

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

# Sufiyye

**Aralık 2022 / Sayı: 13**

**December 2022 / Issue: 13**

# Sufiyye

SAYI/ISSUE: 13 | ARALIK/DECEMBER 2022 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

*Sufiyye* interdisipliner 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.

**Yayıncı / Publisher :**

Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği Ankara 06050, Türkiye  
*Kalem Education Culture Academy Association President,  
Ankara, 06050, Türkiye*

**Sahibi / Owner :**

Hasan KARA  
mhasankara@hotmail.com

Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği Başkanı, Ankara, Türkiye  
*Kalem Education Culture Academy Association President, Ankara, Türkiye*

**Grafik Tasarım / Graphic Design :**

Oğuz ÇETİN

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

**Baskı / Press :**

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

*Sufiyye*'deki makaleler, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. Bilimsel araştırmaları kamuya ücretsiz sunmanın, bilginin küresel paylaşımını artıracağı 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- onCommercial 4.0 International License (CC BY-NC). *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*, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO ve TR DİZİN indekslerinde taranmaktadır.

*Sufiyye*, it is scanned in ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO and TR INDEX indexes.

## 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*

### EDİTÖRLER/EDITORS:

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ**

yildizm@ankara.edu.tr

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

**Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU**

ethemcebecioglu06@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Emekli Öğretim Üyesi  
*Ankara University, Faculty of Theology, Retired Lecturer*

### 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*

**Dr. Nuriye İNCİ**

İncinuriye10@gmail.com

Araştırmacı Yazar, İstanbul, Türkiye  
*Researcher Author, İstanbul, 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. Cihat EKİZ**

ekizc@ankara.edu.tr

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye  
*Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, 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. Ethem CEBECİOĞLU**

ethemcebecioglu06@gmail.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Emekli Öğretim Üyesi  
*Ankara University, Faculty of Theology, Retired Lecturer*

##### **Prof. Dr. Hikmet YAMAN**

yamanhikmet@gmail.com

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

##### **Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ**

onceldemirtas@gmail.com

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

##### **Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM**

shamsulalam@du.ac.bd

University of Dhaka, Dhaka, Bangladesh

#### DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

##### **Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER**

ahmetcahid@hotmail.com

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

##### **Prof. Dr. Abdurrezzak TEK**

abdurrezzaktek@hotmail.com

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

##### **Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

cengizg@atauni.edu.tr

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

##### **Prof. DR. Himmet KONUR**

himmel.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

- **Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bilimsel Suistimal: Çarpıtma (Falsification) ve Uydurma (Fabrication) Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme 1-38**  
*Mahmud Esad ERKAYA*  
*Hayri KAPLAN*
- **Felsefe ve Sûfi Perspektiften Mutluluk Bilgeliği 39-64**  
*Hamdi KIZILER*  
*Şerife ÖKSÜZOĞLU*
- **Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Konumu 65-94**  
*Yakup PEKDOĞRU*
- **"Vardım Bir Gülşene" Güftesinin Kâdiriyye-Gülşeniyye Çerçevesinde İncelenmesi: Harput'ta Gülşeniyye İzleri 95-116**  
*Muhammed Ali YILDIZ*  
*Mahmut DEMİRDİL*
- **Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği 117-144**  
*Adem ÇATAK*  
*Ahmet VURAL*
- **Son Dönem Nakşî-Hâlidî Şeyhi Kaşıkçı Ali Rıza Konevî'nin Kırk Hadisi 145-174**  
*Mustafa YÜCEER*
- **Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Cebriyye'nin Tenkidi ve İnsan-ı Kâmilin Cebriliği 175-208**  
*Hilal YİĞİT*
- **Afrika'daki Tarikatların Psiko-Sosyal, Kültürel, Tarihi ve İslamî Dinamikleri 209-226**  
*Kadir ÖZKÖSE*
- **Amasya'dan İstanbul'a Saltanat Yolunda Bir Şehzade ve Bir Şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî 227-244**  
*Himmet KONUR*
- **Tasavvuf Tabakâtında Sûfinin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme 245-286**  
*Ömer Faruk KAHVE*
- **Etik İlkeler ve Yayın Politikası 273-290**

# CONTENTS

---

- **Scientific Misconduct in Studies on the History of Sufism: A Study in the Context of Examples of Falsification and Fabrication** 1-38

*Mahmud Esad ERKAYA*

*Hayri KAPLAN*

- **The Wisdom of Happiness from Philosophy and Sufi Perspective** 39-64

*Hamdi KIZILER*

*Şerife ÖKSÜZOĞLU*

- **The Position of Ahmad ibn Hanbal in Early Sufi Works** 65-94

*Yakup PEKDOĞRU*

- **Examining the Lyrics “Vardım Bir Gülşene” in the Framework of Qādirīyya -Gulshaniyya: Traces of Gulshaniyya in Harput** 95-116

*Muhammed Ali YILDIZ*

*Mahmut DEMİRDİL*

- **The Perception of Heaven and Hell in Mystic Thought: Example of Yūnus Emre and Kemāl Ümmī** 117-144

*Adem ÇATAK*

*Ahmet VURAL*

- **The Forty Hadiths of Khashoggi Ali Riza Qonavi, the Sheikh of the Nakshi-Khalidi in the Latest Era** 145-174

*Mustafa YÜCEER*

- **Criticism of Jabriyya (Islamic Fatalism) in Mawlana Rumi’s Mathnawi and Jabriyya of Perfect Human Being** 175-208

*Hilal YİĞİT*

- **Psycho-Social, Cultural, Historical and Islamic Dynamics of Sufi Orders in Africa** 209-226

*Kadir ÖZKÖSE*

- **A Shehzade and a Sheikh on the Road to Sultanate from Amasya to Istanbul: Bayezid II and Jamāl-i Halvatī** 227-244

*Himmat KONUR*

- **The Appearance of Sūfī in the Biographical Literature of Sufism: Specific to ‘Amr Ibn ‘Uthman al-Makki** 245-272

*Ömer Faruk KAHVE*

- **Ethical Principles and Publication Policy** 273-290

# EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim!

Değerli Okuyucularımız,

Bu sayıda sizlerle birlikteyiz. Dergimizin 13. sayısını yayınlıyoruz. *Sufiyye* olarak, tasavvuf alanında önemli bilimsel çalışmalarını yayınlamayı hedefleyen uluslararası bir dergi olma yolunda çalışmalarımıza devam etmekteyiz. Bu sayımızdan itibaren geçerli olmak üzere **ERIH PLUS** isimli uluslararası indekse kabul edilmiş bulunmaktayız. Böylelikle dergimiz akademik çalışmalarda uluslararası alan dergisi statüsüne kavuşmuştur. WOS, SCOPUS, DOAJ, ATLA Religion vb. çok önemli uluslararası indekslere başvuru süreçlerimiz de devam etmektedir.

*Sufiyye* olarak, amacımız tasavvuf alanına dair bilimsel çalışmaların yayınlanmasını sağlamak ve bilgi paylaşımını teşvik etmektir. Yayın kriterlerimiz doğrultusunda bilimsel çalışmalarını yayınlamaya özen gösteriyoruz. Bu nedenle, dergimize gelen yazıların yayınlanması sırasında titiz bir inceleme süreci geçiriyor ve makalelerimizi en iyi hale getirmeyi hedefliyoruz. Editöryal ekibimizin katkıları sayesinde, dergimizin içeriği zengin ve kaliteli hale gelmektedir. Dolayısıyla, dergimizin hedef kitesini oluşturan bilim adamları, araştırmacılar ve öğrenciler için tasavvuf alanında değerli bir kaynak oluşturmayı hedeflemekteyiz. Bu hedeflerimize yönelik olarak **Aralık 2023** sayımızı **İngilizce** olarak yayınlamayı planlıyoruz ve bu sayıda yer alacak makaleler için başvurularınızı bekliyoruz.

Bu sayımızda çeşitli konularda 10 araştırma makalesi yer almaktadır. 13. sayımızın muhtevasını, Mahmud Esad ERKAYA ve Hayri KAPLAN'ın "Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bilimsel Suistimal: Çarpıtma (Falsification) ve Uydurma (Fabrication) Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme"; Hamdi KIZILER ve Şerife ÖKSÜZOĞLU'nun "Felsefe ve Sûfi Perspektiften Mutluluk Bilgeliği"; Yakup PEKDOĞRU'nun "Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Konumu"; Muhammed Ali YILDIZ ve Mahmut DEMİRDİL'in "“Vardım Bir Gülşene” Güftesinin Kâdiriyye-Gülşenîyye Çerçevesinde İncelenmesi: Harput'ta Gülşenîyye İzleri"; Adem ÇATAK ve Ahmet VURAL'ın "Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği"; Mustafa YÜCEER'in "Son Dönem Nakşî-Hâlidî Şeyhi Kaşıkçı Ali Rıza Konevî'nin Kırk Hadisi"; Hilal Yiğit'in "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Cebriyye'nin Tenkidi ve İnsan-ı Kâmilin Cebriliği"; Kadir ÖZKÖSE'nin "Psycho-Social, Cultural, Historical and Islamic Dynamics of Sufi Orders in Africa", Himmet Konur'un "Amasya'dan İstanbul'a Saltanat Yolunda Bir Şehzade ve Bir Şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî", Ömer Faruk Kahve'nin "Tasavvuf Tabakâtında Sûfinin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme" isimli makaleler oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

# Sufiyye

**Aralık 2022 / Sayı: 13**

**December 2022 / Issue: 13**



# Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bilimsel Suistimal: Çarpıtma (Falsification) ve Uydurma (Fabrication) Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme

*Scientific Misconduct in Studies on the History of Sufism: A Study in the Context of Examples of Falsification and Fabrication*

Doç. Dr.

## Mahmud Esad ERKAYA

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Ankara, Türkiye  
mahmud.erkaya@hbv.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3981-4688>

ROR ID: <https://ror.org/05mskc574>

Prof. Dr.

## Hayri KAPLAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Ankara, Türkiye

hayri.kaplan@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8328-9625>

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Temmuz/05 July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Aralık/04 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1141109



#### 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 (Mahmud Esad ERKAYA/Hayri KAPLAN).

#### Lisans Bilgisi

##### Licence Information:

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

#### 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

Erkaya, Mahmud Esad – Kaplan, Hayri. “Tasavvuf Tarihi Araştırmalarında Bilimsel Suistimal: Çarpıtma (Falsification) ve Uydurma (Fabrication) Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme”. *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 1-38.

**Öz**

Bilimsel suistimal, diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf tarihi araştırmalarında da görülen bir etik ihlal çeşididir. Disiplinsiz araştırma, yinelenen yayınlar, çarpıtma, uydurma ve intihaller ise bu suistimalin bilimsel yayınlarda rastlanan şekilleridir. Makalede, bu etik ihlal çeşitlerinden yalnızca çarpıtma ve uydurma üzerinde tasavvuf tarihi bağlamında durulmuştur. Nitekim tasavvuf tarihi alanında bazı araştırmacıların çalışmalarında açığa çıkan suistimler, diğer disiplinlerde olduğu gibi bu alana dair yapılan araştırmaların da bilimsel güvenilirliğini sorgulamanın gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Araştırmacıların kaynaklardaki bilgileri, kendi ideolojilerini savunmak ve hipotezlerini desteklemek kastıyla, yorumlayarak çarpıtmaları yahut kaynakta olmayan cümleleri ve fikirleri ilave ederek delil uydurmaları, tasavvuf tarihi ve tasavvuf büyükleri hakkında haksız ithamların yaygınlık kazanmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda çalışmada, alanında otorite kabul edilen bir akademisyenin araştırmaları incelenerek *çarpıtma* ve *uydurma* kapsamında değerlendirilebilecek örnekler tespit edilmiş sonrasında bunlardan hareketle tasavvuf araştırmalarındaki bilimsel suistimler değerlendirilmiştir. Bu kapsamda araştırmacıların savundukları fikirleri ilgisiz atıflarla desteklemeye çalışabilecekleri, kaynaklardaki bilgileri şahsî yorumlarla çarpıtabilecekleri, atıfta buldukları bilgileri bağlamlarından çıkarıp keyfî yorumlamaya tabi tutabilecekleri, yaptıkları yanlış tercümeyle metinlerde anlam kaymasına yol açabilecekleri, hipotezlerini destekleyecek kaynaklara işaret edip fikirlerine aykırı olanları görmezden gelebilecekleri ve kavramları terim anlamlarını yok sayarak eleştirebilecekleri anlaşılmıştır. Uydurma kapsamında ise araştırmacıların ilgili kaynakta yer almamasına rağmen alıntı yapmış gibi göstermeleri, kendi kanaatlerini atıfta buldukları kaynağa söyletmeleri, metinlerde yer almayan cümleleri araya ilave etmeleri, tercüme ve okuma hatasıyla metinleri değiştirmeleri, uzun bölümlere karşılıksız atıflar yapmaları, uydurma olması kuvvetle muhtemel olan menkıbeleri kesin bir bilgi olarak sunmaları, metinlerdeki kimliği açık olmayan isimleri kendi fikirlerini destekleyecek şahsiyetlere atfetmeleri, kişisel tahminlerini bilimsel bir veri gibi sunmaları ve eserleri keyfî olarak bazı müelliflere atfetmeleri gibi yollara tevessül etme ihtimallerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu çarpıtma ve uydurmaların gerek bilim camiasını gerekse toplumu yanlış yönlendirmeleri itibarıyla etkisi büyük bilimsel usulsüzlükler olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf Tarihi, Bilimsel Suistimal, Çarpıtma, Uydurma, Tahrif, Tashih.

**Abstract**

Scientific misconduct is a type of ethical violation that is seen in sufi history studies as well as in other disciplines. Undisciplined research, duplicate publications, falsification, fabrication and plagiarism are forms of misconduct in scientific research. In the article, only distortion and fabrication, among these ethical violations, are emphasized in the context of the history of Sufism. As a matter of fact, the abuses revealed in the studies of some researchers in the field of Sufi history reveal the necessity of questioning the scientific reliability of researches in this field, as in other disciplines. The researchers' falsification of the information in the sources by interpreting, or fabrication of evidence by adding sentences and ideas that are not in the source, in order to defend their own ideologies and support their hypotheses, have been influential in the popularity of unfair accusations about the history of sufism and sufis. In this context, in this study, the researches of an academician who is accepted as an authority in his field have been examined and examples that could be considered as falsification and fabrication have been determined, and then scientific abuses in Sufi studies have been evaluated based on individual examples. The examples in the book have been reclassified and evaluated under the headings of falsification and fabrication. In this study, within the scope of falsification, it has been seen that the researchers try to show the ideas they defend with irrelevant citations, they cause a semantic shift in the texts with their biased translations, they point to the sources that will support their hypotheses, they ignore the ones that contradict their ideas, and they criticize the concepts by ignoring the meanings of the terms. Within the scope of fabrication, the practices of researchers such as showing them as quoting although they are not included in the relevant source have been identified, changing texts with translation and reading errors, making gratuitous references to long chapters, presenting legends, which are highly likely to be fabrications, substituting personalities who will support their own ideas in place of the anonymous names in the texts, presenting their personal predictions as scientific data and arbitrarily attributing the works to some authors. It is understood that these distortions and fabrications are scientific irregularities with great negative effects as they mislead both the scientific community and the society.

**Keywords:** History of Sufism, Scientific Misconduct, Falsification, Fabrication, Tahrif, Tashih/Correction.

## Giriş

**B**ilimsel çalışmalarda yapılan atıf ve alıntılar, araştırmaların güvenilirliğini gsteren temel unsurlardır. Varılan yargı ve delillerin sağlamlığının bir nevi teminatı sayılan bu kanıtlara bir de araştırmacının alanında kabul goren yetkinliği ve otoritesi eklendiğinde, çalışmanın herkesçe kuşku duyulmadan kabul gormesi kaçınılmaz bir hale gelmektedir. Ne var ki bu n kabul, her zaman için makalenin güvenilirliği konusunda kişiye doğru sonuçlara gturmeyebilmektedir. Nitekim yapılan atıf ve alıntıların yer aldığı kaynaklar üzerinde basit bir incelemeyle araştırmacının buralardaki bilgileri kendi ideolojisi ve yargılarını desteklemek kastiyla, bazen de bilimsel eksikliklerinin etkisiyle belki farkına bile varmayarak nasıl yanlı olarak tercüme ettiği, kendi hipotezi doğrultusunda yorumlayarak çarpıttığı yahut kaynaktaki olmayan cümleleri ilave ettiği açıkça görülebilmektedir. İntihalin yanı sıra bu şekilde alıntı yapılan eserde yer almayan bilginin varmış gibi gsterilmesi yahut kaynaktaki bilginin değiştirilerek sunulması gibi davranışlar literatürde *bilimsel suistimal/yanıltma (scientific misconduct)* olarak adlandırılmaktadır.<sup>1</sup>

Bilimsel suistimal kavramını tanımlayan ABD Sağlık Bakanlığı'na göre "Bilimsel bir ortam içinde araştırmanın amaçlanması, tasarımı, iletilmesi veya rapor edilmesi için genel olarak kabul edilen kurallardan ciddi şekilde sapma; yalan söyleme ve uydurma (*fabrication*); tahrif, taklit etme veya değiştirme (*falsification*); aşırmacılık (*plagiarism*) veya benzer uygulamalara bilimde etik dışı, uygunsuz ya da kusurlu davranış/bilimsel suistimal (*scientific misconduct*) adı verilir."<sup>2</sup> Tanıma göre bilimsel suistimal; alma, uydurma ve saptırma gibi uygulamaları kapsayan bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı davranışlardır.<sup>3</sup> Yapılan yayınlarla hızlı yükselme, akademik camiada şohret elde etme, ismini sık sık yayınlarda görme arzusu (Hollywood sendromu), kurumsal baskılar, "fazla yayın

1 Bk. Emin Kansu - şevket Ruacan, "Bilimsel Yanıltmanın Günümüzdeki Durumu: Türleri, Nedenleri, nlenmesi ve Cezalandırılması", *Türk Kardiyoloji Derneği Araştırmaları* 30 (2002), 763.

2 Department of Health and Human Services (Public Health Service DHHS), "Responsibilities of Awardee and Applicant Institutions for Dealing With and Reporting Possible Misconduct in Science", *Federal Register* 54/151 (08 Ağustos 1989), 32447 (Erişim 22 Kasım 2022); Cumhuriyetin vd., *Bilimsel Araştırmalarda Etik ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2002), 37.

3 Ragıp Kayar, "Tıbbi Yayın Ahlk ve Kötüye Kullanımı", *İzmir Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi* 6/2 (1996), 222.

= fazla prestij getirir” düşüncesi,<sup>4</sup> muhalif olmanın şöhret için bir vasıta olması, ekonomik sebepler ve psikolojik faktörlerin araştırmacıların bilimsel suistimallere yönelmelerinde etkili olabileceği söylenebilir. Tüm disiplinlerde zaman zaman rastlanan etik ihlaller ne yazık ki tasavvuf tarihi araştırmalarında da denk gelinen bir husus haline gelmiştir. Gerek alan dışı (layman)<sup>5</sup> veya alanında yetkin olmayan araştırmacılar gerekse tasavvuf ilmine ve sûfilere karşı mesafeli ideolojik bir yaklaşıma sahip akademisyenlerin yaptığı suistimler, bu alandaki akademik çalışmaların bilimsel güvenilirliğini de sorgulamanın zaruri bir hal aldığı göstermektedir. Bu makalede bilimsel çalışmalarda yaygın olarak görülen *çarpıtma* ve *uydurma* örnekleri üzerinden bilimsel suistimal konusu ele alınacak, özelde tasavvuf tarihi araştırmalarındaki etik dışı unsurlar değerlendirilecektir. Bu kapsamda örnekler verilirken suistimleri gerçekleştiren akademisyenin şahsından ziyade eserleri özelindeki tahrifler ön plana çıkarılarak konu ele alınacaktır.<sup>6</sup>

## 1. Çarpıtma (*Falsification*)

Akademik çalışmalarda bilimsel suistimallerin farklı şekillerde gerçekleştiği görülmektedir. Disiplinsiz (dikkatsiz ve özensiz) araştırma, yinelenen yayınlar (*duplication*), çarpıtma, tahrif sahtecilik,<sup>7</sup> saptırma veya aldatma (*falsification*), uydurma (*fabrication*), aşırma veya intihal (*plagiarism*) bilimsel suistimal kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>8</sup> Bunlar

4 Bk. Özcan Güngör - Yusuf Yaraloğlu, “Araştırma Sürecinde Bilimsel Etiğin Önemi ve Etik Dışı Davranışlar”, *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yay., 2018), 307.

5 Bk. Ethem Cebecioğlu, “Alandışı/Layman’lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri”, *İslam Aylık Mecmua* 163 (1997), 32-34.

6 Konuyla ilgili misaller *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk - İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler* adlı çalışmadan alınmış, söz konusu örnekler yeniden tasnif edilerek farklı bir bağlamda değerlendirilmiştir. Burada verilen uydurma ve çarpıtma örneklerinin detayları, yazma nüshalardan alınan görsellerle ispatı ve daha fazla misal için bk. Hayri Kaplan, *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk - İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler* (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021).

7 ÜAK’ın tanımına göre sahtecilik “Bilimsel araştırmalarda gerçekte var olmayan veya tahrif edilmiş verileri kullanmak” olup çarpıtma ve uydurma davranışlarının ikisini de kapsadığı anlaşılmaktadır. bk. “Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” (20 Ocak 2021), Madde 4-(1) b.

8 Ertekin vd., *Bilimsel Araştırmalarda Etik ve Sorunları*, 37; Güngör - Yaraloğlu, “Araştırma Sürecinde Bilimsel Etiğin Önemi ve Etik Dışı Davranışlar”, 308.

içerisinde çarpıtmalar, “Araştırma kayıtları veya elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan cihaz veya materyalleri kullanılmış gibi göstermek, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek”<sup>9</sup> ve “Değişik sonuç verebilecek şekilde araştırma materyalleri, cihazlar, işlemler ve araştırma kayıtlarında değişiklik yapmak veya sonuçları değiştirmek.”<sup>10</sup> olarak tanımlanmaktadır. Tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla kaynak bilgi ve belgeler üzerinde oynamak, genel yargıyı ve araştırmanın sonucunu değiştirebilecek bazı verileri gizlemek çarpıtmanın temelinde yatmaktadır. Deney ve gözlemin mümkün olmadığı tasavvuf tarihi araştırmaları özelinde düşünöldüğünde çarpıtmanın yaygın olarak, günümüze ulaşan bir belgeyi gerçeğe aykırı aktarmak yahut görmezden gelmek şeklinde gerçekteşiği söylenebilir. Özellikle bir eserin herkes tarafından kolayca ulaşılamayan yazma nüshaları üzerindeki tasarruflar, çarpıtmaların en yaygın olduğu alandır. Metinlerin eksik, yanlı veya araya cümleler katılmış şekilde tercüme edilmesi, kısmî alıntılama yöntemiyle bağlamından kopartılarak ya da araya cümleler ilave edilerek aktarılması, metindeki şahısların farklı kimliklere isnadı ve kavramların terim anlamlarından uzaklaştırılarak yorumlanması gibi yöntemlerle metinlerin yeni anlamlar ve bağlamlarda çalışmaların sonuçlarını etkileyecek şekilde sunulması bu alandaki çarpıtmalardaki öne çıkan özelliklerdir. Bunların dışında kaynaklarda çok açık ifadeler bulunmasına rağmen üzeri kapalı metinlerin dikkate alınması, tartışmasız bir şekilde bize ulaşan kaynaklar olmasına rağmen sırf araştırmacının hipotezini desteklediği için ihtilaflı ve şüpheli nakillerin tercih edilmesi, sarıh ifadeler yerine kinayeli lafızların olduğu alıntuların sunulması ve hipotezin aksine delil teşkil eden metinlerin gizlenmesi de çarpıtmanın örnekleri arasındadır. Bu bölümde söz konusu çarpıtma şekillerinden sıkça rastlanılan misaller üzerinde durulacaktır.

