eriş, Mustafa. "İhsan Makamında Bir Hayat". *Altınoluk*. Erişim 23 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ihsan-makaminda-bir-hayat.html>
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-3*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-2*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Eriş, Mustafa. *Mahmud Sami Efendi'den Hatıralar-4*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2018.
- Es, İbrahim. "Denge Ümmeti Örneği Olarak Sami Efendi". *Altınoluk*. Erişim 11 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/denge-ummeti-ornegi-olarak-sami-efendi.html>
- Es, İbrahim. "Sami Efendi (k.s) Hazretlerinden Hatıralar... Ufuklarında Gezerken!". *Altınoluk*. Erişim 10 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/sami-efendi-ks-hazretlerinden-hatiralar-ufuklarinda-gezerken.html>
- Göktaş, Vahit. "Zor Zamanlarda Sabit Kadem Bir Güzel Mümin Örneği". *Altınoluk*. Erişim 23 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/zor-zamanlarda-sabit-kadem-bir-guzel-mumin-ornegi.html>
- Göktaş, Vahit. *Mahmud Sami Efendi: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2021.
- Güleryüz, Mehmet. "Ya Vazifeyi Alınız, Ya da Vazife Kimde Gösteriniz!" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2021). <https://www.altinoluk.com.tr/mehmet-guleryuz-agabey-ile--ya-vazifeyi-aliniz-ya-da-vazife-kimde-gosteriniz.html>
- İç, Selim. *Mahmud Sâmi Ramazanoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kalemdar. "Şeriat ve Tarikat". *Yenidünya*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://yenidunyadergisi.com/blog/seriat-ve-tarikat-1>
- Kamer, Mustafa. "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -1- Teheccüd Gecenin Anasıdır" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/mustafa-kamer-agabey-ile-vefatindan-once-1-teheccud-gecenin-anasidir.html>
- Kamer, Mustafa. "Mustafa Kamer Ağabey ile Vefatından Önce -2- Müridin Terbiyesinde Üç Safha" (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/mustafa-kamer-agabey-ile-vefatindan-once-2-muridin-terbiyesinde-uc-safha.html>

- Karabucak, Ömer Faruk. “Faruk Efendi ile Bir Gönül Sohbeti” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Eylül 2006). <https://www.altinoluk.com.tr/faruk-efendi-ile-bir-gonul-sohbeti.html>
- Kirazoğlu, Mahmut. “Hayat Boyu Unutamayacağım Ders”. *Altmoluk*. Erişim 24 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/sami-efendi-hazretlerinin-torunu-mahmut-kirazoğlu-beyden-hatiralar.html>
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslam Tarihi: Mekke Devri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.
- Köprülü, Mehmet. “Bir Hak Dostundan Kalan”. *Altmoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/bir-hak-dostundan-kalan.html>
- Kurucan, Halil İbrahim. “33 Yıl Önce 1987 Şubat Sayı: 12”. *Altmoluk*. Erişim 24 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/33-yil-once.html>
- Kurucu, Ali Ulvi. *Hatıralar*. nşr. M. Ertuğrul Düzdağ. 3 Cilt. İzmir: Kaynak Yayınları, 2008.
- Kuşeyri, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. er-*Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*. thk. Ma'ruf Mustafa Zerrik. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018.
- Mürşide Haydaroğlu, “Mürşide Haydaroğlu Hanımefendi ile Bir Hasbihâl: Edebimizi Kaybediyoruz!” (Görüşmeci: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2014). <https://www.sebnemdergisi.com/murside-haydaroglu-hanimefendi-ile-bir-hasbihal--edebimizi-kaybediyoruz.html>
- Nemengani, Fadlullah. “Nemengan'dan Haremeyn'e 68 Yıl” (Görüşmeci: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 1999). <https://www.altinoluk.com.tr/fadlullah-nemenganiden-hatiralar-nemengandan-haremeyne-68-yil.html>
- Öğüt, Hikmet. “Hacı Cemal Öğüt'ün Kerimleri Hikmet Hanımefendi İle” (Görüşmeci: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 1996). <https://www.altinoluk.com.tr/haci-cemal-ogutun-kerimleri-hikmet-hanimefendi-ile-babam-menemen-gunleri-hep-aglardi.html>
- Perek, Ahmet. “Zevcene Rifk ile Muamele Et” (Görüşmeci: Selman Tan, görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2018). <https://www.altinoluk.com.tr/zevcene-rifk-ile-muamele-et.html>
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Bakara Süresi Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-1*. İstanbul: Erkam Yayınları, ts.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami. *Musâhabe-6*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1982.
- Safi, Fahreddin Ali, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*. Leknev: Matbaa-i Münşi Naval Kişor, 1315/1897.
- Sert, Abdullah. “Sâhibü'l-Vefâ”. *Altmoluk*. Erişim 16 Aralık 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/sahib-ul-vefa-18639.html>
- Sert, Abdullah. *İrfan Sohbetleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2022.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Avârifü'l-maârif*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerif. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Temiz, Mehmet. “Mehmet Temiz Ağabey ile Gönül Sohbeti -2” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Aralık 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/mehmet-temiz-agabey-ile-gonul-sohbeti-2.html>

- Temiz, Mehmet. “Mehmet Temiz Ağabey ile Gönül Sohbeti” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Kasım 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/mehmet-temiz-agabey-ile-gonul-sohbeti.html>
- Topbaş, Abidin. “Abidin Topbaş’dan Hatıralarla Musa Topbaş” (Görüşmeci: Altinoluk, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2001). <https://www.altinoluk.com.tr/abidin-topbasdan-hatiralarla-musa-topbas-rha-bir-guzel-insan-bir-guzel-musulman.html>
- Topbaş, Musa. “Hacı Musa Topbaş Efendi ile Sohbetler” (Görüşmeci: Altinoluk). *Allah Dostunun Dünyasından*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Topbaş, Osman Nuri. *Altın Silsile*. İstanbul: Altinoluk Yayınları, 2012.
- Topçu, Zahide. “Bu Kapıya Muhabbet Getirin” (Görüşmeci: Halime Demireşik, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mart 2009). <https://www.sebnemdergisi.com/bu-kapiya-muhabbet-getirin.html>
- Topçu, Zahide. “Hatıralar”. *Şebnem*. Erişim 21 Ocak 2024. <https://www.sebnemdergisi.com/hatiralar-2658.html>
- Topçu, Zahide. “Hâtıralar”. *Şebnem*. Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.sebnemdergisi.com/hatiralar-3790.html>
- Topçu, Zahide. “Rabia Annemiz”. *Şebnem*. Erişim 21 Ocak 2024. <https://www.sebnemdergisi.com/rabia-annemiz.html>
- Tosun, Necdet. *Mahmud Sami Ramazanoğlu*. Köln: Plural Publications, 2018.
- Tosun, Necdet. “Ramazanoğlu, Mahmut Sami”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. “Üçüncüsünü Mevlâ Tamamlar”. *Altinoluk*. Erişim 23 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ucuncusunu-mevla-tamamlar.html>
- Tosun, Necdet. *Altın Silsile*. İstanbul: Eriş Vakfı, 2017.
- Turan, İbrahim. “Ehl-i Zikrin Kalbi Böle Olur” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Şubat 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/ehl-i-zikrin-kalbi-bole-olur.html>
- Turan, İbrahim. “İşte Aile Reisi Böyle Davranmalı” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Ocak 2019). <https://www.altinoluk.com.tr/iste-aile-reisi-boyle-davranmali.html>
- Tûsî, Serrâc. *el-Lüma’ fi târihi’t-tasavvufi’l-İslâmî*. thk. Abdulhalîm Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Bağdâd: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1380/1960.
- Yatman, Tahsin. “Teslimiyet Timsali Bir Derviş Tahsin Yatman Amca’yla” (Görüşmeci: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Temmuz 2016). <https://www.altinoluk.com.tr/teslimiyet-timsali-bir-dervis--tahsin-yatman-amcayla.html>
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Ramazanoğlu Mahmud Sami Efendi (ks)”. *Altinoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-efendi--kuddise-sirruh-.html>
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Ramazanoğlu Mahmûd Sâmî Efendi”. *Altinoluk*. Erişim 26 Kasım 2023. <https://www.altinoluk.com.tr/ramazanoglu-mahmud-sami-efendi--kuddise-sirruh--16820.html>
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Altın Silsile*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2003.

Güzel Ahlakı Önemseyen Bir Tasavvuf Anlayışı: Mahmud Sami Ramazanoğlu Örneği

Yüzbaşı, Nazım. “Nazım Yüzbaşı Ağabey ile Hayat Sohbeti” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Nisan 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/nazim-yuzbasi-agabey-ile-hayat-sohbeti.html>

Yüzbaşı, Nazım. “Nazım Yüzbaşı Ağabey ile Hayat Sohbeti-2” (Görüşmecisi: Selman Tan, Görüşme Transkripsiyonu, Görüşme Mayıs 2017). <https://www.altinoluk.com.tr/nazim-yuzbasi-agabey-ile-hayat-sohbeti-2.html>



Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: “Gümüşhanevî Fotoğrafları” Üzerine Nitel Görüntü Analizi

*An Example of Photo Reading in Sufi History Research:
Qualitative Image Analysis on “Gümüşhanevî Photographs”*

Celalettin DİNÇER

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

<https://orcid.org/0000-0003-2213-0327>

dincercelalettin@gmail.com

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Mart / 9 March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1449968



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Celalettin DİNÇER, “Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: “Gümüşhanevî Fotoğrafları” Üzerine Nitel Görüntü Analizi”, *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 121-150.

Öz

XIX. yüzyılın önde gelen Halidî şeyhlerinden Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v.1894), dönemin dinî ilimler, tasavvuf ve siyasî hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Son yıllarda, Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddia edilen fotoğraflar, değişik mecralarda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, söz konusu fotoğrafların gerçekten Gümüşhanevî'ye ait olup olmadığı sorusuna cevap aramaktır. Araştırmamızda temel olarak "Fotoğraf Okuma Yöntemi" kullanılacaktır. Görsel kaynakların değerlendirilmesinde kullanımı giderek artan bu yöntem, ilk kez bir tasavvuf tarihi araştırmasında kullanılacaktır. Çalışmamızda geliştirdiğimiz yaklaşımın, benzer sorunların çözümüne de yardımcı olacağı, alan araştırmalarına katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, Fotoğraf okuma, Görüntü analizi, Gümüşhanevî fotoğrafları.

Abstract

Ahmed Ziyaüddin Gumushanevi (d.1894), one of the leading Khalidi Sheikhs of the 19th century, has a very important influence in the religious sciences, sufism and political life of the period. In recent years, photographs claimed to belong to Gümüşhanevî appear frequently in various media. The purpose of this study is to seek an answer to the question of whether the photographs in question really belong to Gumushanevi. In our research, the "Photo Reading Method" will be used as the basis. This method, which is increasingly used in the evaluation of visual sources, will be used for the first time in a history of sufism research. It is evaluated that the approach we developed in our study will help solve similar problems and contribute to field research.

Keywords: Sufism, Ahmed Ziyaüddin Gumushanevi, Photo reading, Image analysis, Gumushanevi photographs.

Giriş:

Halidiyye'nin İstanbul ve Anadolu'da yayılmasında başrol oynayan,¹ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v.1894), XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un en nüfuz sahibi şeyhlerinden birisidir.² Gümüşhanevî ile çok iyi ilişkiler kurmuş olan Sultan II. Abdülhamid, onun görüşlerinden ve düşüncelerinden yararlanmış, kendisine çok büyük bir saygı göstermiştir.³ Bâb-ı Âlî'nin tam karşısındaki bir yeri tekke olarak seçmesi, müritleri arasında önemli devlet adamlarının olması, onun cemiyet hayatına yön veren bir irşat anlayışını benimsediğini göstermektedir.⁴ Aynı zamanda muhaddis olan Gümüşhanevî, sahip olduğu müstesna özellikleriyle dönemin ilmî, tasavvufî ve siyasî hayatına yön vermiş, yetiştirdiği halifeleriyle Osmanlı coğrafyasının ötesine taşan bir etki alanına sahiptir. Hayatı, eserleri ve tasavvufî anlayışı üzerindeki çalışmalar hâlâ ilgi çekmekte, etkisi günümüzde de sürmektedir.

Aynı zamanda Türk siyasî hayatında derin etkileri olan bu büyük şahsiyeti daha yakından tanımak her zaman geniş kitlelerin merakını celbetmiştir. Söz konusu olan ona ait bir fotoğraf ise bu ilginin daha da büyük olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bu yoğun ilgi, sustimale de açık bir konudur.

Bu nedenle Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddia edilen fotoğrafların gerçekliğinin ilmî yönden analiz edilmesi önem taşımaktadır. Tarih araştırmalarında yeni bir yaklaşım olarak öne çıkan, Fotoğraf Okuma Yöntemi ile söz konusu fotoğraflar analiz edilecektir. Dinî sembollerin analizi, konu uzmanlığını gerekli kılar. Bu kapsamda İslam alimlerinin resim ve fotoğraf hakkındaki yaklaşımları da ele alınacaktır. Şemali hakkındaki bilgilerle ve arşiv araştırmalarıyla desteklenerek çalışmamız tamamlanacaktır. İlk kez bir Tasavvuf Tarihi araştırmasında kullanıldığını düşündüğümüz bu yöntemin benzer problemlerin çözümüne de katkı sağlayacağı, alan çalışmalarına yeni bir yaklaşım kazandıracığı değerlendirilmektedir.

Araştırmamın gerçekleşmesindeki emekleri ve destekleri için Prof. Dr. Vahit Göktaş hocama; Gümüşhanevî hakkındaki bilgi ve belgelerini bizimle paylaşan Süleyman Zeki Bağlan, Erman Tuncer ve Ahmet Nezih

1 İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 8.

2 Hamid Algar, *Nakşibendilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 371.

3 Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023), 158.

4 Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*, 65-66.

Galitekin'e; fotoğraflar hakkındaki desteği için Fabrizio Casaretto'ya teşekkür ederim.

Tanıtım:

Öncelikle, fotoğraf, fotoğrafçılığın tarihi ve Osmanlı'da fotoğrafçılık hakkında özet bilgi sunmamız konumuzun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Fotoğraf, Osmanlıda Fotoğrafçılık:

Fotoğraf makinesinin, 1839 tarihinde Louis Daugerre (1787-1851) tarafından icadı sonrasında kullanımının pratik ve ucuz hale gelmesiyle, herkesin ve her şeyin fotoğrafının çekilmesi mümkün hale gelmiştir. Bu tarihten itibaren görsellik, hayatın her alanında giderek daha fazla önem kazanmıştır.⁵

Osmanlı'da ilk çekimlerin fotoğraf makinesini icat eden Fransız Daguerre'in öğrencilerinden Kompa'nın 1842 yılındaki seyahatiyle başladığına dair bilgiler mevcuttur. Eski adıyla Grande Rue de Pera, bugünkü İstiklal Caddesi boyunca 1850'den itibaren pek çok fotoğraf stüdyosu açılmıştır. Birkaç yabancıdan yanı sıra, bu ticari sanata Yunan, Ermeni ve Süryani kökenli Osmanlı vatandaşları da ilgi göstermişlerdir. Gerek yurtdışına seyahat ederek gerekse yerleşik yabancıların yanında çalışarak kendilerini eğitmişler, zamanla bazıları kendi stüdyolarını açmışlardır. Bunlardan en meşhuru, bir asırdan fazla ayakta kalan ve ilk olarak 1857 yılında Pascal Sébah tarafından açılan Sébah&Joallier stüdyosudur.⁶

Osmanlı Devleti'nde, Sultan II. Abdülhamit döneminde (1876-1908) fotoğrafçılık alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu bağlamda Sultan II. Abdülhamit ise yaptığı yenilikleri ve hizmetleri fotoğraflar aracılığıyla dünyanın birçok yerine duyurmuştur. Nitekim fotoğraf, bu dönemde yapılan reformların ve modernleşmenin yaygınlaştığını kanıtlamak için güçlü bir belge olmuştur. Sultan Abdülhamit bu fırsattan tam anlamıyla faydalanarak, 1880'lerde imparatorluğun bazı yeni başarılarının fotoğraflarını

5 Fatma Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 18 (2004), 95.

6 "Sebah&Joallier" (Erişim 09.01.2024)

çekmek için başta Abdullah Frères olmak üzere, birçok fotoğrafçıya çalışma imkânı sunmuştur.⁷

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v.1894)'ye ait olduğu iddia edilen fotoğrafların niteliksel analizini doğru yapabilmek için öncelikle Gümüşhanevî'nin hayatı, ilmî ve tasavvufî kişiliğini yakından tanımamız gerekmektedir.

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v.1894) Hayatı İlmî ve Tasavvufî Kişiliği:

1813 yılında Gümüşhane'de doğmuş, daha sonra 1822 yılında ailesiyle Trabzon'a göç etmiştir. Trabzon'da, dönemin önde gelen âlimlerden sarf, nahiv ve fıkıh dersleri almıştır. İlim hayatını devam ettirmek amacıyla 1831'de İstanbul'a gitmiş ve orada ilim tahsilini Beyazıt ve Mahmud Paşa Medresesi'nde sürdürmüştür, devrin önde gelen âlimlerinin öğrencisi olmuştur.⁸

İstanbul'daki tahsil hayatı boyunca tasavvufî çevrelerle münasebetini sürdüren Gümüşhanevî, 1845 yılında Üsküdar Alaca Minare Tekkesi'nde Şeyh Abdülfettâh el-Akrî ile tanışmış, onun yönlendirmesiyle Meşhur Trablusşam müftüsü Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etmiştir. 1848 yılında Mahmud Paşa Medresesi'ndeki hücrelerinde gerçekleştirdiği iki halvetten sonra Ervâdî'den hilâfet almıştır. *Levâmi'ul-'ukûl* adlı eserinde "tarîkaten Nakşibendî, meşreben Şâzelî" olduğunu söyleyen Gümüşhanevî, Nakşibendiyye ve Şâzeliyye'nin usul ve âdâbı çerçevesinde yoğunlaşan bir irşad faaliyeti sürdürmüştür.⁹

1859'da Cağaloğlu'nda bulunan Fatma Sultan Camii'ni tekke haline getiren Gümüşhanevî 1863'te sarayın tahsis ettiği özel bir gemiyle ve muhtemelen resmî bir görevle hacca gitmiştir. 1877'de Şeyhülharem-i Nebevî Mehmed Emin Paşa'nın kızı Havvâ Seher Hanım'la evlenmiş ve aynı yıl ikinci defa hacca gitmiştir. Hac dönüşü İstanbul'a gelmeyip üç

7 Özlem Baykal, "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi", *Türk-İngiliz İlişkileri Dergisi* 3/1 (2022), 108.

8 İrfan Gündüz, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/276-77.

9 Gündüz, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin", 14/276-77.



yıl kadar Mısır'da kalmış, Tanta ve Kahire'de Nâsriyye, Câmîu'l-Ezher ve Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde 200'den fazla talebeye hadis okutmuştur.

Aralarında Kastamonulu Hasan Hilmi, Safranbolulu İsmâil Necâtî, Dağıstanlı Ömer Ziyâeddin, Tekirdağlı Mustafa Feyzi, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi gibi huzur dersi muhatap ve mukarrirliğine kadar yükselmiş âlimlerin de bulunduğu 116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun yayılmasında önemli bir rol oynayan Gümüşhânevî 8 Zilkade 1311 (13 Mayıs 1894) günü vefat etmiş ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedilmiştir.¹⁰

Gümüşhânevî zâhirî ilimlerin tahsiline önem vermiş, halifelerinde her şeyden önce ilmî yeterliliğin bulunmasını şart koşmuştur. Müntesipleri arasında bir yardımlaşma ve borç sandığı kurarak ev ve iş yerlerinde âtil duran menkul servetleri bu sandıkta toplatmış, bu para ile bir matbaa kurarak basılan eserlerinin ücretsiz dağıtımını sağlamıştır. Aynı sermayeden tahsis edilen 500'er altınlık vakıflarla İstanbul, Bayburt, Rize ve Of'ta dört büyük kütüphane kurulmuştur.¹¹

Dinî ilimleri öğrenme ve sünnete uyma konusu üzerinde hassasiyetle duran Gümüşhânevî, tekkesinde hadis okutmaya ağırlık vermiş, böylece Gümüşhaneli Dergâhı bir dârülhadis hüviyeti kazanmıştır. Tekkelerde görülen yozlaşmaya karşı çıkmış, ulemâ ve meşâyih arasındaki anlaşmazlıkları birleştirici bir tavırla gidermeye çalışmıştır. *Câmî'u'l-uşûl* adlı eseri ve tarikatlara ait evrâd ve ahzâbın derlenmesinden meydana gelen *Mecmû'atü'l-ahzâb*'ı onun bu özelliğini ortaya koymaktadır.¹²

Tarikat Anlayışı:

Gümüşhânevî, tarikat anlayışını ve tasavvuf yolunun usul ve kaidelerini detaylı şekilde ele aldığı *Câmî'u'l-uşûl* adlı kitabında, tarikat anlayışını ortaya koymaktadır.¹³ Tarikat anlayışının temelinde tam bir Ehl-i sünnet itikadıyla şeriata, sünnet-i seniyye'ye sıkı sıkıya bağlılık öne çıkmaktadır. İcazetli olduğu tarikatların şartlarını beyan ederken kullandığı şu

10 Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin", 14/276-77.

11 Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin", 14/276-77.

12 Gündüz, "Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddin", 14/276-77.

13 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmî'u'l-usûl Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981), 39.

ifadelerden bu husus net şekilde anlaşılmaktadır: "Pürüzsüz ehl-i sünnet itikadı", "Bütün işlerde Sünnet-i Seniyyenin gerektirdiği edebi devam ettirmek", "Şeriatın yasak kabul ettiği şeyleri terk edip, haram olan şeylerin az veya çok olduğunu düşünmeden, azından çoğundan, büyüğünden küçüğünden sakınmak", "Az çok her işte Allah'ın rızasını aramak ve istemek", "Azimetten ayrılmamak, ruhsatı bırakmak", "Haramlardan korunabilmek için ruhsatları ve tevilleri bırakmak".¹⁴

Tarikat ile Şeriatı farklı görmeyen Gümüşhanevî, bir müridin âlim olma zorunluluğunu şu şekilde dile getirir: "Bir tarikat müridinin alim olması şarttır. Şeriat ve tarikat bilgilerinde derin bir bilgiye sahip olması gerekir. Şeriat hükümlerinin farz, vacip, sünnet, müstehap, helal ve haramı bilmeli ve müritlerine öğretmelidir."¹⁵ Müridin sahip olması gereken vasfı da "Yüce Allah'ın ve Resulullah'ın hükümlerini bilmeyen kimse, mürid olamaz. Dışa ait hükümleri muhkem yapmayan, içe ait hükümleri güzel yapmayı başaramaz."¹⁶ ifadesiyle açıklar. Gümüşhanevî'nin bu yaklaşımı Nakşibendiyye Şeriat ilişkisiyle de uyumludur. Peygamberimizin (s.a.v) sünnetini harfiyen izlemeye ve tüm bulanık fikirlerden uzak durmaya çalışan Nakşibendiyye tarikatı, bu durumunu dinin zahirine de uymaya, fıkha bağlı kalmaya borçludur.¹⁷

Gümüşhanevî'nin hayatını ve tarikat anlayışını bu şekilde özetledikten sonra, Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddia edilen ilk fotoğrafın hikayesinin ayrıntılarını ele alalım.

İlk Fotoğrafın Hikayesi:

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'ye ait olduğu söylenen ilk fotoğrafın 1970'li yıllarda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Fotoğraf, 1976-77 yılları arasında ABD'de post-doktora çalışması yapan Prof. Dr. Erman Tuncer tarafından, İskenderpaşa Camii İmam Hatibi Mehmed Zahid Kotku (v.1980)'ya gönderilmiştir.¹⁸ Fotoğrafta, yüzü çok net belli olmamakla

14 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-usûl*, 85-87.

15 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-usûl*, 413.

16 Gümüşhanevî, *Câmi'u'l-usûl*, 487.

17 Yakup Çiçek, "Nakşibendiyye Tarikatı ve Şeriatı Bağlılığı", *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu (11-12 Temmuz 1992, Gümüşhane)* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 173.

18 Bu bilgiyi, Süleyman Zeki Bağlan şifahi olarak tarafımıza iletmiştir. Sn. Bağlan, Gümüşhanevî hakkında önemli bilgi ve belgeye sahip bir tarihçidir. Gümüşhanevî hakkında ilk doktora

birlikte beyaz sakallı ve sarıklı bir kişi, bir camide Kur'an-ı Kerîm okurken görülmekte ve altında Osmanlıca “*Tarikat-ı Nakşibendiye, Kutbu'l-Ârifîn Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî*” ibaresi yer almaktadır. Mehmed Zahid Kotku da bir sohbetinde kendisine gönderilen bu fotoğraftan şu şekilde bahsetmektedir:

“*Dün Amerika'dan bir mektup geldi. Mektupta Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddin Hazretlerinin resmi de geldi. Amerika'da kimin eline geçmiş, kim bilirse, buradan bize mektupla yollamışlar resmi. Fatih Camisinde, iki dizi üzerine oturmuş, bembeyaz sakalıyla Kur'an okuyor. Kur'an okunurken öyle apışıkta Kur'an okumak, salat-ü selam getirirken apışıkta salat-ü selam getirmek, Allah derken öyle bacaklarını uzatmış, övrü olur başka da öyle terbiyenin dışında yapılan şeyler makbul değildir. Edebe ve terbiyeye uygun olaraktan Allah'ın zikri, Peygambere salat-ü selamlar makbul olur. İnşallah şefaatharına da nail oluruz. Allah kusurlarımızı affetsin...*”¹⁹

Bu ifadelerden Mehmed Zahid Kotku'nun, bu fotoğrafı ilk kez gördüğü anlaşılmaktadır. Fotoğrafın, Fatih Camiinde Kur'an okurken çekildiğini düşünmektedir. Konuşmasında, resmin Gümüşhanevî'ye ait olup olmamasından daha çok Kur'an okurken gerekli saygının gösterilmesinin önemi üzerinde durmaktadır. Gümüşhanevî Dergâhı metrukatının, Kotku'ya kadar ulaştığı bilinmektedir.²⁰ Bu arşivde dahi rastlamadığı fotoğrafın, ne şekilde ve kimler tarafından temin edildiğinin merakını celbettiği anlaşılmaktadır.

Çalışmamıza konu olan görseller içerisinde başka fotoğraflar da bulunmaktadır. Fotoğrafların, Gümüşhanevî'ye ait olup olmadığının ortaya konulabilmesi için öncelikle bu bilginin kaynağına ulaşmak gerekmektedir. Yaptığımız ilk araştırma sonucunda konuyla ilgili olarak Adem Ezber tarafından kaleme alınmış, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin Hz. “Gümüşhanevi* isimli kitaba²¹ ve yazara ait bir röportaj kaydına²² ulaşılmıştır. Değerlendirme neticesinde, sosyal medya ve internette paylaşılan

çalışmasını yapan Prof. Dr. İrfan Gündüz'ün, kitabının (kaynakçadaki eserin) önsözünde, kendisine katkılarından dolayı teşekkür ettiği kişiler arasındadır. Sn. Bağlan'ın verdiği bu bilgi üzerine Erman Tuncer ile görüşülmüş kendisi de olayı teyit etmiştir. Erman Tuncer'in konu hakkındaki açıklamaları makalenin ilgili bölümünde verilmiştir.

19 “Gümüşhanevî Fotoğrafı Hakkında” (Erişim 14.12.2023)

20 Necdet Yılmaz, “Gümüşhanevî Dergâhı” (Erişim 14.12.2023)

21 Adem Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin Hz. “Gümüşhanevi*” (Ankara: Azim Matbaacılık, 2018).

22 Gümüşhane Olay Gazetesi, “Haftanın Konuğu” (Erişim 14.12.2023)

diğer fotoğrafların Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddiasının, yazara ait olduğu anlaşılmıştır.

Bu iddiaları daha sağlıklı değerlendirebilmek için kendisinin çalışmalarını detaylı incelemek gerekir.

Adem Ezber'in Çalışması:

Adem Ezber kitabında ve röportajda özetle, 1992 yılında Gümüşhane'de düzenlenen Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî konulu sempozyum davetiye kapağındaki görselden yola çıkarak yeni fotoğraflara nasıl ulaştığını anlatmaktadır. Davetiyedeki resim, yukarıda bahsedilen, 1970'li yıllarda ortaya çıkmış (Ek-1) fotoğraftır.²³ Yazarın, araştırmasındaki temel varsayım, bu fotoğrafın Gümüşhanevî'ye ait olduğu kabulüne dayanmaktadır.²⁴

Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin Hz. "Gümüşhanevi" isimli kitabında yazar önce Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin hayatını detaylı bir şekilde anlatır. Toplam 119 sayfadan oluşan kitabın ilk 76 sayfasında Gümüşhanevî'nin doğumu, eğitim hayatı, tasavvufi yönü, ilmî kişiliği, faaliyetleri ve eserleri tanıtılmaktadır. Kitabın kalan bölümünde ise davetiye kapağındaki resimden yola çıkarak Gümüşhanevî'ye ait olduğunu düşündüğü fotoğraflara nasıl ulaştığını anlatmaktadır.