---

9 “Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” (20 Ocak 2021), Madde 4-(1) c. Ayrıca bk. “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” (Erişim 04 Mayıs 2022), Madde 4-(1) c.

10 İkbal Vurucu, “Bilimsel Araştırma-Yayın Etiği ve Akademik Teşvik”, *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/23 (15 Ağustos 2019), 263.

## 1.1. Tahmine Dayalı Görüşleri İlgisiz Atıflarla Temellendirme

Akademik çalışmalarda yapılan alıntılar, bazen yazarın vermek istediği mesajı destekleyecek şekilde metni kısmen yahut tamamen görmezden gelmek suretiyle verilmektedir. Böylece kaynakta bulunmayan bir görüş müellife kolaylıkla atfedilebilmektedir. Özellikle tahmine dayalı yargılar, arada irtibat kurulması mümkün olmayan hâdiselerle ilişkilendirilip klasik kaynaklara da atıfta bulunulduğunda delilli ve ispatlı birer bilgiymiş gibi sunulmaktadır. Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) Ahî Evran'a (ö. 660/1262) "şeytan" dediğine dair iddia böyle bir alıntının mahsulüdür. İlgili kaynakta şöyle denilmektedir:

Bilindiği gibi mitolojide Şeytan, yılan donuna girerek cennete girmiş ve Âdem ile Havva'yı aldatarak onların kendilerine yasak kılınan meyveyi yemelerini sağlamıştır. Mevlânâ da bu miti kullanarak yılan (mar ve ejder) dediği **Hace Nasiru'd-din'e Şeytan ve İblis de demektedir**. Ahmet Eflaki'nin bildirdiğine göre bir defasında Sultan II. İzzü'd-din Keykavus, Mevlânâ'yı ziyaret etmiş ve ondan, kendisine öğütte bulunmasını istirham etmiştir. Mevlânâ, Sultan'a hiç iltifat etmemiştir. Sultan kendisinden öğüt talep edince Sultan'a: "Ben sana ne öğüt vereyim, sana çobanlık vermişler sen kurtluk yapıyorsun. Seni bekçi yaptılar, hırsızlık yapıyorsun. **Allah seni Sultan yaptı, sen Şeytan'ın sözüyle hareket ediyorsun.**" (*Menakibü'l-Arifin*, I, 443-444) buyurmuştur.<sup>11</sup>

Eflâki'nin eserinde ise hâdiseye şöyle geçmektedir:

Bir gün İslam sultanı İzzeddin Keykâvus (Tanrı onun burhanını aydın etsin) Mevlânâ hazretlerini ziyarete gelmişti. Mevlânâ ona gerektiği gibi iltifat etmeyip bilgiler saçmakla ve nasihatlerle meşgul oldu. İslam sultanı kul gibi tezellül gösterip: "Mevlânâ hazretleri bana bir nasihat versin" dedi. Mevlânâ: "Sana ne öğüt vereyim. Sana çobanlık emretmişler, sen kurtluk ediyorsun. Sana bekçilik emretmişler, sen hırsızlık yapıyorsun. Tanrı seni sultan yaptı, **sen şeytanın sözü ile hareket ediyorsun**" buyurdu. Sultan ağlayarak dışarı çıktı, medresenin kapısında başını açıp tövbeler etti ve "Ey Tanrı, Mevlânâ hazretleri bana sert sözler söyledi ise de senin için söyledi. Ben zavallı kul da bu alçakgönüllülüğü senin padişahlığından ötürü gösteriyor ve sana yalvarıyorum. Bu iki riyasız sıdkın hürmetine bana merhamet et," dedi ve şu iki beyti söyledi:

*Nemli olan iki gözümün yaşına, ateş ve gamla dolu olan sineme merhamet et.*

*Ey rahmeti her çoktan çok, her azdan az olan ben kuluna merhamet et.*

11 Mikail Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yay., 2012), 120.

Mevlânâ hazretleri salına salına dışarı çıktı onun gönlünü alıp: “Git, yüce Tanrı sana merhamet etti ve seni bağışladı” buyurdu.<sup>12</sup>

Eflâkî, hiçbir şekilde bu hâdisedeki şeytan ifadesiyle Ahî Evran’ın arasında bir ilişki kurmamaktadır. Fakat iddia sahibi, “şeytanın sözü ile hareket etme” ifadesinden Mevlânâ’nın Ahî Evran’a “şeytan” dediği yönünde bir çıkarım yapmaktadır. Esasında burada Sultan’ın şeytana uyması, genel anlamda şeytanın vesveselerine kanmayı ve onun sözünü dinlemeyi ifade eden ahlâkî düzlemde değerlendirilebilecek bir ifadedir. Burada ise sanki Sultan ile yakınlığı bulunan Ahî Evran’a ait bir göndermeymiş gibi yorumlanmaktadır.<sup>13</sup> İddia sahibi aradaki bağlantıyı ise şöyle kurmaktadır:

Öyle anlaşılıyor ki Ahi Evren Hacı Nasîrü’l-din’in Sultan II. İzzü’l-din’e *Letaifu’l-hikme* adlı siyaset-nâme türündeki eseri sunması Mevlânâ’yı rahatsız etmiş veya Sultan’ın Ahi Evren’e yakınlık duyması Mevlânâ’yı gücendirmişti. Bu yüzden Sultan’a soğuk davranmış “Allah sana Sultanlık verdi, sen İblis’in sözüyle hareket ediyorsun” derken de onun Ahi Evren’den öğüt alıyor olmasını ve Ahi Evren Hacı Nasîrü’l-din’i kendisine vezir edinmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmiş olmaktadır.<sup>14</sup>

Bu iddiayı destekleme sadedinde bir de Mevlânâ’nın *Divan*’ından bir gazel nakledilmekte ne var ki ne gazelin ne de yukarıdaki sözün Ahî Evran ile irtibatına dair tatmin edici bir açıklama yapılmaktadır. Buradaki iddia yalnızca kişisel tahminlerden ibaret kalmaktadır.<sup>15</sup> Üstelik *Letaifu’l-hikme* adlı eserin Ahî Evran’a değil Sirâcüddîn el-Urmevî’ye (ö. 682/1283) ait olması da kuvvetle muhtemeldir.<sup>16</sup> Görebildiğimiz kadarıyla temel felsefi tartışmalarla ilgili telif edilen bu eserin, ilgili literatürde de *Letaifu’l-hikme*’nin Urmevî’ye ait olduğu ifade edilmektedir.<sup>17</sup> şu durumda iddia sahibinin Ahî Evran’ın şeytanlıkla itham edildiği yönündeki düşüncesinin tamamen mesnetsiz bir tahmin olduğu açığa çıkmaktadır. Bu da ideolojik bir okumayla metnin yeniden kurgulanması anlamına gelmektedir. Atıfta bulunulan ifadenin, böyle bir iddiayla ilgisi bulunmazken adeta cımbızla

12 Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü’l-ârifîn (Âriflerin Menkıbeleri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yay., 1973), 1/413.

13 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 65.

14 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 120.

15 şiirle ilgili bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 65.

16 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 352.

17 bk. Mustafa Çağırıcı, “Sirâceddin el-Urmevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/263.

çekercesine ilgili sözlerin alınıp yeni bir bağlamda sunulması, yapılan kısmî alıntılarla metinlerin çarpıtılmasının güzel bir örneğidir. Bu yaklaşımın yalnızca iddia sahibi ile sınırlı olmaması da muhtemeldir. Farklı gerekçelerle araştırmacıların bu yola yönelebileceği düşünüldüğünde tasavvuf tarihi araştırmalarında sorgulanmaksızın kabul edilegelen pek çok bilginin de tekrar gözden geçirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

## 1.2. Şahsî Yorumlarla Kaynaktaki Bilgiyi Çarpıtma

Bilimsel çalışmalarda yapılan atıflar normal şartlar altında anlatılan mevzunun delillerini teşkil edip güvenilirliğini arttırmaktadır. Ne var ki bazı çalışmalardaki atıfların konuyla doğrudan bir ilgisi bulunmamakta ancak yazarın kendi kanaatini desteklemek gayesiyle bunları ilgiliymiş gibi aktardığına şahit olunmaktadır. Mevlânâ ile Konevî'nin arasında bir ihtilaf olduğu yönündeki yargıyı desteklemek için yapılan bir atıf buna örneklik teşkil etmektedir. Bir iddiaya göre Mevlânâ, Konevî'yi tekfir etmiş, ayrıca "*Fihi ma fih*"inde isim vererek Sadru'd-din Konevî'ye ağır hakarete bulunmuştur."<sup>18</sup> Esere bakıldığında hakaret olarak kaynak gösterilen yerde şu cümlelere rastlanmaktadır:

**Şeyh Sadreddin'in ashâbından bir bölük halk, yanımda yediler-içtiler;** sonra dediler ki: Sizin sandığınız gibi İsâ Tanrıdır, bunun gerçek olduğunu biz de biliyoruz, fakat şerîati korumak için mahsustan gözlüyoruz, mahsustan inkâr ediyoruz. Tanrı aziz sırrını kutlasın, Mevlânâ dedi ki: **Tanrının düşmanı, yalan söylüyor; hâşâ,** olamaz bu. Bu söz, azdırıcı, azmış, aşağılatıcı, aşağılanmış, Tanrı eşliğinden sürülmüş Şeytanın şarabının verdiği esriklikten doğma bir söz. Yahûdilerin düzeninden tundan tuna kaçan, boyu iki arşından kısa olan arık bir adamın yedi kat göğü koruması nasıl mümkün olur?...<sup>19</sup>

Metinden anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ'nın doğrudan Şeyh Sadreddin'e yönelik tenkidi söz konusu değildir. Eleştirilen kesim, onun ashâbından bir topluluktur. Üstelik *Fihi mâ fih*'in yazma nüshaları gözden geçirildiğinde bazılarında bu bölümün dahi bulunmadığı, bir kısmında ise Şeyh

18 Mikail Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevî (Hayatı, Çevresi ve Eserleri)* (İstanbul: Hikmetevi Yay, 2012), 90.

19 Krş. Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Fihi Mâ Fih*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2020), 189.



Sadreddin'in isminin hiç geçemediği görülmektedir.<sup>20</sup> Her iki durumda da Mevlānā'nın Şeyh Sadreddin'e karşı bir hakareti söz konusu değildir. Burada hakaret ettiği n kabulünden hareketle iddia sahibinin metne yorum katarak kaynaktaki bilgiyi çarpıttığı anlaşılmaktadır. Diğer bir iddiaya göre;

Hull felsefesi eskiden beri mutasavvıflar arasında büyük bir ilgi görmüştür. Birçok nl mutasavvıfların 'Hulliyye' mezhebine mensup oldukları görülmektedir (Hucvir, *Keşfl-Mahcb*, Tehrān 1338, s. 334-338)."

Hcvir'ye (. 465/1072) yapılan bu atıfta ünlü mutasavvıfların Hulliyye mensubu olduğu öne sürülmektedir. Ne var ki genel bir eğilimmiş gibi sunulan bu görüş doğru olması durumunda dahi sflerin geneline teşmil edilemeyecektir. Nitekim ancak hicr beşinci asırda yazılan bir eser olması dolayısıyla *Keşfl-mahcb*, tasavvuf tarihinin çok sınırlı bir kısmını kapsamaktadır. Atıf yapılan sayfalara bakıldığında ise beş sayfanın ancak birinde Hulliyye ile ilgili bilgilerin yer aldığı görülmektedir.<sup>21</sup> Burada da ünlü mutasavvıflardan söz edilmediği gibi bu anlayışa sahip olanların sflerce dışlandığı ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla kaynaktaki bilgilerin çarpıtılarak yorumlandığını söylemek mümkündür.

### 1.3. Kaynaktaki Bilgiyi Bağlamından Kopararak Yorumlama

Akademik çalışmalarda yapılan çarpıtmalardan biri de atıfta bulunan kaynaklardaki bilgileri bağlamlarından kopartarak aktarmaktır. Atıfta bulunulan cümlenin öncesi ve sonrası görmezden gelinerek yalnızca iddia sahibinin görüşlerini destekleyecek tarzda yapılan atıflar her ne kadar iddiayı destekler gibi gözükse de kaynağa müracaat edildiğinde durumun böyle olmadığı açıkça görülmektedir. Bunun yanında bir de metinlerin konuyu destekleyecek şekilde değiştirilip tercüme edilmesiyle birlikte kaynaktaki mānanın tamamıyla orijinalinden uzaklaşması söz konusu olmaktadır. Şems-i Tebrz'nin (. 645/1247) livata (homoseksüellik) yaptığı ve dahası Mevlānā'nın oğlu Sultan Veled'i (. 712/1312)

20 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 144.

21 Eb'l-Hasen Hcvir, *Keşfl-mahcb (Hakikat Bilgisi)*, ev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergāh, 2010), 322.

22 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 160.

bu çirkin fiili gerçekleştirmesi için bizzat Şems-i Tebrîzî'ye sunduğuna dair öne sürülen bir iddia bu kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim bir çalışmada bu husus şöyle anlatılmaktadır:

Şems-i Tebrîzî'nin, kendisi gibi bir kalenderi şeyhi olan Şam'daki Ali Hariri gibi livata fi'lini işlemesi de ona karşı muhalefetin ve dedikoduların şiddetlenmesine sebep olmaktaydı. Eflâkî anlatıyor: Bir defasında Mevlânâ -eğitim ve öğretim için- oğlu Sultan Veled'i Şems'in hizmetine teslim ederken Şems'e: "Sultan Veled çok temizdir. **Bugüne kadar hiç kimse ona livata fi'linde bulunmadı.**" demiştir.<sup>23</sup>

Bu alıntı ile ilgili *Menâkıbü'l-ârifîn*'e müracaat edildiğinde metnin alınının şöyle olması gerektiği anlaşılmaktadır:

Mevlânâ hazretleri, Sultan Veled'i, Mevlânâ Şems-i Tebrîzî'ye mürit yaptığı vakit: "Bahâeddin'im haşhaş yemez ve **asla livata yapmaz**; çünkü **bu iki şey, kerim olan Tanrı'nın yanında son derece yerilmiştir.**" buyurdu.<sup>24</sup>

İddia sahibi yukarıdaki alıntıda "bu iki şey, kerim olan Tanrı'nın yanında son derece yerilmiştir" cümlesini görmezden gelirken "asla livata yapmaz" ifadesini ise "bugüne kadar hiç kimse ona livata fi'linde bulunmadı" şeklinde çarpıtarak nakletmektedir.<sup>25</sup> Eflâkî'nin eserinde Sultan Veled'in hiçbir surette bu çirkin işe bulaşmadığı vurgulanırken buradan yapılan alıntıda sanki tertemiz getirilen çocuğun bu işe için kullanılabilereği söylenmiş gibi aktarılmaktadır. Öncesinde livata fiilini işlemesi sebebiyle dedikoduların şiddetlenmesi yargısıyla birlikte bu cümlemin sarf edilmesi, meseleyi bağlamından uzaklaştırarak yeni bir mecraya sürüklemekte, Şems-i Tebrîzî'nin livatacı olduğu varsayımına delil olarak sunulmaktadır.<sup>26</sup> Halbuki Mevlânâ'nın, Tanrı'nın son derece yerdiği bir davranış olarak nitelendirdiği bu kötü fiili yapması için oğlunu birisine takdim etmesi söz konusu değildir. Burada hâdise hem bağlamından kopartılıp aktarılmış hem de ifadeler tahrif edilerek okuyucu yanlış yönlendirilmiştir.

23 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 179.

24 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 179.

25 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 217.

26 Bayram'dan etkilenerek Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ve genel olarak tasavvufa dair yapılan bazı tenkitler için bk. Muhammed İmamoğlu, *İhyâ mı İmhâ mı? Tasavvufa Müslümanca Bir Bakış* (Ankara: İtisam Yay., 2017), 332; Saadetin Merdin, *İslâm'ın Pavlusları – I – Felsefi Tasavvuf* (Ankara: Araştırma Yay., 2015), 322.

#### 1.4. Hatalı Tercümelerle arpıtma

Arapça ve Farsça kaynakların tercümesinde, metinde kullanılan zamirlerin hangi isimlere karşılık geldiğinin tespiti, söz konusu metni çözümleyebilmek için büyük önem arz etmektedir. Zamirlerin doğru tespit edilememesi yahut bilinçli olarak metinden çıkartılmak istenen mâna doğrultusunda anlamlandırılması bilimsel araştırmalarda kasıtlı yahut sehven yapılan çarpıtmaların güzel bir örneğidir. Söz gelimi Ahî Evran'ın, Kırşehir Emîri Nureddin Caca (ö. 676/1277'den sonra) tarafından öldürüldüğü iddiası da Kerîmüddin Aksarâyî'nin (ö. 733/1332-33) *Müsâmeretü'l-ahbâr* adlı eserinden yapılan çevirideki zamirin karşılığının tespitindeki hataya dayanmaktadır. Konuyla ilgili iddia şu şekildedir:

**Kırşehir'de** meydana gelen bu olaya devrin tarihçilerinden yalnız Aksaraylı Kerimü'd-din Mahmud değinmekte ve bu olayı ve bu olayda Ahi Evren'in öldürülüşünü aynen şöyle anlatmaktadır: "Kırşehir Emirliği Nuru'd-din Caca'ya verildi. Orduyla **onun** üzerine geldi. Bir süre muhasara edildi. Onu kaleden söküp attılar. Hariciler (Türkmenler) ki, ona uymuşlardı, kâmilen öldürüldüler" (*Müsâmeretü'l-ahbar*, s. 75) ... İşte Kerimü'd-din el-Aksarayî'nin yukarıda sunduğumuz sözlerinde bir "o" zamiri ile Ahi Evren Hace Nasîrü'd-din'e işaret etmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

Metinden anlaşıldığı kadarıyla iddia sahibi, zamirleri kendi düşünce- si doğrultusunda yorumlamıştır. *Müsâmeretü'l-ahbâr*'ın iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Bunlardan birisi şöyledir:

**Emir-i Ahur**, Salime kalesine girdi. **Aksaray** ve vilâyetinde fitne ve karışıklık çıkardı. Bu karışıklık, tam altı ay sürdü. Kendisine Kırşehir emirliği (emâret-i Kırşehir) verilen Nureddin Caca, orduyla **onun** üzerine yürüdü. Bir süre kuşattıktan sonra onu kaleden dışarı attı. Yanında bulunan âsiler, birer birer öldürüldü.<sup>28</sup>

Metinden anlaşıldığı kadarıyla "onun" ifadesi en yakındaki isim olarak Emîr Âhur'u işaret etmektedir. Ne var ki iddia sahibi Aksaray'da gerçekleşen hâdiseyi Kırşehir'de göstermiş, isyan etmesi üzerine Nureddin Caca'nın öldürdüğü Emîr Âhur'u ise mesnedsiz bir şekilde Ahî Evran

<sup>27</sup> Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 73.

<sup>28</sup> Kerîmüddin Mahmud Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr* (Ankara, 1944), 75.

olarak yorumlamıştır.<sup>29</sup> Üstelik bu iddiasını desteklemek için Mevlânâ'nın semboller ve temsiller içeren, belirli bir şahsa değil genel olarak insanlığa seslenen bir şiirini de gerçekte yaşanmamış bu hâdise ile ilişkilendirmiştir. Böylece, Ahî Evran ile Mevlânâ'nın arasının açık olduğu ve onun öldürülmesi dolayısıyla Mevlânâ'nın duyduğu sevinci bu şiirle ifade ettiğini vurgulamıştır.<sup>30</sup> Sahip olunan kanaatin bilimsellikten uzak bir yaklaşımla bu şekilde metne söylettirilmesi, bilimsel çarpıtmanın ne boyutlara varabileceğinin güzel bir örneğidir.

### 1.5. Şahıs İsimlerini Çarpıtma

İlmî çalışmalarda karşılaşılan isim ve olayların bazen araştırmacının görüşü doğrultusunda gerçek şahsiyetleriyle alakasız bir şekilde izah edildiğine şahit olunmaktadır. Bunun bir örneği de “Konevî ile Mevlânâ arasında bir muhalefet ve çekişme vardı.” önyargısından hareketle metinlerdeki isimlerin bu doğrultuda yorumlanmasında görülmektedir. Bir çalışmada “Eflâkî'nin Sadru'd-din Konevî ve çevresi ile ilgili olarak naklettiği bazı anekdotlar Mevlânâ ile Konevî arasındaki muhalefetin boyutunu açık olarak ortaya koymaktadır.” denilerek Eflâkî'den şöyle bir anekdot anlatılmaktadır:

Bir defasında bir cenaze töreninde Emir Kemâlî'd-din-i Muarrif, Sadru'd-din Konevî, Ahi Bedrü'd-din, Emir Seyfü'd-din gibi şehrin tanınmış zevatını üstün sıfatlarla tanıtırdu. Mevlânâ da geriden Kemâlî-i Muarrif'i dinliyordu. Mevlânâ orada bulunanların arasında: Sadru'd-din'in “dini” Bedrü'd-din'in “bedri” Seyfü'd-din'in “seyfi”, Kemâlî'd-din'in de “kemâl”i kalmamıştır diyerek onların aleyhinde bulunmuştur. Burada adları geçen şahısların Mevlânâ'ya muhalif kişiler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Eflâkî'nin eserindeki orijinal metne bakıldığında ise Sadreddin Konevî isminin yer almadığı ancak “Hoca Sadreddin” adında bir kimse-den bahsedildiği anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> Eflâkî'nin kitabındaki genel eğilime bakıldığında Konevî için “Hoca” lakabının kullanımına rastlanmamakta

29 Mikail Bayram, *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren* (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2001), 87.

30 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 34.

31 Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevî (Hayatı, Çevresi ve Eserleri)*, 90.