Yazarın elde ettiği verilere göre eski fotoğrafın hikayesi şöyledir: Trabzon'da Dr. Şükrü Bey, temin ettiği fotoğrafı, arkadaşı Erman Tuncer ve fotoğrafçı Hüsnü Selimoğlu ile paylaşmıştır. Erman Tuncer'in fotoğrafı Mehmed Zahid Kotku'ya ulaştırdığı ifade edilmektedir ki bu tespit yukarıda farklı kaynaktan temin ettiğimiz bilgiyle uyumludur. Hüsnü Selimoğlu da fotoğrafı 1975-1980 yılları arasında çoğaltarak Gümüşhanevî sevenlerine dağıtmıştır.²⁵ Böylece elden ele dolaşan resmin, 1992 yılında Gümüşhane'de düzenlenen sempozyum davetiyesinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Söz konusu davetiyenin bir nüshasına maalesef erişilememiştir. Ancak sempozyum bildirilerinin basıldığı kitapta böyle bir fotoğraf yoktur.²⁶

23 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 78.

24 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 101.

25 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 79.

26 Necdet Yılmaz (ed.), *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî Sempozyum (11-12 Temmuz 1992) Bildirileri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992).

Kanaatimizce Adem Ezber'in çalışmasında ulaştığı en önemli sonuç, fotoğrafın foto-montaj yöntemiyle basılmış olduğunun tespitidir²⁷ ve dolayısıyla fotoğraf gerçek değildir (Ek-2).²⁸ Gümüşhanevî olduğu iddia edilen şahsın, stüdyoda diz çökerek Kur'an okuma pozu verdiği fotoğraf (Ek-4)²⁹ ve Ayasofya Camii resmi (Ek-3)³⁰ montajlanarak basılmıştır.

Bir başka fotoğraf ise yine aynı kişinin, stüdyoda çekilmiş farklı pozuyla (Ek-7)³¹ bu kez Süleymaniye Camii fotoğrafı (Ek-6)³² montajlanarak elde edilmiştir (Ek-5).³³ Bu görselde, Kur'an okuyan kişi Kur'an okumasına ara verip objektife bakarak poz vermiştir. Yüz hatları oldukça net şekilde görülebilmektedir. Yazar stüdyoda çekilen pozu "Kamuoyunun da ilk kez göreceği Gümüşhanevî'nin yüzünü bize gösterdiği net ve orijinal siyah beyaz fotoğrafı" olarak nitelendirmektedir.³⁴

Bir diğer fotoğrafta ise aynı şahıs, stüdyoda, ayakta ve iki eliyle tuttuğu tesbihle poz vermiş görünüyor (Ek-10).³⁵ Bu fotoğraf üzerinde foto-montaj yapma ihtiyacı duyulmamış, orijinal haliyle basılmıştır. Söz konusu fotoğrafların ortak yönü ise üçünün de kartpostal olarak basılmış olmasıdır (Bkz. Ek-8, Ek-9, Ek-10). Arşiv araştırmamızda bu kartpostal-ların posta gönderisi olarak kullanılmış örneklerine de ulaşılmıştır. (Bkz. Ek-11, Ek-12, Ek-13)

Metodoloji Hakkında:

Araştırmamızda izlediğimiz metodolojiyi şu şekilde özetlemek mümkündür. Çalışmamızda "Fotoğraf Okuma Yöntemi" esas alınmıştır. Bu yöntemin bir unsuru olarak sembolist analiz açısından fotoğrafın fıkî yönü ele alınmıştır. Önemli kaynaklarda yer alan Gümüşhanevî'nin şemail bilgileri de fotoğrafların analizinde bize ışık tutacaktır. İlk fotoğrafı Mehmet Zahit Kotku'ya gönderen Erman Tuncer'in açıklamaları

27 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 83.

28 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 80.

29 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 89.

30 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 94.

31 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 102.

32 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 96.

33 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 97.

34 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 101.

35 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 104.

çalışmamıza önemli katkı sağlayacaktır. Fotoğrafların çekildiği stüdyo sahiplerinin günümüz temsilcilerinin arşivlerinde yer alan bilgiler ve konu hakkındaki görüşleri de bazı soruların cevaplanmasında yardımcı olacaktır. Ayrıca Osmanlı arşivlerinde yapılacak araştırmayla beraber tüm bu yaklaşımlar çalışmamızın bilimsel temelini oluşturacaktır.

Fotoğraf Okuma Yöntemi:

XIX. yüzyılda fotoğraf makinesinin icat edilmesi sonrasında görsel hızla günlük hayatın bir parçası haline gelmiştir. Her şeyin fotoğrafının çekilebilir hale gelmesi görselliğin önemini artırmış ve XX. yüzyılın başlarından itibaren iki boyutlu görsel kaynaklar (fotoğraf, film, resim) araştırmalarında veri olarak kullanılmaya başlanmıştır. Görsel veriler ilk olarak antropoloji alanında kullanımla başlanmıştır. Daha sonra sosyal bilimlerin diğer alanlarına hızla yayılmıştır. Günümüzde, görselliği ve görsel verileri değerlendirmeden sosyal bilim araştırmaları yapılamayacak hale gelmiştir.³⁶

Tarihsel kişi ve olayların konu edildiği resim, fotoğraf vb. kaynaklar tarihin habercileridir. Gerçeği yansıttığı varsayılan bu kaynaklar, yanlış kullanım sonucu tarihin tahrifatına neden olabilir. Araştırmacının, bu vesikaların kim tarafından ne zaman ortaya çıkarıldığı, söz konusu olaya ve döneme ait olup olmadıkları konusunda eleştirel bakması, yorum yapması ve bilgileri tarihsel doğruluğun ölçütlerine dayandırarak kullanılması gerekmektedir.³⁷

Fotoğraf okuması, fotoğrafta yer alan kişiler, giysiler, davranışlar, doğa, şehir, mekân, kültür hakkında bilgilerin tarihin havuzunda belli birikimler sonucunda yorumlanması, bir gerçeği anlama ve anlatma metodudur.³⁸ Fotoğrafın okunması, fotoğraftaki imajın tahlil ve tasvir edilmesi anlamına gelmektedir. Bu kolay bir iş gibi görünse de belli imajları, örneğin fotoğraflardaki dini imajları okumak için bilgi gerekmektedir.³⁹

İmajların niteliksel tahlili konusunda, fotoğraf okuma ayrı bir metot olarak belirmektedir. Antropoloji, sosyoloji, psikoloji, film çalışmaları ve

36 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 95.

37 Baykal, "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi", 101.

38 Baykal, "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi", 97.

39 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 116.

edebiyat eleştirileri gibi farklı sahalardan derlenen kavramlar aracılığıyla okuma işlemi yapılmaktadır.⁴⁰ Fotoğraf okuması yapılmadan önce kültürel, sosyal, ideolojik ve dinsel gibi yaşamsal konulara hâkim olmak gerekir.⁴¹

Fotoğrafların tarihi belge olarak değerlendirilmesi konusunda, bazı araştırmacılar fotoğraflara el yazımı veya basılı belgeler gibi muamele edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Onlara göre, fotoğraflar anlamları açıklamayı ve yorumu gerektiren metinler gibidir ve belge niteliğinde olan bütün yazılı kaynak malzemeler gibi fotoğraflar da dört niteliğe sahip olmalıdır: Hakikilik, güvenilirlik, temsil edebilirlik ve anlamlılık.⁴²

Fotoğrafın hakikiliği ile kastedilen fotoğrafçının fotoğraf üzerindeki teknik kontrolüdür. Bu kontrol, rötuş ve montaj gibi görüntüyü tahrif etmeye yönelik müdahaleler olabilmektedir. Fotoğrafa böyle bir müdahalenin yapılıp yapılmamış olması hakikiliğinin ölçüsü olarak değerlendirilmektedir. Fotoğrafçı veya fotoğrafı kendi amaçları doğrultusunda kullanmak isteyenler tarafından yapılan bu müdahaleler, fotoğrafın orijinalliğini bozmakta ve fotoğrafın “yalan söylemesi” anlamına gelmektedir.⁴³

Güvenilirlikten kasıt nihai görüntünün ortaya çıkmasında fotoğrafçının çekim üzerindeki aktif rolü kastedilmektedir. Fotoğrafi çekilen eşyalar düzenlenmiş, insanlar poz vermiş ve olaylar sahnelenmiş olabilir. Bu nedenle fotoğrafın profesyonelce mi yoksa amatörce mi çekildiği önemlidir. Profesyonel fotoğrafçıların, fotoğrafını çekecekleri insanlar, nesnelere ve ortam üzerinde kontrolü daha fazladır. Fotoğrafi çekilecek kişi, daha estetik bir ortamda bulunmayı kabul etmiştir. Araştırmacılar fotoğraflardaki görüntüleri değerlendirirken, görüntülerin oluşumundaki bu faktörleri dikkate almalıdır.⁴⁴

Temsil edilebilirlikle, fotoğrafların, konuyu veya konuyla ilgili çekilen diğer fotoğrafları ne ölçüde temsil ettiği kastedilmektedir. Fotoğrafların kişiyi bütün yönleriyle temsil etme özelliği yeterli olmayabilir. Fotoğrafi tarihi belge olarak kullanan araştırmacıların, ilgili fotoğrafların, araştırdıkları konunun ne kadarını temsil ettiği hakkında bir değerlendirme yapmaları gerekmektedir.⁴⁵

40 Acun, “Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, 114.

41 Baykal, “Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi”, 111.

42 Acun, “Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, 104.

43 Acun, “Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, 105.

44 Acun, “Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, 105.

45 Acun, “Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı”, 106.

Fotoğraflar belli bir amaçla kullanılmakta ve bu kullanıma uygun olarak belli anlamlar kazanmaktadır. Yine bu kullanıma uygun olarak, insanların zihinlerinde belli olayları temsil etmektedir. Dolayısıyla, fotoğrafların çekildiği zamandaki anlamlarını yakalamak, imkânsız değilse de oldukça zordur.⁴⁶

İçerik analizinin niceliksel bir metot olması nedeniyle, kültürün ve sosyal hayatın niteliksel yönleri hakkında bilgi vermede önemli ölçüde yetersiz kalmaktadır. Belirtilen bu eksikliği gidermek üzere, niteliksel türden olan sembolist yaklaşım benimsenmeli ve niceliksel metotlarla birlikte kullanılmalıdır.⁴⁷

Sosyal hayat sembollerle doludur ve yine, sembollerle yönlendirilmektedir: hareketler, dış görünüm, eşyalar sembolik önem taşımaktadır. Bu nedenle, sanat tarihi, felsefe, edebiyat, ilahiyat vs. gibi akademik disiplinlerde sembolizm geniş yer edinmiştir.⁴⁸

'Bağlam' ve 'Tür' imaj analizi yapılırken dikkate alınan faktörlerden bazılarıdır.⁴⁹ 'Bağlam', imajın gözlemleyiciye sunulduğu ortamdır. Fotoğrafların algılanması ve yorumlanması içinde sunulduğu ortama bağlı olarak etkisi değişmektedir. Örneğin stüdyoda çekilmiş bir fotoğraf için stüdyo, fotoğrafın bağlamını oluşturur ve fotoğrafa doğallığın aksine, senaryolaştırılmayla birlikte bir sunilik verir.⁵⁰

'Tür' ile, aynı veya benzer niteliklere sahip olan fotoğrafların dahil edildiği kategoriler kastedilmektedir: Haber fotoğrafı, spor fotoğrafı, moda fotoğrafı gibi. Her türü tanımlayan belli nitelikler mevcuttur. Bu nitelikler, fotoğraflardaki imajların yorumlanması konusunda önemli ipuçları verirler.⁵¹

Bir fotoğrafı okumanın en iyi yolu ona sistematik sorular yöneltmektir. Bu sorular fotoğrafı çeken kişiye, fotoğrafı çekilen kişilere, fotoğrafın sınırının dışındaki kişi ve nesnelere, fotoğrafın çekildiği ortamın hangi kültürlerin izlerini taşıdığına, fotoğrafın çekiminde bir kurgunun var olup olmadığına, fotoğrafın çekildiği zamana, fotoğraftaki ayrıntılara

46 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 106.

47 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 112.

48 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 114.

49 Baykal, "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi", 111.

50 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 115.

51 Acun, "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı", 115.

ve bu ayrıntıların bütüne katkılarına, fotoğraftaki kişilerin ruh halleri, statüleri ve mesleklerine yönelik olabilir.⁵²

Tarihi fotoğrafları okurken, açık olanı (görebildiklerimizi), örtülü olanı (bilinen ancak görünmeyen) ve bilinmeyen sentezlemek gerekir. Bu kontekste şu sorular önem kazanır: Fotoğrafta ne eksik? Fotoğraf çekilmeden bir dakika önce ne olmuştur? Bir süre sonra ne olmuş olabilir? Resim görüldükten sonra merak edilen şey nedir?⁵³

Fotoğrafın amacı nedir? Fotoğrafları kimin ve neden çektiği gibi temel soruları sormak, görsellerin işlevini veya amacını belirlemeye yardımcı olur.⁵⁴ Fotoğraflar bir tür birincil kaynak olmasına rağmen, fotoğrafçının veya fotoğrafı sipariş eden kişinin potansiyel önyargısının her zaman farkında olunmalıdır. Potansiyel önyargıyı belirlemek için birkaç soru sormak gerekir: Fotoğrafı kim çekti? Fotoğrafı neden çekti?⁵⁵

Poz mu vermiş, samimi mi? Bir görseli okurken kendinize sormanız gereken şey, baktığınız görselin kendisi için mi çekildiği, yoksa fotoğraftaki kişilerin fotoğraflarının çekildiğinden habersiz olup olmadığıdır. Bir fotoğrafın pozlanmış olduğunu anlamanın bir yolu konuların nasıl konumlandırıldığına bakmaktır. Ayakta mı yoksa doğrudan kameraya dönük mü oturuyorlar? Kameraya mı bakıyorlar? Genel olarak, samimi veya poz verilmemiş fotoğraflardaki konular doğrudan kameraya dönük değildir. Odanın diğer ucundaki bir şeye bakıyor olabilirler veya odaklarını kameradan uzaklaştıran bir aktiviteyle meşgul olabilirler. Daha eski fotoğraflarda, resimler daha uzun pozlama süreleri gerektirdiğinden ve dolayısıyla bir görüntüyü yakalamak daha uzun sürdüğünden, hareket halindeki nesnelere bulanık görünecektir. Bu, bir fotoğrafın çekildiğinin farkında olmadıklarını ve arka planda veya fotoğrafın gerçek konusunun yanında çekilmiş olabileceğini göstermektedir.⁵⁶

Yazımız kapsamında Gümüşhanevi'ye ait olduğu iddia edilen fotoğrafların gerçekliği araştırılacağı için bu noktada "Acaba Gümüşhanevi'nin resim ve fotoğraf hakkında ne düşünüyordu?" sorusunun, cevaplanması

52 Bülent Akbaba, "Tarih Öğretiminde Fotoğraf Kullanımı", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 189.

53 George Barnum, "Reading Historical Photographs", 7.

54 Helena Zinkham, Brett Carnell, Kit Peterson, *Photographs: Archival Care and Management* (Chicago: Society of American Archivists, 2006), 59.

55 Science History Institute, "An Introduction to Visual Literacy: How to Read an Image".

56 Science History Institute, "An Introduction to Visual Literacy: How to Read an Image".

gereken bir husus olduğu ortaya çıkmaktadır. Yaptığımız araştırmalarda kendisinin doğrudan bu konudaki görüşüne ulaşılammıştır. Ancak tarikat anlayışının temelinde şeriata ve sünnete sıkı sıkıya bağlılığı esas alan Gümüşhanevi'nin bu konuda, ehl-i sünnet fıkıh ulemasından farklı düşünmeyeceğini söylemek yanlış olmaz kanaatindeyiz. Nitekim resim konusunda fıkıhçıların temel aldıkları hadis-i şerifleri kendisinin de *Râmûzü'l-ehâdis* kitabına almış olması bu fikrimizi destekler mahiyette-dir. Bu hadislerden ilki Hz. Aişe (r.a) dan rivayet edilen şu Hadis-i Şeriftir. "Kıyamet gününde en şiddetli azab görececek olanlar (canlıların) resmini yapanlardır."⁵⁷ Diğeri ise Ebu Hureyre (r.a) den rivayet olunan, "İçinde resim veya heykel gibi bir şey olan eve melaike girmez."⁵⁸ hadis-i şerifidir.

İslam Fıkıhında Resim ve Fotoğrafın Yeri ve Hükümü:

Sözlükte "ayak izi, kalıntı, kalemle çizme, işaret koyma" anlamlarındaki resm kökünden türeyen resim "bir şeyin çizgi veya boya ile kâğıt, bez, tahta gibi düz bir satıh üzerine yapılan şekli, bunu yapmak için gerekli yöntemleri öğreten sanat; fotoğraf" manalarına gelir. Resim kelimesi Arapça kökenli olmakla birlikte klasik Arapça'da resim ve resim yapma karşılığı olarak daha çok sûret (çoğulu suver) ve tasvîr kullanılır.⁵⁹ Günümüzde kitap, elbise, kumaş, halı, duvar, tavan gibi düzeyler üzerine uygulanan somut ya da soyut varlıkların şekillerinin çizimi yanında karikatür, minyatür, nakış, süsleme, sembol, teknik resim, sanayi ürün tasarımı, mimari plan, harita, şema, dijital çizim ve fotoğraf da geniş anlamıyla resim kapsamında kabul edilir.⁶⁰

Kahir ekseriyet âlimlere göre gölgesi olsun ya da olmasın, her türlü canlı sureti yasaklanmıştır. Ancak hürmet ifade etmeyecek şekilde ayakaltına serilen örtülerdeki veya yastık gibi kendisine yaslanılan ya da çok kullanımdan dolayı değer atfedilmeyen şeylerdeki canlı suretleri bu hükümden istisna tutulmuştur. Hürmet ve tazim anlamı ifade edeceğinden resimlerin kıyafet ya da başlıklarda bulunması, süs amaçlı olarak duvara

57 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Râmûzü'l-ehâdis (Hadisler Deryası) I*, ed. Lütfi Doğan vd., çev. Abdülaziz Bekkine (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2014), 1/71 (Hadis No: 8).

58 Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Râmûzü'l-ehâdis (Hadisler Deryası) II*, ed. Lütfi Doğan vd., çev. Abdülaziz Bekkine (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2014), 2/470 (Hadis No: 8).

59 Tuncay Başoğlu, "Resim", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/579-82.

60 Başoğlu, "Resim", 34/579-82.

asılması hoş karşılanmamış, gölgesinin olup olmaması bu anlamda dikkate alınmamıştır. Ancak canlı varlıkların başları ya da gövdeleri olmaksızın yapılan resimleri müsaade kapsamına dâhil edilmiştir.⁶¹

“Hanefi mezhebinde canlı varlıkların suretlerini yapmak, yaratma hususunda Allah’ı taklit anlamı taşıdığı için haram kabul edilmiş ve büyük günahlar arasında sayılmıştır. Resmin ne amaçla yapıldığı ya da nereye yapıldığının bu bağlamda hiçbir önemi yoktur. Buna mukabil ağaç gibi cansız varlıkların suretlerini yapmak gölgesi olsun ya da olmasın caiz görülmüştür. Hanefi alimlere göre cansız varlıkların suretlerine sahip olmanın ya da onları evlerde bulundurmanın bir sakıncası yoktur. Canlı varlıklara ait suretlere sahip olmanın ve evde bulundurmanın hükmü ise, resmin kullanım şekline göre farklılık arz etmektedir. Namaz kılanın tam karşısına ya da secde ettiği yere konulan canlı resmi putperest uygulamaları anımsatıyor olmasından dolayı haram, haram olan resme karşı namaz kılmayı da mekruh kabul etmişlerdir. Namaz kılanın karşısında olmayan ancak yine saygı ifade edecek şekilde evin herhangi bir duvarına asılan resim, tapınma anlamı taşımaya da ona saygı anlamı ifade ettiği için mekruh, bazılarında göre de tahrimen mekruh sayılmıştır. Namaz kılan kişinin arkasında ya da namaz kılanın örtünün ayak kısmında yer alan resmin hürmet anlamı taşımamasından dolayı bu tip resimlerin namazın sıhhatine mâni teşkil etmeyeceğine kanaat getirmişlerdir.”⁶²

Sahabenin resim konusundaki yaklaşımına örnek teşkil etmesi açısından Ubeydullah bin Abdullah bin Utbe’den yapılan şu rivayet ruhsat yerine azimetle amel etmeye örnek olması açısından önemlidir:

“Ubeydullah, rahatsızlığı sebebiyle ziyaret için Ebu Talha el-Ensari’nin yanına girdi ve Sehl bin Huneyf’i de onun yanında buldu. Ubeydullah diyor ki: “Ebu Talha altındaki yatak çarşafını çıkarması için birini çağırdı.” Bunun üzerine Sehl: “Onu neden çıkarıyorsun?” dedi. “Çünkü üzerinde resimler var ve Rasulullah (s.a.v.)’in resim hakkında buyurduğu senin malumundur.” dedi. Sehl: “Rasuli Ekrem ancak kumaş üzerindeki nakış olan resim müstesnadır! buyurmadı mı?” dedi. Ebu Talha “Evet fakat bu gönlüm için daha hoştur” dedi (Mâlik b. Enes, Lukâta, Siyer, 903; Tirmizi, Libâs, 18).⁶³

61 Fatih Orhan, “İslam Hukuku Açısından Resim Yapmanın Hükmü ve Türk Osmanlı Sanatının Oluşumundaki Etkisi”, 14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi 22-23 Ağustos 2016, Gostivar Makedonya (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016), 32.

62 Orhan, “İslam Hukuku Açısından Resim”, 33.

63 Orhan, “İslam Hukuku Açısından Resim”, 31.

Osmanlı döneminde, fotoğrafın bazı belgelerde kullanılmasını zorunlu kılan karar süreci konumuzla ilgisi nedeniyle aşağıda ele alınmıştır. Osmanlının toprak kaybı neticesi oluşan büyük göçler, ciddi güvenlik problemlerini de beraberinde getirmiştir. Kanun kaçağı birçok kimse- nin başkaları adına düzenlenmiş mürur tezkirelerini (ülke içinde seyahat edebilmek için gerekli belge) kullanmaları büyük sorun teşkil etmektedir. Bu güvenlik sorununun önlenmesi için, dönemin Sadaret makamı, Dahiliye Nezaretine gönderdiği 11 Safer 1324 / 6 Nisan 1906 tarihli yazıyla, hazırlanacak mürur tezkirelerine kişinin vesikalık fotoğrafının da eklenmesini istemiştir. Dahiliye nezareti uygulamanın, emniyet için gerekli olduğuna katılmakla birlikte uygulamada yaşanacak bazı zorlukları Sadaret makamına bildirmiştir. Dahiliye nezareti, seyyidlerin, ulemanın ve şeyhlerin fotoğraflarının alınmasına muhalefetlerinin kaçınılmaz olduğunu düşündüğünden, bu konudaki kararın, Meclis-i Mahsusa-i Vükelâ tarafından alınmasını talep etmiştir.⁶⁴

Dahiliye nezaretinin gönderdiği yazıda, “*Sadât, ulemâ ve meşayihin fotoğraflarını almakta adem-i muvafakata tasarruf edilmek dahi melhuz olduğundan*” ifadesi kullanılmıştır.⁶⁵ Bahsi geçen kesimin, toplumun dinî kesimini teşkil etmesinden hareketle itirazlarının dinî gerekçelere dayandığını düşünmek gerekir. Söz konusu kesimin resim yapma ve bulundurmanın caiz olmadığı şeklindeki fikhî yaklaşımı fotoğraf için de benimsedikleri veya şüpheli buldukları için fotoğraf çektirmekten uzak durdukları değerlendirilmektedir.

Ülkemizin yetiştirdiği büyük din alimlerinden ve Diyanet İşleri Eski Başkanlarından Ahmet Hamdi Akseki'nin, 1931 yılında kaleme aldığı “Resim ve Suret Meselesi” adlı fetvası, konuya farklı bir bakış açısı getirmektedir. Yasak olan bazı şeylerin umum-i belvadan dolayı serbest olduğunu hatırlatmakta, yani çok kullanıldığından dolayı kaçınılması mümkün olmayan bazı şeylerin serbest bırakıldığını, resmin de umumi belva olması ve aynı zamanda ihtiyaç ve zaruret hali vesilesi ile caiz olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

64 Gülden Sarıyıldız, “Osmanlı Bürokrasisinde Fotoğraflı Belge Kullanımı ve Parmak İzi Uygulaması”, *Tarih Dergisi* 47 (2008), 192.

65 Devlet Arşivleri BOA, DH MKT 1066-54-2.

66 Hasan Yaşaroğlu, “İslam’da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki’nin Konu Hakkındaki Görüşleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016), 89.

Cumhuriyet ile birlikte nüfus cüzdanı, pasaport ve resmi evraklara zorunlu olarak fotoğraf ekleme kuralı, geniş halk kitlelerini fotoğraf ile tanıştırmıştır.⁶⁷ Bu yüzden Akseki'nin fetvasında, ihtiyaç ve zaruret vurgusundan, çok kullanılması ve kaçınılması mümkün olmaması ifadelelerinden anlaşıldığı üzere resimden kastın fotoğraf olduğu anlaşılmaktadır.

Fotoğrafın, kendisine rabıta yapılan bir tarikat şeyhine ait olması ise daha hassas bir durum arz etmektedir. Rabitanın fikhî hükmü üzerine yapılan güncel bir araştırmada konu ele alınmıştır. Buna göre, râbita niyetiyle yanında şeyhinin resmini/fotoğrafını taşıyan ve ona bakarak râbita yapan kişi bunu hürmet ve tazim kastıyla yapacağı için, tazim kastının bulunması nedeniyle bu tür resim ve fotoğrafların haramlığı ifade edilmiştir.⁶⁸

Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddia edilen ilk fotoğrafı Mehmet Zahit Kotku'ya gönderen Erman Bülent Tuncer'in konu hakkındaki açıklamaları, araştırmamız için kritik önemi haizdir.

Erman Bülent Tuncer ile görüşme:

Gerek Süleyman Zeki Bağlan'ın verdiği şifahi bilgi gerekse Adem Ezber'in kitabındaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere ilk fotoğrafı Mehmet Zahit Kotku hoca efendiye gönderen kişi Erman Bülent Tuncer'dir. Kendisi akademik çalışmalar için Amerika'dayken eline geçen fotoğrafı orijinal bularak hoca efendiye göndermiştir. Hoca efendinin sohbetinde bu fotoğraftan bahsetmesi dergâh müntesiplerini ve tasavvuf camiasını heyecanlandırmış ve fotoğrafın orijinal olduğu algısını oluşturmuştur. O nedenle konunun birinci dereceden tarafı olan Prof. Dr. Erman Bülent Tuncer'in⁶⁹ açıklamaları çalışmamız açısından oldukça belirleyici olacaktır.

Erman Tuncer, yaptığımız görüşmede kendisine sorduğumuz soruları nazik, kibar üslubuyla samimi bir şekilde cevaplamıştır. Konuşması esnasında Mehmet Zahit Kotku Hoca efendiye olan muhabbetinden ve onun genç nesillere tanıtılması niyetiyle kaleme aldığı yazısından bahsetmiştir.⁷⁰ Yazısındaki ifadelerinden hoca efendiyle çok yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

67 Baykal, "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi", 109.

68 Akif Dursun, "Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fikhî Hükmü", *Sufiyye* 10 (2021), 122.

69 Aydın Üniversitesi, "Erman Bülent Tuncer" (Erişim 09.01.2024)

70 Erman Bülent Tuncer, "Bir Güzel İnsan Bursalı Hacı Mehmed Efendi" (Erişim 09.01.2024)

Fotoğraf konusunda da Gümüşhanevi’ye ait olduğu iddia edilen ilk fotoğrafı kendisine askerlik arkadaşı Dr. Şükrü beyin ulaştırdığını, kendisinin de bu fotoğrafı Mehmet Zahid Kotku’ya gönderdiğini ifade etmiştir. Böylece Sn. Bağlan’ın tarafımıza verdiği şifahi bilgi ve Sn. Ezber’in kitabındaki açıklamalar,⁷¹ Sn. Tuncer tarafından da bizzat doğrulanmıştır.

Daha sonra fotoğrafla ilgili şunları söylemiştir: “*Rahmetli Hoca efendinin, Gümüşhaneli hazretlerinin fotoğrafının hakiki olduğu konusunda tereddütleri vardı.*” Erman Bülent Tuncer’in bu ifadesi çalışmamız açısından son derece önemlidir.

Kendisine, bizlere zaman ayırıp bu kıymetli bilgileri paylaştığı için tekrar teşekkür ediyoruz.

Orijinal fotoğrafların ait olduğu stüdyonun, günümüzdeki temsilcilerinden alınacak bilginin de çalışmamıza önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Fabrizio Casaretto ile görüşme:

Gümüşhanevi’ye ait olduğu iddia edilen fotoğraflarla ilgili şu iki önemli husus tespit edilmiştir. Birincisi, fotoğrafların üçünün de stüdyo ortamında çekilmiş olmasıdır. Diğer tespitimiz ise üç fotoğrafın da farklı etiketlerle kartpostal olarak basılmış olmasıdır.

Kartpostal sözlükte “Genellikle dikdörtgen biçiminde ince kartondan yapılmış, bir yüzü resimli, zarflı veya zarfsız gönderilen posta kartı” anlamına gelmektedir.⁷² Yapılan arşiv çalışmasından anlaşıldığı üzere, günlük hayattan kesitler içeren, insanların yaşam tarzlarını yansıtan görsellerden oluşan kartpostallar, Osmanlı İmparatorluğu’nu ziyarete gelen yabancılar tarafından oldukça ilgi görmektedir. Kartpostalların turistik amaçlı basıldığı, üzerindeki etiketlerin Fransızca olmasından da anlaşılmaktadır.

Kartpostalın altında dönemin meşhur stüdyosu Sébah&Joallier imzası dikkatimizi çekmiştir. Bu bilgiden hareketle fotoğrafın orijinaline, görüntüdeki kişinin kimliği hakkında bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla yapılan araştırma sonucunda Sébah&Joallier stüdyosu sahiplerinden Polycarpe Joallier’nin 5.kuşaktan öz torunu olan Fabrizio Casaretto ile iletişime geçilmiş, dedelerinden kalan arşivin yer aldığı

71 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 79.

72 Türk Dil Kurumu Sözlükleri, “Kartpostal” (Erişim 14.12.2023)

internet sitesi incelenmiştir.⁷³ Gümüşhanevî'ye ait olduğu iddia edilen "Père noble" (Asil baba) etiketli kartpostal da arşivde "İnsanlar" başlıklı bölümde yer almaktadır.⁷⁴ Fabrizio Casaretto'ya fotoğraflar hakkında bazı sorular sorulmuştur.

Fotoğraftaki kişinin kimliğine yönelik sorumuza: "*Père Noble adlı fotoğraflardaki kişinin kimliği ile ilgili maalesef hiçbir bilgim mevcut değil.*" şeklinde cevap vermiştir.

"Père noble" adlı kartpostalın da aralarında olduğu bazı görsellerin arşivde "İnsanlar" bölümünde yer alması, bazı fotoğrafların da "Kabin Portreler" başlığı altında bulunmasının sebebinin de şu şekilde açıklamıştır: "*Kabin portreler" stüdyo içerisinde çekilmiş "özel kişilere" ait (ve ücreti kendilerince ödenmiş) karelerdir, "İnsanlar" ise "turistik satış amaçlı" dış mekânda, bazıları da stüdyoda çekilmiş görüntülerdir.*" Fabrizio Casaretto ayrıca şunları eklemiştir: "*O dönemde modellik diye bir meslek olmadığı için turistik satış amaçlı çekilen fotoğraflardaki modeller genelde sokaktan geçen kişilerdir veya arzu edilen kıyafete bürünen eş-dostlar olabilir. Bu iş için ücret alıp almadıkları konusunda net bir bilgi veya belge mevcut değil ancak tahmin olarak ve mantiken bir yevmiye aldıklarını düşünebiliriz.*"

"Stüdyoda ücreti kişilerce ödenen bir fotoğrafın, şirket tarafından kartpostal olarak basılıp satılması söz konusu olabilir mi?" sorumuza ise: "*Özel talep üzerine çekilmiş fotoğrafların başkalarına satış amaçlı kullanıldığına hiç rastlamadım. Bazı ünlü kişilerin var sadece. Elimde, Sultan V. Murat ve Dürrüşehvar Sultan'ın foto-kartları mevcut.*" şeklinde cevap vermiştir.

Şimdi de kaynaklarda yer alan, Gümüşhanevî'nin şemail bilgileri değerlendirilelim.

Gümüşhanevî'nin Şemail Bilgileri:

Fotoğraflarla ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için Gümüşhanevî'nin şemailine ait bilgileri de değerlendirmek gereklidir. Bu konuda bazı kaynaklarda malumat bulunmaktadır. Bunlardan, Mustafa Fevzi Efendi'nin (v.1924) *Risâle-i Ziyâiyye* ve Hüseyin Vassaf'ın (v.1929) *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserindeki detaylı açıklamalar önemlidir.

73 Sebah&Joallier, "Sebah&Joallier" (Erişim 09.01.2024)

74 Sebah&Joallier, "Portreler-İnsanlar" (Erişim 09.01.2024)

Mustafa Fevzi Efendi, Gümüşhanevî'nin yüzünü tarif ederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

*"Çekme burnu, orta az yüksek idi/Yok idi asrında misli, tek idi
Sağ gözü altında bir hâl var idi/Dişleri pek dürre-i şehvâr idi
Sol gözüyle burnu beyinde dahî/Var idi bir hâl-i pâki yâ ahî".*⁷⁵

Hüseyin Vassaf ise *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde yüz şeklini açıklarken:

*"... çekme burunlu, açık alınlı, mübârek sağ gözünün altında bir hâl-i siyâh olup, müdevver çehreli, kara gözlü, uzun kirpikli, beyaz sakallı, başı matruş idi."*⁷⁶

Her iki kaynaktan da çekme burun ve sağ gözünün altında siyah ben olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Ayrıca, burnun orta kısmının az yüksek olduğu ve sol gözü ile burnu arasında da siyah ben bulunduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak da Osmanlı arşivlerinde Gümüşhanevî fotoğraflarıyla ilgili yaptığımız araştırmayı ele alalım.

Osmanlı Arşiv Araştırması:

Üzerinde çalıştığımız fotoğraflarla ilgili acaba Osmanlı arşivinde bir belge bulunabilir mi sorusundan hareketle yaptığımız araştırma neticesinde ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Araştırmacı-Yazar Ahmet Nezih Galitekin, tarafımıza Osmanlı arşivinde gördüğü bir vesikadan bahsetmiştir. Söz konusu belge Osmanlı Arşivinden temin edilmiş ve incelenmiştir.

1321/1903 tarihli arşiv kayıtları, Sinop kalesinde sürgün cezasına çarptırılmış olan Hoca Hüsnü ve arkadaşlarının üzerinde bulunan mektup, kartpostal ve bazı belgelerden oluşmaktadır. Osmanlı arşivinde DH MKT 707-70 numara ile kayıt altındaki belgeler arasında "Père Noble" isimli kartpostal da bulunmaktadır. (Ek-15)⁷⁷ Dosyada 7 nolu belge olarak yer alan kartpostalın, bir yakını tarafından Hoca Hüsnü'ye gönderildiği anlaşılmaktadır.

Üzerindeki Osmanlıca yazıda, resimdeki kişinin kimliğine yönelik ifadeler yer almaktadır. Kart üzerindeki el yazısında tam olarak şu ifade

75 Mustafa Fevzi b. Numan, *Menâkıb-ı Ziyâiyye*, çev. Fatih Yıldız (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2021), 235-36.

76 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2015), 2/337.

77 Devlet Arşivleri BOA, DH MKT 707-70-7.

yer almaktadır: “*Sen olmadığın vakit bu Hoca Sabit Efendi dükkânda bulunsun. Emniyetli adamdır.*”

Yazıdaki “Bu Hoca Sabit Efendi” ifadesinden iki anlam çıkarılabilir. Birincisi fotoğraftaki kişinin adı Hoca Sabit Efendi’dir. Yazan kişi karttaki şahsı tanıtmak ve tavsiyelerde bulunmak için bu kartı göndermiştir. Diğer bir seçenek ise daha önce aralarında konuştukları Hoca Sabit Efendi adlı kişiden bahsedilmektedir ve konuyla ilgisi düşünülerek bir hoca fotoğrafı içermesinden dolayı bu kart tercih edilmiştir. Belgeler içerisinde konuyla ilgili başka bir bilgiye ulaşılamadığı için bu nokta belirsizliğini korumakla birlikte, fotoğraftaki kişinin Hoca Sabit Efendi adında birisi olma ihtimali de bulunmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerin değerlendirilmesinden aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır.

Bulgular:

İlk fotoğraf olarak adlandırılan, Ayasofya camiinde Kur’an okuyan şahsın görüldüğü ve üzerinde “*Tarikat-ı Nakşibendiye, Kutbu’l-Ârifin Ahmed Ziyâüddin Gümüştanevî*” yazan fotoğraf gerçek değildir, fotomontaj ile üretilmiştir. Stüdyoda poz verilerek çekilen fotoğraf, camii görüntüsüyle montajlanarak basılmıştır. Fotoğraf okuma yöntemi açısından değerlendirilecek olursak fotoğraf, fotoğrafçı veya fotoğrafı kendi amaçları doğrultusunda kullanmak isteyenler tarafından bir müdahaleye uğramış, üzerinde oynanmış, orijinalliği bozulmuştur. “Hakikilik” özelliğini kaybetmiştir. Bu da fotoğrafın “yalan söylemesi” anlamına gelmektedir.

Gümüştanevî’ye ait olduğu iddia edilen fotoğraflar, amatörce değil profesyonel fotoğrafçı tarafından stüdyo ortamında çekilmiştir. Fotoğraftaki nesnelere düzenlenmiş, kişi poz vermiş ve Kur’an-ı Kerim okuma olayı sahnelenmiştir. Fotoğrafı çekilen kişi, daha estetik bir ortamda bulunmayı kabul etmiştir. Bu faktörler fotoğraf okuma yöntemiyle değerlendirildiğinde, fotoğraflar “güvenilirlik” ilkesine uymamaktadır.

Fotoğraf okuma yönteminin en önemli unsuru, incelenen fotoğrafa sorular yöneltmektir. Bu yöntemden hareketle şu sorular yöneltilmiştir: Fotoğraf çekilmeden bir dakika önce stüdyoda ne yaşanmıştır? Fotoğraf hangi amaçla çekilmiştir?

Fotoğraf öncesi stüdyoda şunların yaşandığını tahmin edebiliriz. Büyük bir ihtimalle, fotoğrafçı poz veren kişiye elindeki kitabı nasıl tutması gerektiğini, nasıl oturacağını, nereye bakacağını ve çekim anında hareketsiz beklemesi gerektiğini söylemiştir. Bu şartlar altında poz veren kişi de muhtemelen herhangi bir okuma eylemi yapmadan, fotoğrafçının talimatlarına uyarak fotoğrafın düzgün şekilde çekilmesi için gayret sarf etmiştir.

Neden çekildiği sorusuna gelince; Fabrizio Casaretto'ya göre bu tür fotoğraflar "turistik satış amaçlı" çekilmişlerdir. O dönemde modellik diye bir meslek olmadığı için fotoğraflardaki modeller genelde sokaktan geçen kişiler veya arzu edilen kıyafete bürünen tanınmış kişilerdir. Fotoğraflar satış amaçlı çekildikleri için modellik yapan kişilere de bu hizmet karşılığında bir ücret verildiğini düşünmektedir. İncelediğimiz fotoğrafların tamamının kartpostal olarak basılmış olması ve arşivlerde çok sayıda postalanmış örneklerinin bulunmasından hareketle bizde bu görüşlerine katılmaktayız.

Fotoğraflar dinî simge ve semboller içermektedir. Bu nedenle görüntülerin nitel olarak semiotik analizinin yapılması gerekmektedir. Şayet fotoğrafların bir İslam alimi, muhaddis ve tarikat şeyhine ait olduğu iddia ediliyorsa bu noktada fotoğraf çektirmenin fikhî hükmünün de ele alınması gerekir. Yukarıda fotoğraf hakkında İslam alimlerinin görüşleri açıklanmıştır.

İslam alimleri genel olarak, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in hadislerinden hareketle bir canlının resmedilmesi veya bu resimlerin ev, mesjid gibi mekanlarda bulundurulmasının caiz olmadığı görüşündedirler. Klasik eserlerde resim hakkındaki hükümler, fotoğrafın icadıyla yeniden değerlendirilmek durumunda kalmıştır. Başlangıçta resim ile aynı görülen fotoğraf, kimlik, pasaport vs. gibi resmi evraklarda kullanım zorunluluğuyla günlük hayatın vazgeçilmez parçası haline gelince resimden farklı ele alınmıştır. Ahmet Hamdi Akseki tarafından umumi belva, yani kaçınılması mümkün olmayan bir nitelik kazanmasıyla caiz görülebileceğine dair fetva verilmiştir.

Osmanlı arşivinde yer alan 1906 tarihli belgeden, dönemin dinî kesimini teşkil eden seyyidler, ulema ve şeyhlerin fotoğraf çektirmeye mesafeli durdukları anlaşılmaktadır. Bu noktadan hareketle, azimle amel etmeyi ve şüpheli şeylerden kaçınmayı tarikat anlayışının merkezine koyan,

dönemin önde gelen Halidî şeyhi, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî'nin, hiçbir zorunluluk olmadan, bir stüdyoya gidip, Kur'an-ı Kerim okuyormuş gibi poz vererek fotoğraf çekirtmesi tarafımızca makul görülmemektedir.

Gümüşhanevî dergâhına ait belgelerden oluşan oldukça zengin bir arşivin Mehmet Zahid Kotku'ya kadar ulaştığı bilinmektedir. Kendisine mektupla ulaştırılan ve Gümüşhanevî'ye ait olduğu söylenen fotoğraf hakkındaki sözlerinden Kotku'nun böyle bir fotoğrafı daha önce hiç görmediği ve dergâh arşivinde bulunmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Gümüşhanevî'ye ait bir fotoğrafın var olması durumunda bunun en başta dergâhın arşivinde bulunması gerektiği gayet açıktır. İlk fotoğrafı Kotku'ya ulaştıran Erman Bülent Tuncer'in "*Rahmetli Hoca efendinin, Gümüşhaneli hazretlerinin fotoğrafının hakiki olduğu konusunda tereddütleri vardı.*" ifadesi de hoca efendinin, fotoğrafın gerçekliği konusundaki şüphelerini birinci kaynaktan ortaya koymaktadır.

Fotoğrafın Gümüşhanevî'ye ait olup olmadığını anlamanın en güçlü delillerinden birisi de şemail bilgileriyle fotoğrafı kıyaslamaktır. Kaynaklarda çekme burun ve sağ gözünün altında siyah ben olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Yakınlaştırılmış fotoğraftan (Ek-14)⁷⁸ da görüleceği gibi şahsın yüz şekli, Gümüşhanevî'nin kaynaklarda tarif edilen şemailine uymamaktadır.

Osmanlı arşivinde ulaştığımız 1903 tarihli belge, araştırma sorumuza cevap teşkil edecek bilgiler içermektedir. Sinop'ta sürgün cezası çeken Hoca Hüsnü Efendiye ait evraklar arasında "Père Noble" isimli kartpostal da bulunmaktadır. Kart, bir yakını tarafından kendisine gönderilmiştir. Kartpostalın üzerindeki metinden anlaşıldığı kadarıyla fotoğraftaki kişinin Hoca Sabit Efendi olma ihtimali söz konusudur.

Tartışma ve Sonuç:

İlmî ve tasavvufî kişiliğiyle yaşadığı dönemin dinî ve siyâsî hayatında derin izler bırakan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (v.1894), Tasavvuf Tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. Son yıllarda kendisine ait olduğu iddia edilen fotoğraflar, sosyal medyada ve değişik mecralarda sıkça

78 Ezber, *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin*, 47.

görülür hale gelmesiyle fotoğrafların gerçekten Gümüşhanevî'ye ait olup olmadığı sorusu gündeme gelmiştir.

Konunun açıklığa kavuşturulması amacıyla yaptığımız araştırmamızda Fotoğraf Okuma Yöntemi kullanılmıştır. Bilindiği kadarıyla bu yöntem tasavvuf tarihi çalışmalarında ilk kez kullanılmıştır. Araştırmalarda farklı disiplinlerden yararlanma metodolojisinin alan araştırmalarına farklı bakış açıları kazandıracığı düşünülmektedir. Tasavvuf tarihi araştırmalarına mütevazı bir katkı sağlaması, çalışmamızı anlamlı kılacaktır.

Fotoğraf Okuma Yöntemi esas alınan çalışmamızda, nitel görüntü analiziyle fotoğraflar incelenmiştir. Detaylı arşiv araştırmalarıyla birlikte konu bütün yönleriyle ele alınmıştır. İddiaların ilk çıkış noktasının yapılan bir sahteciliğe dayandığı anlaşılmıştır. Bulgular bölümünde detaylı açıklandığı üzere söz konusu fotoğrafların Gümüşhanevî'ye ait olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Gerekçesi ne olursa olsun, bu tür sahteciliğe, Gümüşhanevî'nin ismini karıştırmak, kendisine yapılacak en büyük haksızlıktır. Özünde şekilciliğe dayandığını düşündüğümüz bu tür hareketler, onun ömür boyu yaymaya çalıştığı, güzel ahlâk ve samimiyetle bağdaşmamaktadır. Günümüzün en büyük sorunlarından birisi olduğunu düşündüğümüz şekilcilikten kurtulmadan, tasavvufun gerçek anlamı ve güzelliği hiçbir zaman anlaşılamayacaktır.

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

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

Kaynakça:

- Acun, Fatma. "Görsellik ve Yakın Dönem Tarihi Araştırmalarında Kullanımı". *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi* 18 (2004), 95-118.
- Akbaba, Bülent. "Tarih Öğretiminde Fotoğraf Kullanımı". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (2005), 185-97.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Aydın Üniversitesi. "Ermen Bülent Tuncer". Erişim 09.01.2024. <https://dentaydin.com/physician/prof-dr-erman-bulent-tuncer/>
- Başoğlu, Tuncay. "Resim". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Baykal, Özlem. "Görsel Tarih Çalışmalarında Fotoğraf Okuma Yöntemi". *Türk-İngiliz İlişkileri Dergisi* 3/1 (2022).
- Çiçek, Yakup. "Nakşibendiyye Tarikatı ve Şeriata Bağlılığı". *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu (11-12 Temmuz 1992, Gümüşhane)*. 139-197. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Devlet Arşivleri BOA, DH MKT 1066-54-2
- Devlet Arşivleri BOA, DH MKT 707-70-7
- Dursun, Akif. "Râbitanın Tarihî Gelişimi, Tanımı ve Fikhî Hükümü". *Sufiyye* 10 (2021), 83-130.
- Erman Bülent Tuncer. "Bir Güzel İnsan Bursalı Hacı Mehmed Efendi". Erişim 09.01.2024. <https://www.milligazete.com.tr/makale/3306105/erman-bulent-tuncer/bir-guzel-insan-bursali-haci-mehmed-efendi>
- Ezber, Adem. *Fotoğraflarla Ahmed Ziyâüddin Hz. "Gümüşhanevi"*. 2. Baskı. Ankara: Azim Matbaacılık, 2018.
- Gümüşhane Olay Gazetesi. "Haftanın Konuğu". Erişim 14.12.2023. https://www.youtube.com/watch?v=q_FmMfoDDB8
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Câmî'u'l-usûl Veliler ve Tarikatlarda Usûl*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1981.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Râmûzü'l-ehâdis (Hadisler Deryası) I*. 2 cilt, ed. Lütfi Doğan vd. çev. Abdülaziz Bekkine. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2014.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Râmûzü'l-ehâdis (Hadisler Deryası) II*. 2 cilt, ed. Lütfi Doğan vd. çev. Abdülaziz Bekkine. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2014.
- Gündüz, İrfan. "GÜMÜŞHÂNEVÎ, Ahmed Ziyâeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/276-277. İstanbul: TDV, 1996.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhanevî Ahmed Ziyaüddin*. 1. Baskı. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- Karpat, Kemal. *İslâm'ın Siyasallaşması*. 9. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2023.
- Necdet Yılmaz, "Gümüşhanevî Dergâhı". Erişim 14.12.2023. <https://istanbultarihi.ist/170-gumushanevi-dergahi>
- Numan, Mustafa Fevzi B. *Menâkıb-ı Ziyâiyye*. çev. Fatih Yıldız. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2021.
- Orhan, Fatih. "İslam Hukuku Açısından Resim Yapmanın Hükümü ve Türk Osmanlı Sanatının Oluşumundaki Etkisi". *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi 22-23 Ağustos 2016, Gostivar Makedonya*. 844. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016.
- Sarıyıldız, Gülden. "Osmanlı Bürokrasisinde Fotoğraflı Belge Kullanımı ve Parmak İzi Uygulaması". *Tarih Dergisi* 47 (2008), 183-208.

Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bir Fotoğraf Okuma Örneği: "Gümüşhanevi Fotoğrafları" Üzerine Nitel Görüntü Analizi

- Sebah&Joallier. "Portreler-İnsanlar". Erişim 09.01.2024. <https://www.sebahjoallier.com/portreler-insanlar?pgid=jnymn48o-b4f4b51b-36bf-48cf-b1c0-adfd3db941a0>
- Sebah&Joallier. "Sebah&Joallier". Erişim 09.01.2024. <https://www.sebahjoallier.com>
- Sebah&Joallier. "Tarihçe". Erişim 09.01.2024. <https://www.sebahjoallier.com/tarihce>
- Türk Dil Kurumu, "Kartpostal". Erişim 14.12.2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 3. Baskı, 2015.
- Yaşaroğlu, Hasan. "İslam'da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki'nin Konu Hakkındaki Görüşleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisin* 5/9 (2016), 83-96.
- Yılmaz, Necdet (ed.). *Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevi Sempozyum (11-12 Temmuz 1992) Bildirileri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Youtube. "Gümüşhanevi Fotoğrafları Hakkında". Erişim 14.12.2023. https://www.youtube.com/watch?v=oZ_GvYHp_mA
- Zinkham Helena vd. *Photographs: Archival Care and Management*. Chicago: Society of American Archivists, 2006.

EKLER:



Fotoğraf 62. Bektaşî - Bektaşîler için yazılan eserleri yazdıkları zamanlardaki
Şemsî-i İsmailî

Ek-1 Gümüşhanevi'ye ait olduğu iddia edilen eski fotoğraf



Fotoğraf 63. Bektaşîler zamanındaki Bektaşî

Ek-2 Eski fotoğrafın ilk hali (foto-montaj)



Fotoğraf 64. Ayasofya Camii'nin içi (Ayasofya Camii)

Ek-3 Foto-montajın ilk bileşeni, Ayasofya Camii



Fotoğraf 65. Bektaşîler için yazılan eserleri yazdıkları zamanlardaki
Şemsî-i İsmailî

Ek-4 Foto-montajın diğer bileşeni, Gümüşhanevi'ye ait olduğu iddia edilen stüdyoda çekilmiş fotoğraf



Ek-5 Gümüşhanevi'ye ait olduğu iddia edilen fotoğraf (foto-montaj)



Ek-6 Foto-montajın ilk bileşeni, Süleymaniye Camii



Ek-7 Foto-montajın diğer bileşeni, Gümüşhanevi'ye ait olduğu iddia edilen stüdyoda çekilmiş fotoğraf



Ek-8 1. Kartpostal “Sheikh reading the Koran” (Şeyh Kur'an Okuyor)



Ek-9 2. Kartpostal “Savant Turc” (Türk Alim)



Ek-10 3. Kartpostal “Père Noble” (Asil Baba)



EK-11 1. Kartpostal gönderisi

EK-12 2. Kartpostal gönderisi

EK-13 3. Kartpostal gönderisi



Ek-14 Yakınlaştırılmış yüz görüntüsü

Ek-15 Osmanlı Arşivindeki Kartpostal

Ankara Rifâî Âsitânesi'nin Âdâbı, Erkânı ve Zikir Tertibindeki Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları

*The Manners and Rituals of the Ankara Rifai Lodge and the
Practices of the Lodge's Music in the Dhikr Arrangement*

Dr. Öğr. Üyesi

Mustafa Asım AKKUŞ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuvarı/ Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkish Music
State Conservatoire, Ankara/Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-5327-6017>

mustafasimakkus@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/05ryemn72>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / 28 March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1460328



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/Kalem
Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Mustafa Asım AKKUŞ, "Ankara Rifâî Âsitânesi'nin Âdâbı, Erkânı ve Zikir Tertibindeki Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 151-180.

Öz

Bu çalışma Ankara’da kurulmuş bir Rifâî tekkesinin dinî mûsikî uygulamalarını konu almaktadır. 1984 yılında Ankara’da Mamak ilçesine bağlı Araplar Köyü’nde kurulmuş olan tasavvufî hareketin ilk olarak tarihsel sürecine değinilmiş, akabinde kurucusunun hayatından bahsedilmiş ve tarikatın âdâb ve erkân konularına yer verilmiştir. Mûsikî ile ilişkisi de arşivler, mülâkâtlar ve gözlemler neticesinde tespit edilmiştir. Tekkenin zikir tertibine yer verilmiş ve zikir tertibindeki mûsikî unsurları üzerinde durulmuştur. Zikir tertibinde besmele, Kur’ân-ı Kerim tilâveti, salâvatlar, istiğfarlar, esmâlar, ilahiler, şuşuller, kasideler vb. mûsikînin olduğu bölümler tespit edilmiş ve notaya alınmıştır. Bununla birlikte tesbihatlara da ayrıca değinilmiştir. Meşklere de önem veren tekkede şuşul, ilahi, tevşih, nefes, mersiye vb. formlarda eserler kanun, ney, bendir, halile, erbane, kudüm gibi sazlarla beraber koral olarak icrâ edilmektedir. Yapılan bu çalışmanın problem durumunu “Ankara Rifâî Tekkesi’nin mûsikî ile zikir tertibi arasında bir uyum var mıdır?”, “Ankara Rifâî Tekkesi’nin Türk din mûsikisindeki yeri nedir?” olarak belirlenmiştir. Araştırma nitel araştırma metotlarından kaynak tarama, veri toplama, karşılaştırma, örneklendirme yöntemlerine başvurulmuş hazırlanmıştır. Çalışmanın önemi ise Ankara Rifâî Tekkesi’nin dinî mûsikî unsurlarının çokça olması sebebiyle mûsikî açısından önem arz etmesi olarak belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, Rifâîlik, Zikir, Tasavvuf.

Abstract

This study is about the religious musical practices of a Rifai lodge established in Ankara. The historical process of the Sufi movement, which was established in Araplar village of Mamak district of Ankara in 1984, was first mentioned, then the life of its founder was mentioned and the etiquette and customs of the sect were touched upon. Its relationship with music has also been determined as a result of archives, interviews and observations. The dhikr arrangement of the lodge is included and the musical elements in the dhikr arrangement are emphasized. In the dhikr order, bismillah, recitation of the Holy Quran, salawats, forgiveness, names, hymns, prayers, eulogies, etc. The sections containing music were identified and notated. However, tasbihats are also mentioned. In the lodge, which also attaches importance to meditations, songs such as şuşul, hymn, tevşih, breath, elegy, etc. are performed. In these forms, works are performed as chorale with instruments such as Kanun, Ney, Bendir, Halile, Erbane and Kudüm. The problem of this study is: Is there a harmony between the music and dhikr organization of Ankara Rifai Lodge? What is the place of Ankara Rifai Lodge in Turkish religious music? was determined as. The research was prepared by using qualitative research methods such as source scanning, data collection, comparison and sampling. The importance of the study was determined as the importance of Ankara Rifai Lodge in terms of music due to the abundance of religious musical elements.

Keywords: Turkish Religious Music, Lodge Music, Rifâî, Dhikr, Sufism.