32 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 1/222.

ancak elli bir yerde “Şeyh Sadreddin”, üç yerde “Şeyhü'l-İslâm” olarak anıldığı fark edilmektedir.<sup>33</sup> Yukarıdaki anekdotta ise yazar, kendi bakış açısına uygun bir şekilde ifadeyi Konevî ile ilişkilendirmektedir. Ne var ki bu alakayı kurarken herhangi bir kanıt öne sürmemektedir. Bu durum, araştırmacıların bazen kendi yargılarını desteklemek adına isim ve şahsiyetleri farklı kimlikler yakıştırarak yorumlayabildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

## 1.6. Atıf Yapılan Cümlelerin Tarafı Seçilmesi

Bir araştırmacının çalışmasında yalnızca kendi sonuç ve kanaatlerini destekleyen kaynaklara yer verip bunun dışındakileri görmezden gelmesi bilerek yahut kasıtsız bir şekilde muhatabını yanıltması anlamına gelmektedir. Bu tarafı yaklaşım, her ne kadar çalışmayı müdellel hale getirmiş gibi görünse de alanın uzmanlarının hemen fark edebileceği bir etik problemidir. Görmezden gelme, bazen iddiayı çürüten kaynakların tümünü gizleme şeklinde olabileceği gibi bazen de belirli bir kaynaktaki bazı cümleleri alıp diğerlerini zikretmeme şeklinde de yapılabilmektedir. Bu ikinci şeklin bir örneğini Mevlânâ ile Konevî'nin arasının açık olduğu yargısını desteklemek için kullanılan alıntı ve atıflarda görmek mümkündür.

Mevlânâ'nın cenaze namazının Sadru'd-din tarafından kılınmasının daha uygun olacağını düşünenler olmuş olmalı ki, cenaze namazı sırasında onu öne sürmüşlerdir (Menakübü'l-arifn, II, 593). Feridün Sipehsalar'a göre Konevî öne geçmiş fakat teessüründen bayılmış ve yere yığılmış, namaz kıldırılmamıştır (Menakıb-ı Hazret-i Hudavendiğar, Terc. Mithat Bahari, İstanbul 1331, s. 156). Bize göre: Sadru'd-din Konevî bayılma numarası yaparak bu işi yapmak istememiş olmalıdır. Gayet tabidir ki, kim olursa olsun kendisine -tekrif edecek ölçüde- hakaret eden bu hakaretleri kitabına yazacak kadar ileri giden birinin cenaze namazını kılmaz. İşte Konevî'nin burada durumu böyledir. Mevlânâ, ona yönelik hakaretleri kitaplarına yazdığına göre kim bilir sohbet mahfillerinde ve çevresindekilere daha neler söylüyordu ve söylenenler Konevî'nin kulağına bir şekilde gidiyordu elbet. Mevlânâ'nın Moğollar'ı ve Moğol yanlısı olan iktidardan yana bir siyasi tutum içinde bulunması da Sadru'd-din Konevî'yi rahatsız ediyordu şüphesiz.<sup>34</sup>

33 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 131.

34 Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevî (Hayatı, Çevresi ve Eserleri)*, 92.

Buradan anlaşıldığına göre Mevlânâ sürekli Konevî'nin arkasından tekfir içeren hakaretler etmektedir. Konevî de böyle bir kimsenin namazını kıldırmak istemeyerek cenaze merasiminde bayılma taklidi yapmıştır. Bunun yanında Mevlânâ'nın Moğol yanlısı olması da onun bu namazı kıldırmak istememesinin sebepleri arasında sayılmıştır. Bu iddiaların temel dayanağı olarak sunulan Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'ine bakıldığında durumun anlatıldığından çok farklı olduğu ve burada yer alan bazı detay bilgilerin görmezden gelindiği hemen fark edilmektedir. Nitekim Eflâkî'ye göre cenaze namazının Konevî tarafından kılınmasını isteyen kimse bizzat Mevlânâ'dır. Çelebi Hüsâmeddin, ona namazı kimin kıldırmasını istediğini sorduğunda Mevlânâ "Şeyh Sadreddin hepsinden evlâdır." cevabını vermiştir. Ne var ki Sadreddin Konevî namazı kıldırmak üzere ilerlediğinde birdenbire bir hıçkırık gelmiş ve Konevî kendinden geçmiştir. Ayıldığında namaz kılınmıştır. Üzüntüsünden Konevî'nin gözlerinden kanlı yaşlar akmıştır. Orada bulunanlar kendisine durumunu sorduklarında "Namazı kıldırmak için ilerlediğim vakit, yüce meclis meleklerinin önümde sıra ile dizildiklerini, Peygamber hazretlerinin (sas) şekil bağlamış ruhunun da Mevlânâ'yı ziyarete gelip onun namazını kılmakla meşgul olduğunu gördüm. Gökteki meleklerin hepsi mavi giyinmiş ağlıyorlardı." demiştir. Ardından Konevî, kırk gün boyunca Mevlânâ'nın kabrini ziyaret etmiştir.<sup>35</sup>

Yukarıdaki iddiada araştırmacı, Mevlânâ ile Konevî'nin arasının açık olduğu önyargısını desteklemek için alıntı yaptığı kaynaktaki bazı bilgileri görmezden gelmektedir. Bunlar içerisinde öncelikle Mevlânâ'nın, cenaze namazını Konevî'nin kıldırması yönündeki vasiyeti gelmektedir. Mevlânâ bu vasiyette bulunmuşsa aralarının, iddia edildiği gibi, açık olmadığı anlaşılacaktır.<sup>36</sup> Üstelik vasiyet edilirken de bu işe en layık kişinin Konevî olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, Mevlânâ'nın Konevî'ye olan hürmetini göstermektedir. İkinci olarak kaynaktaki Konevî'nin, kendinden geçmesi dolayısıyla elinde olmayan sebeplerle namazı kıldıramadığı açıkça zikredilirken yine bu husus görmezden gelinmekte hatta Konevî'nin bayılma taklidi dahi yaptığı iddia edilmektedir. Son olarak cenazenin ardından kırk gün boyunca kabri ziyarete gitmesi, Konevî'nin Mevlânâ'ya olan sevgisini göstermektedir. Bu bilgi de kaynaktaki yer almasına rağmen

35 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 2/61, 1/350.

36 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 138.

görmezden gelinmiştir. Mevcut bilgilerin yanlış aktarılması kadar onların gizlenmesi de bir nevi çarpıtmadır.

### 1.7. Kavramları Terim Anlamı Dışında Kullanma

Bir disiplini anlayabilmek, o bilim dalında kullanılan terimleri tanıtmaktan geçmektedir. Sûfileri anlamak da tasavvufun kendine özgü dilini bilmekle mümkün olur. Nitekim Kuşeyri'ye (ö. 465/1072) göre mutasavvıfların belirli istihlahlar kullanmalarının en temel gayesi, sûfilerin mânevî tecrübelerini aktarabilecekleri ortak dile sahip olmak ve böylece bu yolu benimsemiş sâliklerin tasavvuf kavramlarını anlamalarını kolaylaştırmaktır.<sup>37</sup> Hücvîrî (ö. 465/1072) de mutasavvıfların kendi terminolojilerini müridlerin meseleleri daha güzel anlamalarını sağlamak ve anlaşılması zor olan mevzuları kolaylaştırmak için oluşturduklarını ifade eder.<sup>38</sup> Kavramların terim anlamları görmezden gelindiğinde mutasavvıfların sözleriyle neler kastettikleri anlaşılabilir bir hale gelir. Esasında pek çok mutasavvıfın yanlış anlaşılması da kavramları terim anlamları dışında yorumlamaktan kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Mevlânâ'nın eserlerinde kullandığı vahiy kavramı bunun güzel bir örneğidir.<sup>39</sup> Mevlânâ'nın vahye yüklediği anlamı görmezden gelen bazı araştırmacılar, Mevlevîlerin *Mesnevî*'yi vahiy ürünü sayarak Kur'an ile eşdeğer gördüklerini iddia etmişlerdir. Halbuki Mevlânâ, eserlerinde vahiy kavramını peygamberlere gelen vahiyden farklı olarak ilhama tekabül edecek bir mânada kullanmaktadır. Nitekim *Mesnevî*'de Mevlânâ, "Vahiy nedir? Duygudan gizli söylenen söz. Can kulağı ile can gözü, bu duygudan başkadır; akıl kulağı ile zan kulağı bu hususta müflistir."<sup>40</sup> sözleriyle can kulağının ve gözünün kabiliyetlerinin bedeninkilerden çok daha fazla olduğunu vurgulamakta, fakat bunların önünü bir cismin kapladığını belirtmektedir. Vahiy işitmekten aciz kalması da bu sebeptendir.<sup>41</sup> Mevlânâ'nın vahiy lafzını kullandığı bu gibi be-

37 Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 89.

38 Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 426, 427.

39 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 164.

40 Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırılancık (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 85 (1. Defter No. 1460-1463).

41 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı (İstanbul: Kitabevi Yay., 2005), 1/440, (No. 1487).

yitlerinde ilhamı kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim genel olarak tasavvufta Allah'ın sevgili kullarının kalplerine gelen ilhamlar için de zaman zaman “vahiy” lafzı kullanılmaktadır. Mevlânâ şiirinde, can kulağından kibir ve enaniyet duygusunun çıkartılması ile birlikte artık gönlün ilâhî ilhamları alabilecek mahiyete bürüneceğini bildirmiştir. Böylece o, vahyin mânasını umumileştirerek evliyanın vakıf olduğu ilhamı da bu kapsamda değerlendirmektedir. Bundan dolayı *Mesnevî*'nin mânasının da vahiy ve ilham-ı İlâhî, lafzının ise Mevlânâ'nın içtihağı olduğu belirtilmiştir.<sup>42</sup>

Mevlânâ Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın sevgili kullarının her ne kadar adına vahiy denmese de Allah'tan gelen gaybî bilgilere vasıl olabileceği kanaatindedir. “Muhammed Mustafa'dan (sas) sonra artık vahiy gelmeyecektir denir. Niçin gelmesin? Gelir. Ancak onun adı vahiy olmaz. ‘Mümin Allah'ın nuru ile bakar.’ Allah'ın nuru ile baktığı için o her şeyi görür, başlangıcı da sonu da bulunanı da bulunmayanı da. Hem sonra nasıl olur da Allah'ın nurundan herhangi bir sır, bir şey saklı kalabilir? İşte, her ne kadar adına vahiy denmese de bu vahiydir.”<sup>43</sup> diyen Mevlânâ'ya göre vahiy ve ilhama dayalı söylenen söz kesin ve güvenilir bilgiyi içerir.<sup>44</sup> Vahiy ve ilhamın kaynağı aynı olmakla birlikte vahiy peygamberlere mahsus bir kavram olup bununla şeriatın ilkelerinin belirlenmesi mümkündür. İlham ise diğer insanlara gönderilen ilâhî bilgilerdir. Mevlânâ'nın, kıymeti açısından ilhamı, vahiyden farklı görmediği ve bunun içinde zaman zaman ilham kavramı yerine vahiy kullanabildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an ile eşdeğer gördükleri iddiasına gelindiğinde ise bununla ilgili olarak şöyle bir eleştiri getirilmektedir:

Bu aşırı güven onu *Mesnevî*'nin Allah tarafından kendisine vahyedildiğine inanmaya götürmüştür. Bu inancını *Mesnevî*'nin birinci defterine yazdığı önsözde Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kitabı olan Kur'an-ı Kerim'in vasıfları hakkında nazil olan bütün ayetleri ‘Mesnevî’ye nisbet etmektedir.<sup>45</sup>

*Mesnevî*'de atf yapılan ayetler şöyledir:

“Onun nuru içinde kandil bulunan bir oyuktan yayılan ışığa benzer (Nur 24/35).”

“Melekler, Ona sadece temiz olanların dokunmasını sağlarlar. Âlemlerin Rabbi'nden indirilmiştir (Vakıa 56/80).”

42 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 1/64, 439.

43 Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, 197.

44 Mevlânâ, *Mesnevî*, 40 (1. Defter, No. 225).

45 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 111.



“Önünden ve arkasından batıl ona yanaşamaz. Çünkü Allah tarafından korunmaya alınmıştır. Allah en iyi koruyucudur (Fussilet 41/42).”

Bu iddia sarf edilirken gözden kaçırılan yahut gizlenen husus, *Mesnevî*'nin dibâcesinde (önsözünde) bu ayetlere yer verilirken diğer taraftan da *Mesnevî*'nin “Kur'an'ı açıklayan” (*keşşâfü'l-Kur'an*) bir kitap olma özelliğinin de vurgulanmasıdır. Kur'an'ı açıklayan bir kitabın ona eşdeğer görülmesi söz konusu değıldir. *Mesnevî*'ye verilen değer de zaten Kur'an ayetlerini ihtiva edip tefsir etmesi dolayısıyla. Diğer âyetlerin zikredilerek övülmesi de *Mesnevî*'nin Kur'an'ı anlatması dolayısıyla. Burada Kur'an'a eşdeğer bir kitap gibi değerlendirilmediğı açık olmasına rağmen iddia sahibi bunu gizleyerek metni “*Mesnevî* vahiy mahsulü görülmektedir.” yargısını destekleyecek şekilde yorumlamaktadır. Öte yandan Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber için “Onun ahlâkı Kur'an'dı.”<sup>46</sup> derken mecazi bir ifade kullandığı gibi *Mesnevî*'nin Kur'an olduğunun dile getirilmesinin de böyle bir kullanım olarak yorumlanması uygun olacaktır. *Mesnevî*'de anlatılanları Kur'an'dan esinlenmesi ve mânasının Kur'an'a uygun olduğunun edebî bir dille ifadesi olarak görülmelidir. Burada Kur'an'a alter-natif bir kitaptan bahsedilmesi söz konusu değıldir.<sup>47</sup>

Diğer bir iddia ise şöyledir:

... *Mesnevî*'nin Allah tarafından kendisine vahy edildiğine inanmaktadır. Bunu sofiyane veya şairane ilham olmadığını veya ilhama haml edilmemesi için Kur'an ayetleriyle ifade etmektedir. Zaten o, bu görüşünü *Mesnevî* hakkında söylediğı bir beyitle de şöyle dile getirmektedir. ‘Bu ne bir kâhin sözü ne bir ruyadır. Allah doğruyu biliyor ki, o Allah'tan vahydir.’<sup>48</sup>

Burada da *Mesnevî*'nin vahiy mahsulü olduğunun dile getirildiğı iddia edilmektedir. Ne var ki Mevlânâ, “Bu ne bir kâhin sözü ne bir ruyadır. Allah doğruyu biliyor ki, o Allah'tan vahydir.” ifadesini *Mesnevî* için kullanmamaktadır. Nitekim Mevlânâ gönül gözü açılan kulun Allah'ın nuru ile mahlûkata bakmaya başlayacağından bahsederken buna örnek olarak ilk mutasavvıflardan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) yıllar önce Ebü'l-Hasan el-Harakânî (ö. 425/1033) isimli sûfinin geleceğini haber verdiğı rivâyeti nakletmektedir. Mevlânâ'nın anlattığına göre Bistâmî bir gün

46 Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî Müslim, “Sahîh”, *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadisî's-Şerîf içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), “Müsâfirin”, 139 (No. 1739).

47 bk. Kaplan, *Tahrîf ve Tashih*, 164.

48 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 112.

müritleriyle birlikte seyahat ederken Harakânî tarafından kendisine bir koku gelir. Bununla birlikte onda bazı mânevî sarhoşluk belirtileri görülür. Kendisine sorulduğunda “Şaşırtıcı bir koku geldi bana; tıpkı Peygamber’e Yemen’den gelen koku gibi... Muhammed demişti, sabâ eliyle Yemen’den Allah’ın kokusu geliyor bana.” diyerek Peygamber Efendimiz’in Veysel Karanî hakkında buyurduğu rivâyet edilen hadise işâret eder. Bâyezid-i Bistâmî şöyle devam eder sözlerine:

Bu yandan bir dostun kokusu geliyor. Şu köye bir padişah ulaşıyor. Şu kadar yıl sonra bir şah doğacak ve göklere çadır kuracak. Hak bahçesinden dolayı gül renkli olacak yüzü. Makam olarak ilerde olacak benden.

Daha sonra adını, eşkâlini ve sıfatlarını açıklar. Bistâmî’nin ardından yıllar geçer ve onun belirttiği tarih geldiğinde Ebü’l-Hasan dünyaya gelir. Eşkâli ve huyu tıpkı Bistâmî’nin anlattığı gibi birebir çıkmıştır. Mevlânâ, onun gelecek bu zât hakkındaki sözlerini, kılavuzunun Levh-i Mahfûz (ilâhî ilmin kayıtlı bulunduğu kitap) olmasına bağlayarak şöyle der:

Onun kılavuzu Levh-i Mahfuz’dur. Neden mahfuzdur? Elbette hatadan. Bu ne astrolojidir, ne fal, ne de rüya. Allah’ın vahyidir. Doğrusunu Allah daha iyi bilir. Avamdan gizlemek için konuşurken sûfiler buna gönül vahyi derler. Say ki gönül vahyidir. Zaten (gönül) O’nun baktığı yerdir. Gönül O’ndan haberdarsa hata nasıl olur? Ey inanan, ‘Allah’ın nuruyla bakar’ oldun ve hatayla yanılığdan güvene erdin.<sup>49</sup>

Mevlânâ’nın son cümlesindeki “Allah’ın nuru ile bakma” ifâdesi Peygamber Efendimiz’in “Müminin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar.”<sup>50</sup> hadisinden alınmıştır. Firâset, tasavvufta gönle doğan his ve sezgilerle gizli olay ve varlıklar hakkında tahminde bulunmayı ve mârifet sahibi olmayı ifâde etmektedir. Erken dönem sûfilerinden Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö. 277/890) göre kaynağı bizzat Cenâb-ı Hak olduğu için firâset ile elde edilen bilgi, hatadan ve gafletten uzaktır.<sup>51</sup> Kalp uyanıklığı ile elde edilen mârifetin bir çeşidi olan firâsete ancak kalplerdeki göz ve kulakların işlev kazanması ile ulaşılabilir. Böylece ulaşılan ilim;

49 Mevlânâ, *Mesnevî*, 540 (4. Defter, No. 1845-1849).

50 Ebü’l-Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, “el-Câmi”, *el-Kütübü’s-Sitte (Mevsûatü’l-Hadîsi-Şerîfî içerisinde)*, thk. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru’s-Selâm, 2000), “Tefsîru’l-Kur’ân”, 15 (No. 3127); Ebü’l-Kasım Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye), 7/102 (No. 7497).

51 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 266.

kalıcı, sınırsız ve nihayetsiz bir alana kapı aralayacaktır. Dolayısıyla mârifet, sınırlı ve insan için âdetâ yük olan ilimden daha üstün olacaktır. Burada keşf ve firâset anlamında kullanılan vahiy terimiyle *Mesnevî* yahut Bistâmî'nin sözleri Kur'an'a eşdeğer görülmemektedir.<sup>52</sup> Fakat "vahiy" başta olmak üzere kavramların sûfilerce benimsenen terim anlamları dikkate alınmadığında sözlerin farklı mecralara çekilmesi her zaman mümkün olmaktadır.

### 1.8. Daha Sağlam Kaynakları Görmezden Gelip Hatalı Bir Belgeyi Temel Alma

Tarihi olaylar ve şahıslar hakkında günümüze ulaşan bilgi ve belgelerin içerisinde birini cimbızla çekercesine alıp bunun üzerine bir düşünce inşa etmek ve diğer kaynakları görmezden gelmek, yapılan bilimsel araştırmanın sonuçlarını tamamıyla değiştirebilmektedir. Söz gelimi Ahî Evran'ın kabrinin Akşehir'de medfun Nasreddin Hoca olduğu yargısı böyle bir eğilimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Nitekim Osmanlı arşivlerinde İrade-i Meclis-i Vâlâ Kataloğu nr. 9727'de yer alan belgenin ön yüzünde Kırşehir'de, arka yüzünde ise Akşehir'de medfun olduğuna dair kayıttan hareketle Ahî Evran'ın kabrinin Kırşehir'de makamının ise Akşehir'de olduğu, bu belgenin Ahî Evran'ın Nasreddin Hoca olduğu yönündeki şüpheleri ortadan kaldırdığı neticesine varılmıştır.<sup>53</sup> Halbuki belge incelendiğinde; içerisinde geçen mekan ve şahıs isimleri göz önünde bulundurulduğunda aslında her iki sayfanın da aynı mazbataya ait iki yazı olduğu ve ikinci sayfada sehven Kırşehir yerine Akşehir yazıldığı anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Zira ikisinin farklı mazbatalar olduğu düşünüldüğünde, yazılarda geçen şahıs ve mekanların aynı tarihlerde her iki şehirde de bulunduğu sonucuna varılacaktır. Bu ise tarihi gerçeklere uygun düşmemektedir. Bu konuda başka hiçbir kaynak yokmuşçasına tek belgeden hareketle Ahî Evran'ın Nasreddin Hoca olduğu kanaatine varmak, bilimsel etiğe uygun olmayan bir davranış olup bilimsel tahrifin de bir örneğidir. Bu gibi yanıltıcı belgelere tevessül etme, araştırmacının kanaatini destekleyen

52 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 169.

53 Mikail Bayram, *Hâce Nasîrü'd-din-i Tûsî'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-din ile İlgisi* (Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2016), 32.

54 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 27.



başka deliller bulunmadığında devreye girmektedir. Bu örnekte, metinde geçen bilginin bilimsel gerçekliği ne olursa olsun eğer ortaya atılacak iddiayı destekliyorsa ne yazık ki kolaylıkla kullanılabilirdiği, aksi kanaati destekleyen daha güçlü belgelerin ise göz ardı edildiği görülmektedir.

## 2. Uydurma (*Fabrication*)

Bilimsel suistimalin diğer bir çeşidi de uydurmadır. Önceki bölümde ele alınan çarpıtmada, kaynaktaki bulunan bir bilgi veya belge keyfi bir şekilde değiştirilip hipoteze uygun bir şekilde nakledilmektedir. Uydurmada ise gerçekte olmayan bilgi ve belgelerin varmış gibi gösterilmesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle “araştırmada bulunmayan verileri üretmek, bunları rapor etmek veya yayımlamayı”<sup>55</sup> kapsayan “gerçeğe aykırı davranışlar”<sup>56</sup> uydurma olarak adlandırılmaktadır. Yeterli bilgi bulunmayan konularda bazı araştırmacıların devreye girerek kendi kanaatlerini temel kaynaklarda geçiyormuş gibi aktarma yoluna gittikleri gözlemlenmektedir. Yahut çalışılan konudaki bilgi eksikliği, araya eklenen cümle veya yorumlarla tamamlanmaktadır. Her iki durumda da gerçeğe uygun olmayan düşünce ve olayların hakikat olarak aktarılması söz konusudur. Ne yazık ki bunun örnekleri tasavvuf tarihi araştırmalarında da görülebilmektedir. Daha çok tasavvuf karşıtı söylemlere sahip araştırmacıların tevessül ettiği bu yöneme dayalı çalışmalarda çok zengin dipnot ve alıntılar olmasına rağmen kaynaklara müracaat edildiğinde bunların ilgili yerlerde bulunmadığı tespit edilebilmektedir. Bazı durumlarda kaynaklarda benzer bilgiler bulunsalar bile araya bazı cümlelerin eklenmesi suretiyle konu tamamen başka bir mecraya çekilebilmekte, diğer eserlerinden ve hakkında yazılanlardan anlaşıldığı kadarıyla müellife ait olması ihtimal dâhilinde olmayan görüşlerin ona atfedilmesi gibi bir durum ortaya çıkabilmektedir. Diğer taraftan bazen art niyet beslenmeksizin araştırmacının bilgi eksikliği veya tecrübesizliğinden kaynaklanan uydurmaların olması da söz konusudur. Özellikle tercüme ve okuma hatalarından kaynaklanan yahut bir müellife kendisine ait olmayan bir eserin atfedilmesinden kaynaklanan yanlışlıklar da kasıtlı olmayan uydurmalar kapsamındadır. Sebebi ne olursa olsun hakikate aykırı olarak bilimsel çalışmalara giren bu veriler araştırmannın

55 Vurucu, “Bilimsel Araştırma-Yayın Etiği ve Akademik Teşvik”, 263.

56 Güngör - Yaraloğlu, “Araştırma Sürecinde Bilimsel Etiğin Önemi ve Etik Dışı Davranışlar”, 309.

seyrini ve sonuçlarını değiştirebilmektedir. Bu uydurmaların en yaygın olanı hiç şüphesiz ilgili kaynaktan yer almayan alıntılardır.