Giriş

Ortadoğu, Balkanlar ve Anadolu'da yayılmış bir tarikat olan Rifâîlik, Ahmed er Rifâî (ö. 1183) tarafından Irak'ta kurulmuştur. Rifâîlik, Anadolu'da da yaygınlık gösteren ilk tekkeler arasında yer alır.¹ Anadolu'da da birçok kola ayrılan Rifâîliğin Sayyâdiyye, Harîriyye, Katnaniye, Mahmudiyye, Keyyâliyye, Fenâriyye bu kollarındandır.² Rifâîlik'te zikrin cehrî olarak yapılması dolayısıyla beraberinde zikre revnak katmak maksadıyla mûsikîden de yararlandıkları söylenilebilir. Bu bağlamda örneğin Erzurum Rifâîleri'nin dinî mûsikîyi tekkelerinde kullandıkları bilinmektedir.³ Anadolu'da birçok yere yayılan Rifâîlik Ankara'da da 1976 yılında temeli atılmış olan bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuruluş sürecini tarikatın kurucusu Ömer Efendi (Sarıkaya) şu şekilde anlatmaktadır:

Ailemiz 1969 yılında memleketten Ankara'ya taşındılar. İlk olarak Kayaş'a geldiler. İki sene kadar Kayaş'ta oturdular. Daha sonra Araplar Köyü'ne taşındık. 1972'den 1977'e kadar bir evde kirada oturduk. Rahmetlik babam 1977 yılında Ankara Mamak Araplar Köyü'nün üst kısmında, yaklaşık 2,5 dönümlük bir yeri satın aldı. Üzerinde büyükçe bir gecekondü ve üzüm bağı ve meyve ağaçları bulunan bir bahçe vardı ve 2,5 dönümlük büyükçe bir bahçeydi. 1977'de bu bahçe satın alınınca artık o eve taşındık ve orada ikamet ettik. Daha sonra 1984 yılında beraber olduğumuz arkadaşlar “*Sohbet edebileceğimiz, Allahu Tealâ'yı zikredebileceğimiz bir mekan yapalım.*” diye ısrar ettiler. 1983'te askerden dönmüştüm. Fakir askerde iken babam vefat etmişti ve rahmetlik annem hayatta idi. Yer araştırmalarının neticesinde ihvan-ı kiramdan bazıları “*Eğer mümkünse, annen ve ağabeyin razı olursa, sizin bahçenin uç kısmına bir yer yapalım.*” diye fikir beyan ettiler. Bizim bahçenin uç kısmına da rahmetlik babam bir samanlık ve ahır yapmıştı. Hayvancılık yapıyorduk. Biz oraya yerleştiğimizde Araplar Köyü idi. Köyün kendi inek sürüleri ve koyun sürüleri de vardı. Başka şahısların da koyun sürüleri vardı. Yani hayvancılık yapıyordu. Şu anda yukarıdaki belediye bloklarının

1 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 391; Osman Türer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, ed. Ahmed Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 286.

2 Mustafa Tahralı, “Rifâîyye”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 293-299.

3 Detaylı bilgi için bk. Osman Yılmaz, *Rifai Tarikatında Türk Din Musiki Geleneği* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

olduğu yer köyün yaylası idi. Daha yukarıda da yine Hüseyin Gazi Dağı'na doğru, blokların arkasındaki tepenin arkasına doğru koyun otlatacak çok uygun yerler olduğu için köylüler ve oraya sonradan gelip yerleşen insanlar da koyunculuk yapıyordu. Biz de bir müddet koyunculuk yaptık. Rahmetlik babam hayvancılık yapıyordu. Aynı zamanda babamın Kanaat Bakkaliyesi isminde bir bakkal dükkânı vardı. Aynı zamanda da bakkallık ile meşgul idi. Zikir mekânı aranan günlerde bahçenin bahsedilen uç kısmı artık boş duruyordu. Birbirine birleşik iki ayrı kısım idi. Bir kısmı samanlık, bir kısmı da ayrı boş, büyük bir oda şeklinde idi. Araştırma esnasında arkadaşlar bu boş kısmı düşünmüşler. Ben de rahmetli anneme söyledim. Annem de: *“Orası dursun da, fasulye ektiğim kısım var. Fasulyeler çiçek açtı. Bir sefer mahsul alayım. Sonra o kısmı kullanın”* dedi. Annem bir emek sarf ettiği için heveslenmişti. Onu da kırmak istemedik. Biz de: *“Tamam. Bekleriz.”* dedik. Birkaç gün sonra rahmetlik annem gerçekten bir rüya görmüş ve bana şöyle anlattı: *“Evladım! Ben bir rüya gördüm. Rüyamda fasulye toplamaya doğru, bahçenin ekili kısmına varıyorum. Oraya bir yer yapıyor. İnsanlar çalışıyorlar. Temel safhasındalar. Baktım sarıklı, beyaz sakallı uzun boylu bir zat var. Onu görünce çekindim ve geriye doğru, eve doğru yöneldim. Arkamdan o zat seslendi: “Kızım buraya gel, kızım buraya gel!”. Yanına vardığımda bana “Bu dergâh buraya yapılacak. Çünkü Ezel-i Ervah’da buna hüküm verildi” dedi.”* Rüyasını bana anlattıktan sonra bana: *“Tamam oğlum, ben fasulyelerin yetişmesini beklemiyorum. Siz onları yolun ve oraya başlayın.”* dedi. Fasulyeleri yolup öylece başladık. Fasulyelerin olduğu kısım ile ahır tarafı kaldırılarak dergâh yapıldı. İlk yapılışı böyle oldu. Yani yer olarak babama ait olan gecekondu tarzında evin yanında küçük bir bina olarak ilk dergâh yapıldı. Sonra zaman içinde ihtiyaca binaen geliştirilerek şimdiki halini almıştır. Binanın tevhihdâne, meydân-ı şerif veya semâhâne kısmı var. Meydan odası ve aşevi de var. Misafirler için yemek odası, misafirhaneler, tuvaletler, banyolar ve abdesthaneler mevcuttur. Aynı zamanda küçük çilehane ve halvethane de mevcuttur. Binada duruma göre zaman içerisinde safha safha ilaveler yapılarak şimdiki şekline ulaştı.⁴

Ömer Efendi'nin babası Bekir Efendi, annesi Zehra Hanım olup Nevşehir'in Ürgüp ilçesinin Ortahisar kasabasında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi 1960 olmasına rağmen bir sene geç yazdırıldığından nüfus doğum tarihi 1961 olarak kaydedilmiştir. Babası Ürgüp'e 15 kilometre

⁴ Ömer Sarıkaya'nın hayatı kendisinin onayı ile kaleme alınmıştır. Ömer Sarıkaya, “Mülâkât” 10/03/2024 Mamak/Ankara.

uzaklıktaki Karain köyünden olup, baba tarafı Afganistan Horasanı'ndan hicret edip buraya yerleşmişlerdir. İlk gelen dedelerinin ismi Abdurrahman Efendi'dir. Abdurrahman Efendi'den sonra silsile olarak babadan oğula Süleyman Efendi, Ömer Efendi ve Muhammed Efendi gelmektedir. Muhammed Efendi, Büyük Hoca lakabıyla bilinen İstanbul medreselerinden mezun olmuş ve Kayseri Bünyan'da ve civarındaki medreselerde ders okutmuş âlim bir zattır. Onun oğlu Ömer Efendi, Ömer İbn-i Ebubekir Efendi'nin dedesi olur. Dedesi Ömer Efendi imamlık yapmış ve genç yaşta vefat etmiştir. Onun oğlu da Bekir Efendi olarak da bilinen Ebubekir Efendi'dir. Böylece Ömer Efendi Afganistan'dan ilk gelen dedesinden itibaren 7. kuşakta yer almaktadır.

Annesi Zehra Hanım ise Ortahisar Kasabası'ndan, Tahir Ağa'nın Ahmet Efendi ismiyle meşhur bir zatın kızıdır. Ömer Efendi 6 yaşında ilkokula gönderilmiş. Ailesi o ilkokul üçüncü sınıfta okurken Ankara'ya taşınmıştır. Ömer Efendi ailesiyle gitmek istememiş ve teyzesini çok sevdiğinden onun yanında kalmıştır. İlkokulu ve ortaokulu Ortahisar'da bitirmiş. Kasabada başka bir okul olmadığından lise tahsili için Ankara'ya ailesinin yanına gelmiştir. Akabinde Mamak Lisesi'ni bitirmiş ve üniversite imtihanında inşaat mühendisliğini kazanmıştır. Fakat ailenin iktisadi bazı sıkıntılarından dolayı okuma imkânı bulamamış ve üniversiteye kayıt yaptırmasına rağmen devam edememiştir. Bu sebeple iş hayatına başlamak durumunda kalmış ve bir şirkette kasiyer olarak 26 sene çalışıp emekli olmuştur.

Ömer Efendi'nin dinî tahsili ise çalıştığı iş yerinin yakınında Mardin'in Nusaybin ilçesinden Molla Abdülhalim Bilen isminde bir hocanın, bir camide verdiği sarf, nâhiv ve Arapça derslerini takip etmesiyle başlamıştır diyebiliriz. Ömer Efendi, beş yıl kadar Molla Abdülhalim Hoca'dan sarf, nâhiv ve Arapça derslerini okumayı sürdürür. Molla Abdülhalim Efendi'den derse devam eden başka talebeler de vardır. Ömer Efendi Arapça dışında onların verdikleri derslere de merak duymuş ve eğitim almıştır. Yazın iş yoğunluğunun az olmasından dolayı Molla Abdülhalim Efendi'nin derslerine daha da bir sıkı devam eder.

Ömer Efendi, Hanefî Fıkhı'na dair *El-İhtiyar Lita'lili'l-Muhtar* isimli meşhur kitabın ibadetler bölümünü okuyan Ankara İlahiyat Fakültesi'nden bir arkadaşının Molla Abdülhalim Efendi'ye verdiği dersleri takip etmiştir. Bu vesileyle bazı tefsir derslerini de takip etmek fırsatı yakalamıştır.



Molla Abdülhalim Hoca'nın vefatından sonra Irak'lı Seyyid Abdülkadir Necefi hocadan da ayrıca Arapça dersleri aldığı belirtilmiştir. Tüm bu derslerin neticesinde Irak'ın Kerkük vilayetinde Nakşibendiye meşâyihından ve ulemeden kabul edilen Seyyid Ra'ad Efendi kendisine ilmî icazet vermiştir. Ayrıca Fas'tan Hz. Hasan'ın soyundan ve Kettaniyye tarikatının meşâyihından Seyyid Abdulkadir Kettani de Buharî ve hadis ilimlerinden icazet vermiştir. Ayrıca Medine-i Münevvere'de halen hayatta olup Sudanlı Sâdât-ı Hüseyniye'den ve Kadirî meşâyihından Seyyid Cemaleddin Sudanî Hazretleri Delâil-i Hayrat ve Esmâ-i İdrisiyye'den yazılı icazet vermiştir.

Ömer Efendi'nin meşrep olarak silsilesi ise Rifâiyye'dendir. 14 yaşındayken Ortahisar'da halen hayatta olan emekli müezzin İhsan Eskitürk hoca vasıtasıyla zikir meclisiyle tanışmıştır. Çorumlu Hacı Mustafa Efendi'nin pirdaşı olan, onun şeyhi Ali Haydar Efendi'nin de halifesi olan, Kırıkkale'de ikamet eden Kemal Akdeniz Efendi'nin zikir meclisinde bulunmuştur. Daha sonra 1976 yılında Seyyid Hacı Mevlüt Baba Hazretlerini tanımış ve onun yoluna kabul buyurulmuştur. 1976'dan 1984'e kadar Seyyid Hacı Mevlüt Baba'nın manevî irşadında seyr u sülûka devam etmiş 1984'te seyr u sülûk aşamalarını tamamlayarak Seyyid Hacı Mevlüt Baba hazretleri tarafından irşad için halife tayin edilmiştir. Hilafet icâzeti yazılıp kendisine verilmiştir. 1994'te Seyyid Hacı Mevlüt Baba hazretleri vefat etmiştir.

Ömer Efendi'nin seyr u sülûku Seyyid Hacı Mevlüt Baba Hazretlerinden Rifâiyye yolu üzerinedir ve kendisinden hem sözlü hem yazılı icâzeti bulunmaktadır. Seyyid Hacı Mevlüt Baba hazretlerinin vefatından sonra, Kerküklü Seyyid Hüseyin Berzenci tarafından Ömer Efendi'ye yazılı olarak Rifâiyye, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye meşrebinden de şeyhlik icazeti verilmiştir. Ayrıca Kuveyt'te bakanlık, Birleşmiş Milletler'de Dünya Azınlıklar Konseyi Başkanlığı yapmış birkaç dil bilen âlim ve münevver Seyyid Yusuf bin Hâşim er-Rifâi Hazretleri'den Rifâi Evrad-Ezkar ile ilgili yazılı icazeti vardır. Buna ilaveten Bağdat'tan Seyyid Ahmed er-Rifai Hazretleri'nin Vâlid-i Mâcidleri Seyyid Sultan Ali Hazretleri'nin dergâhının şeyhi olan merhum Seyyid Abdullah Ravi er-Rifâi Hazretleri'nden de bir Rifâi icazeti vardır. Bunların dışında Suriye'nin başkenti Şam'dan Abdülhakim Abdülbâsıt es-Sekbân er-Rifâi Hazretlerinden Rifâi icazeti vardır. Bu silsilenin Ebu'l-Hüda Sayyâdî Hazretlerine ve oradan Seyyid İzzeddin Ahmed es-Sayyadî Hazretlerine yani Rifâiliğin Sayyâdî koluna

çıktığı Ömer Efendi ile yapılan mülâkâtta belirtilmiştir. Yine Suriye'nin Yebrud şehrinden halen hayatta olan Şam Üniversitesi'nden dini ilimlerden emekli Prof. Şeyh Mahmud Eşram Efendi'den de Rifâi icazeti bulunmaktadır. Suriye'nin başkenti Şam'da Kaymeriye Mahallesi'nde bulunan Kaymeriye Sâdi Dergâhı şeyhi es-Seyyid el-Hâfız Abdulmâlik el-Cibâvi Hazretleri'nden de yazılı Sâdi icazeti vardır. Bunların dışında, Pakistan Nakîbü'l-Eşrâfi, Seyyid Enver Geylânî Hazretlerinden, Kâdiriye'den, Çeştiye'den, Mansuriye'den ve yine birkaç tarikattan daha yazılı icâzetleri vardır. Mekke-i Mûkerreme'de kâim Hazreti Hasan'ın soyundan Mâlikî mezhebine mensup, Büyük Muhaddis Seyyid Muhammed Alevi Hazretleri ile 18 sene süren bir tanışıkları olmuş ve kendisi Ömer Efendi'ye asıl bağlı olduğu Ba-Aleviyye'den, Şazeliyye'den ve mezun olduğu diğer tarikatlardan hilafet ve ilmî icazet vermiştir.

Muhtasar olarak tasavvuf yolundaki silsileleri ve bağları yukarıda zikredilen Ömer Sarıkaya'nın ve tarikatının irşad faaliyetleri 1976 yılından 1984 tarihine kadar evlerde devam etmiştir. 1984 tarihinde ilk dergâh inşâ edilmiş ve muhtelif zamanlarda ihtiyaca binaen yenileme ve eklemeler yapılarak günümüze ulaşmıştır. Âsitâne 2024 yılı itibariyle halen "Mevlana Türk Tasavvuf Musikisi ve Kültürü Güzel Sanatlar Araştırma Yaşatma ve Geliştirme Derneği" olarak faaliyetlerini sürdürmektedir.

Ömer Efendi'nin tasavvufi şiirlerinin bulunduğu bir şiir kitabı "*Gülzâr-ı Rifâi*" 1985 yılında yayımlanmıştır. Bugünlerde yeni şiirleri de eklenecek tekrar yayımlanmak üzere ikinci baskı çalışması devam etmektedir. Ayrıca tasavvuf ve Rifâi yolunun esaslarına dair kendi telifi olan "*Keşfu'l-İlmi'l-Muğlak fi'l-Enfus ve'l-Âfâk*" isimli bir kitabı da yayımlanmak üzere hazırlanmaktadır.

Ömer Sarıkaya, 1976 yılında Rifâi yoluna intisab etmiş, 1984 tarihinden 1994 yılına kadar hilafet hizmeti vermiş olup 1994'ten günümüze kadar hizmetlerine hâlen devam etmektedir.⁵

1. Âdâb ve Erkân

Ankara Rifâi Tekkesi'nin âdâb ve erkânıyla ilgili Ömer Sarıkaya ile yapılmış olunan mülâkât neticesinde bu başlıktaki bilgilere ulaşılmıştır.

5 Abdürrahim Acar, "Mülâkât" 07/03/2024 Ankara/Mamak.

Ömer Efendi tasavvuf, tarikat, âdâb ve erkân ile ilgili şu ifadeleri dile getirmiştir:

İslâm Dini bir insanın bütün hayatını, âkîl-bâliğ olduktan vefat edinceye kadar, gerek enfûsî gerekse âfâkî âleminde münasebetlerinin tamamını ihata eden bir dindir. Yani İslâm; insanın iç âlemi de dahil ailesi, komşuları, içinde yaşadığı cemiyet hatta ülke dışındaki tüm insanlar kısaca tüm iç ve dış dünya ile münasebeti için hükmü bulunan yegâne dindir. Allâh katında kabul edilen tek dindir. Bu dine göre gerçek hayat olan ahirette Allah'ın rızasına ve dolayısı ile mutlak saadete kavuşturacak dünya hayatı nasıl şekillenmelidir? Elbette bunun en kolay, en kısa ve en kesin cevabı, *'Kur'an-ı Kerim ifadesi ile "En güzel örnek" olan Rasûlullah (sav) Efendimiz'in mübarek hayatına münasib bir hayat ile şekillenmektedir.'* olacaktır. Bunun bir diğer ifadesi Kur'an-ı Kerim'e ve Sünnet-i Rasûlullah (sav)'a mutabık bir hayat ile şekillenme. Bu şekillenme hem zâhiren hem de bâtınen yani hem dışı ile hem içi ile olmalıdır. Bunun da bir ilmi ve bir öğrenme usûlü olmalıdır elbette. İşte insanın iç ve dış dünyasındaki şekillenmesinin ilmüne tasavvuf ilmi; bunun öğretildiği, müfredâtı tamamen bu hayatı elde etme amacına matuf okullarına irfan mektepleri; takip ettikleri usûle ise tarikat denir. Mekân olarak kullanılan bina ve müştemilatına dergâh, tekke, zâviye, hankâh ve benzeri isimler verilmiştir. Bu okullar insanların meşreblerine, ruh hallerine, yaşadıkları coğrafyaya göre çeşitlenmişlerdir. Rifâiyye bu okullardan birinin adıdır. Okulun müfredatı elbette Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Rasûlullah dairesidir. İsmi ve kullandığı usûlü ise kendisinden önceki mânevî silsilesinden intikal eden ve yolu tedvin eden müçtehid-i mânevî olan Seyyid Ahmed er-Rifâî hazretlerinden almıştır. Kendisinden önceki silsile ile Rasûlullah (sav) Efendimiz'e ulaşan yol, kendisinden sonra da yine silsile yolu ile de zamanımıza kadar intikal etmiştir. Bu yolda eğitim veren bir okulda müfredat uygulanır iken şeyh efendi kendisine verilen icazet yani yetki dahilinde, Rifâiyye usûlüne uygun olarak mânevî yolda ilerlemek isteyen sâliklere rehberlik eder. Aslında hep beraber âhiret yolculuğuna çıkmıştır. Asla unutulmaması gereken en önemli husus bu okulda uygulanan usulün esasları mânâsına gelen âdâb ve erkân; Kur'an ve Sünnet'ten ahz edilmiş, silsile tarafından tatbik edilmiş, bazen de sâlikin yaşadığı cemiyetin örf ve âdetlerine göre de şekillenebilen, iki asıl kaynağa aykırılık teşkil etmeyen esaslar bütünüdür. Rifâî usûlünde veya yolunda bir sâlikin yukarıda bahsedilen tüm münasebetlerinde zâhirî ve bâtınî şekillenmesini sağlayacak kurallar bütününe Rifâî Usûl-Âdâb ve Erkân'ı denmektedir. Edeb kelimenin tekili, çoğulu Âdâb; rükun kelimenin tekili

erkân ise çoğuldur. Dolayısı ile kişinin evvelâ Allahu Teâlâ'ya karşı, Rasulullah (sav) Efendimiz'e karşı, diğer peygamberlere, Sahabe-i Kirâm'a, salihlere, evliyaya, tüm zihninden geçenleri de kapsayacak şekilde kendi iç âlemine, ana-babasına, kardeşlerine, akraba ve komşuları ile diğer tüm insanlara, özellikle şeyhine, yol kardeşleri olan diğer sâliklere ve canlı-cansız yaratılmış bütün mevcudata karşı takinacağı, tatbik edeceği edepi vardır. İnsanın tüm hayatını şekillendirecek bu Rifâi Yolu'na dair âdab ve erkânı anlatan sayılamayacak kadar eserler kaleme alınmıştır.

Ömer Efendi'nin bahsetmiş olduğu usûl adab ve erkânından küçük bir bölüm aşağıdaki satırlarda özet olarak ifade edilmiştir.

1.1 Tarîkatın Âdâbı

Yapmış olduğumuz görüşmeler neticesinde Ömer Efendi, elde edilen kayıt ve arşivleri, tarikatın âdâb ve erkânı konusunu yardımcı Abdürrahim Acar Efendi aracılığıyla tarafımıza ulaştırmıştır. Aşağıdaki bilgiler bu kaynaklar vesilesiyle dikte edilmiş ve yazıya dökülmüştür.

Ömer Efendi âdâb konusunu Allah, Hz. Peygamber, evliyâ, vakit, zikrullah meclisi, Kur'ân-ı Kerim tilâveti, ilim, biat ve teslimiyet, mezhepler, helal kazanç, giyim, seyr-i sülûka edepli davranma olarak kısımlara ayırmıştır. Fakat âdâb ve erkâna dâir hususların bunlardan ibaret olmadığını, sadece özet olarak bahsedildiğini ifade etmişlerdir.

Allah'a karşı edebini, tevhid yönünün hükümlerini hakikatıyla anlamak, Allah'ın kadim, yarattıklarının hadis olduğunu bilmek, Allah'ı yarattıklarından münezzeh tutmak, zâtının hiçbir şeye benzemeyeceğini bilmek, sıfatlarının yüceliğini idrâk etmek sıfatlarının yarattıklarının sıfatlarından olmadığını bilmek, hulul ve ittihattan münezzeh olduğunu bilmek, yarattıklarına verdiği sıfatların kendi kudretinden olduğunu bilmek olduğunu vurgulamış ve Allah'a karşı edebini tarikatın ilk basamağı olduğunu belirtmiştir. Allah'ın yarattıklarını tefekkür edip Allah'ın (cc) zâtını düşünmemek, Allah'ın (cc) güzelliğini yarattıklarının güzelliğinde hissedebilmek olduğunu ifade etmiştir. Allah'a edebini Allah'ın emirlerine azami derecede riayet edip nehyettiği şeylerden de kaçınmak olduğunu dile getirmiştir.⁶

6 Sarıkaya, "Mülâkât".

Hz. Peygamber'e edebini ise her sözünde, her fiilinde, attığı her adımda mübârek yolunu izlemek, Hz. Peygamber'in sünnetine ittibâ etmek, bid'atlardan, nefsânî arzulardan ve şeytânî duygulardan uzak bir hayat sürmek, her hâlini Hz. Peygamber'in sünnetiyle yaşamak ve onun yolundan hariç olan yollara ittibâ etmemek demek olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in, Allah'ın insanlığa numune olarak gönderdiği en yüce ve en mukaddes bir varlık olduğunu belirtmiştir. Şeriat-ı Muhammediyye ve Sünnet-i Seniyye'nin tasdik etmediği hiçbir yolun Allah'ın yanında makbuliyet göremeyeceğini, Hz. Peygamber'in yanında da kıyamet gününde şefâate vesîle olamayacağını ifâde etmiştir. Szölerine tarikatın gayesinin insanın nefsânî duygularının arınması ve kalbinde mevcut olan mânevî hastalıklarının tedavi edilip kıyamet gününde Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olunacak hâle ermeye çalışma çabası olduğunu da eklemiştir.⁷

Ömer Efendi, evliyaya karşı edebini ise evliyaların tamamına hürmet, zira bu yolun büyükleri "Eri erden ayıran kördür." Buyurmuşlardır. Şerîat ve tarikat önderlerine tâ'zim, selevî's-sâlihîne muhabbet demek olduğunu söylemektedir. Tarih boyunca yaşamış İslâm ulemâsının cumhurunun büyük velîlerine hürmet ve tâ'zimin tasavvuf erbabına da vacip olması gerektiği kanaatindedir.

Vakit edebini ise içinde bulunduğu vaktin kıymetini bilip insanın kalbini gafletten uyandırması, gaflete düşmemesi olarak belirtir. Zira Seyyid Ahmed er Rifâî hazretleri "Vakit bir kılıçtır. Sen onu kesmezsen o seni keser." buyurmuştur. Kalbin değişken bir varlık olduğunu bu sebeple daima onu uyarmanın ve onu gafletten uzak tutmanın gerekliliğinden bahsetmiştir. Onu uyarmanın en güzel yolunun ölümü çokça tefekkür etmek olduğunu ifade etmiştir. Öleceğini düşünen insanın kalbi uyanık olur; çünkü ölüm insana verilmiş hayat fırsatının son kapısıdır. Ölümün ne zaman geleceği ise meçhuldür. Bu sebeple kalpteki mânevî hastalıkların ilacı olan zikrullah ile çokça meşgul olmak gerekmektedir.⁸

Ömer Efendi, zikrullah meclisini cehrî olarak kurmanın, tarikat mensuplarıyla beraber halka şeklinde tam bir edeb ile kuûdî ve kıyâmî olarak Allah'ı(cc) zikretmenin gerekliliğini ifade eder. Zikir halkasında gözlerin kapalı olmasının, insanın kendi hâlinden arınmaya çalışıp Allah'ı(cc) zikretmesinin ve onu düşünmesinin zikrin âdâbından olduğunu belirtmiştir.

7 Sarıkaya, "Mülâkât".

8 Sarıkaya, "Mülâkât".

Ömer Efendi, bununla birlikte zikir halkasında Hz. Peygamber'e salât ü selâm okunmasının, ashâb-ı kirâmın yâd edilmesinin, onlara karşı hürmet ifadelerinin kullanılmasının ve tam edepli olunmasının tarikatın esaslarından olduğunu söylemiştir.⁹

Ömer Efendi, Kur'an-ı Kerim'e karşı edepli olmak için ise; tedebbür ile okumak, ilme talip olmak ve Allah'ı (cc) memnun etmek için şer'î ilimleri öğrenmek şartlarının gerekliliğini belirtmiştir. Seyyid Ahmed er-Rifâi:

"Kur'an-ı Kerim Allah'a (cc) götüren en kestirme yollardan biridir. İlim talep etmek ise, Allah'ın (cc) bize farz kıldığı bir iştir. Kur'an okuyan, Allah'ın (cc) emir buyurduğu fermanların mâ'nevî edebi ile edeplenir. İlim ise, Allah'a (cc) yakınlığın anahtarıdır. Şer'iat ilmi olmayanın; Hakikat'ten pâyesi yoktur." demiştir.

Nefis ile mücadele, şeytan ile savaş, insanlara karşı merhamet, Allah'a karşı kulluk, Peygamber'e (sav) samimi ümmet olmak gibi İslâm'ın olmazsa olmaz kaideleri için bir kimsenin mürşide biat etmesinin gerekliliği vurgulayan Ömer Efendi, biat ile ilgili şunları söylemektedir:

Mürşide biat Tarikat-ı Âliye-i Rifâiyye'nin en önemli rükunlarından. Efendimiz(sav) kelime-i şehâdet getirip Müslüman olan sahâbilerinden muhtelif yerlerde; tekrar ayrıca biat almış 'darlıkta ve bollukta, kolayda ve zorda kendisine itaat etmeleri ve O'na yardımda bulunmaları' konusunda Cenâb-ı Allah (cc) onlardan söz almıştır. Tarikat-ı Âliye-i Rifâiyye'deki biat, bu sünnet-i seniyye'ye ittibâ'n özüdür. Mürşide yapılan biat bir nevi antlaşmadır.¹⁰

Ömer Efendi'nin biat ve intisâb süreciyle ilgili '*Câmi'i't-Turûk*' olarak başlıklandığı bir izahı da mevcuttur. Ömer Efendi bu mevzuyu şu şekilde ifade etmektedir:

'Câmi'i't-Turûk' kelimesinin mânâsı tarikatların kendisinde toplandığı zat anlamına gelir. Bu zâtın en az üç tarikattan icazetli olması gerekir. Çünkü Arapçada çoğul ifadesi üç ile başlar. Bir müfreddir. İki tesniyedir. Üç ve fazlası cemî-çoğul olur. Bu her şeyde böyledir.

Evvelâ şunu belirtmek gerekir ki bir kimse bir mürşide bağlandıktan sonra seyr u sülûk yaptığı esnada başka bir mürşide intisâb edip ondan da bir ders alıp yürütmeye izin yoktur. Böyle bir şey söz konusu olamaz. Çok husûsî durumlarda bazı şeyh efendiler müritlerini

9 Sarıkaya, "Mülâkât".

10 Sarıkaya, "Mülâkât".

seyr u sülûkta yetiştirirken henüz seyr u sülûk tamamlanmadan bazı manevî işaretlerle, rüyalar ile bir başka şeyhe gönderip: *“Artık senin bundan sonraki nasibin falanca şeyhtedir.”* buyurmuşlardır. Bu tasavvuf tarihini anlatan eserlerde görülebilir. Bu ayrı bir şeydir. Bir mürid, bir sâlik eğer şeyhi tarafından bir başka şeyhe ihale edildi yani gönderildi ise artık o gönderildiği ikinci şeyhin yani önceki şeyhinin gönderdiği şeyhin tarikatından olur. Bu ayrıca izah edilmesi gereken bir mevzudur.

‘*Câmi’i’t-Turûk*’ mânasını verecek tatbikatın birkaç çeşidi vardır. Bu durum kendi şeyhi hayatta iken de olabilir veya vefat ettikten sonra da olabilir. Birinci nevî; şeyh efendi müridini yetiştirir, seyr u sülûkunu tamamlar ve o müridine irşad icâzeti yani halife-i mutlak icâzeti, kâmil-i mükemmil olarak icâzet verir ise artık icâzet aldığı şeyh efendi hayatta iken bu müridini bir başka şeyhe göndermesi söz konusu olabilir. Böylece bu müridi, evvelki şeyhi hayatta iken ikinci bir tarikattan da seyr u sülûk görür. Devam ettiği ikinci tarikatın da mürşidi vasfına gelebilir. Bunun en bariz örneklerinden bir tanesi Hacı Bayramı Velî Hazretleri ile Eşrefoğlu Rûmî Hazretleri’nin durumudur. Eşrefoğlu Rûmî Hazretleri Hacı Bayram-ı Velî Hazretleri’nden Bayramîyye üzerine seyr u sülûkunu tamamlamış hem de damadı olmuştur. Daha sonra Hacı Bayramı Veli Hazretleri Eşrefzâde Abdullah-ı Rûmî Hazretleri’ni Suriye’nin Hama kentinde irşad faaliyeti yürüten Seyyid Hüseyin Hâmavî’l-Geylânî Hazretleri’ne göndererek ondan da seyr u sülûk görmesini emretmiştir. Dolayısıyla hem Bayramî hem de Kâdirî olmuştur.

Birinci nev’î böyle bir durumdur. İkinci nev’ine gelince;

Eğer şeyh efendi vefat eder ve yerine bir postnişin bırakır ise seyr u sülûklarını tamamlamamış olan diğer mürid, nakib ve halifeleri seyr u sülûklarına o postnişin olan zattan devam ederler. Şeyh efendinin vefatından sonra irşâda mezun olarak onun mutlak halifesi olan zâtın durumu için anlatacağımız husus vuku bulabilir. Mutlak halife ne demek mukayyed halife ne demek ayrı bir izâh konusudur.

Şeyh efendi Âlem-i Cemâl’e intikal ettikten sonra mutlak halifesi olan yeni şeyh efendiye; ya kendisi gerek gördüğü zaman veya Rasulullah (sav) Efendimiz’den, Pirân-ı ‘Izâm Efendilerimiz’den, bir önceki kendi şeyhinden veya silsilesinde geçmiş bir şeyh efendiden ona bir mânevî işaret hasıl olduğu zaman veya o yeni şeyhten başkaca, gerçek mürşidlerden birine bir manevî işaret olduğu zaman (*Gerçek mürşidler kastediliyor yoksa müteşeyyih, sahtekarlardan, yalancılardan değil*) *“Sana kendi tarikatımdan, şu tarikattan hilafet veriyorum. İrşad için izin veriyorum.*) denir. Böylece şeyhinin vefatından sonra ikinci veya üçüncü bir tarikattan da mezun olma hali söz konusu olur. Az veya

çok bir vird-tesbîhât da kendisine verilir. Böylece bir kişide üç veya daha çok silsile toplandığı zaman ona 'Câmi'i't-Turûk' denir. Buna tasavvuf tarihinden pek çok örnek gösterilebilir.

Dört büyük mezheb imamlarından herhangi birisine ittibâ etmek, Ömer Efendi'ye göre, onların sözleriyle hayatını sürdürüp onların mezhepleri arasında tefrik yapmadan, onların kadrini bilerek, onların fikhî görüşlerine dayanmak ve onlardan birisini taklit etmek demektir. Çünkü onlar Kur'an-ı Kerim'den, sünnetten, sahabe ve tâbüünden bu fikhî bilgileri almışlardır. Durum böyle olunca insanın onlardan birine ittibâ etmesi onun için mecburiyettir. Onlar (dört mezheb imamı) her hallerinde ve her tavırlarında Rasûlullah'ı (sav) örnek almış ve O'nun Sünnet'inden asla ayrılmamışlardır. Ömer Efendi salıkların îtikâdî meselelerde ehl-i sünnet akîde imamlarından İmam Mâturidî ve İmam Eş'ârî Hazretleri'nden birini takip etmesinin gerekli olduğunu belirtir.¹¹

Helal kazanç ile ilgili de helal işlerin yapıldığı bir meslek sahibi olmanın gerekliliğinden de bahseden Ömer Efendi, Seyyid Ahmed er-Rifâi'nin de bu konuda bütün tâbîlerine şiddetli tavsiyelerde bulunduğunu, helal kazanç için yapılan çalışmanın seyr ü sülûk¹² olduğunu yani manevî mertebelerin elde edilmesi için bir yol olduğunu belirtmiştir.

Bu tarikatta başkalarının sırtından geçinmenin asla olamayacağını belirten Ömer Efendi, Her sâlikin mutlaka bir meslek edinin elinin emeği ve alınının teri ile esbâb-ı maişetini temin etmek durumunda olduğunu vurgulamıştır. Çıkarları için başkalarının sırtından geçinen şeyh, mürid veya derviş ünvanlı kimselerden hayır gelmeyeceğini ifade etmiştir. Geçmiş büyük sufilerin ve şeyhlerin her birinin bir sanat edinin el emeği ile geçindiğini örnek göstererek onların örnek alınması gerektiğini belirtmiştir.

Ömer Efendi giyinme konusunda da şunları ifade etmiştir: Giyinmenin manevi olarak izahını şöhet libâsından soyunup, takva libâsına bürünmek olarak tanımlayan Ömer Efendi, giyecek mevzuunda tarikatın getirdiği esasların çok açık olduğunu, kendini insanlardan üstün gösterecek bir libâsa sahip olmamanın gerektiğini ve giyinmenin Kur'an ve Sünnet-i Rasûlullah'a uygun olarak yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Rifâîliğ

11 Sarıkaya, "Mülâkât".

12 Seyr ü sülûk tanımı için bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2014), 565; Mustafa Tahralı, *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 302.

kendine has kıyafeti olan ve diğer tarikatlarda olmayan siyah ve koyu yeşil sarık Rifâî Tarîkatı'nın alâmeti olarak kabul edilmiştir. Rifâîler siyah sarık sararlar bunun sebebinin de Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde siyah sarık giydiğine dair rivayettir.

1.2. Tarîkatın Erkân ve Şerâiti

- Yalancı davayı bırakmak. İddia sahibi olmamak.
- Kendisinde zuhur eden maneviyatı şeyhinden başkasından gizlemek.
- İhlâslı olmak.
- Allah'ı (cc) devamlı zikretmek.
- Helal kazanmak, haramdan uzaklaşmak.
- Güzel düşünmek. Müslümanlara karşı hüsn ü zan üzere bulunmak.
- Nefsin kötü arzularından nefsi korumak.
- Başına gelebilecek kınanmalara aldırılmamak, nefesine yapılan eziyetlere sabretmek.
- Kötülükten ve bid'atlerden uzaklaştığı kadar uzaklaşmak.
- Kibirden, ucubtan, nifaktan, gösterişten uzak durmak.
- İnsanlardan gelen her türlü övgü ve yergiye iltifat etmemek, kıymet vermemek
- Hubb-u riyâsettan (baş olma sevdasından) şiddetle kaçınmak. Zira salıklar için baş olma sevdası 'mezâlik'ul-akdam'dandır.
- Hasetten, buğzdan, sû-i zandan uzak durmak.
- Yalandan, bâtıla götürecektir her yoldan uzak durmak.

Ömer Efendi, es-Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin; *"Bizim tarikatımız (yolumuz); Kitâb-ı Münzel ve Sünnet-i Nebiyy-i Mürsel ile mukayyedir. Sâlik bu ikisine riâyet ettiği müddetçe bizim yolumuzdadır. Bunlardan ayrıldığında bizim yolumuzdan da ayrılmıştır."* buyurduğunu, buradan hareketle sâlikin seyr u sülûkün her safhasında bu düstur ile hareket etmesi gerektiğini ve bu düstura göre tedvin edilmiş Rifâîliğin âdab ve erkânına riâyet etmek mecburiyetinde olduğunu vurgulamaktadır.¹³

Ömer Efendi tasavvuf ile ilgili son sözleri şu şekilde ifade etmektedir:

Rasûlullah (sav) Efendimiz bir hadîs-i şerîflerinde *"Huza'îl-ilme min efvâhi'r-ricâl"* buyurmaktadır. Mânâsı *"İlmi erkeklerin ağzından almız."*

13 Sarıkaya, "Mülâkât".

şekindedir. Buradaki 'rical' kelimesi cinsiyetle alakalı değildir. Nefsini ıslah etmiş, şeytanın vesvesesinden kurtulmuş, Allahu Teâlâ'ya kul-lukta kemâl mertebesine vâsıl olmuş Allah Dostları kastedilmiştir. Dolayısı ile tasavvuf her ne kadar bir ilim diye tarif edilmiş ise de bir hal ve hayat tarzıdır. Bu yüzden hadis-i şerifte işaret edildiği gibi bir kâmil rehber bulunarak, bu zatın rehberliğinde bu mevzular ve tasavvuf seyr u sülûk ile elde edilmelidir.¹⁴

2. Zikir Tertibi ve Mûsikî Uygulamaları

Es-Seyyid Ahmed er-Rifâi tarîkatında hem cehrî hem de hafî zikrî esas almıştır. Salık¹⁵ kendi virdini yaparken hafî şekilde zikreder. Cemaat halinde halka şeklindeki zikir meclisinde ise cehrî zikir yapılır. Bu usûl Rifâilîğin kuruluşundan günümüze bu şekilde ulaşmıştır.

Ömer Efendi zikir usûlündeki mûsikî uygulamaları hakkında: “*Zikir esnasında def vurulması, okuyucuların Rasûlullah Efendimiz’e (sav) medhiyeler okuması ve ilâhiler okuması tarîkatta gerekli görülmüş ve ruha verdiği incelikten dolayı lüzumlu addedilmiştir. Zikir halkasının bitiminde bütün Müslümanlara, devlete, orduya, bayrağa dua etmek, silsile-i sâdât efendilerimize Fatihalar okumak bu tarîkatın esaslarındandır.*” demiştir.

Ankara Rifâi Âsitânesi'nde Rifâilik geleneğinde olduğu gibi zikir tertibi, kuud ve kıyam olarak yapılmaktadır. Zikir, hafta gecesi olarak kabul edilen perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılmaktadır. Zikrin yapılacağı gün toplanma saati yaz ve kışa göre değişiklik gösterir. Yazın akşam ve yatsı namazının geç olmasından dolayı saat 18:00'de toplanılır. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) kaleme aldığı Kasîdetü'l-Bürde¹⁶ okunur. Kasîdetü'l-Bürde'nin notası aşağıda gösterildiği şekildedir:

14 Sarıkaya, “Mülâkât”.

15 Tanımı için bk. Safer Dal, *Istalahât-ı sofîyye fî vatan-ı asliyye* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013), 339.

16 Detaylı bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Kasîdetü'l-Bürde”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/568-569.

Kasidetü'l-Bürde -1-

Kaynak: Kıpı Ahmed Rıfat Oğuz



Ankara REHİ Âitânesi'ne mensup Ahmed REHİ Oğuz'un tarafında üslup ettiği ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 1. Kasidetü'l-Bürde -1-

Kasidetü'l-Bürde -2-

Kaynak: Kıpı Ahmed Rıfat Oğuz



Ankara REHİ Âitânesi'ne mensup Ahmed REHİ Oğuz'un tarafında üslup ettiği ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 2. Kasidetü'l-Bürde -2-

Kasidetü'l-Bürde'den sonra akşam duası olarak virdü'l-liyal okunur. Sonra iftar adımı verdikleri lokma yenilir. Akabinde akşam namazı kılınır ve tesbihat yapılır. Zikre başlanır zikirden sonra yatsı namazı kılınır ve bitirilir. Kışın ise akşam namazından sonra tesbihat yapılır. Sonra virdü'l-liyal okunur. Virdü'l-liyal bestesi sabit olmayan irticalen okunan bir duadır. Sonra kasidetü'l bürde okunur. Yatsı namazı ve tesbihatından sonra zikre başlanır.

2.1. Tesbihat

Tesbihat imam efendinin selam vermesinden ve “*alâ rasûlinâ salâvât*” ifadesinden sonra başlar ve ardından bestesi özgün salâvât okunur. Salâvâtın notası aşağıda gösterildiği şekildedir:



Şekil 3. Salâvât

Salâvâtı imam efendi, “*salâten tûncinâ*” diye başlayan duayı, akabinde “*subhânallâhi ve'l- hamdü lillâhi*” diye başlayan duayı okur. Ardından müezzin efendi ilk ayetlerini sesli, kalanlarını sessiz okuyacak şekilde İhlas, Felak, Nas, Fatıha, Ayete'l-Kürsî, ayetlerini okur ve dervişler içinden tekrar eder. Âl-i İmrân 18, 26 ve 27. ayetler ise cumhûren okunur. Bu ayetlere müezzinin takdir ettiği makama göre dervişan uyum sağlar. Genellikle tesbihatta rast, seghâh bazen de uşşak makamının kullanıldığı görülmektedir. Akabinde 33'er “Subhanallah”, “Elhamdülillah”, “Allahuekber” tesbih edilir. Devamında duadan sonra 21 defa kelime-i tevhid getirilir. “*Lailâhe*” derken başlar sağa “*illallah*” derken başlar sola dönmektedir. Ardından salâvât-ı şerifler okunur. “*Allahümme salli ve sellim ala seyyidina Muhammedin nebiyyi'l-ümmiyyi'l- Kureyşiyin*” ve “*Allahümme salli ve sellim ve bârik ala nûrike'l- esbâk*” olarak başlayan salâvâtlar okunur. Ardından “*Allahümme ve bi'l-hakki enzeltehu ve bi'l-hakki nezel*” diye başlayan Kur'ân-ı Kerim kıraat duasını imam kendisi okur. Akabinde cumhûren Fatıha, Amene'r-rasulü ve Mülk sûreleri okunur. Bazen de Vâka suresinin okunduğu da bilinmektedir.

2.2. Zikir Tertibi

Zikir usûlü için öncelikle halka tertib edilip oturulur. Zikri idare eden kişi istiâze ve besmele ile başlar. İstiâze ve besmele cumhûren okunur. Ardından istiğfar okunur. İstiğfardan sonra kuûdî esmâlar başlar. Neml sûresinin “*İnnehu Min Süleymâne ve İnnêhü Bismillahirrahmanirrahim*” olarak malum olan besmele ayeti ve ardından salâvât cumhûren okunur. Besmele ve salâvâtın notaları aşağıda gösterildiği şekildedir:

Besmele

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifai Odabağ



Ankara RİFİ Âlîlânesi'ne mensûb Ahmed RİFİ Odabağ'ın tarafınca ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 4. Besmele

Salâvât

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifai Odabağ



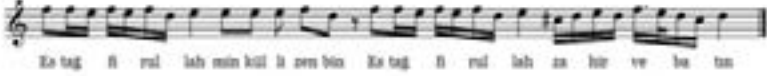
Ankara RİFİ Âlîlânesi'ne mensûb Ahmed RİFİ Odabağ'ın tarafınca ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 5. Salâvât

Ardından iki adet istiğfar okunur. Notaları şu şekildedir:

İstiğfar

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifai Odabağ



Ankara RİFİ Âlîlânesi'ne mensûb Ahmed RİFİ Odabağ'ın tarafınca ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 6. İstiğfar -1-

İstiğfar

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifai Odabağ



Ankara RİFİ Âlîlânesi'ne mensûb Ahmed RİFİ Odabağ'ın tarafınca ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 7. İstiğfar -2-

İstiğfardan sonra esmâlara geçilir. Notaları aşağıda gösterildiği şekildedir:

Esmâ

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifâi Odabağ



Ya mü te cel li ir ham rü li ya mü te a li sa lih ha li

Ankara Rifâi Âsitânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından üsluplandırılmış ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 8. Esmâ -1-

Esmâ

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifâi Odabağ



İr ham na ya er ha mer ra hi min İr ham na ya er ha mer ra hi min
Ek rim na ya ek re mel ek re min Ek rim na ya ek re mel ek re min
Em min na ya e ma nel ha i fin Em min na ya e ma nel ha i fin

Ankara Rifâi Âsitânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından üsluplandırılmış ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 9. Esmâ -2-

Bu esmanın devamında aynı melodiyle “*Ekrimna Yâ Ekreme'l- Ekremîn*”, “*İrhamnâ Yâ Erhame'r-Râhimîn*” ve “*Emminnâ Yâ Emâne'l Hâifîn*” güfteleri de okunur. Zikri idare eden kişi bu güfteleri en son birer defa nağmesiz okur ve dervişân “*Amin*” der. Akabinde zikri idare eden kişi istiâze ve besmele çeker “*Hasbi Rabbi Cellallah*” diyerek başlanılan esmayı cumhûren okutur. Ardından Ahzab sûresi 56. ayet okunur. Bu esmanın notası aşağıda gösterildiği şekildedir:

Salâvât

Kaynak: Kâğıt-Ahmed Rifâi Odabağ



Has bi Rab bi cel lai lah ma fi kal bi gay rul lah
Nur Mu ham med sal lai lah la i la ha il lai lah

Ankara Rifâi Âsitânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından üsluplandırılmış ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 10. Salâvât

Ahzab sûresinden sonra zakirân Salât-ı Kemâliye'yi okur. Bu salât Halvetî-Cerrâhiler'de okunan Salât-ı Kemâliye'nin aynısıdır. Bu sebeple

notası burada ayrıca gösterilmemiştir.¹⁷ Salât-ı Kemâliye'den sonra Rifâî Evrâdı okunmaktadır. İstîâze ve besmeleden sonra İhlas, Felak, Nas, Fatiha, Elif-Lam-Mîm, Ayete'l- Kürsi, Bakara 284. Ayet, Amene'r-Rasülü, Hüvallahüllezî okunur. Hüvallahüllezî okunurken “*Yâ Men Hüvallahüllezî*” denilerek başlanır. Ayetin “*El Melikü'l Kuddûs*” bölümünden sonra “Esmâü'l- Hüsna” okunmaya başlar. Es- Sabûr esması ile bitirilir. Ve burada Rifâî evrâdının ortasında Seyyid Ahmed Er- Rifâî'nin isminin geçtiği eserlerden birisi okunur. Örneğin “*İntisâbım Ta Ezelden*” ve “*Sultan-ı Evliya Ahmed Er- Rifâî*” gibi rast makamında ya da “*Bi Sultan Er- Rifâî*” evc makamında olmak üzere ilahiler okunur. “*Sultan-ı Evliya Ahmed Er- Rifâî*” eserinin notası aşağıdaki şekildedir:

RAST İLAHİ

Usûl: Sefyan Gülte: 7
Bakır: 7

Ankara Rifâî Âitkesi'ne mensub Ahmed Rifâî Odabağ'ın tarafından ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 11. Sultan-ı Evliya (Rast İlahi)

Cumhur ilahiden sonra beş defa Kelime-i Tevhid okunur. “*Seyyidinâ Muhammede'r-Rasûlullah*” denir ve Rifâî Evrâdı sona erer. Ardından kelime-i tevhidin “*lâ ilahe*” derken ki “*lâ*” ifadesinin dört elif miktarı uzatılmasının faziletinin gösterilmesi için uzatılarak 3 defa kelime-i tevhid cumhûren okunur. “*Seyyidinâ Muhammede'r-Rasûlullah*” denir. İstîâze ve besmeleden sonra Kelime-i Tevhid'de perde kaldırma yapılır. Dört perde kaldırılır. Dört perde inilir. Şeriat, tarikat, ma'rifet ve hakikat kavramlarını temsilen dört perde kaldırılır. Perde kaldırmada başlanılan yere dönülür. Perde kaldırmadan sonra kıyama geçilir. Ve Kelime-i Tevhid'e darphî şekilde cehrî olarak geçiş yapılır. Bu arada zâkirândan birisi kaside okur. Hangi makamdan girildiyse o makamdan ilahilerle zikir usûlü

¹⁷ Salât-ı Kemâliye notası için bk. Mustafa Asım Akkuş, *Cerrahilik'te Dini Musiki* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 50.

devam eder. Örneğin “Yüzün nuru hüdâdır.”, “Cihan içre şah eder.” gibi ilahiler okunur. Kelime-i Tevhid yavaşlayarak “La ilâhe illallah seyyidinâ Muhammede’r-Rasûlullah” denir ve “İllallah” zikrine geçilir. Bunun bittiği yerde durak okunabildiği gibi genellikle cumhur ilahi okunur. Okunan ilahiler o gün kullanılan makamlara uyumlu olan bir makamdan seçilir. Zikri idare eden kişi istiâze ve besmeleden sonra esma okur dervişân “celalühü” diyerek cumhûren cevap verir. Buranın sonunda uşşak makamı usûl ilahisi olan “Bağrımdaki biten başlar.” ilahisi (“Şol cennetin ırmakları” şeklinde okunduğu da bilinmektedir.) okunur. Akabinde “Allah” zikrine başlanır. O sırada ney taksimi başlar. “Allah Zikri”nin darplı ve cehrî hali soldan sağa daha sonra da sağdan sola olacak şekilde devam eder. Bu sırada ilahiler okunmaya devam etmektedir. Ney, nevbe ve halîle de eşlik eder. “Allah Zikri”nden sonra “Hay Zikri”, “Allah Allah Hay Zikri” yapılır. Sonra “Haay Allah Hay” zikirleri okunur. Zikrin sonunda da “Hayyun Kayyum Allah” zikri yapılır. Bu esnada ilahi okunmaz. Zikir durdurulur. Üç defa Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi’nin segâh makamındaki tekbiri getirilir. Ardından salâvât getirilir. Salavâtın notası aşağıda gösterildiği şekildedir:

Salâvât

Uslûl: Sofyan Gülfe: Arzengin
Beste: Arzengin
Kaynak Kişi: Ahmed Rifâi Odabağ

Ankara Rifâi Âsitânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 12. Salâvât

Salâvâtın sonunda Zümer sûresinin son ayeti olan 75. ayet okunur ve zikir tertibi bitirilir. Ardından Kur’ân-ı Kerim tilâveti okunur ve zikri idare eden kişi dua yapar. Allah Vahid, Ehad, Samed esmaları okunur. Sonra “Yâ Ze’l-Celâli ve’l-İkram” gibi cumhûren dualar okunur. “Tekabbe’l-Minna Bismike Yâ Allah” denir sonra üç defa “hû” denildikten sonra “Esselâmu Aleyküm ve Rahmetullahi ve Berekâtuhû” denilerek zikir usûlü bitirilir.

Pazar Meşkleri

Pazar meşkleri eserlerin notası önceden verilir. Meşkten önce notalar üzerinden güfteler çalışılır. Daha sonra meşkte buluşulur. Eserler meşk sistemi olarak geçilir. Meşkte kanun, ney, halîle, erbane, def, bendir vb. sazlar iştirak eder. Hazırlanan repertuvarlar makamsal uyuma dikkat edilerek hazırlanır. Bununla birlikte özel gün ve gecelerde konuya da uyumlu olan ilahilerden seçilir. Örneğin Ramazan ayının girişinde ramazan konusunu içeren güftelerden besteler seçilmektedir. Muharrem ayında nefes, mersiye gibi formlardan eserler seçilmektedir. Tekkede def, ney, kudüm, nevbe gibi nefesli ve vurmali müzik aletlerinin öğrenimine ve koro öğrenimine de ayrıca önem verilmektedir. Bununla birlikte Ömer Efendi'nin şiirlerinden bestelere giydirilmiş olan eserler meşklere okunmakta ve ilahi meşklarından sonra da Ömer Efendi tarafından tasavvufi sohbetler yapılmaktadır.

Rifâî İlahiler

Rast İlahi
Bir Pire Düş Oldu Gönlüm

Ustâ: Sofran

Güfte: Ömer Sarıkaya
Beste: Anonim

Ankara RİHİ Âsâline'ne mensub Ahmed RİHİ Odabaşı'nı tarafına ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 13. Bir Pire Düş Oldu Gönlüm (Rast İlahi)

Uşşak İlahi
Beni Bu Hallere Koyun

Ustâd Sofyan Gültepe Ömer Sarıkaya
Beşir Anonim

Ačkara Rifâi Âsîtânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından ulaştırıldı; ses kayıtlarından ortaya alınmıştır.

Şekil 14. Beni Bu Hallere Koyun (Uşşak İlahi)

Segah İlahi
Bize Rifâi Derler

Ustâd Sofyan Gültepe Ömer Sarıkaya
Beşir Anonim
Kaynak: Ekiş, Ahmed Rifâi Odabağ

Ačkara Rifâi Âsîtânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından ulaştırıldı; ses kayıtlarından ortaya alınmıştır.

Şekil 15. Bize Rifâi Derler (Segah İlahi)

Hicaz Şuğul
El Ferdül-Hüseyni

Ustâd Sofyan Gültepe İsmail Kuvvan
Beşir Anonim
Kaynak: Ekiş, Ahmed Rifâi Odabağ

Ačkara Rifâi Âsîtânesi'ne mensub Ahmed Rifâi Odabağ'ın tarafından ulaştırıldı; ses kayıtlarından ortaya alınmıştır.

Şekil 16. El Ferdül Hüseyini (Hicaz Şuğul)

Uşşak Şuğul

Aleyke Salla'llah

Üstül-Sofyan

Gülbe: Ebül-Hüda Sayyidî

Beste: Anonim

Kaynak: Eğinli Ahmed Rifai Odabağ

A ley ke nill lal lah ya hay ra hal kul lah
Fe da ü loel er vah ve min lü hül eç bah

Vel a li vel as hab vel kav mi eh lil lah
Ya hay re tel fet lah min en bi ya il lah

Ankara Rifi Âitînesi'ne mensub Ahmed Rifai Odabağ'ın tarafından şifrelenmiş ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 17. Aleyke Sallallah (Uşşak Şuğul)

Hüseynî Şuğul

Ya Nure'l-Ayn

Üstül-Sofyan

Gülbe: Anonim

Beste: Anonim

Kaynak: Eğinli Ahmed Rifai Odabağ

Ya nû rel ayn ya la ha ayn
En tel mah hub en tel mer gub

İy fa li ga den in dal lah ha ul mi nem ni ra ni
en tel mu gar rub in dal lah ya ha bi ber reh ma ni

Ankara Rifi Âitînesi'ne mensub Ahmed Rifai Odabağ'ın tarafından şifrelenmiş ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 18. Ya Nure'l- Ayn (Hüseynî Şuğul)

Uşşak Şuğul

Sekanu'l Hubb

Üstül-Sofyan

Gülbe: Abdülkadir Geylanî H.