## 2.1. Gösterilen Kaynaktan Bulunamayan Alıntı ve Atıflar

Bilimsel araştırmalarda en çok karşılaşılan veri uydurma örneklerinin başında, atıfta bulunulan kaynaktan, bilginin yer almaması meselesi gelmektedir. Okuyucunun yapılan atıftan hareketle peşinen güvenilir bir bilgi olarak kabul ettiği pek çok alıntının, ilgili esere müracaat edildiğinde mevcut olmadığı kolaylıkla fark edilebilmektedir. Bu durum, her ne kadar çok sayıda atıf verilmiş olsa da mutlak surette verilen her bilginin doğru olmayabileceği anlamına gelmektedir.<sup>57</sup> Bunun örneklerine bazı akademik çalışmalarda rastlanmaktadır. Söz gelimi Eflâkî'nin (ö. 761/1360) *Menâkıbü'l-ârifîn*'i kaynak gösterilerek verilen "Ahî Evran'ın öldürülmesinin ardından Konya'da onun için cenaze namazı kılındığı"<sup>58</sup> ve "Ahî Evran'ın Hankâh-ı Ziyâ'da hadis okuttuğu"<sup>59</sup> gibi malumatlar her ne kadar kaynak gösterilse de ilgili yerde bulunamamaktadır. Yine Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Türk asıllı olduğu ve Türkçe şiirler yazdığına dair verilen kaynaklara bakıldığında bahsedilen hususların buralarda yer almadığı anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Diğer bir örnekte ise modern dönemdeki araştırmalara yapılan bazı atıfların kaynaktan yer almadığı görülmektedir. İddiaya göre Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî Hulûliyye mensubudur. Bu iddia, Muhammed İkbâl'in (ö. 1938) 1908'de Münih'te tamamladığı *The Development of Metaphysics in Persia* adlı doktora tezinin Farsça çevirisine atıfta bulunularak ortaya konulmuştur. Ne var ki İkbâl'in eserinin ne İngilizce aslında ne de Farsça tercümesinde böyle bir iddia yer almaktadır.

57 Yapılan atıfların yanı sıra bir de atıf yapmadan yalnızca ilgili şahsın adı anılarak konunun anlatılması, kaynakları inceleme imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Örneğin Yaşar Nuri Öztürk'ün "Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı" adlı makalesi Hallâc-ı Mansûr'un eserlerine atıfta bulunulmadan tamamlanmaktadır. (bk. Yaşar Nuri Öztürk, "Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darülfunun İlahiyat* 5 (2002), 1-15.)

58 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 215. bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 38.

59 Mikail Bayram, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)* (Ankara: TDV Yay., 1995), 64. bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 46.

60 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yay., 2008), 12. bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 53.



Eserde yalnızca iki yerde Mevlânâ'nın adı geçmekte fakat böyle bir iddianın söz edilmemektedir.<sup>61</sup>

Bu örneklerde olduğu gibi atıf yapılan kaynakta bulunamayan alıntılarının kasıt olmaksızın sehven verilmiş birer kaynak gösterme olduğu da düşünülebilir. Yahut kaynağın aslını görmeden tali çalışmalar vasıtasıyla verilen bazı dipnotlar sebebiyle böyle bir durum ortaya çıkmış da olabilir. Ama burada bir kasıt söz konusuysa bunun okuyucuyu yanıltmaya yönelik bilimsel bir suç olduğu açıktır. Bazen araştırmacıların çarpıtılarak alıntı yapılan kaynağa ulaşılmasını engellemek için yanlış kaynak göstermeye tevessül ettikleri de görülmektedir. Güvenilir bir kaynaktan alıntı yapılmış gibi gösterilen dipnotları gören okuyucunun ilk izlenimi, metnin sağlam delillerle desteklendiği yönünde iken meselenin iç yüzünü araştırmak ve yapılan alıntıyı orijinal kaynakta görmek isteyen kimselerin bu kaynağa ulaşması hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Şu durumda unutulmuş dipnot (the forgotten footnote) olarak da adlandırılan bu uygulama, kaynak gösterilerek yapılan intihalin de bir örneğidir.<sup>62</sup> Bunlar araştırmacıların kendi tezlerini ispatlayabilmek için son çare olarak başvurdukları etik dışı davranışlardır.

## 2.2. Kendi Kanaatlerini Atıfta Bulunduğu Kaynağa Söyletme

Bazı çalışmalarda, atıfta bulunulan kaynaktaki bilgilerin yazarın kendi yaklaşımı doğrultusunda yorumlanarak yeni bir kurguyla aktarıldığına şahit olunmaktadır. Böylece aslında metinde yer almayan fikirlerin uydurulması durumu ortaya çıkmaktadır. Bunun güzel bir örneği Eflâkî'den yapılan bir alıntıda görülmektedir. Bir iddiaya göre "Ahî Evran ve Vezir Nusretüddin, adamlarını göndererek Şems-i Tebrizî'yi öldürttürmüştür."<sup>63</sup> Ne var ki kaynak gösterilen *Menâkıbü'l-ârifin*'e bakıldığında, öldürtülen kişinin Vezir Nusretüddin'in kendisi, öldürenlerin ise Sultan'ın askerleri olduğu anlaşılmaktadır.

Vezir Nusretüddin (toprağı iyi olsun) hankahını tamamlayınca büyük bir posta oturma töreni yaptı. Şehrin bilginleri, şeyhleri uluları toplandı. Kur'an okunduktan sonra semâya başlandı. Semâda Nusretüddin

61 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 161.

62 Vurucu, "Bilimsel Araştırma-Yayın Etiği ve Akademik Teşvik", 265.

63 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 182.

vezirin eli ve eteği sık sık Mevlânâ Şems'e çarpıp onu rahatsız ediyor-  
du. Onda basiret sahiplerini gözetme yoktu. Mevlânâ son derece kızdı  
ve Şemseddin'in elini tutup semâdan çıkardı. Ulular, ne kadar yalvardı-  
larsa da Mevlânâ'nın bu hareketine mâni olamadılar. Semâ durduktan  
sonra Sultan'ın askerleri gelip hakaretle kendisini alıp götürdüler ve  
derhal şehit ettiler.<sup>64</sup>

Menkıbede Vezir, Şems'i rahatsız etmektedir. Erlerin sözünü dinleme-  
yip terbiyesizlik edenlerin ise akıbetinin kötü olacağı vurgulanmaktadır.  
Öyle de olmuştur. Vezir Nusretüddin öldürülmüştür. Zaten menâkıbnâme  
türü bir eserde kendisi için övgüler yağdırılan ve menkıbeleri anlatılan  
Şems gibi bir velinin bu şekilde öldürülmesi eserin yazılma gayesiyle  
bağdaşmayacaktır.<sup>65</sup> Dolayısıyla iddia sahibinin kaynaktaki bilgiyi kendi  
fikirleri doğrultusunda farklı bir anlam ifade edecek şekilde yorumladığı  
anlaşılmaktadır.

Diğer bir örnekte ise Mevlânâ ile Konevî ihtilafı bağlamında Eflâkî'den  
nakledilen bir alıntı, araştırmacının kurgusuyla yeni bir şekil almaktadır.  
İlgili metin şöyledir:

Eflâkî'nin bildirdiğine göre Mevlânâ birgün Sadru'd-din'in yanına git-  
mişti. Sadru'd-din'in yakın dostu ünlü tacir el-Hac Tacü'd-din-i Kâşi de  
oradaydı. Bu Tacü'd-din-i Kaşı ile Mevlânâ arasında kırııcı bir münakaşa  
cereyan etti. Mevlânâ kırgın ve üzgün olarak oradan ayrıldı. Bu olaydan  
üç gün sonra birkaç rind (Mevlevî kabadayı) bu tacirin yolunu kesip onu  
öldürdüler ve sonra bütün malını yağmaladılar (Menâkıbü'l-arifin, I,  
278-279). Açıkırtı ki, bu işi üç beş Mevlevî rind yapamaz. Moğollar veya  
Moğol yanlısı yönetim Mevlânâ'ya karşı yapılan küstahlığı böyle ceza-  
landırmışlardır. Bu demektir ki, bu zatın öldürülmesinde Mevlânâ'nın  
parmağı vardır.<sup>66</sup>

*Menâkıbü'l-ârifin*'e bakıldığında ise ihtilaf bir yana Konevî'nin Mevlânâ'ya  
hürmet ettiğine dair anekdotlar yer aldığı görülmektedir.

Bir gün Mevlânâ hazretleri şeyhlerin şeyhi ve zamanın az yetiştirdi-  
đi insanlardan olan muhaddislerin sultanı şeyh Sadreddin'i (Tanrı ona  
rahmet etsin) görmeye gitmişti. Şeyh Sadreddin Mevlânâ'yı tam bir  
ağırlama ile karşılayıp kendi seccadesi üzerine oturttu. Kendisi de onun  
karşısında iki dizi üzerine edeple oturup murakabeye daldılar. Meğer,

64 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, 2/133.

65 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 61.

66 Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevî (Hayatı, Çevresi ve Eserleri)*, 91.

Şeyh Sadreddin'in hizmetinde bulunan ve birkaç defa Kabe'yi ziyaret eden dünyanın insanla şenelmış dörtte birinin şeyhlerinin sohbetine kavuşmuş olan bir derviş vardı. Ona Hâcî-i Kâşî derlerdi. Mevlânâ hazretlerinden "Fakirlik nedir?" diye sordu. Mevlânâ hiç cevap vermedi. Şeyh Sadreddin çok incindi. Derviş sualini üç defa tekrar etti. Mevlânâ yine hiçbir şey söylemedi ve hemen kalkıp yürüdü. Şeyh Sadreddin onu dış kapıya kadar uğurlayıp döndü ve son derece kızarak "Ey kemale ermemiş ihtiyar ve ey vakitsiz öten kuş! O sırada sual sorma ve konuşmanın yeri miydi ki terbiyesizlik ettin. Mevlânâ senin sualine doğru cevap verdi. Şimdi sen habersiz vaktine hazır ol, çünkü gayb âleminden darbe yedin." dedi. Kâşî: "Cevabı ne idi?" dedi. Şeyh: Fakir, Tanrı'yı bilince, dili tutulur (ağrılar). Yani tam derviş, velilerin huzurunda dille ve kalple hiçbir şey söylemez; çünkü fakirlik tamamlanınca o Tanrılaşır. Nitekim demiştir, "(Hakikati) görenlerin önünde söz söylemek hatadır. Çünkü o, bizim gaflet ve noksanımızın delilidir. Senin faydan görenin önünde susmaktır. Susunuz hitabı bunun için geldi." Üç gün sonra ayaktakımı (rindân) onu bağının yolunda giderken öldürdüler ve nesi var nesi yoksa alıp götürdüler.<sup>67</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Mevlânâ ile Kâşî arasında herhangi bir münakaşa bulunmamaktadır. Mevlânâ kızgın ve üzgün olarak oradan ayrılmış da değildir. Bilakis Şeyh Sadruddîn'in, Kâşî'nin sorusundan incindiği ve ona son derece kızdığı zikredilmektedir. Bu hâdiseden üç gün sonra Kâşî ayaktakımı bazı kimseler (rindân) tarafından öldürülmüştür. Fakat bu kimseler hakkında Eflâkî başka bilgi vermemiştir. Araştırmacı ise bu hâdiseden Mevlânâ'yı sorumlu tutmaktadır.<sup>68</sup>

Bu örneklerde olduğu gibi araştırmada kaynak olarak gösterilen yerler kitaplarda mevcuttur. Fakat araya eklenen cümle ve yorumlarla metinler, içerisinde barındırmadıkları anlamları ihtiva eden birer kaynağa dönüşmektedir. Bu da uydurma bilgilerin kaynaklara ilavesi anlamına gelmektedir. Bunun için kaynakta bir bilginin genel hatlarıyla yer almasından ziyade detaylara da inilmesi önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili Şems-i Tebrîzî'nin Çelebi Alaaddin'i tehdit ettiğine dair şu iddia da örnek verilebilir:

Alâü'd-din Çelebi zaman zaman babasının yanına gitme bahanesi ile Şemsle Kimya Hatun'un oturdukları hücrenin önünden geçiyor ve Kimya Hatun'a görünüyordu. Şems bundan rahatsız oluyordu. Bir defasında

67 Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 1/297.

68 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 136.



Alâü'd-din Çelebi'nin önünü kesmiş ve “**Hey delikanlı bir daha buradan geçersen ayağın kırım**” diyerek tehdit etmişti (Sipeh-salar, Menakıb-i Hz. Hüdavendigâr, Terc. Mithat Bahari, İstanbul 1331, s.176; Sultan Veled, İbtida-nâme Tercümesi, Terc. A. Gölpinarlı, Ankara 1976, s.61-64. Ayrıca Karş. Mevlânâ Celâleddin, s.56-58).<sup>69</sup>

Bu alıntıdaki “Hey delikanlı bir daha buradan geçersen ayağın kırırım.” ifadesi normal şartlarda parantez içerisinde kaynak olarak gösterilen Sipehsâlar veya Sultan Veled’in eserlerinden birinde geçmesi beklenmektedir. Bunlardan yalnızca Sipehsâlâr’ın eserinde bu konuya yer verilerek şöyle denilmektedir:

Mevlânâ Şemseddin (Tanrı onun zikrini yüceltsin) uzun bir süreden sonra Hüdavendigâr hazretlerinin yetiştirmesi olan Kimya adında bir kız ile evlenmek istedi. Hüdavendigâr hazretleri onun bu istediğini son derece bir memnuniyetle kabul etti. Onların bu arzusunu yerine getirdi. Kış olduğu için Hüdavendigâr hazretleri tabhanenin/misafirhanenin sofasında bir yer hazırlattı. Mevlânâ Şemseddin hazretleri orada gerdeğe girdi. O kış orasını kendisine oda edindi. Hüdavendigâr hazretlerinin ortanca oğlu olup, güzellik, hoşluk, ilim ve fazilette dünyanın nazenin kişilerinden sayılan Alaeddin Çelebi, her zaman baba ve annesinin elini öpmeye geliyor ve sofadan geçip hole gidiyordu. Mevlânâ Şemseddin’in velilik kıskançlığı harekete geliyordu. Nihayet bir süre geçti, bir gün nasihat yolu ile Alaeddin’e “**Ey gözümün nuru! Her ne kadar dış ve iç edeple süslenmiş isen de bundan böyle bu evde hesaplı gidip gelmen gerekir.**” dedi.<sup>70</sup>

Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi “Hey delikanlı bir daha buradan geçersen ayağın kırırım.” ifadesinin tahrifata uğratılarak yorumlanıp aktarıldığı anlaşılmaktadır.<sup>71</sup> Bu müdahaleyle metin, bağlamından kopartılıp iddia sahibinin kendi kurgusu doğrultusunda yeni bir anlam kazanmaktadır. Böylece metin Şems-i Tebrizî ile Çelebi Alaaddin arasında husumet olduğu önyargısını destekleyecek bir delile dönüşmektedir. Halbuki metnin orijinalinde Şems-i Tebrizî her ne kadar Çelebi Alaaddin’in tavrından hoşlanmasa da bunu saygı sınırları içerisinde gayet nazik bir dille ifade etmektedir.

69 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 176.

70 Feridun Sipehsâlâr, *Risâle (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Tercüman Yay., 1977), 130.

71 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 204.

### 2.3. Kaynakta Yer Almayan Cümlelerin İlave Edilmesi

Araştırmacılar bazen atıfta buldukları kaynakta yer almayan bazı cümleleri sanki varmış gibi aktarmaktadırlar. Bunun güzel bir örneği de Mevlânâ ile Konevî arasında bir ihtilaf olduğu kanaatini desteklemek için yapılan atıfta görülmektedir.

Molla Abdu'r-Rahman Camî de Mevlânâ ile Sadru'd-din arasında ta-savvufî meslek ve meşrep bakımından ayrılık bulunduğuna işaret et-mektedir. Bu konuda şu bilgiyi vermektedir: Bir defasında Kübreviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki şeyhi olan Necmü'd-din-i Dâye ile Mevlânâ ve Sadru'd-din Konevî bir toplantıda bir araya geldiler. **Necmü'd-din-i Dâye onlara muhalif bir dini çizgide bulunuyordu.** Akşam namazı vak-ti olunca Necmü'd-din-i Dâye imam olarak namaza durdular. Daye her iki rek'atda da zamm-ı sure olarak 'Kâfirun' suresini okudu. Namazdan sonra Mevlânâ, Sadru'ddin'e latife yollu şöyle dedi: "Birinci rek'atta-ki "Kâfirun"u bana okudu, ikinci rek'attaki "Kâfirun"u sana okudu" (*Nafahatü'l-üns Tercümesi*, s. 491).

Alıntının kaynağı olan *Nefehâtü'l-üns*'e bakıldığında ise "Necmü'd-din-i Dâye onlara muhalif bir dini çizgide bulunuyordu." cümlesinin yer almadığı hemen fark edilmektedir.<sup>72</sup> Araştırmacının atıfta bulunduğu bu cümleyi, metinde varmış gibi nakletmesi, kaynağı kendi görüşü doğrul-tusunda kurgulaması anlamına gelmektedir.

### 2.4. Tercüme ve Okuma Hatasından Kaynaklanan Uydurmalar

Bazen araştırmacının yetersizliği bazen de kasıtlı olarak müdahalesi neticesinde kaynaklarda yer almayan bilgiler, tercüme edilirken metinle-re eklenebilmekte yahut metinlerdeki ibareler çalışmanın hipotezi doğ-rultusunda yanlış olarak tercüme edilebilmektedir. Örneğin Konevî'nin *Miftâhü'l-gayb*'ında "Türkmenlerin cânibinde/tarafında" veya "tercü-manın coşkunluğunda" mânalarına gelebilecek bir ifadenin, "Türkmen Cenapları" şeklinde okunarak Evhadüddin Kirmânî'nin bu şekilde anıl-dığının ifade edildiği görülmektedir.<sup>73</sup> Gerek tercüme ve şerhlerinde ve-rilen mânalar göz önünde bulundurulduğunda gerekse dilbilgisi kuralları

72 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 133.

73 Bayram, *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, 43.

çerçevesinde bu ibarenin tekil olarak kullanılmasının uygun olmaması yapılan tercümenin hatalı olduğunu göstermektedir. Buradan ibareleri okumada yapılan hataların metinlerden yeni anlamların çıkarılmasına/uydurulmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup> Bu hususa işaret etmeden kesin ifadelerle tercümelerin yapılması, okuyucuyu istenilen doğrultuda yönlendirmek olacaktır. Bunun için yapılan tercüme konusunda titiz davranılması ve gerektiğinde ibarenin anlamındaki ihtimallerden söz edilmesi bilimsel bir tavır olacaktır.

## 2.5. Uzun Bölümlere Yapılan Karşılıksız Atıflar

Akademik çalışmalarda yapılan atıfların sayfa numaraları verilerek tam olarak belirtilmesi esastır. Ne var ki bazı araştırmacılar kimi zaman eserlerin tamamına kimi zamansa onlarca sayfasına atıfta bulunmaktadır. Durum böyle olunca atıfların karşılığını bulmak okuyucu için güç bir hal almaktadır. Böyle yapılan atıfların karşılığının bulunmama ihtimali de araştırmacının çalışmasında bilimsel bir suistimal olabileceğini düşündürmektedir. Bunun güzel bir örneği de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi Ahî Evran ve çevresiyle mücadele etmek için kaleme aldığı iddiası temellen-dirilirken sarf edilen şu sözlerdir:

Mevlânâ 'Mesnevî'sinin VI. cildinin başında (ilk 275 beyt) kendisine düşman olan bir çevrenin bulunduğunu ve kendisine karşı mücadele etmekte olduklarını ve kendisinin de bu muhalifleriyle mücadele etmek amacıyla bu 'Mesnevî'yi kaleme aldığını ve bu Mesnevî ile onlarla mücadele ettiğini sonunda bu düşman ve rakiplerini yendiğini, zelil olup yok olduklarını uzun uzun anlatmakta ve bu yüzden bu VI. Cild ile 'Mesnevî'yi tamamlamış olacağını söylediği halde bugüne kadar 'Mesnevî' üzerinde çalışanlar, onu şerh ve tercüme edenler Mevlânâ'yı eserlerini ve çevresindekileri araştırmayı kendilerine meslek edinenler, Mevlânâ'nın sözünü ettiği düşmanlarının kimler olduğu üzerinde hemen hiç durmamış ve düşünmemişlerdir.<sup>75</sup>

Bu bölümde buraya kadar sunduğumuz belge ve bilgilerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Mevlânâ'nın 'Mesnevî'si Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-din Mahmud ve çevresindekilerle ve bu çevrenin sahip olduğu dinî-tasavvufi ve

74 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 48.

75 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 104.

siyasî zihniyetle mücadele üzerine kurulmuştur. Kendisi de Mesnevî'sinin VI. Cildinin ilk 273 beytinde bunu ifade etmektedir.<sup>76</sup>

Her iki alıntıda da *Mesnevî*'nin 270 küsür beytine atıf yapıldığı görülmektedir. Ne var ki Mevlânâ'nın eserindeki bu 275 beyit incelendiğinde iddia edildiği gibi bir mücadelenin izlerine rastlanamamaktadır. Araştırmacının böyle bir iddiayı ispat etmek için somut birkaç beyite işaret etmesi kâfi gelecektir.<sup>77</sup> Fakat böyle bir delil bulunamadığından olmalı ki onlarca sayfayı içeren bir atfın verilmesi tercih edilmiştir. Bunun okuyucuyu yanıltmaya yönelik bir uygulama olması muhtemeldir.