Beste: Anonim

Kaynak: Eğinli Ahmed Rifai Odabağ

Se ka nul hub bu ka sa til vi sa li se ka nul hub bu ka sa til vi sa li

Fe kul tül hum ru ti nah vi ta a li Al lah Al lah Ya mev lel me ve li e

ho sa lih sul ta nür ri ra li Ah dül ka dir

Ankara Rifi Âitînesi'ne mensub Ahmed Rifai Odabağ'ın tarafından şifrelenmiş ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 19. Sekanu'l Hubb (Uşşak Şuğul)

Rast İlahî
Selamet Her Dü Alemde

Ustâ: Dînyek Gâfîr: Kemas Rîfâî
Beste: Kemas Rîfâî

Se la met her dü a lem de
Vü ca dın da e ma net tir

ri za yı Haz re ti Al lah
a ra bul sen de sur rul lah

vo fa in ter i sen ah de
soy un var mî den ey Ken an

i şin tut lus be ten lifi lah
gö rür sün var o lan Al lah

Ya re su lal lah Al lah Ya Ha bi bul lah Al lah

Ya soy yı di Ah roo der ri

fa i o bil a le meyn Al lah meyn

Ankara Rîfâî Âsîtânesi'ne mensub Ahmed Rîfâî Gâfîr'ın tashîhine ulaştırıldığı ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 20. Selamet Her Dü Alemde (Rast İlahî)

Rast İlahi
Hakk'a Aşık Olanlar

Ustâz Sıfyan Beste: Ali Şirgazi Dede
Güfte: İsa Üftade

Hak ka a şık o lan lar
Ür ta de ya rıp tî ter
zik rül lah dın ka çer tî ter
bil bil ler gi bi ö ter
A rif o lan gev be rin
Der viş le re laş a tan
yok yer le re na çer tî ter
i man i le gö çer tî ter

Ankara FİHİ Akademi'ne mensup Ahmed FİHİ Oduş'un tarafından üsluplandırılmış ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 21. Hakk'a Aşık Olanlar (Rast İlahi)

Hüseyni Şuğul
Ah Bi Ruh Ya Aziz Mısrek

Ustâz Sıfyan Güfte: Anonim
Beste: Anonim
Kaynak: Eski Ahmed FİHİ Oduş

Bi ru hi ya a ziz mis rek
de ri zul hîm mi li hat rek
İ la hîm er te zi hat rek
e ya nur bil ve va hîm ma
Se di tem ma tem ma bi mah bu bi
Se di tem ma tem ma bi mah bu bi
Bi mîm il ma si dil gay di
ka bi um mi bi em ve li
tem ma el ma li mir sa di
had et su ma li ki ta li
de mi mi ma bil gi ya di
vel li li

Ankara FİHİ Akademi'ne mensup Ahmed FİHİ Oduş'un tarafından üsluplandırılmış ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 22. Ah Bi Ruh Ya Aziz Mısrek (Hüseyni Şuğul)

Hüseyinî İlahî
Taştı Rahmet Deryası

Unâlısofyan Gülte: Yunus Emre
Beste: Anonim
Kaynak: Kızı, Ahmed Rifâî Odabaş

Ankara Rifâî Âsîtânesi'ne mensub Ahmed Rifâî Odabaş'ın taştırahmet deryası şifreli ses kayıtlarından notaya alınmıştır.

Şekil 23. Taştı Rahmet Deryası (Hüseyinî İlahî)

Sonuç

Âsîtânelerinde mûsikî uygulamaları olması sebebiyle araştırması yapılan Ankara Rifâî Âsîtânesi, kendine mahsus besteli türleri olması açısından önemli bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple Ankara Rifâî Âsîtânesi'nin, yapılan arşiv taramaları, ses kayıtları, gözlemler ve yaptığımız analiz neticesinde Türk din mûsikîsi ile ilişkisinin olduğu anlaşılmıştır.

Zikirlerinde kendilerine ait besteleri olan tesbihât, salâvat ve esmâlar tespit edilmiştir. Bunlar Ankara Rifâî Âsîtânesi'nin zâkirlerinden Dr. Ahmed Rifâî Odabaş yapılan mülâkât ve Odabaş'ın verdiği arşiv ses kayıtları vesilesiyle notaya alınmıştır. Zikirlerinde kanun, ney, neybe, daire, bendir, erbâne ve kudüm gibi ritim sazlarını kullandıkları görülmüştür. Hafta gecesi olarak ifade ettikleri zikir gününde ilâhiler ile birlikte dönüşümlü olarak kaside okunduğu ve perde kaldırmaların yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu uygulamalarda eser seçimi makamsal uyuma dikkat edilerek yapılmış ve aynı ya da benzer makamlardan seçilmesi durumu gözlemlenmiştir. Bu âsîtânenin makamsal uyum konusundaki hassasiyetide ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bu uygulamalar dervişlerin mûsikî bilgi seviyesinin de gösterilmesi açısından önem arz etmektedir.

Zikir anında zikir-usûl ilişkisi temelinde bir senkronizasyon olduğu da görülmüştür. Bu da Ankara Rifâî Âsîtânesi'nin usûl bilgisi açısından



2024/Haziran/16

başarılı bir altyapısının olduğunu da göstermektedir. Meşk de yapılan tekkede yukarıda zikredilen saz aletlerinin koroya yani zâkirân ve der-vişâna eşlik ettiği görülmektedir. İcrâ esnasında koral uyumdaki başa-rının meşklerde sazların kullanılması olduğu düşünülmektedir. Ankara Rifâî Âsitânesinden elden edilen veriler sonucunda 2024 yılı itibâriyle zikrin içerisindeki kendine mahsus melodiler ve okunan ilâhi, kasidetü'l bürde, şuşul, tevşih v.b. formlar tespit edilmiştir. Bununla birlikte zikir içerisinde ve meşkte icrâ edilen özgün ilâhiler tespit edilmiştir. Tespit edilen 5 salâvât, 2 istiğfar, 2 esma, 2 kasîdetü'l bürde, 1 besmele, 7 ilahi ve 5 şuşul notaya alınmıştır.

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

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

Kaynakça

- Acar, Abdürrahim. "Mülâkât" 07/03/2024 Ankara/Mamak.
- Akkuş, Mustafa Asım. *Cerrahilik'te Dini Musiki*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2014.
- Dal, Safer. *Istalahât-ı sofîyye fî vatan-ı asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Kasîdetü'l-Bürde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sarıkaya, Ömer. "Mülâkât" 10/03/2024.
- Tahrallı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. 285-334. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tahrallı, Mustafa. *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Türer, Osman. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. ed. Ahmed Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Yılmaz, Osman. *Rifai Tarikatında Türk Din Musiki Geleneği*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.



ÇEVİRİ

TRANSLATION

Zühd ile Kastedilen Nedir?*

Leah KINBERG**

Emekli Prof. Dr.

Tel Aviv Üniversitesi, Orta Doğu Tarihi ve Afrika Çalışmaları.

leah.kinberg@gmail.com

Çeviren / Translator

Arş. Gör.

Feyza KETENCİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Istanbul University Faculty of Theology Istanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-0880-2131>

feyza.ketenci@istanbul.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/03a5qrr21>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Çeviri Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart / 16 March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran / 26 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2024

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran / June

DOI: 10.46231/sufiyye.1453856



* Bu çalışma, Leah Kinberg tarafından kaleme alınan "What is Meant by Zuhd" başlıklı makalenin (Studia Islamica, 61/1 (1985), 27-44) tercüme edilmiş hâlidir. Öz, anahtar kelimeler, yıldız işaretli dipnotlar ve metinde ismi geçen şahısların adlarının yanına doğum ve ölüm tarihleri çevirmen tarafından metne eklenmiş olmakla birlikte dipnotlar ve kaynakça İSNAD Atıf Sistemi'ne (2. Edisyon) uyarlanmıştır. Gerekli görüldüğü yerlerde metin içerisinde ve dipnotlarda çevirmen tarafından bazı açıklamalara yer verilmiş, ilgili açıklamalar metinde köşeli parantezle dipnotlarda ise [ç.n.] kısaltması ile belirtilmiştir. Ayrıca yazarın genellikle teknik tabirler için kullandığı Arapça terkipler transliterasyona tâbi tutularak tercüme metninde de doğrudan kullanılmış, bunların yalnızca ilk geçtiği yerlerde parantez içerisinde Türkçe karşılıklarına yer verilmiştir.

** Emekli Prof. Dr., Tel Aviv Üniversitesi, Tel Aviv/İsrail, Orta Doğu Tarihi ve Afrika Çalışmaları.

Atıf / Cite as

Feyza KETENCİ, "Zühd ile Kastedilen Nedir?", *Sufiyye* 16 (Haziran/June 2024), 183-202.

Öz

Zühhd hakkında çeşitli çalışmalar olsa da özel olarak bir Müslümanın hayatında *zühhdün* nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu araştıran çalışmalar çok azdır. Öyle ki erken dönem İslâm literatüründe yer alan *zühhd* tanımlarının bir araya getirilmesiyle meselenin ele alındığı araştırmalar da yok denecek kadardır. Bu makale, öncelikle *zühhdün* İslâm'ın özünde var olan bir hayat felsefesi olduğunu iddia eden çerçeveleri kırmayı öneren bir yaklaşımdan hareket etmektedir. Makalede, çeşitli *zühhd* tanımları birtakım başlıklar altında ele alınmış, incelenmiş ve şu neticeye ulaşılmıştır: *Zühhd*, günlük hayatta izleri bulunan bazı parçalardan müteşekkildir. Bunlar *tevekkül*, *rızâ* ve *kasr-ı emel* şeklinde en genel anlamıyla özetlenebilir. Bir *zâhid*den beklenen söz konusu parçaların en yüksek derecesine erişmesidir. Fakat bir *zâhidün* normal şartlarda bunların hepsini yerine getirmesi mümkün olmadığından söz konusu anlamıyla bu dünyada *zühhd* yoktur denilebilir. Şu halde [Hz.] Peygamber'in, ilk sırada dindarlığıyla temeyyüz etmiş isimlerin ve onları takip eden *zâhid*lerin bizzat ifadelerine başvurarak yeni bir *zühhd* tanımında birleşmek gerekmektedir. Nitekim o, zannedilenin aksine bu dünyanın tam anlamıyla terkini iktiza etmez ki -metinde de ele alındığı üzere- bazı *zühhd* tanımları da bunu tasdik etmektedir. Ayrıca yukarıda sözü geçen parçaların yanında bir de *vera'* vardır ki *zühhdün* özel bir kısmını oluşturur. *Zühhdün* teorik yönlerini *tevekkül*, *rızâ* ve *kasr-ı emel* teşkil ederken *vera'* ise kişinin, *zühhdün* gereklerini yerine getirmesini sağlayan sosyal bir kavramdır ve daha çok ahlâkla ilgili kısmını oluşturur. Buna göre *vera'* sahibi bir kimse *tevekkül*, *rızâ* ve *kasr-ı emel* ile bir *zâhid*den beklenen hedefe yaklaşabilir. O halde *vera'*ın bu yönü üzerinde durarak bir *zühhd* tanımına ulaşmaya çalışan makalenin temel iddiası şöyle özetlenebilir: *Zühhd*, en basit anlamıyla "ahlâktır", dolayısıyla ahlâklı yani *vera'* sahibi her Müslüman aynı zamanda "*zâhid*dir."

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühhd, Tevekkül, Rızâ, Vera' .

Giriş

Zühd hakkındaki modern çalışmalar *zühdü*, bir bütün olarak İslâm toplumu üzerinde etkileri olan bir kavram olarak değil, daha ziyade sufizmin,¹ yani İslâm mistisizminin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Bu çalışmalar kavramı geniş anlamıyla ele almazlar, hatta sufizmin kendi sınırlı alanı içerisinde dahi *zühhd* kavramının açık ve kapsamlı bir tanımını vermezler. Dahası *zühhd* konusuna hasredilmiş müstakil bir çalışma da yoktur ve öyle ki *zühhd* kavramının geçtiği yerlerde de ancak kavramın Arapça'dan tercümesinin yapıldığını görmekteyiz.

I. Goldziher (1850-1921),² Reynold A. Nicholson (1868-1945)³ ve Louis Massignon (1883-1962)⁴ Arapça'daki *zühhd* kelimesini *asceticism* şeklinde tercüme etmişlerdir. Ancak *asceticism*, oldukça muğlak ve genel bir kavramdır. Bu kavram nefsi kınama, nefsin isteklerini kırma, bedensel riyazet, haz ve ayartmaları reddetme, sevdiklerini terk etme gibi *asceticism*'in çeşitli unsurlarına yönelik *zâhidlerin* (İslâm *asceticism*'inin yahut *zühhd*'ün temsilcileri) tutumunu da açıklamamaktadır.⁵ Arthur J. Arberry (1905-1969) *zühhd* terimini *kaçınma* (abstinence)⁶ olarak tercüme etmektedir. Eğer biz *kaçınma* kelimesini geniş anlamıyla yani “herhangi bir eylemden ihtiyârî olarak uzak durma veya vazgeçme eylemi ya da uygulaması”⁷ anlamında anlarsak, öyle görünüyor ki Arapça terimin [yani *zühhd*'ün] etimolojik anlamına daha yaklaşmış oluruz. Fakat hâlâ ele aldığımız kaçınmanın türünün ne olduğuna dair bir tanımına sahip değiliz; hangi şeyden, ne şekilde, ne ölçüde ve hangi sebeplerle *kaçınma*. Dahası her iki durumda da bir toplumda kullanılan bir kavramın başka

1 [ç.n.] Arka planında canlılığını koruyan yaklaşımları ele vermesi için Kinberg'in metinde “sufizm” şeklinde kullandığı kavram “tasavvuf” değil, sufizm olarak tercüme edilmiştir.

2 Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910), 161.

3 Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1941), 230.

4 Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: J. Vrin, 1954), 191.

5 Asketizmin farklı türlerini incelemek için bakılabilir: *The Encyclopaedia Britannica* (Londra & New York: y.y., 1929), 2. (bk Asceticism), özellikle de sayfa 499'a bakılabilir.

6 Arthur J. Arberry, *Sufism - An Account of the Mystics of Islam* (Londra: George Alien & Unwin Ltd., 1963), 39. Daha ayrıntılı bilgi için aynı eserin 45. sayfasına da bakılabilir.

7 *Webster's New Twentieth Century Dictionary* (Cleveland & New York: The World Publishing Company, 1962), “abstinence” kavramı için sayfa 8'e bakılabilir.

bir toplumda kullanılan diğere bir kavramın anlamı hakkında net bir fikir verememesinden dolayı Arapça kavram ile yabancı kavramlar arasında bir uyumsuzluk olduğu görölmektedir.

[Zühdü] Josef van Ess (1934-2021) Arapça'daki *ez-zühd fi'd-dünyâ* (dünyada *zühd*) ifadesinin birebir tercümesi olan *weltverzichtes* diye tanımladığında⁸ *zühd* kavramının daha mücmel bir tarifini vermektedir. Bununla birlikte Ess bu değerdendirmesinde, *zühd* kavramıyla *vera'*, *tevekkül* ve *rızâ* gibi kavramlar arasında da bir ayırım yapar ki bunlar, daha sonra gösterileceği gibi, aslında *zühd* teriminin kapsadığı daha geniş bir kavramın parçaları olarak görölmelidir.

Zühd kavramının en kapsamlı ve isabetli tanımı *Encyclopaedia of Islam*'da yer almaktadır: “Öncelikle günahattan, fazlalıktan, Tanrı'dan uzaklaştıran her şeyden kaçınmak... ardından kalbin bir bağ kalmayacağı şekilde tüm geçici şeylerden vazgeçmek... tam bir *asketizm*, yaratılmış her şeyden yüz çevirmek.”⁹ Burada *zühdü* oluşturan unsurların ayrıntılı bir listesinin verilmesi ve neticesinde de kavrama dair düşüncemiz daha kapsamlı hâle gelmesine rağmen İslâm'ın değerdeleri içerisinde bu kavramın nasıl bir işlev üstlendiğini anlayabilmek için hâlâ kat edilmesi gereken uzun bir yol vardır.

Yukarıdaki tanımların hiçbiri, [*zühd*] terimine dair bir araştırmanın en önemli meselesine, yani bu terimin içerdiği çeşitli yönlerin Müslüman bir ferdin günlük yaşantısı üzerindeki etkilerine dair ayrıntılı bilgi vermemektedir. Bu çalışmanın amaçlarından biri bu soruya cevap vermek olacaktır.

İlerleyen sayfalarda [*zühd*] teriminin temel bileşenlerini ele alıp onun Müslüman yaşantı üzerinde oynadığı önemli rolü göstereceğim. Bunu, ilk asırlardaki İslâm literatüründe yer alan *zühd* teriminin en yaygın tanımlarını bir araya getirmek suretiyle yapacağım ve eğer bu tanımlardaki çeşitli yönleri birleştirecek günlük hayatta [*zâhidin*] nasıl davranması gerektiğini gösteren bir talimatlar ağı elde ettiğimizi göstereceğim. Söz konusu tanımların ele alınması, aşığıdaki sebepten dolayı kronolojik sıralarına göre değil; içeriklerine göre belirlenmiştir: İlgili dindar çevreler bu tanımları Müslüman toplum için geçerli talimatlar olarak yerleştirmek

8 Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârît al-Muhâsibî* (Bonn: Rheingold-Druckerei - Mainz, 1961), 105-107.

9 Louis Massignon, “zuhd”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill - London: Luzac, 1913-1936), 4/ 1239.

için ya [Hz.] Peygamber'e ve onun sahâbesine ya da çok ibadet yapmasıyla öne çıkmış ilk neslin Müslümanlarına atfetmişlerdir. Söz konusu tanımlar, genellikle daha sonraki kaynaklarda yer alır ve bu nedenle bir tanımın kendisine atfedilen kişinin fikirlerini [tam anlamıyla] yansıtır yansıtmadığı veya sadece sonraki nesiller tarafından ona atfedilip atfedilmediği konusunda asla emin olamayız.

Bu soru ancak tanımın atfedildiği söz konusu şahsın gerçek eserleri varsa ve elimizde mevcutsa cevaplanabilir. Bu nedenle bir tanımın esasen ne zaman ortaya çıktığını çoğu durumda kesin olarak bilemeyeceğimizden bu tanımları kronolojik olarak sıralamanın bir anlamı yoktur. *Zühd* kavramının kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için bu tanımların kronolojik sırasına bakmaksızın içeriğine göre analiz etmek gerekir. Bu tür bir yaklaşım,¹⁰ *zühd*'ün çeşitli tanımları bir araya getirildiğinde, İslâm'daki herhangi bir akımla sınırlı olmayıp İslâm toplumunun tamamına uzanan bir davranış biçimini oluşturduğunu açıkça göstermektedir. Bu çalışmada, İslâm'ın özünde var olan bir hayat felsefesi olduğunu ve -mensup olduğunu düşündüğü dinî ekol ne olursa olsun- kendini dindar addeden her Müslüman'ın ona göre davranması gerektiğini ileri sürerek *zühd*'ün sınırlandırıldığı dar çerçeveleri yıkmayı öneriyorum.

Zühdün Tanımları

Zühd tanımlarının, insan davranışını nasıl yönlendirdiğinin net bir resmini ortaya koyabilmek için bu tanımları iki kategoriye ayırdım: Genel ve özel tanımlar. Genel tanımlar, bütün kötü eğilimleri bastırma talebinin yanı sıra Tanrı dışındaki her şeyden (mâsivâ) yüz çevirmeyi iktiza etmektedir, fakat bunun nasıl yapılacağı konusunda hususî talimatlar vermez. Öte yandan özel tanımlar ise kavramın açıklanması konusunda daha kısa ve öz olup kesin talimatlar vererek bir davranış kodu oluşturur. Haddizatında her iki tanım türü de birbirinden ayrılmaz, çünkü özel tanımlar esasında geneli tamamlar ve hepsi aynı fikri, yani *zâhid*'in nasıl davranması gerektiğini ifade eder. İkisi arasındaki tek fark nicelik bakımındandır. Genel tanımlar sayıca az, özel tanımlar ise çoktur. Bundan

10 [ç.n.] Orijinali metinde "An approach of this king" olarak geçen "king" kelimesinin yazar tarafından yanlışlıkla yazıldığı düşünülmüş, ifade "kind" anlamı esas alınarak "bu tür yaklaşım" olarak metinde tercüme edilmiştir.

dolayı da bu çalışmanın büyük bir kısmı, daha çok özel tanımların analizine ayrılacaktır.

I. Genel Tanımlar

Önde gelen *zâhid*lerden bazılarına atfedilen birtakım genel söylemlerde ifade edildiği gibi *züh*dün özü, nefsin tezkiyesi ve Tanrı'ya tam teslimiyettir. Sık sık alıntılanan şu söz Zünnûn el-Mısıri'ye (öl. 246/861) nispet edilir: Zünnûn kendisine “*ez-züh*d *fî'd-dünyâ*ya ne zaman erişeceğim?” diye soran kişiye “nefsini terk ettiğin zaman” şeklinde cevap vermiştir.¹¹ Bu konuda meşhur olan diğer bir *züh*d tanımı Zühri'ye (öl. 124/741) atfedilir ki bence bu tanım, tüm kötü arzuları kırmaktan ziyade *züh*dü, bedeninin fiziksel olarak zayıflatılması olarak gören İslâm toplumdaki anlayışlara güçlü bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Ona “*ez-züh*d *fî'd-dünyâ* nedir?” diye sorulduğunda, “Ne üst başın dağınıklığıdır, ne de sefalet içerisinde yaşayıp bedeni ihmal etmektir. Bunların yerine nefsini her türlü arzudan uzak tutmaktır.”¹² demiştir. Bu ifadeye göre bir Müslümanın fiziksel olarak acı çekmesi *ez-züh*d *fî'd-dünyâ* derecesine yükselmesi için yeterli değildir; kişiyi gerçek ve saf *züh*de götürecektir yeğâne şey, içindeki kötü arzuları bastırmasıdır. Başka benzer pasajlarda da *züh*d, nefsteki tüm kötü arzuların yok edilmesi¹³ ya da kişinin dünyevî arzulara başkaldırması olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Bütün bu tanımlar, bir Müslümanın *zâhid* olabilmesi için yerine getirmesi gereken ilk şartın, nefsindeki tüm kötü eğilimlerini bastırması gerektiğini vurgulamaktadır. Şibli'ye (öl. 334/945) nispet edilen şu sözde olduğu gibi *züh*d ancak tüm olumsuz hislerin ve kötü duyguların bertaraf edilmesinden sonra

11 Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyri, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, t.s.), 56; Karşılaştırmak için bk. Muhammed el-Murtazâ *ez-Zebîdî, İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn* (Cairo: Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1893), 9/344 [ç.n. Bu esere bundan sonra *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn* şeklinde atıfta yapılacaktır].

12 Ebû Osmân Amr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Cairo: Matbaatu'l-İlmiyye, 1311-1313), 2/143; Ebû Ömer Şihâbüddîn İbn Abdürabbih, *el-'İkdi'l-ferid* (Mısır: y.y., 1346/1928), 2/112. Karşılaştırmak için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-bülegâ'* (Mısır: y.y., 1326), 1/246 [ç.n. Bu esere bundan sonra *Muhâdarâtü'l-üdebâ'* şeklinde atıfta yapılacaktır].

13 Ebû Tâlib Muhammed el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb* (Mısır: y.y. 1381/1961), 1/502.

14 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 503.

gelişebilir: “Zühhd, Tanrı’dan başka her şeyden vazgeçmektir.”¹⁵ Bu genel tanımların Müslümanın günlük yaşantısı üzerinde etkileri, zühhdün özel tanımları vasıtasıyla netleşmektedir.

II. Özel Tanımlar

Özel tanımlar iki gruba ayrılabilir: (1) Zühhdün maksadı ile ilgili tanımlar ve (2) Zâhîde bu maksada ulaşmanın yolunu gösteren tanımlar. İlk grup zühhdü rızâ, Tanrı’ya güvenmek (*tevekkül*) ve kısa emel (*kasr-ı emel*) şeklinde tanımlayan sözlerden oluşmaktadır. İkinci grup ise zâhîdîn dünyaya karşı tutumu ile ilgili tanımları içermektedir.

A. Rızâ Hakkındaki Tanımlar

Rızâ, Tanrı’dan razı olmak şeklinde anlaşılmalıdır. Zühhdü tanımlayan bazı ifadeler rızânın, zühhdün bizzat kendisi yahut zühhdün bir parçası olduğunu ileri sürmüştür. Bu hususta Fudayl b. İyâz’ın (öl. 187/803) şöyle dediği nakledilmiştir: “Dünyadan yüz çevirmenin (zühhdün) aslı, Allah’tan razı olmaktır.”¹⁶ Her türlü durumu kabullenmek anlamına gelen rızâ, hayata dair özgün bir yaklaşım sağlar. Bu husus, İbnü’s-Semmâk’a (öl. 183/798) atfedilen şu sözde olduğu gibidir: “Zâhid, kalbi sevinç ve hüzünlerden arınmış kimsedir. O, kendisine gelen hiçbir dünyalığa sevinmediği gibi kaybettiği hiçbir dünyalık için de üzülmez. Rahatlık içinde mi yoksa sıkıntı içinde mi sabahladığı ile ilgilenmez.”¹⁷ Ebû Osman’a (Saîd b. İsmâil el-Hîrî, öl. 298/910 veya Sa’îd b. Salîm el-Mağribî, öl. 373/982) nispet edilen şu tanım da aynı düşünceyi ifade eder: “Zühhd, bu dünyayı terk etmektir ve sonrasında kimin eline geçtiğini umursamamaktır.”¹⁸

Rızâ anlayışının daha ayrıntılı açıklaması, zâhîdîn “ne yasaklanan şeyin (*haram*) sabrını aştığı ne de izin verilen şeyin (*helal*) minnetini

15 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebîdî, *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn*, 9/344.

16 İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/113; Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr* (Cairo: y.y., 1925-1930), 2/357, 359. Bazılarından alıntılanan ifadenin tam olarak aynı versiyonu için “hukamâ”, bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/117.

17 Mekki, *Qütü’l-kulûb*, 1/543; Karşılaştırmak için bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 2/113.

18 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebîdî, *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn*, 9/344. Muhammed b. Vâsi’ye atfedilen aynı ifade için bk. İbn Abdürabbih, *‘Iqd*, 2/ 112, Muhammed b. Ali’nin verdiği cevabı görmek için bk. Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/ 106.

aştığı” bir kişi olarak tanımlanmasında kendisini bulur.¹⁹ Yahut daha basit bir ifadesiyle *zâhid*, “imtihan edildiğinde sabreder, ihsan edildiğinde de şükreder.”²⁰ Fudayl b. İyâz’a nispet edilen bu ifadelere göre söz konusu anlayış esasında Kur’ân’daki şu âyetin yorumu olarak değerlendirilebilir: “Ne elinizden çıkana üzülesiniz ne de size verilen nimetlere şımarasınız.”²¹ *Zühd*ün yanı sıra rızâ kavramı da Kur’ânî bir yoruma tâbi tutularak Kur’ân’daki herhangi bir emrin derecesine yükseltilmiş olur. Diğer bir deyişle, Kur’ân’ın emirlerine göre hareket eden her Müslüman, zor durumlarda sabrını kaybetmeyen ve iyi olduğunda da şükretmeyi unutmayan, halinden *razı* bir insan olmalıdır. Eğer *rızâ*, Kur’ân’ın emri olarak kabul edilir ve aynı zamanda *zühd*ün de bir parçası olarak tanımlanırsa, o halde *zühd* bizzat Kur’ân’ın bir emri haline gelir. Dolayısıyla da Kur’ân’ın rehberliğine uyan ve buna göre yaşayan herkes aynı zamanda *zâhid* demektir.

B. Tanrı’ya Güvenme/Dayanma Hakkındaki Tanımlar (Tevekkül)

Fudayl b. İyâz’ın yukarıda bahsi geçen tanımına göre *zühd*, *rızâya* dayanmaktadır. Öte yandan Şakîk-i Belhî (öl. 194/ 810) ve Yûsuf b. Esbât’ın (öl. 195/810) ise şu sözü söyledikleri nakledilmiştir: “Kişi Allah’a güvenmedikçe *zühd*ün üstesinden gelemez.”²² Diğer bir deyişle şöyle ifade edebiliriz: *Zühd*, Tanrı’ya güvenmeye, yani *tevekküle* dayanmaktadır. Aslına bakılırsa *rızâ* ve *tevekkül* birbirini tamamladığı için bu iki tanım, çelişmez. Bu fikre yapılan açıklama, şu iki farklı *zühd* tanımının birleşimine dayanır: “...Şu hadisi dinlemedin mi? ‘*Zühd*, Allah’a kendinden daha çok güvenmen midir?’ Bu *tevekkül*dür. Ardından (Hasan el-Basrî) dedi ki: ‘Ve senin bir musibetin karşılığını almak yerine onunla daha mutlu

19 Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/143; 3/102; İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ’*, 1/246; 2/ 511; İbn Abdürabbih, *el-İkdi’l-ferid*, 2/ 112; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi’u beyâni’l-’ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve ḥamlihî* (Cairo: y.y., 1927), 2/16.

20 Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-Vera’* (Cairo: y.y., 1921), 112; Ebû’l-Hüseyn Muhammed İbn Ebû Ya’lâ, *Ṭabaḳâtü’l-Ḥanâbile* (Cairo: y.y., 1952), 2/14. Bu ifade, mal sahibi iken aynı zamanda *zâhid* olunabilir mi sorusuna cevap niteliğindedir bk. 94-95 (alt kısım).

21 The Koran Interpreted, çev. Arthur J. Arberry (New York: Macmillan Publishers, 1974), el-Hadid 57/23. Fudayl’ın sözleri için bk. İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ’*, 1/246 ve daha ayrıntılı bilgi için bk. Mekki, *Kütü’l-kulûb*, 1/508.

22 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebîdî, *İthâfû’s-sâdeti’l-müttakîn*, 9/344.

olman, işte bu *rızâ*dır.” *Zühd*ün, *tevekkül* ve *rızâ* olmak üzere iki unsurdan oluştuğu fikrini bu şekilde anlayabiliriz.²³

Aynı düşünce Yûnus b. Meysere el-Geylânî’ye atfedilen ifadede de bulunmaktadır. Ancak burada aynı zamanda yaşamın iç ve dış tezahürlerine yönelik sorunla da karşılaşmaktayız: “Bu dünyadan yüz çevirmek (*zühd*), helali haram saymak yahut malı saçıp savurmak değildir. Dünyadan yüz çevirmek esasında kendinden daha çok Allah’a güvenip dayanman, bela anındaki hâlinin sıkıntın olmadığı andaki hâlin ile eşit olması ve seni kınayanla öven karşısındaki tavrının da aynı olmasıdır.”²⁴ Bu açıklamanın ardındaki fikir, Tanrı’ya karşı duyulan derunî *hâlî* tercih ederek dış dünyada değer atfedilen şeylerin reddedilmesidir. [Burada] dışsal değerlerin tezahürleri olan yoksulluk ve şiddetli kısıtlamalar değil, tevekkülün içsel bir duygu olarak hissedilişi zâhidâne bir yaşam tarzının temeli olarak görülmektedir. Ancak bu konuda ortak bir görüş mevcut değildir. Abdullah b. Mübârek’e (öl. 181/808)²⁵ nispet edilen şu tanıma göre “*Zühd*, fakirliği sevmenin yanında Allah’a tevekküldür.”²⁶ Başka bir ifadeyle *tevekkül*, tek başına *zâhid*in tek ve yegâne özelliği değildir. Son tanıma göre *zâhid*, dünyevî zenginlikten de mahrumiyete dayalı zâhidâne bir yaşam tarzı sürdürmelidir.

Bu iki karşıt *zühd* anlayışı iki tür tartışmayı yansıtmaktadır: (1) *Zühd* yalnızca içsel bir duygu mu, yoksa dışsal göstergeleri de var mıdır? ve (2) *Zâhid*in fakirliği ve mesleği meselesine ilişkin sorun. Bu iki argüman, *zühd*ün özellikleriyle bağlantılı hemen her konuda yansımaları bulmuştur ki bunlardan en önemlisi *kasr-ı emel*dir (kısa emel).

C. Kısa Emel Sahibi Olma Hakkındaki Tanımlar (Kasr-ı emel)

Zühd hakkındaki en yaygın tanımlardan biri Süfîân es-Sevrî’ye (öl. 161/778) atfedilen şu sözdür: “*ez-Zühd fi’l-dünyâ*, kuru ekmek yemek ve abâ (yünden yapılmış kalın bir giysi) giymekten ziyade kısa emel

23 Mekki, *Kitûl-kulûb*, 1/545. Karşılaştırmak için bk. Ebû İshâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhih* (Cairo: y.y., 1934), 9/206. İlk kısım için bk. İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, 1/246

24 Mekki, *Kitûl-kulûb*, 1/544. Daha kısa versiyonu için bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdhü’l-ferid*, 2/112.

25 [ç.n.] Hicrî 181 tarihinin milâdî takvimdeki karşılığı 797 veya 798 olmalıdır.

26 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebidî, *İthâfî’s-sâdeti’l-müttakîn*, 9/344.

sahibi olmaktır (*kasr-ı emel*).²⁷ Bu ifade, hepsinin içsel duyguları vurgulaması ve dışsal tezahürleri reddetmesi bakımından yukarıda belirtilen *zühd* tanımlarıyla ortak bir zeminde buluşmaktadır. *Zühd*, asketik/çileci davranışın bir göstergesi değildir; o, ya *rızâ*dır ya Tanrı'ya güvenmektir (*tevekkül*) veya her ikisi olarak ifade edilen daha derunî bir hâldir ya da Süfyân'a atfedilen ifadeye göre *kasr-ı emel*dir. *Kasr-ı emel*, *tevekkül* ve *rızâ* gibi, Tanrı'ya yönelik olsa da kişinin günlük hayatıyla ilgili görünen maddî sonuçlar doğurur. *Kasîru'l-âmâl* (kısa emellere sahibi olan bir kimse), dünyası ölüm düşüncesiyle dolu bir adamdır. O, sürekli ölümün gelmesini bekler ve buna göre de yaşamını sürdürür; plan yapmaz, depolamaz, biriktirmez ve gelecek hakkında da düşünmez. İlgilendiği tek şey ölüm ve âhirettir. Bu anlayış, *zühd*'ün en yüksek derecesine ulaşmış bir kimse hakkında Halîl b. Ahmed'e (öl. 170-175/786-791) atfedilen şu söz ile ifade edilmektedir: "(*Zâhid*) Sahip olduklarını yitirene kadar yitirdiğini istemeyendir."²⁸ Yani o, gelecek günler için birikim yapmadan sahip olduklarıyla yetinerek bugünü yaşar.

Planlamaya ve biriktirmeye yönelik olumsuz tavır, son iki ifadeye göre *zühd*'ün özü olan *kasr-ı emel*'in temelidir. Bu da fakirliğin, *zühd*'ün bir parçası olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Yukarıda iki çelişkili tanım gördük: Bunlardan biri, *zühd*'ün fakirlik sevgisi olduğunu söylerken diğeri ise *zühd*'ün parayı eli boş kalacak kadar harcama olmadığını ifade ederek ilk tanımı kesin bir biçimde reddetmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/995) bu iki tutumdan ilkinin benimseyerek *kasr-ı emel*, *ez-zühd fi'd-dünyâ* ve fakirlik arasındaki bağlantı hakkında şu açıklamayı getirmiştir: "En kısa emele sahip olan kimse, bu dünyadan yüz çevirme konusunda en yüksek seviyeye erişir ve yarın için hiçbir şey biriktirmez, fakirlik içerisinde yaşar. Halbuki bu dünyayı seven bir kimse ise *tûl-i emele* sahiptir ve fakirlikten kurtulmaya çalışır." "Fakirliği seçmek", Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre "*zühddür*."²⁹

27 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn*, 9/344; İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*, 1/246; 2/511; İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-ahbâr*, 2/356; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *al-Bidâyah wa-al-Nihâyah* (Beyrut: y.y., 1966), 8/10. Karşılaştırmak için bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: y.y., 1973), 147; Ebû Bekr Ahmed Hatib el-Bağdâdî, *Ta'rih Bagdâd* (Cairo: y.y., 1931), 6/275.

28 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, 2/112; İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ'*, 1/246; 2/511.

29 Mekkî, *Kitû'l-kulûb*, 1/502.

Her ne kadar Ebû Tâlib el-Mekkî *zühdü*, fakirlik olarak tanımlasa da onu, fakirliğin bir göstergesi olarak saydığını söyleyemeyiz. Fakirliği, *kasr-ı emel* için duyulan derunî hâlin bir neticesi olarak telakki eder. Başka bir ifadeyle *kasr-ı emel*, aynı anda iki yönlü bir işlev görür: Bir yandan *zâhidin* iç dünyasını imar ederken diğer yandan da dış pratiklere has kurallar oluşturur. Aynı yaklaşım *zühdü*, *tevekkül* ve *rızâ* ile ilişkilendiren açıklamalarda da vurgulanmıştır. Bu yaklaşım tek bir cümle ile şöyle özetlenebilir: “*Zühd*, kişinin günlük hayatı üzerinde etkileri olan duygulardan müteşekkildir.”³⁰ Bu itibarla *zühdün* ruhsal temeli, hayata yönelik maddî bir yaklaşım üretmektedir.

Öte yandan iki yaklaşım arasında bitmek bilmeyen bir çatışma vardır. Bir müminin mutlak *tevekkül*, *rızâ* ve *kasr-ı emele* ulaşması için bu dünyayı terk etmesi gerekir. Fakat bu dünyada yaşayan birinin onu terk etmesi mümkün değildir ve bundan dolayı da o [kimse] *tevekkülün*, *rızânın* ve *kasr-ı emelin* en yüksek derecesine erişemez. Şu halde *zühd*, hiçbir şekilde bu dünyanın terkinde iktiza etmediğinden *zühdün* bu dünyada yaşayanlara yönelik olduğu gerçeği ile kişinin fiziksel varlığını göz ardı etmeden kemâle ulaşamayacağı gerçeği arasında bir uzlaşma bulunmalıdır. Öyle görünüyor ki *zâhidler* bu problemle başa çıkmakta zorlanmış ve çeşitli açıklamalarla sorunu çözmeye çalışmıştır. Bu durum, *ez-zühd fi'd-dünyâ* tabirine verilen tanımların çeşitliliğini veya bu dünyaya yönelik tutumların farklılığını açıklar.

D. Bu Dünyaya Yönelik Zühd Tutumu

Zâhid ve onun bu dünya ile ilişkisini ele alan söylemlerin çeşitliliği, bu sorunun ortaya çıkardığı zorluklara işaret etmektedir. Eğer bu dünyanın tamamen reddedilmesi mümkün değilse *ez-zühd fi'd-dünyâ*, *zâhidin* hayatını sürdürmesini mümkün kılacak şekilde anlaşılmalıdır. Aşağıdaki üç tanım, *zâhidin* içinde bulunduğu dünya ile bir arada yaşama imkânını göstermektedir:

1. “*Zühd*, dünyayı bütünüyle terk etmek değil, ona kayıtsız kalmak ve ondan sadece yeterli olacak kadarını almaktır.”³¹

30 [ç.n.] Orijinal metinde geçen “felling” kelimesinin yazım yanlışından kaynaklandığı düşünülmüş, söz konusu kelime yerine “feeling” kelimesi tercümede esas alınmıştır.

31 İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-ahbâr*, 2/357.

2. Cüneyd'e (öl. 298/910) atfedildiği gibi *zühhd*, "dünyayı az düşünmek ve onun etkilerini kalpten silip atmaktır."³²
3. İbnü'l-Cellâ'dan (öl. 306/917) şu söz rivayet edilmiştir: "*Zühhd*, dünyayı bir nokta gibi görmektir. Böylece dünya gözünüzde küçülür ve ondan vazgeçmek daha kolay olur."³³

İlk tanımda *zühhdün* ne olmadığından hareketle tanımlanmasından, bu dünyanın terk edilmesini salık veren fikirlerin var olduğunu; ancak muhtemelen çok popüler olmadıklarını anlaşılmaktadır. Onun yerine, *zâhidlere* varlığını sürdürmek için gerekli olan temel ihtiyaçlarından başka hiçbir şeyi elde tutmamaları anlamında zorlu bir hayat tavsiye edilmektedir. Son iki tanım ise net bir yaklaşım sunmaktadır. [Bu yaklaşımlara göre] *Zâhid*, içinde yaşadığı dünyayı hakir görmek zorundadır. Dünya, geçici bir yerdir; bu nedenle hiçbir değeri yoktur ve uğruna hiçbir çaba gösterilmemelidir. *Zâhid*, başka bir seçeneği olmadığı için bu dünyada yaşamaya devam eder; fakat bu dünyanın ne bir tecrübesine dikkat kesilmeli ne de bir olayını dert etmelidir. Onun kalbi sürekli olarak âhiret düşüncesiyle dolu olmalıdır.

Kişinin kalbini bu dünyadan arındırması ve onu âhiret hakkındaki düşüncelerle doldurma arzusu, *ez-zühhd fi'd-dünyâ* anlayışını âhirete duyulan hevesle ilişkilendiren bir dizi söylemin anlaşılmasına zemin hazırlar:

1. "Bir bedevinin şöyle dediğini işittim: 'Dünyadan vazgeçmek, âhireti talep etmenin anahtarıdır. Âhiretten vazgeçmek, bu dünyayı talep etmenin anahtarıdır.'³⁴ Başka bir ifadeyle hayatın en yüksek gayesi olan âhiret için heves ancak *ez-zühhd fi'd-dünyâ* duygusunun kişinin kalbine yerleşmesiyle mümkün olur.
2. Fudayl b. İyâz'a nispet edilen söze göre "Allah şerrin tümünü bir eve doldurdu, dünya sevgisini de bu eve anahtar yaptı. Hayrın tümünü diğer bir eve doldurdu, *zühhdü* de bu eve anahtar yaptı."³⁵ Yani bu dünyadaki tek hayırlı ya da değerli şey ondan yüz çevirmektir.

32 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56.

33 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn*, 9/344.

34 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/278. Ayrıca ifadenin ilk kısmı [Hz.] Peygamber'e de nispet edilmektedir, bk. İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, 2/112.

35 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57; İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ'*, 1/251; Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Ṭabakâtü's-şüfiyye* (b.y.: y.y., t.s.), 12.

3. “...Ebû Süleyman ed-Dârânî’yi (ö. 215/829) şöyle derken işittim: ‘*Zâhid*, bu dünyaya dair endişeleri bir kenara bırakıp onlardan rahatlayan kimse değildir; bu hâl yalnızca bir dinlenmedir [yani gayret etmek yerine kenara çekilmektir]. *Zâhid*, bu dünyadan yüz çeviren ve âhiret için kendini tüketendir.’”³⁶ Bu ifade *zühhdü*, bu dünyanın etkilerini kalpten silip atmak olarak tanımlayan bazı *zâhidler* ile [bu dünyayı kalpten silmek yerine âhiret için dünyada gayret edenler arasında] bir anlaşmazlık olduğunu yansıtmaktadır. Ebû Süleyman’ın ifadesine göre bu bir *zühhd* değildir. [Ona göre] *zühhd*, daha derunî bir hâldir ve âhiretin yararına bu dünyada çaba göstermeyi istilzam eder.
4. Bir rivayete göre [Hz.] Peygamber’e *zühhdün* en üst derecesine ulaşan adam sorulduğunda “Kabirleri ve onlarda [bedenin zamanla] çürümesini unutmayan, ölümsüz olanı ölümlü olanlara tercih eden ve kendini ölümlerden sayan kimsedir.” cevabını vermiştir.³⁷ *Zühhdün* bu tanımı, şimdiye kadar gördüğümüz tanımlar arasında en aşırısidir. Bu ifadede fiziksel anlamda bu dünyada bulunma ile âhirete ulaşma talebi arasında bir uzlaşma bulamıyoruz.

Dördüncü ifadede sözü edilen talep, arzuları ve maddi ihtiyaçları olmayan ölü bir insan gibi yaşamaktır. Ancak diğer üç sözden anlaşılacağı üzere *zâhid*, çoğunlukla bu dünyayı umursamayan, fakat onun işlerine müdahil olan biri olarak tanıtılmıştır. Dünya işlerine müdahil olmak, insanlar ve mülklerle meşgul olmak anlamına gelmektedir. Yukarıda gösterildiği gibi *zâhidin* bu dünyada yaşamış olduğu gerçeğini göz ardı etmemesi ve dolayısıyla da bu dünyanın sakinlerini terk etmemesi ve geçimini sağladığı unsurları da küçümsememesi gerekmektedir. Bununla birlikte onun gözünde dünyanın herhangi bir değeri olmadığından ondan ancak asgari ölçüde istifade eder. Mülk sahibi iken aynı zamanda *zâhid* olmanın mümkün olup olmadığı sorusunun arkasında da bu anlayış yatmaktadır. Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne’nin (öl. 198/813) bu soruya şöyle cevap verdiği rivayet edilir: “İmtihan anında sabretmesi ve rahatlık halinde ise şükretmesi şartıyla (*zâhitlik*) mümkündür.”³⁸ Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) de buna benzer bir cevap verdiği nakledilmiştir:

36 Abdülcebbâr el-Havlânî, *Târîhu Dâreyyâ’* (Şam: y.y., 1950/1369), 51. Ayrıca Yunus b. Habib’e atfedilen şu söze bk.: “[*zühhd*] rahatlığından vazgeçmektir.”, İsfahânî, *Muhâdâratü’l-üdebâ’*, 1/246.

37 İbn Abdürabbih, *el-İkdü’l-ferid*, 2/112.

38 Mekki, *Kütü’l-kulûb*, 1/549; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-Vera’*, 112.



“Evet (para varken *zâhid* olmak mümkündür), paran arttığında mutlu olmamak, azaldığında da mutsuz olmamak şartıyla.”³⁹ Her iki cevaba göre de kişide baskın hâl *rızâ* ve Tanrı’ya bağlılık olduğu sürece mülk edinmenin bir zararı yoktur.

Zâhid, mülkün kölesi haline geldiğinde ve parayı kendi başına bir amaç olarak görmeye başladığında bir problem ortaya çıkar. Böyle bir durumda para ya da her türlü mülkiyet [*zâhid* için] tehlikeli hâle gelir. Bu anlayış Abdülvâhid b. Zeyd’e (öl. 176-179/793-796) atfedilen şu söz ile açıklanabilir: “*Zühd*, dinar ve dirhemden yüz çevirmektir.”⁴⁰ veya Murrah’a (el-Hemedânî, öl. 90/708) isnad edilen şu söz ile ifade edilebilir: “*Zühd*, bu dünyada yaşayanların uğrunda bu dünyada olandan yüz çevirmektir.”⁴¹ Bu ifadeler fazlaca ayrıntıya girmemektedir ve onların para bulundurmaya kesin olarak yasaklayıp yasaklamadıkları veya belli koşullar altında belirli ölçüde izin verip vermedikleri konusu açık değildir. [Bu belirsiz konuya verilebilecek] cevapların bir kısmı, Tanrı’dan razı olma ile birlikte paraya da izin veren yukarıdaki mezkur ifadelerde bulunabilir. Başka bir yanıt da bir *zâhid* ve bir kral arasında geçen aşağıdaki konuşmada bulunabilir: “Bir *zâhid*, krala şunu demiştir: ‘Sen benim kölemin kölesisin, çünkü sen bu dünyayı arzuladığından dolayı ona kulluk ediyorsun. Oysa ben ondan hoşlanmadığım ve yüz çevirdiğim için onun efendisiyim.’” [Hz.] Peygamber’den nakledilen şu hadis bu ifadeyi tahkim eder: “Allah dünyaya emretti ve ona dedi ki: ‘Kim bana hizmet ederse, sen de ona hizmet et ve kim sana hizmet ederse onu kendine köle et.’” ve denildi ki: “Kişi dünyayı terk ettiği müddetçe, onu kontrol eder. Onu arzu eden kişi ise dünyayı kendisinin efendisi yapar.”⁴²

Bu [son] pasaj, bizi çalışmanın başında yaptığımız ilk analizimize geri götürmektedir: “Bu dünyadaki işlerle iştigal etmenin zayıf noktası, ona tutsak olma tehlikesidir.” Bu nedenle *zâhid*, duygularını ve arzularını kontrol etmelidir; bu durum, onun dünya işlerine fiziksel olarak dahil olmasını; fakat asla duygusal olarak kapılmamasını sağlayacaktır.

39 İbn Ebû Ya’lâ, *Tabakâtü’l-Hanâbile*, 2/14.

40 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56.

41 İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, 1/246; Murrah’tan söz edilmese de benzer bir tanıma ulaşmak için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebidî, *İthâf*, 9/344.

42 İsfahânî, *Muhâdarâtü’l-üdebâ*, 1/248.

*Zühd*ün aşağıdaki üç tanımı, bu fikri desteklerken kişinin en derindeki arzularından ve mal sevgisinden arınmasının gerekliliğinden bahseder:

1. “[*Zühd*] elleri maldan, kalbi de onun peşine düşmekten (mülkiyeti istemekten) tasfiye etmektir.”⁴³
2. “*Zühd*, elde bulunmayan şeyin kalpte de bulunmamasıdır.”⁴⁴
3. “*Zühd*, kalpten sebep fikrini sürüp çıkarman ve ellerini maldan silkelemendir.”⁴⁵

Her ne kadar burada mal mülk edinmenin mutlak bir şekilde reddildiğine tanık olsak da asıl mesele, kalbin mal mülk edinme arzusundan arındırılmasıdır. Söz konusu amaç, bu çalışmada ele alınan *züh*d tanımlarının çoğunda çeşitli şekillerde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bunun [yani kalbi arındırmanın] *züh*dün temeli olduğunu söyleyebiliriz. Kalp ya da içindeki arzular kontrol altına alındığında, *zâhid*in bu dünyada düzenli bir yaşam sürmesine müsaade edilmektedir. *Zâhid*, kalbini teslim etmekle kendini zihinsel olarak bu dünyadan soyutlar ve onun ayartmalarının üstesinden gelir. Bu durum, *zâhid*in kendisini çevresine adapte etme yoludur. *Zâhid*, kalbini maddi arzulardan tasfiye ederek bunun yerine [kalbinde boşalan bu yeri] Tanrı, ölüm ve âhiret hakkında kalıcı düşüncelerle (*rızâ*, *tevekkül* ve *kasr-ı emel*) doldurarak bir uzlaşmaya varır. Söz konusu uzlaşma, manevî bir yaşam sürdürmesi ve içerisinde bulunduğu tüm dünyadan fâni olması gerektiği gerçeği ile bu dünyadaki varlığından ve fiziksel ihtiyaçlarından kaçamayacağı gerçeği arasındadır.

Gördüğümüz tanımların çoğu, *züh*dün normal, makul bir yaşamı yasaklamadığını göstermeye çalışmaktadır, çünkü *züh*d yaşamı sınırlasa da fiziksel açıdan bir asketizm talep etmez. Yukarıda iktibas edilen tanımların çoğu, *züh*dü itidalli bir yaşam biçimi olarak tanıtmaktadır ve her tanım, ahlâkî ve dinî alanlarda insan davranışına dair resmi tamamlamak için bir katman eklemektedir. *Züh*d terimine bu şekilde bakmak, ulemâdan birine atfedilen şu söze uymaktadır: “...*Züh*d, yalnızca hadis ve sünnete ittibâdır.”⁴⁶ Bu sözün temsil ettiği görüşe göre *züh*d, seçilmiş sınırlı bir grup insana mahsus bir şey değil, dindar her Müslümanın uyması gereken

43 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57; İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ'*, 1/246.

44 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56; Zebidî, *İthâf*, 9/344.

45 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 56.

46 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/542. Hadis (*hadîth*) terimi, benim tercümemde ilim ('ilm) kavramını ifade etmektedir.

davranışlar manzumesidir. Böylece Müslüman terimi *zâhid* terimine eşdeğer hâle gelir ve İslâm'ı uygulamak *zühdü* uygulamakla paralel olur.

Zühd ve Vera'

Son olarak *zühdün*, *zâhidi* temel ihtiyaçlarından mahrum etmediğini; aksine onu yüksek ahlâklı bir insan olarak gördüğü gerçeğini bir kez daha vurgulamak için *zühdü vera'* (hassasiyet) ile ilişkilendiren başka bir dizi ifadeye bakacağız. Her ne kadar *zühdü vera'* olarak tanımlayan tek bir ifade olmasa da ikisi arasındaki ilişkinin ifade edildiği birçok durum vardır. Örneğin Ebû Süleyman ed-Dârânî'ye nispet edilen bir sözde *vera'*, *zühdün* temeli olarak tanımlanır⁴⁷ ve Sehl'in (et-Tüsterî öl. 283/895) *vera'*ın, *zühdün* yalnızca bir yönü olduğunu belirttiği bir ifadesi aktarılmıştır.⁴⁸

Genel anlamda *vera'*, karar verirken veya ihtiyârî hareket ederken ihtiyatlı ve dikkatli olma anlamlarına gelmektedir. *Vera'*ın ilgilendiği başlıca konu, *helal* (meşrû veya izin verilmiş) ve *haram* (meşrû olmayan veya yasaklanmış) arasındaki sınırın, yani *şüphenin* (ahlâkî kuşku) anlamıdır. Ahmed b. Hanbel'e atfedilen sözlere göre *zühd* üç sınıfa ayrılabilir: Sıradan insanların (*avam*) *zühdü*, *haramı* terk etmektir; seçkin dindarların (*havas*) *zühdü*, *helal*in fazlasını terk etmektir ve Allah'ı bilenlerin (*ârifîn*) *zühdü*, mümini Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk etmektir.⁴⁹ Benzer bir tanım, İbrâhim b. Edhem'e (öl. 160/777) atfedilir: "Üç çeşit *zühd* vardır: İlki, yükümlülüktür (*farz* olan *zühd*), yani *haramdan* vazgeçmektir. [İkincisi] Ayrıcalık olan *zühddür* (*fazilet zühdü*) ki *helalden* vazgeçmektir. [Üçüncüsü ise] kemâl olan *zühddür* (*selâmet zühdü*) ki ahlâkî bakımdan *şüpheli* şeylerden (*şübühât*) vazgeçmektir."⁵⁰

Yukarıdaki iki alıntıda geçen farklı terimleri karşılaştırmak oldukça ilginçtir. Ahmed b. Hanbel birinci mertebeyi "avamın *zühdü*" olarak isimlendirirken İbrahim b. Edhem, "farz olan *zühd*" terimini kullanmıştır. İkinci mertebe Ahmed b. Hanbel tarafından "havasın *zühdü*"; İbrâhim b. Edhem tarafından "fazilet *zühdü*" olarak adlandırılmıştır. *Zühdün* en

47 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 54; Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/543.

48 Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/545.

49 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 57.

50 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ'* (Beyrut: y.y., 1967), 8/ 26. Başka bir versiyonunda, arzular anlamına gelen "şehevât" (*shahawât*) kavramının geçtiğini görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bk. İsfahânî, *Muhâdâratü'l-üdebâ'*, 1/246; 2/511.

yüksek mertebesi Ahmed b. Hanbel tarafından “âriflerin *zühdü*” olarak nitelenirken İbrâhim b. Edhem tarafından ise “selâmet *zühdü*” olarak adlandırılmıştır. İkincisi (İbrâhim b. Edhem), *zühdün* üç mertebesini sadece *vera*’ın üç mertebesi ile yani *haramdan*, *helalden* ve *şübühâtan* kaçınmakla nitelendirir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel, haramı ve helalin fazlasını terk etmek olmak üzere *vera*’ın sadece iki mertebede olduğunu ileri sürer ve buna, kişinin zihnini Tanrı’dan uzaklaştıran her ne varsa onu da terk etmesini ekler. Her iki tanım da *zühdün*, dindar İslâm cemaatinin her bir üyesi tarafından uygulanması gerektiğini ima eder; [bunlardan] biri *zühdü* sosyal alanla, insanlar arasındaki birebir ilişkilerle sınırlarken, diğeri daha katı ve genel bir talep ekler. Ancak öyle görünüyor ki, her iki tanım da *zâhidin* ne kadar yüksek bir dinî seviyeye ulaşırsa, zihninin de o kadar temiz olması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ancak en tepede bile *zühd*, sıkıntılardan tamamen uzak durmaktan ziyade daha yüksek bir ahlâk standardı anlamına gelir. Her ikisi de, alıntılıdığımız diğer pek çok ifade de olduğu gibi, ahlâkî yönü en önemli unsur olarak görmektedir.

Bazı ifadelerden dürüstlüğün, *zühd* algısında diğer tüm yönlerden daha önemli bir role sahip olduğu izlenimini ediniyoruz ki bunun en uç noktası Vehb b. Münebbih’e (öl. 114/731) atfedilen sözlerde kendini göstermektedir. Vehb b. Münebbih dürüstlüğü, dünyadan vazgeçmenin üzerine çıkarır. Ona göre bir adam, bu dünyayı seviyor, onun için çalışıyor; buna karşın sadece helal para kazanıyorsa, o gerçek bir *zâhid*dir. Diğer taraftan bu dünyayı terk eden ve fakat parasının kaynağına [helal olup olmadığı açısından] dikkat etmeyen adam, bu dünyayı en çok arzulayan kişi olarak kabul edilir.⁵¹ Başka bir deyişle önemli olan tek şey, geçim kaynaklarının ahlâkî olmasıdır. Eğer kişinin geçim kaynağı meşrû ve diğer insanlarla ilişkileri dürüstse, o zaman kişi *vera*’ [hâlinin] gereklerini yerine getirmiş olur. *Ve eğer vera*’ yerine getirilirse, o zaman *vera*’ sahibi kimse aynı zamanda *zâhid* olur.