## 2.6. Tarih ve Bağlam İtibariyle Uydurma Olması Kuvvetle Muhtemel Bir Menkıbeye Kaynak Göstermek

Menâkıbnâme türü eserler umumiyetle belirli tasavvuf büyüklerini övmek ve onların kerametlerini kayda geçerek büyüklüklerini ifade etmek gayesiyle yazılan eserlerdir. Bu eserlerde gerçek hâdiselerden bahsedildiği gibi övgü içeren kurgulamalar da yer alabilmektedir. Bundan dolayı menâkıbnâme türü eserlere ihtiyatla yaklaşmak esastır. Ne var ki bazı araştırmacılar bu eserlerdeki menkıbeleri, bazen uydurma olduğu gerekçesiyle görmezden gelirken bazı zamanlar ise kendi görüş ve düşüncelerini ispat gayesiyle kendi amaçlarına hizmet ettiği için rahatlıkla kullanabilmektedir. Zira anlatılan bazı menkıbelerin gerek tarih gerekse bağlam itibariyle gerçekleşmiş olması imkân dahilinde gözükmemektedir. Üstelik menkıbelerin ilgili tasavvuf büyüğünü övmek şöyle dursun dinî ve ahlâkî değerlere aykırı fiilleri işlerken tavsif etmesi o menkıbenin esere sonradan iliştirilebilmiş olduğunu akıllara getirmektedir. Bunun örneklerinden birisi de *Menâkıb-ı Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî*'de Şeyh Ali el-Harîrî ve oğlu Hasan'ın livata fiilini nasıl işlediğinin alenen anlatıldığı bir menkıbedir.<sup>78</sup> Bu menkıbe delil gösterilerek şöyle bir iddiada bulunmaktadır:

*Menâkıb-i Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmanî*'de (s. 263-264) anlatılanlar Ali Harîrî'nin ve çevresindekilerin bu livata fi'ni ne kadar ileri düzeyde uyguladıklarını ve yaygın hale getirdiklerini göstermektedir. *Teşviku'l-ervah*

<sup>76</sup> Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 144.

<sup>77</sup> Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 156.

<sup>78</sup> Bayram, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*, 310.

adlı eserin sahibi Kahta Kadısı İbnü's-Serrac da Şeyh Ali Harîrî ve oğlu Salih Hasan'ın livata fi'lini işlediklerini anlatmaktadır.<sup>79</sup>

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi bir menkıbe üzerine bina edilen Ali el-Harîrî'nin livata fiilini yaygın hale getirdiği iddiası birkaç açıdan gerçeklerle örtüşmemektedir. Öncelikle menkıbede anlatıldığına göre hâdises Mısır'da geçmektedir. Ne var ki Ali el-Harîrî ile ilgili kaynaklarda onun Mısır'a gittiğinden hiç söz edilmemektedir. Üstelik Ali el-Harîrî'nin hal ve keramet sahibi büyük bir sūfî olduğu biyografisini ele alan eserlerde ifade edilmektedir. Dolayısıyla hakkında övgüyle bahsedilen bir kimse- nin toplum tarafından kabul görmeyen bir fiili yaygınlaştırmakla itham edilmesi vakiya uygun değildir. Ayrıca bu hâdises, temel gayesi belirli şahıslardan övgüyle bahsetmek olan menkıbe formatına da uygun değildir. Bu menkıbenin tek başına Ali el-Harîrî'nin bu fiili adet haline getirdiğini söylemek için yeterli olmadığı açıktır. Öte yandan kaynak gösterilen İbn Serrâc'ın *Teřviku'l-ervah*'ı tarandığında da böyle bir bilginin yer almadığı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup> Bu durum, iddia sahibinin yargısını desteklemek için okuyucuyu yanılttığı anlamına gelmektedir. Bir tasavvuf büyüğü hakkında böyle bir ithamda bulunmak için daha sağlam delillere ihtiyaç duyulduğu açıktır. Ne var ki menkıbeler, başka kaynak bulunmadığında araştırmacıların ideolojileri doğrultusunda rahatlıkla kullanabildikleri materyaller haline dönüşebilmektedir. Çođu zaman uydurma oldukları gerekçesiyle reddedilirken kimi zaman da böylece temel bir argüman olarak kullanılması, araştırmacıların yaklaşımlarının problemlili ve tutarsızlıkla malul olduğunu göstermektedir.

## 2.7. Kişisel Tahminleri Bilimsel Bir Veri Gibi Sunma

Araştırmalarda yer alması gereken tarihi bilgiler, kişisel kanaat ve yargılardan bağımsız tarih kaynaklarıyla günümüze ulaşmış nakillerden ibarettir. Bunların dışında şahsî tahmin ve yorumların tarihi bir veri olarak aktarılması, üstelik bunların tarih kitaplarında geçiyor gibi sunulması bilimsel etiğe aykırı bir durumdur. *Tahrîf ve Tashih*'ten anlaşıldığı kadarıyla aşağıdaki küçük alıntıda yer alan pek çok bilginin tarihsel gerçekliklerle

<sup>79</sup> Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 187.

<sup>80</sup> bk. Kaplan, *Tahrîf ve Tashih*, 225-226.

örtüşmediği, araştırmacının kendi tahminlerinin bilimsel bir dayanağı varmış gibi aktarıldığı görülmektedir.

Şems'in Konya'dan ayrılınca Şam'a gitmesi çok anlamlıdır. **Hiç şüphesiz** o Şam'da ünlü Hulûliyyeci Kalenderi Şeyhi **Cemalü'd-din-i Savî'nin** (632/1234) **talebeleri ile ilişki** içindeydi. **Şems'in ölümünden sonra Mevlânâ'nın Şam'a iki defa seyahate çıkması** (Veled-nâme, s. 57-63) da gene bu çevrelerle ilişkiyi sürdürme maksadına yönelik olmalıdır. Mevlânâ bu **Şam seyahatleri esnasında** Hulûl Felsefesi'nin en tanınmış temsilcisi, **Şeyh Cemalü'd-din-i Savî'nin talebesi Şeyh Ali Harîrî (680/1281) ile tanışmış olmalıdır.**<sup>81</sup>

Bu alıntıda atıfta bulunulan tek kaynak *Veled-nâme*'dir. Fakat orada yalnızca Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî'yi aramak gayesiyle Dımaşk'a gittiği ifade edilmektedir. Cemaleddin es-Sâvî'nin talebeleri ile ilişkisine dair herhangi bir bilgi ilgili kaynakta yer almamaktadır. Diğer bilgiler ise araştırmacının tahmininden öteye gitmemektedir. Söz gelimi Şems-i Tebrîzî ve Ali el-Harîrî'nin Cemaleddin es-Sâvî'nin talebesi olması gerçeklerle örtüşmemektedir.<sup>82</sup> Şu durumda araştırmacının şahsî kanaatlerini araya iliştiirdiği bazı dipnotlarla desteklemiş gibi göstererek okuyucuyu yanılttığı anlaşılmaktadır.

## 2.8. Kimliği Belirsiz İsimlere Mesnedsiz Yakıştırmalarda Bulunma

Tarih kaynaklarında şahıs isimleri bazen meşhur olması, bazen de öncesinde atıfta bulunulmuş olması dolayısıyla nitelemeye ihtiyaç duyulmadan verilmektedir. Her ne kadar bazı isimlerin kim olduğu herkes tarafından anlaşılrsa da bazı durumlarda kimliğin doğru tespiti ancak kapsamlı bir araştırma yaptıktan sonra mümkün olabilmektedir. Ne var ki bazı araştırmacıların bu kapalı isimleri kendi kurgularını destekleyecek tarzda herhangi bir delile dayanmadan şahsî yakıştırmalarla belirleme eğiliminde oldukları görülmektedir. Urmevî'nin *Letâîfü'l-hikme*'sinde geçen "Vâsıtî" nisbeli ve kimliği belirgin olmayan şahsın bir gerekçe öne sürülmeksizin Cemâleddin el-Vâsıtî olarak tanımlanması bunun bir örneğidir. Aslında bu nisbenin geçtiği metnin öncesi ve sonrasına bakıldığında

81 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 187.

82 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 229.

ilgili şahsın kimliği hakkında fikir yürütmek mümkün olmaktadır. Nitekim aynı sayfadaki bilgiler gözden geçirildiğinde Vâsıtî'nin sözünün bir hadis, bir sahabe sözü, bir tabiînin sözü ve Hallâc-ı Mansûr'un sözüyle beraber zikredildiği görülmektedir. Buradan Vâsıtî'nin de ilk asırlarda yaşamış bir kimse olduğu tahmin edilebilmektedir. Cemâleddin el-Vâsıtî ise 7./14. asırda yaşamıştır. Dięerlerine nispetle asırlar sonra yaşamış bir şahsın sözü aktarılırken onu niteleyici bir kayıt dūřülmesi beklenirdi. Ne var ki aynı dönemde yaşamış ve herkes tarafından kolaylıkla bilinebilir bir şahıs olduğu dūřüncesiyle olmalı ki böyle bir nitelemeye ihtiyaç duyulmamıştır. řu durumda şahsı tam olarak tespit edebilmek için benzer konuları ele alan eserlere müracaat edilmesi uygun olacaktır. Nitekim Zebîdî'nin *İhyâ şerhi olan İthâfî'-sâde'*de onun Ebû Bekr el-Vâsıtî (ö. 321/933) olduğu açıkça anlaşılmaktadır.<sup>83</sup> Buradan ismi konusunda tereddüt edilen kişiler üzerinde detaylı araştırma yapmadan sırf araştırmacının kanaatlerini desteklediği için mesnedsiz bir şekilde yakıştırma yapmanın okuyucuyu yanıltıcı bir davranış olduğu anlaşılmaktadır.

## 2.9. Bir Eseri Farklı Müelliflere Atfetme

Tarih boyunca yazmalar halinde telif edilen eserler, üzerlerinde net bir şekilde müellifi zikredilmediği için farklı şahıslara nispet edilebilmiştir. Günümüze ulaşan pek çok yazmanın da bu şekilde müellifi tam olarak tespit edilememektedir. Bundan dolayı araştırmacılar çeşitli karinelerle bunların hangi ilim adamına ait olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Ne var ki her zaman için doğru tespitlerin yapıldığını söylemek güçtür. Ahî Evran'a nispet edilen eserlerde de aynı durum söz konusudur. Ahî Evran'a yirmi beş kadar eser nispet edilmiştir. Fakat bunların hiçbirinin ona aidiyeti kesin olarak ispatlanmış değildir.

Eserlerin Ahî Evran'a ait zannedilmesinin sebeplerinin başında aynı mecmua içerisinde yer alan üç eserin Ahî Evran'a nispet edilmesi gelmektedir. Ne var ki bir müstensih tarafından çeşitli sebeplerle birkaç eserin bir mecmua içerisine alınması, bu eserlerin tamamının aynı müellife ait olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bilinçli olarak farkı müelliflere ait eserlerin aynı mecmualarda bir araya getirildiğine dair pek çok örnek

83 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 363.

bulunmaktadır. Dolayısıyla sırf bu gerekçeyle üç eserin de aynı şahsa ait olduğunu iddia etmek tutarlı gözükmemektedir. Bunun yanında farklı eserlerin Ahî Evran'a nispet edilmesinde diğer bir etken de Ahî Evran'ın Nâsiruddîn Mahmûd olan isminin Nasruddin, Nâsiruddin ve Nasiruddin kelimeleriyle yazılabileceği, bunların hepsinin aynı anlama geldiği ön kabulüdür.<sup>84</sup> Bununla hareket edince isim benzerliği dolayısıyla bazı kitapların Ahî Evren'e atfedilmesi gayet tabiidir. Fakat bu yaklaşımın da bir dayanağı bulunmamaktadır.<sup>85</sup>

Öte yandan bir eserin ithaf edildiği kişiden hareketle müellifinin kim olduğuna dair fikir yürütmek de araştırmacıları bazen yanlış kanaatlere götürebilmektedir. *el-Menâhicü's-seyfiyye* eserinin Ahî Evran'a nispet edilmesi, mukaddimesinde eserin ithaf edildiği ifade edilen Emîr Tuğrul'un, onun döneminde yaşayan Kırşehir Emîri Seyfüddîn Tuğrul olduğu kanaatiyle desteklenmektedir.<sup>86</sup> Bu gibi tespitler doğru yapıldığında araştırmacının yanlış sonuçlara ulaşması kaçınılmaz olmaktadır. Nitekim Emir Tuğrul'un kim olabileceğine dair yapılacak bir araştırma aynı dönemde yaşamış beşten fazla isim tespit edilebilmekte fakat hiçbirisiyle *el-Menâhicü's-seyfiyye* arasında bir irtibat kurulamamaktadır. Dolayısıyla bu isimden yola çıkarak eseri Ahî Evran'a nispet etmek isabetli görülmemektedir.<sup>87</sup>

Bazen de yazma eserlerin zahriyesinde yer alan ismin net olarak okunamaması dolayısıyla eserin müellifi tam olarak tespit edilememektedir. Söz gelimi *Metâli'ü'l-îmân* isimli eserin başındaki isim "Şeyh Nâsiru'l-Milleti ve'd-Dîn" yahut "Şeyhunâ Sadru'l-Milleti ve'd-Dîn" şeklinde okunabilmektedir. Burada "Şeyh Nâsiru'l-Milleti ve'd-Dîn" yazdığı kanaatiyle eserin hemen Ahî Evran'a nispet edildiği görülmektedir.<sup>88</sup> Metin içerisindeki yazım şekilleri karşılaştırıldığında ise doğru okunuşun "Şeyhunâ Sadru'l-Milleti ve'd-Dîn" olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserin Konevî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>89</sup>

84 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 45, 275.

85 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 242.

86 Bayram, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*, 88.

87 Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 229.

88 Ahi Evran, *İmanın Boyutları (Metâli'ü'l-Îmân)*, çev. Mikail Bayram (İstanbul: Nüve Yay., 2008), 44.

89 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 229.



Aynı düşünce yapısına sahip, benzer konuların anlatıldığı, birbirine yakın konu başlıklarının kullanıldığı, ayet, hadis ve şiiirlerle istişhadda yakın bir üslûbun kullanıldığı eserler de bazı araştırmacılar tarafından aynı müellife atfedilebilmektedir. Dil ve üslûp özellikleri birbirine yakın olan eserlerin büyük oranda aynı müellife ait olması muhtemel olsa da eserin içerisinde açıkça ifade edilmediği müddetçe hiçbir zaman kesinlik arz etmeyeceği unutulmamalıdır. Bu durumdaki eserleri “Bu üç eser dil, üslup, tertip ve konu bakımından birbirlerine o kadar benziyorlar ki, bir okuyuşta bu benzerliği fark etmemek imkânsızdır. Özellikle dil ve üslupları bu üç eserin bir kalemden çıktığını şüpheye mahal kalmayacak şekilde ve gayet açık olarak göstermektedir.”<sup>90</sup> şeklinde tanımlamak yerine yeni belge ve bulguların ortaya çıkma ihtimali düşünülerek kesin yargılardan kaçınmak daha doğru bir tavır olacaktır. Bu gibi durumlarda ihtimal içeren ifadeler kullanarak kanaatleri ibraz etmek bilimsel dile daha uygundur.<sup>91</sup>

Eserlerin müellifleri belirlenirken daha önce tespit edilmiş eser isimlerinin olduğu listeler de bazen araştırmacıları yanıltabilmektedir. Nitekim günümüze kadar muhtelif kaynaklarda müelliflere ait eserler listeler halinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki literatürde bir müellife ait gösterilen kitap listeleri mutlak olmayıp eksikleri barındırabilmekte, bunlar da zamanla ortaya çıkabilmektedir. Bu durumun bazen araştırmacıları yanlış kanaatlere sevk ettiği de görülmektedir. Söz gelimi literatürde Sirâcuddîn el-Urmevî'nin (ö. 682/1284) bu isimde bir eseri bulunmadığı da gerekçe gösterilerek<sup>92</sup> *Letâifü'l-hikme* adlı eser Ahî Evran'a nispet edilmektedir. Ne var ki eserin Urmevî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>93</sup> Bunun için günümüze ulaşmayan literatür olabileceği düşüncesi daima göz önünde bulundurulmalı ve kesin yargılardan kaçınılmalıdır.

Netice itibariyle bir tasavvuf büyüğüne, kendisine ait olmayan eserleri nispet etmek, onun düşünce dünyasını yanlış anlamaya ve kendisine ait olmayan fikirleri ona nispet etmeye yol açacağı için eserlerin müelliflerinin doğru tespiti akademik çalışmalarda üzerinde önemle durulması gereken bir mevzudur. Bu tespitler titizlikle yerine getirilmediğinde tasavvuf büyükleri hakkında farklı mutasavvıf profillerinin çizilmesi kaçınılmaz

90 Bayram, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*, 95.

91 Eserlerin Ahî Evran'a ait olmadığınn delilleri için bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 237-332.

92 Bayram, *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*, 90.

93 bk. Kaplan, *Tahrif ve Tashih*, 553.



olacaktır. Bu durum yapılacak çalışmaların ne denli ciddi olması gerektiğini gözler önüne sermektedir.

## Sonuç

Bilimsel suistimaller diğer disiplinlerde olduğu gibi tasavvuf tarihi alanında da görülen etik dışı faaliyetlerdir. Dikkatsiz ve özensiz araştırmaların yanında çarpıtma ve uydurma örnekleri, tasavvuf tarihi ve mutasavvıflar hakkında verilen yargıların ihtiyatla karşılanması gerektiğini göstermektedir. Yapılan çarpıtma ve uydurma işlemlerinin sebeplerinin başında araştırmacıların eğitim eksikliği ve alana yeterince vakıf olmaması gelmektedir. Kaynaktaki bilginin aktarımında tecrübesizliğin de etkisiyle birtakım hataların yapılması, araştırmaların neticelerini doğrudan etkileyebilmektedir. Bunun yanında zaman kaygısı ve ekonomik beklentiler gibi sebeplerle araştırmaların alelacele dikkatsiz, disiplinsiz ve özensiz yapılması; bu kapsamda kaynaklardaki bilgiler üzerinde yeterince tefekkür edilmemesi dolayısıyla hatalı atıf ve çıkarımların kaçınılmaz hale geldiği anlaşılmaktadır. Öte yandan araştırmacının gerçek niyetinin tespit edilmesi mümkün olmasa da itibar kazanma hırsı, muhalefet ederek meşhur olma kaygısı ve ideolojik kaygılarla toplumda karşılık bulmuş büyük şahsiyetleri itibarsızlaştırma çabası gibi etmenlerin araştırmacıyı metinleri çarpıtmaya veya kaynaklarda olmayan pek çok bilgiyi varmış gibi sunulmaya sevk etmiş olabileceği düşünülebilir.

Tespit edilen çarpıtma ve uydurmalar göz önünde bulundurulduğunda bilimsel çalışmaların gerçeklere uygun olması için her şeyden önce objektiflik ve bilimsel dürüstlüğün temel ilke olması gerektiği anlaşılmaktadır. Dürüstlükten uzaklaşıldığında ise metinlerin bilerek tahrif edilmesi söz konusudur. Zira çalışmada örnekleri verilen tahriflerin büyük bir kısmının sehven yapılmış olduğu düşünülebilirse de en azından bir kısmı için bunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Gerek metinlerin anlamı gerekse yorumu itibarıyla yapılan çarpıtma ve uydurmalar, kaynakların araştırmacının varmak istediği sonuç ve yargıları destekleyecek tarzda kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Böylece sehven veya kasıtlı olarak yapılan tahriflerle bir taraftan bilim dünyası yanıltılırken diğer taraftan da toplumun saygı duyduğu Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî, Ahî Evran ve Sadreddin Konevî gibi kanaat önderleri hakkında toplumun hatalı

bir bakış açısı kazanmasına sebebiyet verilmektedir. Üstelik bu bilimsel yanılmayı yapan kimselerin, ortaya koydukları çalışmalarla sahasında uzman ve otorite olarak tanınmış olması, yapılan etik dışı davranışların etkisini katbekat artırmaktadır. Buradan ilim dünyasında ne kadar şöhret elde ederse etsin kimseye sonsuz güven beslenmemesi gerektiği ve bilerek ya da bilmeyerek her araştırmacının hatalı çıkarımlar yapabileceği düşüncesiyle araştırmalarda varılan sonuçları ihtiyatla karşılamının bilimselliğın bir gereği olduğu anlaşılmaktadır.

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
Grant Support	The authors declared that this study has received no financial support.
Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study	MEE (%90), HK (%10)
Veri Toplanması   Data Acquisition	MEE (%10), HK (%90)
Veri Analizi   Data Analysis	MEE (%50), HK (%50)
Makalenin Yazımı   Writing up	MEE (%90), HK (%10)
Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision	MEE (%90), HK (%10)

## Kaynakça

- Ahi Evran. *İmanın Boyutları (Metâli' u'l-Îmân)*. çev. Mikail Bayram. İstanbul: Nüve Yay., 2008.
- Aksarâyi, Kerimüddin Mahmud. *Müsâmeretü'l-ahbâr ve müsâyeretü'l-ahyâr*. Ankara, 1944.
- Bayram, Mikail. *Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yay., 2012.
- Bayram, Mikail. *Hâce Nasîrü'd-dîn-i Tûsî'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hâce Nasîrü'd-dîn ile İlgisi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yay., 2016.
- Bayram, Mikail. *Sadrü'd-Din-i Konevî (Hayatı, Çevresi ve Eserleri)*. İstanbul: Hikmetevi Yay, 2012.
- Bayram, Mikail. *Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Menâkıb-Nâmesi*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yay., 2008.
- Bayram, Mikail. *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2001.
- Bayram, Mikail. *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Ahi Evren)*. Ankara: TDV Yay., 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamalarının Bazı Nedenleri". *İslam Aylık Mecmua* 163 (1997), 32-34.
- Çağrı, Mustafa. "Sirâceddin el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Department of Health and Human Services (Public Health Service DHHS). "Responsibilities of Awardee and Applicant Institutions for Dealing With and Reporting Possible Misconduct in Science". *Federal Register* 54/151 (08 Ağustos 1989), 32447. Erişim 22 Kasım 2022. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/FR-1989-08-08/pdf/FR-1989-08-08.pdf>.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbü'l-ârifîn (Âriflerin Menkıbeleri)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yay., 1973.
- Ertekin, Cumhuriyet vd. *Bilimsel Araştırmalarda Etik ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yay., 2002.
- Güngör, Özcan - Yaraloğlu, Yusuf. "Araştırma Sürecinde Bilimsel Etiğin Önemi ve Etik Dışı Davranışlar". *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. 301-315. Ankara: Grafiker Yay., 2018.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 2010.
- İmamoğlu, Muhammed. *İhyâ mı İmhâ mı? Tasavvufa Müslümanca Bir Bakış*. Ankara: İtisam Yay., 2017.
- Kansu, Emin - Ruacan, Şevket. "Bilimsel Yanıltmanın Günümüzdeki Durumu: Türleri, Nedenleri, Önlenmesi ve Cezalandırılması". *Türk Kardiyoloji Derneği Araştırmaları* 30 (2002), 763-767.
- Kaplan, Hayri. *Tahrif ve Tashih 13. Yüzyıl Anadolu Türk - İslâm Düşüncesi Üzerine İncelemeler*. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021.
- Kayar, Ragıp. "Tıbbi Yayın Ahlakı ve Kötüye Kullanımı". *İzmir Tepecik Eğitim ve Araştırma Hastanesi Dergisi* 6/2 (1996), 221-225.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitabevi Yay., 2005.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422.
- Merdin, Saadetin. *İslâm'ın Pavlusları - I - Felsefî Tasavvuf*. Ankara: Araştırma Yay., 2015.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2020.

- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin en-Nisâbü'rî. "Sahih". *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadisî's-Şerîfî içerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 673-1202. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri. "Hallâcî Tasavvuf Geleneğinin İblis Anlayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Darulfunun İlahiyat* 5 (2002), 1-15.
- Sipehsâlâr, Ferîdun. *Risâle (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Tercüman Yay., 1977.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. 1-25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. "el-Câmi". *el-Kütübü's-Sitte (Mevsûatü'l-Hadisî's-Şerîfî içerisinde)*. thk. Sâlih b. Abdülazîz. 1629-2061. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Vurucu, İkbâl. "Bilimsel Araştırma-Yayın Etiğî ve Akademik Teşvik". *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/23 (15 Ağustos 2019), 247-295.
- "Üniversitelerarası Kurul Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğî Yönergesi". 20 Ocak 2021. <https://www.uak.gov.tr/Documents/mevzuat/2021/%C3%9CN%C4%B0VERS%C4%B0TELERARASI%20KURUL%20B%C4%B0L%C4%B0MSEL%20ARA%C5%9ETIRMA%20VE%20YAYIN%20ET%C4%B0C4%9EC4%B0%20Y%C3%96NERGES%C4%B0-29012021.pdf>
- "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğî Yönergesi". Erişim 04 Mayıs 2022. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>



# Felsefe ve Sûfî Perspektiften Mutluluk Bilgeliği

## *The Wisdom of Happiness from Philosophy and Sufi Perspective*

Doç. Dr.

**Hamdi KIZILER**

Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Karabük University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>  
[hamdikiziler@gmail.com](mailto:hamdikiziler@gmail.com)  
ROR ID: <https://ror.org/04wy7gp54>

## **Şerife ÖKSÜZOĞLU**

Diyanet İşleri Başkanlığı Safranbolu İlçe Müftülüğü  
Presidency of Religious Affairs Safranbolu District Mufti Ankara, Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0002-4170-1087>  
[s.elvanoksuzoglu@gmail.com](mailto:s.elvanoksuzoglu@gmail.com)  
ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 04 Eylül/04 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Kasım/04 November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022  
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December  
DOI: 10.46231/sufiyye.1170792



#### **Etik Beyan**

##### *Ethical Statement:*

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

#### **Lisans Bilgisi**

##### *Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

#### **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**

Kıziler, Hamdi – Öksüzöğlü, Şerife. "Felsefe ve Sûfî Perspektiften Mutluluk Bilgeliği". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 39-64.

### Öz

İnsan, var olduğu ilk çağlardan bu yana kendisi için iyi bir yaşama ulaşmanın imkânını sorgulamıştır. Varoluşsal amacını bu “iyi” ile ilişkilendirmiş, iyiye ulaşmayı mutlu olmak hedefiyle birlikte değerlendirmiştir. Mutluluk insan temalı tüm disiplinlerde; eylem, bilgi ve ahlâk örüntüsünü takip eder şekilde tartışılmıştır. Bu bağlamda mutluluk, ontolojik olarak insanın temel hedefleri arasında yer almıştır. Ancak bu husus her zaman aynı bilinç ve anlayışla sürdürülemezdir. Nitekim son dönemlerde özellikle de modern zamanlarda insanın bu odak noktasını kaybettiği görülmekte, mutluluğun kavramsal tahlilinin yatay düzlemde ele alındığı ve öz anlamının daraltıldığı gözlemlenmektedir. Bu çalışmanın amacı, mutluluk anlayışında felsefe ve tasavvuf düşüncelerinin insan ve eylemleri ile ahlâk arasındaki bağlantısına dikkat çekmek, disiplinler arası benzerlik ve farkları ortaya koyarak insan yaşamının nihai amacı ve motivasyonu üzerine bir ufuk oluşturmaktır. Mutluluk gibi bir varoluşsal erdem insanlık kadar uzun bir geçmişi ve genişliği olduğu dikkate alınarak konunun sınırlandırılması uygun görülmüştür. Bu sebeple insanlık ve düşünce tarihi açısından önemli birer değer kabul edilen filozof Aristoteles ve sûfi Mevlânâ'nın düşünceleri, çalışmanın temel unsurlarını oluşturmuştur. Düşünürlerin görüşleri içerik analizine tabi tutularak incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Tasavvuf, Mutluluk, Ahlâk, Aristoteles, Mevlânâ.

### Abstract

Humanity has questioned the possibility of reaching a good life for itself since the first era. It has associated its existential purpose with this “good” and evaluated achieving good together with the goal of being happy. In all human-themed disciplines, happiness is discussed in a way that follows the pattern of action, knowledge and morality. In this context, happiness has ontologically been among the basic goals of human beings. However, this issue has not always been maintained with the same awareness and understanding. In fact, it has been observed that human beings have lost this focal point recently, especially from the modern age to this time, and it is observed that the conceptual analysis of happiness is handled on a horizontal plane and its essence meaning is narrowed. The aim of this study is to draw attention to the connection between philosophy and sufi thoughts and humanbeings, their actions and morality in the understanding of happiness, and to create a horizon on the ultimate purpose and motivation of human life by revealing interdisciplinary similarities and differences. Considering that an existential virtue such as happiness has a history and breadth as long as humanity, it has been deemed appropriate to limit the subject. For this reason, the thoughts of the philosopher Aristotle and the sufi Mavlânâ, who are considered important values in terms of humanity and the history of thought, have formed the basic elements of the study. The opinions of the thinkers have been examined and evaluated by subjecting them to content analysis.

**Keywords:** Philosophy, Sufism, Happiness, Morality, Aristotle, Mavlânâ.



## Giriş

**M**utluluk, tüm zamanlarda olduğu gibi modern insanın da daima peşinde olduğu bir arayış halidir. Son zamanlarda insanların, yaşam kalitesini yükseltmek, kendi potansiyelini fark etmek, olumsuz durumlarla başa çıkmak, huzura ulaşmak için kişisel gelişimcileri ve türevlerini uğrak yer edindiği gözlemlenmektedir. Öyle ki, bu alanda ortaya konan ürünler mutluluk üreten ciddi bir sektörün doğduğunun habercisidir. Edgar Cabanas ve Eva Illouz, *Happycracia* adlı kitabında satın alınabilen mutluluk söylemlerinin ve oluşan endüstrinin psikolojik ve sosyolojik tahlillerini yapmaktadırlar. Kitapta mutluluk fenomeni hakkında oluşan sektörün endişe verici yönleri ele alınmakta ve kavram tahlilinin indirgemeci yaklaşımla konuşulur hale gelmesi eleştirilmektedir.<sup>1</sup> Mutluluğun bir sektör malzemesi halini almasıyla kişisel gelişim ve türevlerine doğru evrilmesi modern zamanın bir gerçeğidir. Farklı öğretilerden bazı uygulamaların ve hatta tasavvuf içerikli birtakım sözlerin slogan gibi kullanımı yapay kurtuluş ilkeleri olarak sunulmakta, insan ve hakikat ilişkisini öz bağından koparmakta olduğu gözlemlenmektedir. Diğer taraftan bilimsel alanda pozitif psikolojinin de üzerine yoğunlaştığı bir kavram oluşuna bakılırsa arayışın şiddetlendiği söylenebilir. Bu bağlamda pozitif psikolojinin öncü isimlerinden Mihaly Csikszentmihalyi'nin izini sürdüğü mutluluk bilimi, tüm zamanlarda olduğu gibi ikinci dünya savaşı sonrası travmatize olan insanlığın da aradığı şeydi. Antik Çağ'da “*insan için iyi yaşam nedir?*” sorusunun modern çağa da devreden hali şu idi: “*Yaşamaya değer bir hayata nasıl erişilir?*”<sup>2</sup>

Kadim zamanlardan modern zamanlara taşınan bu soru, süregelen bir anlam arayışını da kapsamı bakımından güncelliğini kaybetmeyecek gibi görünmektedir. Bu sorunun değer ve yaşamın anlamı ile ilişkisi, mutluluk arayışının tarihsel sürecini ve arayışın yönlendirdiği alanları genişletmektedir. Bu durumda mutluluk, kavram olarak psikoloji biliminin sınırlarını aşarak insan merkezli tüm disiplinlerin gündemi haline gelmektedir. Öyle ki “insan için en iyi yaşam”ın ne olduğu problemi

1 William Fleming, “Manufacturing Happy Citizens by Edgar Cabanas & Eva Illouz”, *The Sociological Review Magazine* (Erişim 7 Ağustos 2022).

2 positivepsychology.com, “8 Characteristics of Flow According to Mihaly Csikszentmihalyi” (Erişim 22 Temmuz 2022).

üzerine Antik Yunan'dan<sup>3</sup> İslâm düşüncesine tevarüs eden sistematik bir bakış açısı, kavram olarak mutluluğun hatlarını esnetir. Böylelikle insan üzerine konuşan tüm yetkin disiplinlerin, insan ve insanın iyi yaşam arayışı üzerine söyledikleri önemli hale gelmektedir.

Dini ve kadim öğretiler, “insan için en iyi yaşam” sorusuna cevap bulmak için çok yönlü görüş alanından bakmanın önemli olduğunu düşünürler. İnsan için “iyi”nin ne olduğunu bilmek maksadıyla en temel soru “İnsan nedir?”, “İşlevi nedir?” soruları olmalıdır. “İnsan nedir?” sorusu onun iyi yaşama dair probleminin çözümünü kolaylaştıracaktır. “İnsan için en iyi yaşam”ın ne olduğunu bulma girişimi, doğru bir insan tanımı yapmakla gerçekleşir. Bu noktada Erich Fromm'a hak vermek gerekir. İnsan tabiatının eylemler, eylemlerin ise ahlâk ile ciddi bağlantıları vardır.<sup>4</sup> Buradan hareketle doğru bir insan tanımı yapmakla, “varoluşsal amaç”, “anlam bulma”, “iyi yaşam” kavramlarının bağlantıları açığa çıkar ve güçlü kolonlar üzerine çatı düşünce inşa etmek kolaylaşır. Nitekim eğilimleri ve potansiyeli, varlık amacı soruşturulmamış “insan” için neyin iyi olduğunu söylemek pek mümkün olmayacaktır. Bu yönde yapılacak olan bir soruşturma, mutluluğu modern çağda yaşadığı anlam daralmasından kurtarır ve ontolojik bir düzleme taşıyarak kavramın vüsatını artırır.

Antik Çağdan itibaren “insan için iyi”nin soruşturması yapılırken aynı hat takip edilmiştir. Mutluluk (*eudaimonia*), Antik Yunan düşüncesinde gündem oldukça insanın eğilimleri, insanın yetkinliği, kozmik bütünlüğü ve aşkın olan ile ilişkisini tartışmak temel hareket noktalarını oluşturmuştur. Nitekim Türkçeye mutluluk olarak çevrilen “*eudaimonia*” kelimesi, Demokritos ile felsefenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Ruhun iyi durumda olması, varoluşsal anlam ve değer içerikli bir yaşamın benimsenmesi, içsel bir güç oluşturması bakımından tanrısal bağlantıları olan tamamlanma halini ifade eder.<sup>5</sup> Mutluluk (*eudaimonia*) üzerine en sistematik araştırma Antik Çağ filozoflarından Aristoteles'e aittir. Aristoteles mutluluk etiği üzerine düşüncesini, kısmen üstatlarından devraldığı, kısmen onları eleştirdiği görüşlerini üç farklı etik kitabında

3 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2018), 21.

4 Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 37.

5 Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul: İnkilap Yayınevi, 1998), 23-24.

irdelemektedir. Ders notlarından derleme olan bu kitaplardan *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, Aristoteles'in etik görüşünü kapsamlı olarak içermektedir.<sup>6</sup>

Mutluluk ve ahlâk ilişkisi mevzu bahis olduğunda yalnızca tek bir disipline söz hakkı tanımak konunun anlamını ve görüş alanını daraltır, kavram içeriğinde aşınmaya, eksen kaymasına sebep olabilir. Modern çağda mutluluk kavramının neşe kazanma, doyuma ulaşma, dünyevi varoluşa yatırımı önceleyen söylemlerle ilişkilendirilmesi, kavram üzerine yüzeysel düşünmenin sonucudur. Tam tersine haz unsurlarına yönelim, insanda depresif eğilimleri ve anlamsızlık hissini besleyecektir.<sup>7</sup> Diğer taraftan *Gerçek Mutluluk* adlı kitabında Martin Seligman, yapılan bilimsel çalışmaların mutsuzluğun temel nedenlerini, içsel tatminsizlik ve depresif bozuklukları dikkate alarak yapılmasından yakınır.<sup>8</sup> Görünen o ki, mutluluğu konuşmak için bedensel dürtülere hitap eden alandan kurtarıp insanın fitratında mevcut olan irrasyonel ve mistik alanı yeniden zemin tayin etmek yerinde bir hareket olacaktır. Bu nedenle düşünce sistemlerinin mutluluğu bir tür erdem bilgeliğine terfi ederek konuşmasının gerekliliği ortaya çıkar.<sup>9</sup>

Buradan hareketle denilebilir ki insan ve temayülleri, varoluşsal sancıları, kendini bilme süreci, kendiliğinin bilgisini hakikatle ilişkilendirmesi bakımından mutluluk oldukça geniş sahaya nüfuz eden ve ihmale gelmeyecek alt başlıkları olan bir kavramdır. İslâm düşüncesi içinde bu soruları tüm girift yönleri ve güçlü bağlantıları ile irdeleyen bilim, tasavvuf disiplinidir. Öyle ki, felsefenin varlığın gayesi ve sebebi, insan varlığının öznel değeri hakkındaki soruları tasavvufun da ilgi alanını oluşturur. Felsefe ve tasavvufun özgün teması, insan ve insanın varlık değeri hakkındadır.

Anadolu irfanının kurucu isimlerinden olan Hz. Mevlânâ'nın, insanın tekâmülü, hakikat yolculuğu hakkında rehber niteliğinde<sup>10</sup> olan *Mesnevî* adlı eseri, konuyla ilişkili olarak oldukça zengin bir içeriğe, evrensel bir

6 H. Nur Beyaz Erkızan, "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne Aristoteles Özel Sayısı*, ed. H. Nur Beyaz Erkızan (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2016), 42.

7 Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2019), 26-27.

8 Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, çev. Semra Kunt Akbaş (İstanbul: Eksi Kitaplar, 2019), 27-30.

9 Jonathan Haidt, *Mutluluk Varsayımı Modern Gerçekliği Kadim Bilgelikte Bulmak*, çev. Özcan Özgür (İstanbul: Hil Yayın, 2019), 9-14.

10 Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 328.

değere sahiptir ve alanda birçok çalışmaya kaynaklık etmiştir.<sup>11</sup> Mevlânâ, eserlerinde insanın Allah, âlem ile olan ilişkisinde içsel tatmin, huzur ve dengeyi pratik yöntemlerini sunmakla birlikte ahlakın ontolojik kaynağını, epistemik değerini tasavvuf düşüncesinin tüm kuşatıcılığı ile ele almaktadır.

O halde felsefenin yetkin sözcülerinden Aristoteles ve tasavvuf disiplinin zirve isimlerinden Mevlânâ'nın konuya dair görüşlerinin irdelenmesiyle disiplinler arası bir görüş geliştirmeye katkı sağlaması, modern çağ insanının mutluluk tasavvuruna dair derin ve geniş çapta bir ufuk sunması umulmaktadır. Çalışmanın amacı, birbirinin muadili gibi görünen iki farklı düşünceden sentezlenmiş bir öğreti çıkarmaktan uzaktır. İnsanlık tarihinin biriktirdiği değer ve düşüncenin ziyan edilmeksizin tüm verilerini modern insanın istifadesine sunmak için disiplinlerin kendi tabiatlarına sadık kalarak okuma yapılmasına özen gösterilmiştir.

## 1. Zıt Bileşenli Bir Varlık Olarak İnsan

Kadim öğretilerin en girişken insanı tanımlama yöntemlerinden biri olan beden-ruh düalitesine Aristoteles de katılmaktadır. İnsan, beden ve ruh olmak üzere zıt temayülleri olan iki farklı bileşenden oluşmaktadır. Maddî yaşamın gerekliliğini sağlayan araç olarak beden, bedene insan niteliğini kazandıran form olarak ruh, bu bileşenin tamamlayıcısıdır.<sup>12</sup> Aristoteles, kendisinden önceki “ruh, canlılığın ilkesidir” görüşüne katılmakla beraber, eleştirilerini insanın ayırıcı nitelikleri üzerinden ortaya koyarak bütüncül tarzda bir düşünceye ulaşmak istemektedir.<sup>13</sup> Aristoteles, Heraklitos'un evrenin bilinçli ve anlamlı bir akış halinde oluşuna atıfla geliştirdiği “logos” (akıl) kavramını, insanı tanımlamada ruha ilişkin bir kavram olarak ele alır. Bu doğrultuda akıl (logos), insanın ayırıcı niteliği

11 Bk. İsmail Yakıt, “Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı”, *Felsefe Arkivi* (Erişim 2 Kasım 2022); Muzaffer Ayvaz, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 /1 (2018), 87-108; Osman Türer, “Mevlânâ Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemal Ölçüsü”, *Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler I* (Urfa: y.y., 2007); Nejdî Durak, “Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/ (2007), 1-24.

12 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 107.

13 Sissela Bok, *Mutluluğu Keşfetmek, Aristoteles'ten Beyin Bilimine*, çev. Pınar Savaş (İstanbul: Butik Yayıncılık, 2011), 61.

olmakla beraber varlık kategorileri arasında insanın konumunu yükseltir.<sup>14</sup> Böylelikle Aristoteles, insan tanımına ruhu inceleyerek başlamaktadır.

Ruh, canlılığı sağlamak bakımından varlık kategorilerinde ortak bir anlam oluşturur. Bitkiler ve hayvanlar, canlılığı sürdürmek için insanla bazı ortak özellikleri taşırlar. Bitkilerde beslenme ve büyüme, hayvanlarda beslenme, üreme, hareket etme özelliği bitki ve hayvan olma imkânını gerçekleştirecek düzeyde ruhsal bir katılım ile gerçekleşir.<sup>15</sup> Bu formun en gelişmiş hali insana mahsustur. İnsan bilen, düşünen, düşünmesi üzerine düşünebilen, anlamı fark eden varlık olarak üstün bir akla sahiptir. Bu, aklın evrenin anlamlı hareketini kendi alanında gerçekleştirmesi (logos), onu diğer canlılardan ayıran en üstün niteliklerdir.<sup>16</sup>

Aristoteles, bu ayırıcı niteliğe atıfla insanın “iyi yaşam” anlayışının diğer canlılarla aynı düzlemde olamayacağını vurgular. Tüm evrenle koordineli bir biçimde işlediği “insanın işlevi” (erek) kavramını devreye sokarak etik görüşünü bu tema üzerine bina eder. Aristoteles evrendeki her şeyin bir varlık amacı, işlevi olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> İnsan da evrendeki bu organizasyonun bir parçasıdır. Nasıl ki doğanın tüm parçaları bu ereksel amaca ayak uyduruyorsa insan da öyle yapmalıdır. Gözün işlevi görmek, ağacın meyve vermek, sanatçının işlevinin sanatını icra etmek olduğu gibi insanın işlevi de daha fazla “insan” olmakla ve öznel değerini açığa çıkarmakla gerçekleşir.<sup>18</sup> Aristoteles’in bu yaklaşımına kısmen Stoacı filozoflarda da rastlanmaktadır. Stoacı filozof Epiktetos’un sözleri, her varlık kategorileri ile eşleştirilen ereksel amaç konusunu daha anlaşılır kılmaktadır:

“At şarkı söyleyemediği için bedbaht olur mu? Hayır, fakat koşamazsa bedbaht olur. Köpek uçamadığı için bedbaht mıdır? Hayır. Fakat koku alamazsa bedbaht olur. İnsan aslanları boğamadığı ve harikuladeliğe yapamadığı için bedbaht mıdır? Hayır. Çünkü o bunun için yaratılmamıştır. Fakat saffeti, iyiliği, vefayı ve adaleti kaybettiğinde, ruhundaki tanrısal izler silindiğinde bedbahttır.”<sup>19</sup>

14 Ernst Von Aster, İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın, 2005), 94.

15 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 103.

16 Ahmet Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 222.

17 W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 299.

18 H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazuları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 86.

19 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Süer (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 162.

Mevlânâ'nın insan tanımı geleneksel yaklaşımla birtakım benzerlikler içermekle beraber daha girift haldedir ve üst kavramlara vurgu yapmaktadır. İnsan zıt temayüllerinden dolayı içsel bir çatışmanın içinde kendini bulmuştur. Ney metaforu ile anlattığı, aslına özlem duyan insanın hüznü, mutluluğun karşıt durumu olması bakımından dikkate değerdir. Bir bakıma bu arayışı ney olarak yaşamak durumundadır.<sup>20</sup> Onun bu katışık yapısı, ilahî bir hikmet içermekle beraber zıtlığın uyumu insanın mükemmelleşmesinde sıçrama noktası olacaktır. O bunu, buğday çuvalı sembolü ile anlatmaktadır.

“İnsan bedeni buğday çuvalı gibidir ancak padişahın çok değerli mührünü barındıran bir çuval gibidir. Padişah: buğdayı götürene ‘O buğdayı nereye götürüyorsun! Benim mührüm onun içindedir’ diye sesleniyor. O götüren ise mühürden gafil bir halde buğdaya batmıştır. Eğer padişahın mühründen haberi olsaydı, buğdaya iltifat edip onunla yetinir miydi?”<sup>21</sup>

“Sen, ten itibarıyla hayvansın, can bakımından melek. Bu suretle hem yerde, yürürsün hem gökte.”<sup>22</sup>

Mevlânâ'ya göre ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğu tanımı doğru olmakla beraber insanı tarif etmeye yetmemektedir. Varlıktaki zıtlık, ayrışma veya bir çekişme değil bilinçli bir aşkı irade etme durumudur. Mevlânâ, “*Senin senliğinde başka bir sen gizlidir.*”<sup>23</sup> sözüyle insan tarifini karşıtlığın yüzeyselliğinden kurtarır ve bu paradoksal gizemi çözmeye davet eder. Zıtlığın oluşturduğu ahengin yanı sıra bu durum bir bakıma suret ve mana sarmalının tezahürüdür. Mevlânâ, sûret ve mâna teorisi ile insanın ontolojik bağlamını ön plana çıkarmaktadır. İnsan varlığının bütünü fiziki boyuttan ibaret değildir. Aynı zamanda insanın maddi yapısının karşıtı olan ilahî ilkedden kopuk olmayışı ve temasın sürekliliği onu evrende yetkin bir konuma yükseltir. Temsil ettiği hakikatin nitelikleri mâna cihetinden onu kuşatır ve insan üzerinden içinde bulunduğu tüm âleme yansır. Böylece insan, ilahî nitelikler ve âlem arasında iletken bir

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

21 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Tarıkahya (İstanbul: Maarif Basımevi, 1958), 260.

22 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 2/289.

23 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/299.

varlık durumuna geçer.<sup>24</sup> Mevlânâ bu konunun anlatım zorluğunu aşmak için ayna metaforuna başvurmaktadır.

“Arşın ve göklerin nuru, bu nura karşı şaşırıp kalır, kuşluk çağındaki yıldız gibi yok olur gider. Peygamberlerin sonuncusu, bunu hiçbir an zevali olmayan padişahlar padişahından nakletmiştir.

Tanrı demiştir ki: Ben göklere, boşluğa, yüce akıllarla nefislere sığmadım da konuk gibi vardım, müminin gönlünde keyfiyetsiz, mahiyeti anlaşılmaz bir şekilde yurt tuttum, oraya konuk oldum.

Bu gönül vasıtası ile yücelerde bulunanlar da benden padişahlıklar, baht ve devletler bulurlar, aşağıda bulunanlar da. Böyle bir ayna olmadıkça güzelliğinden hiçbir şey görünmez ne yeryüzünde ne de zaman içinde nurum tecelli etmez.”<sup>25</sup>

“Gökyüzünü yokluktan meydana getirdi, bu yer döşemesini de yaptı döşedi. Yıldızlardan kandiller yaptı, tabiatlardan kilitler ve anahtarlar. Nice gizli, aşikâr yapıları şu tavanla şu döşemenin içine koydu, gizledi. İnsan, yücelikler vasıflarının usturlabıdır. İnsan sıfatı onun âyetlerine mazhardır. İnsanda ne görürsen onun aksidir. Irmak suyuna akseden ay gibi hani.”<sup>26</sup>

Bu durumda âlemde, hakikate dair bilgi suret aracılığı ile tezahür ederek duyuların etki gücünden yararlanır. Sûret, mânayı görünebilir ve bilinebilir kılarırken diğer yandan onu gizler. Diğer bir deyişle insan, sûretin iliştiği bir mânayı temsil ederek bu etkileşimin öznesi haline gelir. Bu konunun anlaşılabilirliği için İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden istifade etmek doğru olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, zatı bakımından âlemlerden müstağnidir, bu sebeple duyular ile algılanamaz, bilinemez. Mümkün varlık olan insan vasıtasıyla bilinebilirlik imkânı oluşur ve insan böylece mümkünler âleminde imkânsız olanı imkân dairesine sokmuş olur.<sup>27</sup>

“Sûrette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin. Görünüşte dal, meyvenin aslıdır; fakat hakikatte dal meyve için var olmuştur. Meyve elde etmeğe bir meyli, meyve vermeğe bir ümidi olmasaydı

24 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/248.

25 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/243.

26 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/248.

27 Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, Benliğin Dönüşümü ve Mir'acı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 111.

hiç bahçıvan, ağaç diker miydi? Şu halde meyve, görünüşte ağaçtan doğmuştur ama hakikatte ağaç, meyveden vücut bulmuştur.”<sup>28</sup>

Buradan hareketle Mevlânâ, âlemin yaratılışından maksadın insan olduğu düşüncesine ulaşmaktadır. Mevlânâ’ya göre insanın evren içerisindeki varlığı ve etkileşimi, bir amaç taşımakla beraber eylemlerinin ilkesi metafizik alanın konusu haline gelir. İnsan yeryüzülü bir varlıktır fakat varoluşsal amacı ve eylemlerinin ilkesi bakımından gökyüzünün temsilcisidir.<sup>29</sup>

Aristoteles ve Mevlânâ düşüncesinde insan, varlık hiyerarşisinde üstün bir konumdadır. Tüm kadim gelenekler insana bu üstünlüğü layık görmüştür. Bu üstünlük insanın yapıp etmelerini ve eylemlerini belirlemektedir. Her iki düşünürün onayladığı şekilde varlığın üstünlüğü insan eylemlerini sıradanlıktan uzaklaştırmalıdır. İnsanın varlığındaki bu düalist yapı, ondaki potansiyelin ortaya çıkması için itici güç oluşturur. Bu nedenle insan dikey düzlemde ilerlemeye müsait bir varlıktır.

Her iki düşünürde bariz farkı oluşturan unsur, içsel güç dengelerinin oluşturduğu ciddi ayırımıdır. Aristoteles’e göre insan, varlığı ilahî bir nitelikte özdeşleşmez. O, insanı tanrısal bir ilkedен uzak tutmamakla beraber tanımlamasında rasyonel bir tavır sergilemektedir. Daha açık bir ifadeyle o, bu boyutta bir soruşturmanın peşinden gitmemiştir.<sup>30</sup> Buna rağmen her iki düşünür insanlığın mutluluk arayışının yatay yaşam tarzının dışında olduğuna işaret etmektedir. Bitkiler, hayvanlar bu yatay yaşam alanında yalnızca canlılığını sürdürme amacıyla hareket ederler. Oysa insan felsefi temellendirmeye aklın sınırlarına varabilir ve kendini gerçekleştirir. Sûfî perspektife dayalı bir görüşle, kendini aşmaya müsait yapıda tasarlanmış bir varlıktır. Buradan hareketle birbirine zıt eğilimleri olan insanın mutluluk arayışı, dikey varlık düzleminde aranmalıdır. Her iki düşünürün insan eylemlerinin varoluşsal amaca (varlık

28 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/43. Bu ifadeler Mevlânâ’nın insan-ı kâmil tasavvuruyla da bağlantılıdır. Dolayısıyla ilk peygamber Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed’e kadar gönderilen bütün peygamberlerin gönderilme aşaması, ağaç-meyve metaforuyla anlatılmaktadır. Ağacın meyve vermesi, nihai gaye olarak peygamberlerin son halkası Hz. Muhammed’in gönderilmesidir. İnsaniyetin en kâmil ve yetkin olarak gönderilen Hz. Muhammed, yaratılışın gayesi olarak zikredilir.

29 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/ 248.

30 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 76.



işlevine uygunlukla bir anlam ifade ediyor oluşuna) dair vurguları, dik-kate değer bir mutabakattır.

## 2. Varoluşsal Amaç ve Mutluluğa Erişme

Aristoteles'e göre akleden bir varlık olarak insan, evrende yetkindir ve işlevini ortaya koyması onu mutluluğa ulaştırır. Bu işlev her varlık kategorisinde olduğu gibi insan için de doğasına uygun olmalıdır. *Metafizik* kitabında insan doğasının “bilmeyi istemek” olduğunu vurgulamaktadır.<sup>31</sup> Aristoteles, insanın canlılığı sürdürme becerilerinin bilgisinin ve bu bilim üzerine düşünce üretmesinin ötesinde bir bilme, düşünme düzeyinden bahseder. Bu düzey insanlığın varlığını korumak, devamlılığını sağlamak için ürettiği bilgiden ziyade varlığı anlamak, kendine dair anlama uygun öznel bir değer oluşturmaktır. İnsan yeryüzündeki varlıklar arasında hiyerarşik bir üstünlüğe sahiptir. Bu özelliği sayesinde tanrısal âlemle yeryüzü arasında ara bir bölgede yer alır. Doğal tasarımı gereği ruh ve akıl iş birliği sayesinde işlevini gerçekleştirebilmekte, kendi potansiyelini açığa çıkarabilmektedir. Aristoteles bu öğretisini erdemler üzerine inşa eder. İnsan potansiyelini açığa çıkarmak için eylemlerini, yapıp etmelerini aklın onayına sunmalıdır. Bu doğrultuda erdem, akla uygunluğu bakımından mutluluğun sağlayıcısı; mutluluk, aklın ruh ile olan iş birliğinden dolayı ruhun bir etkinliği olmaktadır.<sup>32</sup> O halde insanın işlevi eylemlerini dönüştürerek akla uygun hale getirmesi, böylece varlık amacı olan “iyi” yaşama ve mutluluğa (eudomania) yönelmesidir.

Aristoteles yorumcuları, insanın mutluluğa yönelmesindeki amacın tanrısal bir nitelik taşımadığını düşünürler.<sup>33</sup> Fakat bir yönden Aristoteles, mutluluğu aşkın bir ilkeden uzakta düşünmez. Aradaki fark şu şekilde çözümlenebilir. Evren ve insan işlevini yerine getirmek bakımından teolojik bir organizasyonun parçası olsa bile<sup>34</sup> insanın nihai hedefi tanrıya ulaşarak bir mutluluk yaşamak değildir. Felsefe tarihçisi Alfred Weber'in söylediğine göre insan, doğal tasarımı gereği katıksız mutluluğu yaşayan Tanrı'nın mutluluğundan pay alabilir. Bu paylaşımı mümkün kılan eylem

31 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 13.

32 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 18.

33 H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 18.

34 Aster, İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, 262.

Tanrı'nın yaptığı gibi düşünme ve tefekkürle gerçekleşebilir.<sup>35</sup> Bu taklitte insan tanrısal bir karşılık ummamaktadır. Çünkü insanın tefekkürü aklın tam yetkinleşmesidir<sup>36</sup> ve bu yetkinleşme insan olmanın nitelikleri üzerine aşkın bir sıçrama değil insan olma imkânının sınırları ile ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles'in mutlu insan tasviri, rasyonel bir çerçevede konuşulmayı hak eder.

Onu bu noktada Mevlânâ düşüncesinden ayıran tanrısal hakikate dair tasavvurun oldukça farklı oluşudur. Mevlânâ düşüncesinde insanın varoluşsal değer ve yaşam amacında ilahî etkileşimler, daima aktiftir. İlahî hakikate yönelme ve kişinin benliğini bu hakikatle bağlantısını koparmadan dönüştürmesi, "tamamlanmak" ifadesinin ötesinde kemal bulması, sûfî düşüncesinde mutluluğu tanımlamaya denk bir ifadedir. Bu sebeple bu dönüşüm kimya-i saadet olarak tarif edilir.<sup>37</sup> Tasavvuf düşüncesinde bu dönüşüm, temel prensip olan (tahalluk) ahlâklanma ile gerçekleşmektedir.<sup>38</sup> Ahlâkî ilkeleri içselleştiren birey, içsel çatışmalarını yönetmeyi, zihnini yarılsamalardan kurtarmayı ve hareketlerini dengelemeyi öğrenir.<sup>39</sup> Mevlânâ, içsel dinamiklerine egemen olmayı başaran kimseyi özgür kimse olarak nitelendirmektedir. Kendisini aşağı çeken olumsuz kişilik özelliklerine karşı özgürleşmiş, ilkel dürtülerini kontrol edebilen üstün insandan övgüyle bahsettiği bu dönüşümde, ilkel benlikten evrensel benliğe doğru dikey bir ilerleme söz konusudur.<sup>40</sup> Bu durumda Mevlânâ'nın mutluluk bahsinde ahlâkî söylemler üzerinde durması, çalışmanın tarzını belirlemiştir. Mutluluğu arayan insan için ahlâkî ilkeler, benliğin yeniden inşa edilmesi sürecinde ana unsur olması bakımından önemlidir. Bu sebeple düşünürlerin evrensel temel erdemlere dair söylemleri, mutluluğa dair isabetli çıkarımlar yapmayı sağlayacaktır.

Mevlânâ'nın tarzından farklı olarak Aristoteles, mutluluğun erdemlerle mümkün olabileceğini daha yalın bir biçimde ifade etmektedir. O, tüm soruşturmasını mutluluğun tasvir, tanım ve ona ulaşma bahsi üzerine yapmıştır. Toplumun yaşam dinamikleri zaman içinde hedeflenen değer

35 Weber, *Felsefe Tarihi*, 76.

36 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 210.

37 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/285.

38 Hasan Kamil Yılmaz, *Marifetullah, O'nu Bilmek ve Tanımak* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 139-144.

39 Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz yayıncılık, 2013), 164-168.

40 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/237.

ve insanın eylem tarzlarını olumsuz yönde dönüştürmüştür. Bu sebeple Aristoteles, insan zihnini mutluluğa dair yanılsamalardan kurtarmak ister. Mutluluk, modern zamanlarda olduğu gibi tarihsel süreçte de zenginlik, şöhret ve dışsal kazanımlarla ilişkilendirilmiştir. Aristoteles ilk olarak bu aşınmış kavramın doğru anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Dışsal onaylayıcılara ihtiyaç duyan güç unsurlarının değışken oluşuna dikkat çekerek, mutluluğun dışardan birinin verip almaya güç yetiremeyeceği üstün bir kavram olması gerektiğinin altını çizer.<sup>41</sup>

Mevlânâ'ya göre insanın maddi doyum unsurlarına düşkün olması kendi varlığını yanlış yorumlamasından kaynaklanmaktadır. İnsan adeta nadir bulunan kumaş gibi kıymetlidir. Geçici ve değersiz şeylere olan ilgisi onun varlık değerini unutmasına neden olur.<sup>42</sup> İnsanın varlık değerini fark etmesi için aşamalı varlık katmanlarını deneyimlemesi gerekir. Bir üst katmana doğru evrildikçe davranış biçimleri ahlâkî niteliklerle kendini revize eder. Mevlânâ bu deneyim evrelerinde olumsuz uyaranlara karşı dikkatli olunması gerektiğinin altını çizer.<sup>43</sup> Bu bağlamda Mevlânâ'nın ikazlarını anlamak için tasavvuf düşüncesindeki nefis kavramını tahlil etmek gerekmektedir. Nefis, kısaca insan kişiliğinin iç merkezi, eylemlerin güdüleyicisi olarak benliğin terkiibinden bir parça olarak ele alınır.<sup>44</sup> Düşünme, akıl yürütme, eylemde bulunma üzerinde tahakküm gücüne sahip olan nefis, katmanlı bir yapıya sahiptir ve dikey boyutta geliştirilmeye, ehlileşmeye müsaittir. Bir bakıma dönüşüm, nefsin bu katmanlarda aşama kaydetmesiyle gerçekleşir. Ahlâkî yapılanma, nefis üzerinde ilahî gücün etkisini artırır ve içsel uyum böylelikle sağlanır.<sup>45</sup>

Nefsin mertebeleri olarak bilinen bu yapının insandaki tezahürleri Aristoteles'in düşüncesindeki farklı kişilik profilleri ile kısmen benzerdir. Aristoteles, kendine egemen olma konusunda farklı türlerde insan davranışlarından söz eder. Örneğin, erdemli davranma noktasında insan doğruyu bilir fakat hazları söz konusu olduğunda kendine egemen olamaz. Aristoteles'e göre insan arzu nesnesi ile eylemleri arasına mesafe

41 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 13.

42 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/80-81.

43 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divân-ı Kebîr Seçmeler*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015), 1/173.

44 Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 159-160.

45 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 185, 192.

koymayı öğrenebilir. Eylemlerini dönüştürme noktasında doğru yönde alışkanlık kazanmayı önemsemelidir. Aristoteles, insanın bir eylemi yaptıkça alışkanlık kazanacağını, insan tabiatının erdemli olmaya yatkın olduğundan dolayı alışkanlık kazanmanın ruhsal gelişime katkı sağlayacağını düşünmekteydi.<sup>46</sup>

Mevlânâ düşüncesinde ise eylemin dönüştürülmesi daha komplike bir şekilde seyredir. Bu durumda eylemin güdüleyicisi olan nefsin dönüşümü için alışkanlık kazanma statik bir uygulama olacaktır. Sonuçta alışkanlık kazanmış kimse, zamanla bilgi ve düşüncenin katılımına ihtiyaç duymadan refleks olarak eylemi gerçekleştirecektir. Bu sebeple sūfî öğretisinde bu uygulama, bilginin eyleme devamlı olarak müdahil olmasından dolayı dinamik bir tarzda ilerlemektedir. Ahlâk, bu dinamik süreç içerisinde tekâmül eder. Mevlânâ, bu süreç içindeki ahlâkî değişimin fragmanlarını Firavun ve Hz. Musa'nın temsil ettiği nitelikler üzerinden bir örnekle anlatır.<sup>47</sup> Her insan dönüşüm sürecini her iki karakter özellikleri arasında eğilimler göstererek gerçekleştirir ve her insan Firavun ve Musa'nın temsil ettiği eğilimlere sahiptir. Hangi eğilimleri, özellikleri desteklerse o yönde bir gelişim sağlayacaktır. Nefs, dönüşüme müsait fakat dirençli bir yapıdadır.<sup>48</sup> Bu direnci kırmak için kişi ne kadar mücadele ederse o ölçüde ilahî yönden destek görecektir. Kişinin ilahî hakikatle daima temas halinde olması, dönüşüm için destekleyici bir unsurdur. Bu yönde bazı meditatif egzersizler oldukça önem arz etmektedir. Kişinin varoluşsal amacını ve aslını hatırdan tutmak için yapacağı birtakım ibadetler, zikirler ve dualar ona motivasyon sağlayacaktır.<sup>49</sup>

Dışardan bakıldığında insan tabiatındaki bu çekişmeli durum, insan benliğinde kaygı ve endişeyi besliyor gibi görünebilir. Mutluluk, üstesinden gelinmiş olumsuzlukların, başarılı bir dönüşümün sonucunda vaat edilen, hatta uhrevî âleme tehir edilmiş bir ödül değildir. Mutluluk, kişinin eylemlerini Allah'ın eylemleri ile benzeştirdiği ölçüde duyumsadığı yakınlıkta ve tecrübededir.<sup>50</sup> Mevlânâ'nın ney metaforu ile anlattığı aslına yakınlaşmanın mutluluğu, aslından uzaklaşmanın ıstırabının tersinden

46 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 30.

47 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 81-101.

48 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/80-81.

49 Lale Bahtiyar, *Sûfî, Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*, çev. Mehmet Temelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 31-32.

50 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1.

yorumlanması olabilir. Diğer yandan aslına yaklaşma güçlü bir aşk hali ni ortaya çıkarmaktadır. Mevlânâ düşüncesinde aşk, ahlâklanmanın ve dönüşümün en etkili taşıyıcı gücüdür.

### 3. Orta Yol Olarak Hikmet veya Phronesis

Her iki düşünürün müşterek görüşlerinde mutluluğun insan yapıp etmelerine bağlı olduğu gözlemlenmektedir. İnsan, davranışlarını bilinçli bir şekilde tercih ederek gerçekleştirmektedir. İnsan eylemleri söz konusu olduğunda dürtüleri, duyguları veya erdem bilgesi arasında tercih kullanmak durumunda kalır. Zaman zaman duyguların bilgiyi manipüle etmesi söz konusudur. Bu doğrultuda eylemin bilgisi ve “bilgide isabet etme”<sup>51</sup>, genel olarak hikmet kavramını gündem etmektedir.

Aristoteles, erdem eylemlerin uç davranışlar içinde orta yol olduğunu söylerken, insanın (Phronesis) iyi ve kötüyü ayırt edebilme gücü sayesinde doğru eylem olan erdemi bulacağını vurgulamaktadır. İyi ve kötü zamansal, mekânsal olgulara bağlı birtakım değişiklikler gösterebilir. Kişinin akli yetkinliği ve sağduyusu orta yolu bulmasına katkı sağlayacaktır.<sup>52</sup> Aristoteles, orta ölçüyü mutluluğa taşıyan ve sonradan İslâm düşüncesine de tevarüs edecek olan temel erdemlerden örneklemelerle açıklamaktadır. Örneğin, yiğitlik cesaret erdemidir ve korkaklık ile cüretkarlık arasında doğru olan davranış biçimidir.<sup>53</sup>

Mevlânâ ise hikmet kavramı üzerinde biraz daha fazla durmaktadır. Sûfî geleneğe göre insan eylemleri, varoluşsal bir anlam ve bilgi temeliyle birleştiğinde ahlâkın konusu olur. Ahlâk ise insanın yöneldiği ülkü olarak metafiziğin alanına yükselir. Sûfîlerin ahlâklanma dediği hal, Allah’ın isimlerinin âlemde insan üzerinden görülmesidir.<sup>54</sup> Bir bakıma ahlâk, Aristoteles’in söylediği şekilde kişinin diğeri ile ilişkisi olmakla birlikte çok daha fazlasıdır.

Sosyal bir varlık olması bakımından insan, bir diğeri ile ilişki kurduğunda ahlâklı bir kimse olmayı öğrenir ve bunu gerçekleştirebilir. Tasavvuf

51 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), “Hikmet”, 120.

52 Ross, *Aristoteles*, 306.

53 Ross, *Aristoteles*, 318.

54 Ekrem Demirli, *Fusûsu’l Hikem İbnü’l Arabî* (İstanbul: Alfa Araştırma, 2017), 25-30.

düşüncesinde ise ahlâk, insanın yalnızca sosyal çevresiyle olan etkileşimi üzerinden açıklanmaz. Ahlâk; insan, Allah ve âlem ilişkisinin tamamında tezahür eder. Bu yönüyle tasavvuf düşüncesinde ahlâk, sosyolojik bir olgudan öte metafiziksel bir anlamı da içermektedir.<sup>55</sup>

Mevlânâ, üstün ahlâk ilkelerinin insanlar arası ilişkiden evvel Allah, insan, âlem arasındaki sürekli ilişkinin kişiyi dönüştüren ve maksadına yaklaştıran daimi bir irtibat olduğunun altını çizmektedir.<sup>56</sup> İnsanın ilahî isimlerden pay alması, davranışlarını Allah'ın âlemlerle olan ilişki tarzına benzetmesiyle devamlılık kazanır. Bu durum sûfilerin Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma dedikleri şeydir.<sup>57</sup> Devamlılık sağlandıkça ahlâklanma, insanın içsel yapılanmasında derinlik ve anlama açıklığı meydana getirir. Bu açık alan hikmet denilen ilahî bilgiyi karşılamaya müsait bir yer hazırlar. Böylece insanın benliğini dönüştürme çabası ilahî yönden bir tür destek görmüş olur.<sup>58</sup> Mevlânâ, insanın hikmeti karşılayacak düzeyde olması için olumsuz huy ve davranışları terk ederek içsel bir arınma başlatması gerektiğini düşünür. Anlamanın isabetli olması için bilgiyi manipüle edecek haz düşkünlüğü, hırs, tamah ve kibir gibi başlıca kötü huyların ıslah edilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>59</sup> Nefsin maddi temayülleri, zafiyetleri, insan ve ilahî bilgi arasında görüş bulanıklığına neden olmaktadır. Olumsuz davranışların terkedilerek olumlu eylemlere transfer edilmesi, ahlâklanmanın devamlı bir mücadele ve yoğunlaşma olduğunu göstermektedir. Bu durumda insan, insan olmak bakımından kendisiyle ilgili düşünmeye yoğunlaşarak varlığını ciddiye almayı öğrenir. Bedensel tutkularından özgürleşerek tüm kadim öğretiyi ve dinlerin evrende insana mahsus kıldığı nitel üstünlüğe erişmiş olur.

Aristoteles'in sözünü ettiği insan doğasına mahsus "bilme" arzusu<sup>60</sup>, Mevlânâ düşüncesinde "Allah ile bilme" imkânının insan doğasında gerçekleşmeye müsait olduğu ve bunun yöntemleri olarak irdelenmektedir.