Öte yandan *rızâ*, *tevekkül* ve *kasr-ı emel* gibi *zühdün* diğer unsurlarını da göz ardı edemeyiz. Yukarıda gösterildiği gibi, bu üçü *zühdün* esası ve *zâhidin* hayattaki gayesidir. Buna göre *rızâ*, *tevekkül* ve *kasr-ı emel*, *zühdün* “teorik yönleri” iken *vera*’ ise *zâhidin* en yüce gayeye, yani Tanrı’ya

51 İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 289.



derin bir muhabbetle birleşmiş tam bir bağlılığa ulaşmak için izlemesi gereken bir yaşam biçimidir.

Sonuç

Bu çalışmada tartışılan çok sayıdaki tanım, İslâm toplumunun dinî çevrelerinde dindar Müslümanın yaşam tarzına ilişkin hâkim görüşlerin nüanslarına dair fikir vermektedir. Bu tanımlar iki gruba ayrılmaktadır: (1) *Zühdün* gayesiyle ilgili ifadeler ve (2) *Zâhidin* gayeye ulaşabilmesi için nasıl davranması gerektiğini gösteren ifadeler.

İkinci grup nispeten daha ilgi çekicidir ve *zühdün* sosyal yönünü temsil etmektedir. Ayrıca çok karmaşık bir soruna çözüm getirmektedir: Bu dünyada yaşayan bir kişi, sadece teorik olup insanlar arasında asla ulaşamayacak ideallere göre nasıl yaşayabilir? Gösterdiği çözüme göre *zâhid*, diğer insanlarla karşılıklı ilişkilerini sürdüren, ancak şu tek kavram ile özetlenebilecek farklı değer ve ahlâk anlayışıyla diğerlerinden ayrılan bir varlıktır: *Vera'*. Bu kavram, *zühdün* mâhiyetini anlamak için anahtardır. [Kavramın belirttiği gibi] İhtiyatlı bir yaşam biçimini sürdürmek, *zühdün* elde edilmesini taahhüt eder. O halde *vera'*a dayalı bir yaşam felsefesine uymak; Tanrı'ya tam anlamıyla güvenmek (*tevekkül*), *rızâ* ve ölümün bir an önce gelmesini arzulamak (*kasr-ı emel*) gibi istenilen hedefe yaklaşmanın yolu olarak düşünülür. Dolayısıyla *vera'*ın ilkelerine uymak, kişiyi *zühde* götürür. *Vera'*, günlük hayattaki çeşitli durumlarda nasıl davranılacağına dair talimatlar içeren ve -[yukarıda da] gösterildiği ve vurgulandığı üzere- *zühdün* [gereklerinin] yerine getirilmesini sağlayan sosyal bir kavramdır. Kavramın bu anlamı dikkate alındığında *zühdün*, dindar Müslüman çevrelerde neden genel bir davranış biçimi ya da basitçe "ahlâk" olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- “Abstinence”, *Webster’s New Twentieth Century Dictionary*. ed. Noah Webster. 1/8. Cleveland & New York: The World Publishing Company, 1962.
- “Asceticism”, *The Encyclopaedia Britannica*. 2/ 499. London & New York: *The Encyclopaedia Britannica Company Ltd.*, 1929.
- Arberry, Arthur J. *Sufism - An Account of the Mystics of Islam*. London: George Alien & Unwin Ltd., 1963.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed Hatîb. *Ta’rih Bagdâd*. Cairo: y.y., 1931.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. Cairo: Matbaatu’l-İlmiyye, 1311-1313.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Hârîf al-Muḥāsibî*. Bonn: Rheingold-Druckerei - Mainz, 1961.
- Goldziher, Ignaz. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg: Carl Winter’s Universitât buchhandlung, 1910.
- Havlânî, Abdülcebbar. *Târîhu Dâreyyâ’*. Damascus: y.y., 1950/1369.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn. *el-’İkḍü’l-ferid*. Mısır: y.y., 1346/1928.
- İbn Ebû Ya’lâ, Ebû’l-Hüseyn Muhammed. *Ṭabakâtü’l-Ḥanâbile*. Cairo: y.y., 1952.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Kitâbü’l-Vera’*. Cairo: y.y., 1921.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. Beirut: y.y., 1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *’Uyünü’l-ahbâr*. Cairo: y.y., 1925-1930.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec. *Menâkıbü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. Beirut: y.y., 1973.
- İsfahânî, Abû Nuaym. *Ḥilyetü’l-evliyâ’*. Beirut: y.y., 1967.
- İsfahânî, Râgıb. *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ’ ve muḥâverâtü’ş-şu’arâ’ ve’l-büleğâ’*. Mısır: y.y., 1326.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-’Arabî, t.s.
- Massignon, Louis. “zuhd”. *The Encyclopaedia of Islam*. 4/ 1239. Leiden: Brill - London: Luzac, 1913-1936.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: J. Vrin, 1954.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed. *Kütü’l-kulûb*. Mısır: y.y. 1381/1961.
- Nemerî, İbn Abdülber. *Câmi’u beyânî’l-’ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fî rivâyetihî ve ḥamlihî*. Cairo: y.y., 1927.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1941.
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Ṭabakâtü’ş-şûfiyye*. b.y.: y.y., t.s.
- The Koran Interpreted*. çev. Arthur J. Arberry, New York: Macmillan Publishers, 1974.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *el-Câmi’u’ş-şahîḥ*. Cairo: y.y., 1934.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *İḥfâfû’s-sâdeti’l-müttakîn bi-şerḥi esrârî İhyâ’i ’ulûmi’d-dîn*. Cairo: Matbaatü’l-Meymeniyeye, 1893.



ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Ethical Principles and Publication Policy

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI YAYIN POLİTİKASI

1- Makale gönderimi sırasında aşağıda belirtilen hususlara dikkat edilmesi, sağlıklı ve bilimsel bir değerlendirme sürecinin temini açısından önem arz etmektedir.

2- Dergiye gönderilecek makalenin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olması ve başka bir derginin yayım süreci dâhilinde bulunmaması gerekmektedir. Makalenin, süreci tamamlanmadan derginin bilgisi haricinde başka bir yayın organına gönderilmesi etik karşılanmamaktadır. Bu durumun tespiti halinde söz konusu makale sahibinin sonraki süreçteki hiçbir makalesi değerlendirmeye alınmayacaktır.

3- Dergi dili Türkçe olmakla beraber makalelerin % 40'nı geçmeyecek şekilde **İngilizce, Arapça ve Farsça** makaleler de yayımlanabilir.

4- Dergiye gönderilen makale, yayıma uygunluk açısından incelendikten sonra (yayıma uygun görülmeyen makaleler sürece dâhil edilmez) iki hakeme gönderilir. Hakemlerin değerlendirmeleri sonucunda iki yayımlanabilir raporu alan makale, dergi yönetimince uygun görülen bir sayıda yayımlanır. Hakem raporlarının birisinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Bu durumda makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına üçüncü hakemin raporuna göre karar verilir.

5- *Sufiyye*'de telif makale, hazırlama metin (edisyon kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirmeye alınır.

6- Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtmek şartıyla; yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayımlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.

7- Yazılar, notlar, tablo, şekil, grafik ve referanslar dâhil en az **5000**, en fazla **10.000 kelime** olmalıdır. 10.000 kelimeyi geçen yazılar editörlerin değerlendirilmesine tabi kılınır. Aynı şekilde Tahkik veya Çeviri Yazı bulunan makalelerde en az 5000 kelime **Dirase/Değerlendirme** bulunmalıdır. Şekil, fotoğraf, grafik ve çizimlere sıra numarası verilmeli ve metin içinde yeri geldikçe bu sıra belirtilip üzerine başlığı, nakledildiyse alt yazıda kaynağı yazılmalıdır.

8- Makalelerde, konuyu anlaşılır bir şekilde özetleyen **150-350** kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz/abstract bulunmalıdır. Öz ve Abstract kısımlarından hemen sonra en az beş (5), en çok sekiz (8) kavramdan oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır.

9- Makale akademik çalışmalardan (Yüksek Lisans, Doktora, Doçentlik veya Bilimsel Toplantılardan) üretilmiş ise muhakkak belirtilmelidir.

10- Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

11- Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

12- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orjinal metinler pdf olarak, kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapağı resmi jpeg formatında eklenmelidir.

13- Hakem süreci tamamlanan makaleler, yayımına karar verilen sayıdan 1 ay önce yazarlara bildirilir; makalelerin kontrol edilerek son halinin gönderilmesi istenir.

14- *Sufiyye*, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının

hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiye makale gönderen yazar, bu ilkeleri kabul etmiş sayılır. Bu ilkelere uymayan makaleler değerlendirmeye alınmayacaktır.

15- Dergimizde aynı dönemde bir yazarın birden fazla çalışması kabul edilmemektedir. Ayrıca iki sayı üst üste aynı yazarın yazısı yayınlanamaz.

16- Dergimizin internet sitesinde ilan ettiğimiz tarih aralıkları arasında gelmeyen makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

17- *Sufiyye* Dergisi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, **TURNITIN** yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20’den az olması beklenir. Benzerlik oranı %30’u geçenler doğrudan **reddedilir**. Turnitin raporunun “**alıntıları çıkar**” kısmında en fazla %5’lik bir oran tolere edilmektedir.

16- Makalelerde kullanılan verilerin manipüle edilmesi, çarpıtılması ve uydurma verilerin kullanılması gibi durumlar tespit edilirse, makale yazarının çalıştığı kuruma bu durum resmi yollardan bildirilecek ve makale reddedilecektir. *Sufiyye* Dergisi editör ve/veya hakemler tarafından verilen dönuötlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

17- Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

18- *Sufiyye* Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır.

19- Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, “Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira **duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıtma/çoklu yayın** suçtur. **TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na** göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi’ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) ve Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri’ni (d) benimsemiştir.

- Basın Kanunu
- Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu
- Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi

d) Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge) COPE İş Akış Diyagramları (Türkçe).

Yayın Etiği Beyanı

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE yönergeleri dikkate alınır.

İntihal Eylem Planı ve Derginin Önlemleri

Dergi fikri mülkiyete saygı duyar ve yazarlarının özgün çalışmalarını korumayı ve teşvik etmeyi amaçlar. İntihal içerikli yazılar kalite, araştırma ve yenilik standartlarına aykırıdır. Bu nedenle, dergiye makale gönderen tüm yazarların etik standartlara uyması ve herhangi bir biçimde intihalden kaçınması beklenir. Gönderilen veya yayınlanan bir yazıda bir yazarın intihalden şüphelenilmesi durumunda, öncelikle çalışmayı derginin Etik Editörü inceler. Sonrasında bu çalışma Editörler Kurulu'nda incelenir. Daha sonra Dergi iki hafta içinde açıklamalarını göndermek için yazar(lar)la iletişime geçer. Dergi, belirtilen süre içinde yazardan herhangi bir yanıt almazsa, yazarın bağlı olduğu üniversite ile iletişime geçerek iddianın araştırılmasını talep eder.

Dergi, intihal içerdiği tespit edilen yayınlanmış yazılara karşı aşağıda belirtilen ciddi önlemleri alacaktır:

1. Dergi, ilgili yazar hakkında kesin işlem yapılması için yazar(lar)ın bağlı olduğu üniversite ile derhal iletişime geçecektir.

2. Dergi, yayınlanan makalenin PDF kopyasını web sitesinden kaldıracak ve tam metin makaleye tüm bağlantıları devre dışı bırakacaktır. İntihal Edilmiş Makale ibaresi yayınlanan makalenin başlığına eklenecektir.

3. Dergi, yazar hesabını devre dışı bırakacak ve yazarın gelecekteki tüm gönderilerini 3 yıl süreyle reddedecektir.

Bu dergi, incelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını kontrol eder: Ön kontrolden geçirilen makaleler, TURNITIN yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'den az olması beklenir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Sufiyye, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

1) Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

2) Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

Diğer etik ihlal türleri şunlardır:

1) Destek alınarak yürütölen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek,

2) Henüz sunulmamış veya savunularak kabul edilmemiş tez veya çalışmaları, sahibinin izni olmadan kaynak olarak kullanmak,

3) İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarda hasta haklarına saygı göstermemek,

4) İnsanlarla ilgili biyomedikal araştırmalarda ve diğer klinik araştırmalarda ilgili mevzuat hükümlerine aykırı davranmak,

5) İncelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri eser sahibinin açık izni olmaksızın yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak,

6) Bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak,

7) Dayanaksız, yersiz ve kasıtlı olarak etik ihlal isnadında bulunmak,

8) Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak,

9) Araştırma ve deneylerde, hayvan sağlığına ve ekolojik dengeye zarar vermek,

10) Araştırma ve deneylerde, çalışmalara başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak,

11) Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak,

12) Araştırmacılar ve yetkililerce, yapılan bilimsel araştırma ile ilgili olarak muhtemel zararlı uygulamalar konusunda ilgilileri bilgilendirme ve uyarma yükümlüğüne uymamak,

13) Bilimsel çalışmalarda, diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri ve bilgileri, izin verildiği ölçüde ve şekilde kullanmamak, bu bilgilerin gizliliğine riayet etmemek ve korunmasını sağlamamak,

14) Akademik atama ve yükseltmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanıltıcı beyanda bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 4).

Paydaşların Sorumlulukları

Okuyucularımız ve paydaşlarımız *Sufiyye* Dergisinde yayımlanan yazılarda gördükleri önemli bir yanlışlığı veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin ihlalleri sufiyye@kalemderneği.org.tr / journalofsufiyye@gmail.com adresine mail atarak bildirimde bulunabilir. Bu tür bildirimler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından memnuniyetle karşılar, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

a) Editörlerin Sorumlulukları

Sufiyye Dergisi, editörleri ve alan editörleri, Davranış Kuralları ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları'na (COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors), Committee on Publication Ethics (COPE) 'nin yayınladığı Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları'na (COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors) ve yayın etiğinin kötüye kullanımı ya da ihlali ile ilgili olası durumlarda COPE tarafından geliştirilen Yayın Etiği Akış Şemaları ilkelerine dayanarak aşağıdaki etik görev ve sorumlulukları sağlayacaktır:

Tarafsızlık ve Yayıncıya Ait Özgürlük: Editörler gönderilen makale önerilerini derginin kapsamına uygun olması ve çalışmalarının önemi ve orijinalliğini dikkate alarak değerlendirirler. Editörler, makale önerisini sunan yazarların ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, uyruk veya politik görüşlerini dikkate almazlar. Düzeltme ya da yayınlama kararına dergi editör kurulu dışında diğer kurumlar etki edemez. Editörler, yayımlanan sayıların okuyucuya, araştırmacıya, uygulayıcıya ve bilimsel alana katkıda bulunmasına ve özgün nitelikte olmasına özen gösterir.

Bağımsızlık: Editörler, (Editör ve Yardımcı Editörler) ile yayıncı arasındaki ilişki editör bağımsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Editörler ve yayıncı arasındaki yazılı anlaşmaya göre, editörlerin tüm kararları yayıncıdan ve dergi sahibinden bağımsızdır. Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.

Gizlilik: Editörler gönderilen bir yazıyla ilgili bilgileri, sorumlu yazar, hakemler ve yayın kurulu dışında başka herhangi biriyle paylaşmazlar. En az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

Bilgilendirme ve Görüş Ayrılıkları: Editörler ve yayın kurulu üyeleri, yazarların açık yazılı izni olmaksızın kendi araştırma amaçları için sunulan bir makalede yayımlanmamış bilgileri kullanmazlar. Editörler, kabul ya da reddettiği makalelerle ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yayın Kararı: Editörler, yayınlanmak üzere kabul edilen tüm makalelerin, alanında uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesine tabi tutulmasını sağlar. Editörler, dergiye gönderilen makalelerden hangi eserin yayınlanacağına, söz konusu çalışmanın geçerliliğine, araştırmacılara ve okurlara olan önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal şartlara göre karar vermekten sorumludur. Editörler, makaleleri kabul etmek ya da reddetmek sorumluluk ve yetkisine sahiptir. Dolayısıyla sorumluluk ve yetkisini yerinde ve zamanında kullanmak zorundadır.

Etik Kaygılar:

Editörler sunulan bir yazıya veya yayınlanmış makaleye ilişkin etik kaygılar ortaya çıktığında tedbirler alacaktır. Nitekim fikri mülkiyet haklarından ve etik standartlardan ödün vermeden iş süreçlerine devam ederler. Yayınlandıktan yıllar sonra ortaya çıksa bile, bildirilen her etik olmayan yayınlama davranışı incelenecektir. Editörler, etik kaygılar oluşması durumunda COPE Flowcharts'ı takip eder. Etik sorunların önemli olması durumunda düzeltme, geri çekme uygulanabilir veya konu ile ilgili endişeler dergide yayınlanabilir.

Dergi Kurullarıyla İşbirliği:

Editörler, danışma komitesi üyelerinin tümünün yayın politikalarına ve yönergelerine uygun olarak süreçleri iletmesini sağlar. Danışma kurulu üyelerine yayın politikaları hakkında bilgi verir. Danışma kurulu üyelerinin çalışmalarını bağımsız olarak değerlendirmesini sağlar. Yeni danışma kurulu üyelerine katkıda bulunabilir ve uygun şekilde karar verir. Değerlendirme için danışma kurulu üyelerinin uzmanlığına uygun çalışmaları göndermelidir. Danışma kurulu ile düzenli olarak etkileşime geçer. Yayın politikaları ve dergi gelişimi için yayın kurulu ile düzenli toplantılar düzenler.

b) Yazarların SorumluluklarıRaporlaştırma standartları:

Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerekliğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunmalıdır.

Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar

çatışmalarını açıkça çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer lisans numarası dâhil).

Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak “gerekli revizyon” kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla iş birliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almamalıdır.

c) Hakemlerin Sorumlulukları/Editorial kararlara katkı:

Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Kör Hakemlik Süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan “Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci” politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite Güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel Verilerin Korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı süreçte çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Olası Suistimal ve Görevi Kötüye Kullanmaya Karşı Önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik Yayın Bütünlüğünü Sağlamak

Editörler çalışmalarında yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikrî Mülkiyet Haklarının Korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikrî mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikrî mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve Tartışmaya Açıklık

Editörler; Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir. Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır. Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Çıkar Çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayınlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayınlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.

Makale Son Gönderi Tarihleri:

Haziran sayısı için **30 Nisan**

Aralık sayısı için **31 Ekim**

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY PUBLICATION POLICY

1. It is important to pay attention to the following issues during article submission, in terms of ensuring a healthy and scientific evaluation process.

2. The article to be sent to the journal should not have been published anywhere before and should not be in the publication process of another journal. It is not ethical to send the article to another publication without the knowledge of the journal before the process is completed. In the event that this situation is detected, no article of aforesaid writer in the next process will be evaluated.

3. Although the language of the journal is Turkish, articles in English, Arabic and Persian may also be published, not exceeding 40% of the articles.

4. The article is sent to two referees after it is examined in terms of suitability for publication (articles that are not considered suitable for publication are not included in the process). The article, which receives two publishable reports as a result of the evaluations of the referees, is published in an issue deemed appropriate by the journal management. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee. In this case, it is decided whether the article will be published, according to the report of the third referee.

5. Manuscripts submitted in the Sufiyya as copyright article, prepared text (edition critical), translation, book review, meeting notes are taken into consideration.

6. If the articles were presented in the form of a paper in a congress, symposium or meeting, provided that the date and place are specified, they can be published if deemed appropriate by the editorial board. All responsibilities in this regard belong to the authors.

7. Articles submitted for publication must be a minimum of 5000 and a maximum of 10,000 words. Likewise, articles with Edition Critical or Translated Articles must contain at least 5000 words of Evaluation. Manuscripts exceeding this number can be accepted by the editor's evaluation.

8. Articles should contain an abstract in Turkish and English, consisting of 150-350 words, which summarizes the subject in a comprehensive way. "Keywords" consisting of at least five (5) and at most eight (8) words should be placed immediately after the abstract.

9. If the article is produced from academic studies (Master's, Doctorate, Associate Professorship or Scientific Meetings), it must be specified.

10. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, intelligibility, etc.) in the studies submitted to the journal. For this reason, the author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur.

11. Manuscripts sent to our journal should be written in Microsoft Office Word program or sent by adapting to this program.

12. Original text of translations, simplifications and transcription articles should be added as pdf, and cover images of book introductions and reviews should be added in jpeg format.

13. The articles whose peer-review process has been completed are notified to the authors one month before the publication is decided; It is requested to check the articles and send the final version.

14. Sufiyye has the right to whether publish the submitted articles, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles. Articles that do not comply with these principles will not be evaluated.

15. More than one article by an author in the same period is not accepted in our journal. In addition, the same author's article cannot be published two times in a row.

16. Articles that do not arrive between the date ranges announced on the website of our journal will not be evaluated.

17. Sufiyye journal checks for plagiarism: Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using TURNITIN software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit the manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. The percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 20%. Those whose similarity rate exceeds 30% are directly rejected. A maximum of 5% is tolerated in the "extract citations" portion of the Turnitin report.

18. If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. Sufiyye journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

19. When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study. In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that "My study has not been published previously and will not be published". The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

PUBLICATION PRINCIPLES

Sufiyye journal adheres to national and international standards in research and publication ethics. It complies with Press Law (a), Intellectual and Artistic Works Law (b) and Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive (c). It has also adopted the International Ethical Publishing Principles (d) published by the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA).

- a) Press Law
- b) Law on Intellectual and Artistic Works
- c) Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive
- d) Transparency and Best Practice Principles in Academic Publishing

Publication Ethics and Malpractice Statement Correction, Retraction, Expression of Concern

Editor should consider publishing correction if minor errors that do not effect the results, interpretations and conclusions of the published paper are detected. Editor should consider retraction if major errors and/or misconduct that invalidate results and conclusions are detected. Editor should consider issuing an expression of concern if there is evidence of research

or publication misconduct by the authors; there is evidence that the findings are not reliable and institutions of the authors do not investigate the case or the possible investigation seems to be unfair or nonconclusive. The guidelines of COPE IS taken into consideration regarding correction, retractions or expression of concern.

Plagiarism Action Plan and Journal Precautions

The journal respects intellectual property and aims to protect and promote the original work of its authors. Articles containing plagiarism are against the standards of quality, research, and innovation. Therefore, all authors who submit articles to the journal are expected to comply with ethical standards and avoid plagiarism in any form. If an author is suspected of plagiarism in a submitted or published article, the journal's Ethics Editor reviews the work first. This work is then reviewed by the Editorial Board. The Journal then contacts the author(s) to submit their comments within two weeks. If the journal does not receive any response from the author within the specified time, it requests the investigation of the claim by contacting the university to which the author is affiliated. The journal will take the following serious precautions against published articles that are found to contain plagiarism.

1. The journal will immediately contact the university to which the author(s) are affiliated, in order to take final action against the related author.
2. The journal will remove the PDF copy of the published article from its website and disable all links to the full-text article. The phrase Plagiarized Article will be added to the title of the published article.
3. The journal will disable the author's account and reject all future submissions by the author for a period of 3 years.

Publication of research that involve human subjects (i.e., surveys and interviews)

Sufiyye is adopts the "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "Code of Conduct for Journal Publishers" of the Publication Ethics Committee (COPE) in order to create ethical assurance in scientific periodicals. In this context, the following points should be followed in the manuscripts submitted to the journal:

- 1) For research conducted in all branches of science that requires ethics committee approval (ethics committee approval should be obtained, this approval should be stated and documented in the article.
- 2) In research that requires ethics committee permission, information about the permission (name of the committee, date, and number) is in the method section, and also on one of the first/last pages of the article; In case of reports, information about signing the informed consent/ consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. Manuscripts sent for inclusion in a special issue are first subjected to editorial review. Then it is examined in terms of compliance with the writing rules of the journal and similarity is scanned to prevent plagiarism. After these stages, it is taken into the peer review process in which the double-blind model is used.

Publication Ethics Policy

Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

Other types of ethical violations are as follows:

1) Not specifying the supporting persons, institutions or organizations and their contributions in the publications made as a result of the research conducted with support,

2) To use the theses or studies that have not yet been submitted or accepted as a source without the permission of the owner,

3) Not complying with ethical rules in research on humans and animals, not respecting patients' rights in publications,

4) To violate the provisions of the relevant legislation in human biomedical research and other clinical research,

5) Sharing the information contained in a work that has been assigned to review with others before it is published without the explicit permission of the owner of the work,

6) Misuse of the resources, places, facilities and devices provided or allocated for scientific research,

7) To make unfounded, unwarranted and deliberate allegations of ethical violations,

8) To publish the data obtained without the express consent of the participants in a questionnaire and attitude research conducted within the scope of a scientific study or, if the research will be conducted in an institution, without the permission of the institution,

9) To harm animal health and ecological balance in research and experiments,

10) Failing to obtain written permissions from the authorized units in research and experiments before starting the work,

11) To carry out studies contrary to the provisions of the legislation in research and experiments or the provisions of the international conventions to which Türkiye is a party, regarding the relevant research and experiments,

12) Failing to comply with the obligation of researchers and authorities to inform and warn those concerned about possible harmful practices regarding the scientific research,

13) Not using the data and information obtained from other persons and institutions in scientific studies, to the extent and as permitted, not to respect the confidentiality of this information and to ensure its protection,

14) To make false or misleading statements regarding scientific research and publications in academic appointments and promotions (YÖK Scientific Research and Publication Ethics Directive, Article 4).

Responsibilities of Stakeholders

Our readers and stakeholders can report any material error or violation of scientific research and publication ethics they see in the articles published in Sufiyye Journal by sending e-mail to sufiyye@kalemdernegi.org.tr/journalofsufiyye@gmail.com We welcome such feedback as it provides an opportunity for us to improve, and we aim to respond promptly and constructively.

a) Editors' Responsibilities

The editors and field editors of Sufiyye Journal provide the following ethical duties and responsibilities considering Code of Conduct and Best Practice for Journal Editors (COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors), Best Practice Guidelines (COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors) for Journal Editors published by the Committee on Publication Ethics (COPE), and the Principles of Publication Ethics Flowcharts developed by COPE in possible situations of abuse or breach of publication ethics:

Impartiality and Publisher's Freedom: Editors evaluate the submitted article proposals by considering their suitability to the scope of the journal and the importance and originality of their studies. Editors do not take into account the race, gender, sexual orientation, ethnic origin, nationality, or political views of the authors submitting the article proposal. Other institutions other than the journal editorial board cannot influence the correction or publication decision. Editors take care that the published issues contribute to the reader, researcher, practitioner, and the scientific field and to be original.

Independence: The relationship between Editors (Editor and Assistant Editors) and the publisher is based on the principle of the editor's independence. According to the written agreement between the editors and the publisher, all decisions of the editors are independent of the publisher and the journal owner. Editors should reject, under no influence, incomplete or erroneous research that does not comply with the journal policy, publication rules, and level.

Privacy: Editors do not share information about a submitted article with anyone other than the responsible author, referees, and editorial board. It ensures that the articles evaluated by at least two referees are evaluated according to the double-blind review system and keeps the referees confidential.

Disclosure and differences of opinion: Editors and editorial board members may not use unpublished information in an article submitted for their own research purposes without the express written consent of the authors. Editors should not have a conflict of interest regarding articles they accept or reject.

Printing decision: Editors ensure that all articles accepted for publication are reviewed by at least two referees who are experts in their field. Editors are responsible for deciding which work will be published from the articles submitted to the journal, the validity of the study in question, its importance to researchers and readers, the comments of referees, and such legal requirements. Editors have the responsibility and authority to accept or reject articles. Therefore, it has to use its responsibility and authority in place and on time.

Ethical concerns: Editors will take action when ethical concerns arise regarding a submitted article or published article. As a matter of fact, they continue their business processes without compromising intellectual property rights and ethical standards. Any reported unethical publishing behaviour will be reviewed, even if it occurs years after publication. Editors follow COPE Flowcharts in case of ethical concerns. If ethical issues are significant, correction, retraction may be applied or concerns regarding the issue may be published in the journal.

Collaboration with Journal Boards: Editors ensure that all members of the advisory committee advance the processes in accordance with the editorial policies and guidelines. They inform

the advisory board members about publication policies. It enables advisory board members to evaluate their work independently. They can contribute to new advisory board members and decide accordingly. They should send studies appropriate to the expertise of the members of the advisory board for evaluation. It interacts regularly with the advisory board. It holds regular meetings with the editorial board for publication policies and the development of the journal.

b) Authors' Responsibilities

Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

c) Responsibilities of Referees

Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee.

Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished).

Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of “Blind Review and Review Process” stated in the journal’s publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects’ consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee’s approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism. Editors must grant the right of reply to the author(s) of the criticized study and not ignore or exclude the study that include negative results.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Deadlines for Paper Submission

For the June issue: April 30

For the December issue: October 31