55 Reynold A. Nicholson, İslam Sûfileri The Mystics Of İslam, çev. Kemal ışık vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2014), 60-61.

56 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/112.

57 Ekrem Demirli, İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 22-23.

58 Şerife Öksüzöğlü, *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 79.

59 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/6.

60 Aristoteles, *Metafizik*, 13.

Bu halde mutluluk, Aristoteles için bir tür kendini gerçekleştirme iken, Mevlânâ düşüncesinde kendini aşma deneyimidir. Mevlânâ, *Mesnevî* adlı eserinde sembolik anlatım tarzı kullanarak bir tür simülasyon oluşturmak istemiş, insanın kendi doğasını, içsel çatışmalarını, davranışlarındaki tutarsızlıklarını tarafsız, doğru ve eleştirel bir tarzda yorumlamasını sağlamayı denemiştir.

#### 4. İnsanın Eylemlerini Dönüştürmesi ve Ahlâkî Erdemler

Aristoteles, genç yaşlarda kazanılan erdemli davranışların alışkanlık ile insanın yapıp etmelerinde sağlam temel oluşturacağını düşünmektedir. Mevlânâ ise eylemin dönüştürülmesi için benliğin dönüştürülmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Kişinin kendi doğası hakkındaki bilgisi, potansiyelini fark etmesi açısından önemlidir. Fakat zafiyetlerini ve olumsuz eğilimlerini bilmesi de kendilik bilgisine dahildir.<sup>61</sup> Nefs, eylemlerin güdüleyicisidir. Bu halde insan ilk olarak katmanlı bir yapıda bulunan nefsi dönüştürmekle işe koyulmalıdır.

Aristoteles'in sözünü ettiği kendine egemen olamayan kişilik hali<sup>62</sup>, tasavvuf düşüncesinde saf şeytânî benlik olan nefs-i emmârenin davranış özellikleriyle benzeşir. Kişi eylemlerini denetleyemez, eylemleri hakkındaki çıkarımları akılsal değil çoğunlukla dürtüsel boyutta güdülenir. Nefs bu kademedeki kendini doğru değerlendirmekten yoksundur.<sup>63</sup> Mevlânâ, bu katmanda nefsin temayüllerine karşı uyanık olmak gerektiğini söyler. Kişinin benliğini yeniden inşa serüveni böylece başlamış olur.

“Sapıklık âleminde her kele bir külah vardır. Çirkin kâfir ve işi gücü pislikten ibaret nefis diyorum ya. Ey yoksul, bunun için diyorum işte. Köpeğin boynundan tasmayı çözme. Bu köpek, terbiye edilse bile yine köpektir. “Ne mutlu nefsinin aşığlayana” hükmüne uy, o, kötü damarlıdır.”<sup>64</sup>

Nefsin aşığlanması ile kötü huyun terkedilmesi ve olumlu düşünce-olumlu eylem iş birliği ile çift yönlü bir gelişim takip edilmelidir. Kötü huy ve davranışların terkedilmesi, haz dürtülerinin ertelenmesi ile kişi öz

61 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/276.

62 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 151.

63 A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 100.

64 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/387.

denetim becerisi kazanmalıdır. Kişinin kendini ve eylemlerini yönetme becerisi, ahlâk literatüründe iffet erdemine karşılık gelmektedir. Temel erdemlerden birisi olan iffet erdemi, kişinin arzu nesnesi ile arasına mesafe koymayı başarması, kendine egemen olmada yetkinleşmeye denk gelen bir anlam taşır.<sup>65</sup>

Aristoteles ve Mevlânâ'nın iffet erdemine dair söyledikleri, mutluluğu haz ile ilişkilendirmediklerini göstermektedir. Aristoteles, mutluluğun insanın ilkel benliğine hoş gelecek güç, şöhret ve toplum tarafından onaylanma olmadığını vurgulamaktadır.<sup>66</sup>

Mevlânâ, güç sarhoşluğunun hırs ve tamah sahibi kimselerin düştüğü bir tuzak olduğunu söylemektedir. Güç sahibi olma, kişi için yalnızca bir yanılısamadır.<sup>67</sup> Görünür âlemin cazip renkleri kişiyi varoluş amacından uzaklaştırır. Maddi varlığının devamlılığı için ihtiyaç duyduğu şeyleri asıl varlık amacının yerine koyarak mutluluğu geçici şeylerde aramaya yeltenir.

Bu bağlamda iki düşünürün ruhun eylem üzerindeki etki gücünü artırma, erdemli bir insan olmakla kendini tamamlama hedefinden bahsettikleri görülmektedir. Aristoteles bu yetkinleşmeyi her ne kadar rasyonel bir düzlemde ele alsada ruhun bir etkinliği olması bakımından mutluluk ve erdemi, Antik Yunan geleneğindeki tanrısal bağlamından koparmamıştır.<sup>68</sup>

Mevlânâ düşüncesinde eylem, bilgi ve anlam bütünlüğü, insan tanımı ile ele alındığında konunun metafiziksel bağlantıları ön plana çıkmaktadır. Mevlânâ'nın ahlâk anlayışında insan, yalnızca kendini gerçekleştirmeye değil kendini aşmaya müsait bir varlıktır. Benliğin dönüştürülmesi ile insan doğasına uygun biçimde eylemler, eylemleri ahlâkî bir ilkeye uyarlayarak yetkinleşir. İç dünyasındaki çalkantıları yatıştırabilmiş, zihnini bir dengede tutmayı başarmış bu kimse, Mevlânâ'nın anlatımında "kâmil insan" profiline denk gelir.<sup>69</sup> Kâmil insan, dönüşümü ilk olarak eylemlerinde değil, iç dünyasında başlatmıştır. Ahlâkın hazırlığı, ruhsal dönüşüm içeride tamamlanmış, eylemlerde görünür hale gelmiştir. Böylelikle ödev ahlâkının prosedürlerinden arınmış, entelektüel boyutta haz uyandıran

65 İbrahim Maraş, "Mutluluk", İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 256.

66 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 12-13.

67 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/88.

68 Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 128.

69 Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, 110-111.



bir eyleme biçimi gerçekleşmiş olur. Kendi içinde dengeleri sağlayabilen kâmil insanın diğeri ile ilişkisi, üstelik doğadaki tüm canlılarla, tabiatla ilişkisi, bu farkındalığın oluşturduğu bir hassasiyete erişecektir. Bu sebeple sûfîler, ahlâkın yalnızca kişiler arası değil, tabiatla ilişki biçimine yansımaları gerektiğini düşünürler.<sup>70</sup>

İçsel çatışmalarını yatıştırmayı ve kendini yönetmeyi başarmış kimse, mutlu kimsedir. Tekâmül, dikey bir harekettir ve mutluluk bu dikey harekete eşlik eden aşkın deneyimler ile duyumsanır. Bireyin yaşadığı bu hal, çok yönlü olarak varlıklar âlemi ile olan ilişkisinde tezahür eder. Misal olarak, birey cömertlik ahlâkını yatırım ve çıkar istismarından kurtarır, bedensel hazlarına karşı özgürleşir ve insani değerlerini üst boyutta yaşayarak entelektüel hazların farkına varır. Düşünürlerin insan tanımında vurgu yaptıkları “insanın kozmik bütünlüğü” farkındalığı, dikkate değerdir. Evrendeki değişim ve başkalaşımın yeni bir oluş türü olduğunu gözlemleyen birey, kendini bu manzaranın dışında yorumlamaktan öte bu bilinçli tasarımın hareketiyle içsel olarak barışır ve ona güven duymayı öğrenir. Tasavvuf düşüncesinde Yaratıcı ile kurulmuş bu güven ilişkisi, insanı geçmişe üzülme ve gelecek için endişe duymaktan alıkoyar. Mevlânâ’ya göre geçmiş ve gelecek kaygısı, “şimdi”nin imkânlarını kaçırmaya sebep olmaktadır ve mutsuzluğun bir veçhesidir.<sup>71</sup>

Benliğin dönüşümü ve ahlâklanma, tasavvuf düşüncesinde farkındalık ve kararlılık isteyen bir uygulamadır. Kendi öz değerini onaylama ve bu varlık değerine uygun davranma biçimi, bir anlamda cesaret isteyen bir davranıştır. Aristoteles, temel erdemler arasında yer alan cesarettin yoksun olan kimsenin psikolojik özelliklerini korkak ve karamsar olarak tarif etmektedir.<sup>72</sup> Karamsar kimse umutsuz ve kendine güven duymayan kimsedir. Bu pasif hal kişiyi kendi yaşamında etkin olmaktan mahrum eder. Modern çağda insan, savaş arenasında olmasa da sık sık içsel çatışmalarıyla açmazlar yaşamaktadır. Böylesi krizleri yönetmede cesur olmalıdır.

Karamsarlığa karşılık umut, harekete geçmek, gayret etmek, aynı zamanda kişinin Allah’a, öz benliğine güven duyması cesaret erdemi ile ilişkilendirilebilir. Mevlânâ’nın düşüncesinde umut etmek, bir tür ahlâklanma halidir. Çünkü umut, Allah’ın rahmetinden bir parçadır ve ilahî

70 Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 25.

71 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/176.

72 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 59.

rahmet âlemde daima aktif haldedir.<sup>73</sup> Bu bağlamda cesaret erdemi, mutluluğa erişmenin ilkelerini belirlerken bahsi edilen ilk erdem olmuştur.

Aristoteles'e göre aklını kullanan sağduyulu kimse, yiğit kimsedir. Meşakkatli durumlarda korkaklık ve karamsarlık veya öfke ile saldırganlık cesaret erdeminin yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Her iki durumda da akıl pasivize olmaktadır. Aristoteles'e göre cesaretin mutluluğa erişmekle ciddi bağlantıları vardır. Çünkü kişinin etken değil edilgen olduğu durumlarda mutluluğa erişmesi imkânsızdır. Erdem, aklın eylemi ve eylemde doğru ölçüde girişimde bulunmayı sağlayan bir faktör olması bakımından olumsuz duyguların gölgesinden kurtarılmalıdır.<sup>74</sup> Aristoteles'in cesaret erdeminin mutluluk ile olan ilişkisi üzerine modern bir filozof olan Paul Tillich'in şu sözleri özet olacak niteliktedir:

“Mutluluk, kişinin kendi gerçek benliğine, ‘Evet’ deyişinin duygusal ifadesidir. Cesaret ve mutluluğun bir araya gelmesi, cesaretin ontolojik niteliğini en açık biçimde ortaya koyar. Cesaret yalnızca ahlâki açıdan yorumlanırsa öz tatminin yarattığı mutlulukla bağlantısı gizli kalır. Kişinin öz benliğini onaylamasına dair varoluşsal eylemde cesaret ve mutluluk bir arada olur.”<sup>75</sup>

Mevlânâ'ya göre umut etmek, kişinin ilahî rahmete, kendi potansiyeline ve varlık değerine güven duyması, harekete geçme kararlılığıdır.<sup>76</sup> Diğer yandan asıl cesaret, kişinin kendi olumsuz niteliklerine karşı bir direniş başlatması, dönüşme gayreti olarak yorumlanabilir.

Aristoteles ve Mevlânâ düşüncesinde benzer kabul edilebilir görüşlerden biri de erdemlerin birbiri ile bağlantılı olduğudur. Aristoteles düşüncesinde mutluluğa eriştiren ve diğer erdemleri de kapsayan temel erdem, adalettir. Adalet erdemi, erdemler arası dengenin sağlayıcı olması bakımından kuşatıcı bir rol üstlenmiştir. Aynı zamanda Aristoteles'in etik soruşturması, bireysel anlamda insanın içsel yolculuğunu değil, *polis*<sup>77</sup> erdeme dayalı nizamının öncelenmesidir.<sup>78</sup> Kendini gerçekleştirmiş/ mutlu bireyden mutlu bir şehir (polis) inşa etmesi beklenir.

73 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/ 237.

74 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 56.

75 Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014), 42.

76 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 297-298.

77 Politika kitabında hem ülke hem de devlet anlamında kullanılmaktadır. Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 2.

78 Arslan, İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: *Aristoteles*, 264.

Mevlânâ'ya göre kurucu esmâyı yansıtması bakımından merhamet, çatı erdemdir ve adaletle bağlantılıdır.<sup>79</sup> Onun düşüncesinde adalet, evrensel tanımla benzeşmektedir.<sup>80</sup> Tasavvuf düşüncesinde merhamet, Allah'ın Rahman isminin tezahürüdür. Bu sebeple varlığı idrak etme, varlığın devamlılığına katkı sağlama, koruma gibi serbest anlamları çağırıştırır. Bireyin kendisi dışındaki varlıkla kurduğu bu ilişki tarzı, sûfî ontolojisinde bahsi geçen ilahî esmanın âlemde zuhurunun insan üzerinden gerçekleşmesinde merhamet ahlâkı olarak açığa çıkar. Buradan hareketle Aristoteles ve Mevlânâ'nın erdemler bahsinde merhamet erdemi, ciddi bir ayırım noktasıdır. Aristoteles, erdemler sınıflandırmasında merhamet erdemine yer vermemiştir. *Retorik* adlı kitabında merhametle ilişkili olduğu varsayılan metinlerde<sup>81</sup> aslında insana ait duygusal eğilim olarak bilinen acımadan<sup>82</sup> bahsedildiği görülmektedir. Ahlâkın akıl, sağduyu ve tekâmül ile ilişkili kavram olması, duygusal bir yoğunluğun erdem olarak tarif edilmesi fikrinden uzaklaştırmaktadır. Mevlânâ'ya göre insan, merhamet ahlâkı sayesinde Rahman olan Allah ile eylemini benzeştirerek tekâmül gösterir.<sup>83</sup> Bu tekâmül, insanın aslına benzemesini sağlayarak mutluluğa eriştirecektir.

Aristoteles sevgi temeline dayalı dostluğu da erdemler sınıfına dâhil etmektedir. Ancak erdemli kimseler gerçek dostluğu yaşayabilir. O, dostların birbirlerinin ahlâkî gelişimine katkı sağlamasını önemsemektedir. Mevlânâ ise kendi benlik dönüşümünü gerçekleştirdiği bir dostluk deneyimini gerçek hayatta yaşamıştır. O, üstün ahlâk seviyesine katıksız sevgiyle bağlandığı dostunun sayesinde erişmiştir. Tasavvuf geleneğinde ahlâklanma, literatür birikimi ile değil hal transferi ile sağlanır. Bu sebeple imaj oluşturacak üstün ahlâklı bir dost, dönüşüm için oldukça önemlidir. Mevlânâ'nın, Şems ile yaşadığı sıra dışı dostluk örneği, onun evrensel benliğe geçiş aşamasında etkin bir enerji oluşturmuş, kendini bilmeyi, kendine benzeyeni bilmekle/öğrenmekle gerçekleştirmiştir.<sup>84</sup>

79 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/ 120.

80 Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/151.

81 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 82-83.

82 Andre Comte- Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 131-144.

83 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/181.

84 Bayram Ali Çetinkaya, *Şems - Mevlânâ Dostluğu, Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 67-71.



Buradan hareketle, ahlâkın ve mutluluğun insandan insana yankı bulduğu söylenebilir.

## Sonuç

“Psikolojik iyi oluş” kavramı, son zamanlarda pozitif psikolojinin araştırma alanını oluşturmaktadır. Martin E.P. Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi’nin öncülük ettiği bu araştırma alanı, ödomonik karakterli bir mutluluk arayışını konu edinmektedir. Bilimsel sahanın dışına çıkıldığında modern toplumun talebine yetişmeye çalışan türde bir mutluluk endüstrisi olduğunu görmek mümkündür. Kişisel gelişim ve türevleri tarzında ortaya konan ürünlerde, insanın iyiliği ve mutluluk meselesi zihin içine hapsedilmekte, tüm müdahale zihin ve düşünceye yoğunlaştırılmaktadır. Pazarlanabilen telkinler, pozitif söylemler insanın iyi yaşam yolundaki iz sürümünde gerçekçi bir yardım sunamamaktadır.

Mutluluk arayışı, modern çağın bir gerçeği olduğu kadar, kadim bilgeliklerde de önemsenen bir konuydu. Tarihsel olarak yazılı metinlerde daha geriye gitmek mümkün olsa bile mutluluk hakkında en sistematik ve kapsamlı soruşturmanın Antik Yunan filozofu Aristoteles’e ait olduğu bilinmektedir. Bu noktada çalışmada felsefe disiplininin temsilcisi olması bakımından oldukça önemlidir.

Meseleyi İslâm düşüncesinden hareketle ele almak gerektiğinde insana dair tüm yönelim ve arayışların, insan eylemlerini, eylemi harekete geçiren bilgiyi, bilginin imkânını oluşturan hakikatle ilişkisini en girift ve derinlemesine irdeleyen disiplinin tasavvuf disiplini olduğu görülmektedir. Modern insanın “kendisi için iyi bir yaşam” arayışına felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin aynı örüntüyü takip eder halde yaklaşım geliştirdiği gözlemlenmektedir. Detaylı bir anlatımla “kendi”nin bilgeliği Sokrates’ten itibaren felsefenin dikkate değer bir tembihi, tasavvufun ise temel prensiplerindedir. Bu sebeple Aristoteles ve Mevlânâ’nın insan tanımları, insan için arzulanan “iyi” hakkındaki soruşturmanın can alıcı kısmını oluşturur.

Her iki düşünür de insanın ruh ve bedenden müteşekkil zıt temayülleri olan bir varlık olduğu konusunda mutabık olmakla beraber onun potansiyelini açığa çıkarmada bu zıtlığın itici bir güç oluşturacağına dikkat çekerler. İnsan kendisini tamamlamak üzere tasarlanmış bir canlıdır.

Bu tamamlanma dikey bir hareketi zorunlu kılar. Bu dikey hareket, Aristoteles'in anlatımında erdem, Mevlânâ'nın söyleminde ahlâk terimlerine karşılık gelmektedir. Aristoteles'in erdem anlayışında insan, insan olmanın imkânlarının dışına taşamaz. Sûfî düşüncesinde ise ahlâk, metafiziksel bir terimdir. Bu yüzden Mevlânâ'nın mutluluğa dair görüşleri, meta anlatılar içermektedir. Onun insan tanımı ve ahlâk teorisi oldukça komplike fakat birbiriyle daha güçlü bağlamlar içermektedir.

Aristoteles, her varlığın bir ereğe (amaç, işlev) sahip olduğunu düşünmektedir ve bu tezini tüm varlık kategorilerine uyarlamaktadır. İşlevini gerçekleştiren için yetkinleşme ve tamamlanma, buradan hareketle mutluluktan söz edilebilir. İnsanın işlevi daha fazla insan olmakla mümkündür. Kadim öğretilerin de kısmen desteklediği bu görüş, Mevlânâ'nın insan tanımı ile özdeşleştiğinde insan varlığının anlamı da farklı bir boyut kazanmaktadır. Ona göre insan, ilahî temasları olmakla birlikte âlem içinde bu temasın bilinçli ve şuurlu yansıtıcısı, misyon sahibi bir varlıktır. Varoluşunun özünde ilahî esmadan pay almış, süfli yapısından arınarak kendinde meknuz olan bu niteliğin farkına vararak itminan bulacaktır. Farkındalık bir dönüşümün tetikleyicisi, dönüşüm tekâmülün başlangıcı olacaktır. Mutluluk bu devingen hareketin içinde duyumsanabilen bir haldir. Felsefesini aşk temeli üzere kuran düşünür için ahlâklanma, bir tamamlanma ve olma sürecidir. Tekâmül sürecinde kişiyi harekete geçiren aşk ve varlığın aslından gelen çekim gücüdür. Bir bakıma insan mutluluğa eylemleri ile ulaşma çabası içindeyken, tanrısal bir çekim alanına girmiş sayılabilir. İnsanın eylemlerini dönüştürmesi, hazdan kopuş ve erdeme yönelme, insan için ıstırap gibidir. Aristoteles bu noktada alışkanlık kazanmayı önermektedir. Mevlânâ'nın aşk öğretisi, insanın varoluşsal ideale ulaşmada en temel motivasyonu olmayı üstlenmektedir.

Toparlayıcı bir ifadeyle mutluluk modern çağın yatay anlam içerikli kavramları arasında değerlendirilmekte, hakkındaki çalışmalar insan idealleri ve kabiliyetlerini yalnızca bu alanda konuşulur kılmaktadır. Felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin kendi dinamiklerine sadık kalarak yapılacak karşılıklı bir okumada, mutluluğun insanın varlık ideali ile ilişkili, bu bağlamda ahlâkî temeli olan bir kavram olduğu görülmektedir. Bu olgudan hareketle modern çağın en şiddetli arayışı olan mutluluk konusunda insana dair söz söylemede yetkin disiplinlerin birikimleri değerlendirilmelidir.

<b>Çıkar Çatışması</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
<b>Conflict of Interest</b>	The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
<b>Grant Support</b>	The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study</b>	HK (%90), ŞÖ (%10)
<b>Veri Toplanması   Data Acquisition</b>	HK (%50), ŞÖ (%50)
<b>Veri Analizi   Data Analysis</b>	HK (%50), ŞÖ (%50)
<b>Makalenin Yazımı   Writing up</b>	HK (%50), ŞÖ (%50)
<b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision</b>	HK (%90), ŞÖ (%10)

## Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkilap Yayınevi, 1998.
- Aresteh, Reza A. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*. çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 8. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Aster, Ernst Von. *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın, 2005.
- Ayvaz, Muzaffer. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Ahlak Öğretisinde Mutluluk". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 87-108. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.434769>.
- Bahtiyar, Lale. *Sûfî, Tasavvufî Arayışın Dışa Vurumu*. çev. Mehmet Temelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Bok, Sissela. *Mutluluğu Keşfetmek, Aristoteles'ten Beyin Bilimine*, çev. Pınar Savaş. İstanbul: Butik Yayıncılık, 2011.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 5. Basım, 2009.
- Çetinkaya, Bayram Ali. Şems - Mevlânâ Dostluğu, Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Durak, Nejdî. "Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde İyi ve Kötü Kavramları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/ (2007), 1-24.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Cemal Süer. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Erkızan, H. Nur Beyaz. "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi". *Özne Aristoteles Özel Sayısı*. ed. H. Nur Beyaz Erkızan. 7-52. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Erkızan, H. Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları, Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Erkızan, H. Nur Beyaz. *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Fleming, William. "Manufacturing Happy Citizens by Edgar Cabanas & Eva Illouz". *The Sociological Review Magazine*. Erişim 7 Ağustos 2022. <https://doi.org/10.51428/tsr.qoit3983>
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Haidt, Jonathan. *Mutluluk Varsayımı Modern Gerçekliği Kadim Bilgelikte Bulmak*. çev. Özcan Özgür. İstanbul: Hil Yayın, 2. Basım, 2019.
- Hucvirî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Araştırma, 3. Basım, 2017.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim, Benliğin Dönüşümü ve Mir'acı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2018.

- Maraş, İbrahim. "Mutluluk". İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi. ed. Müfit Selim Saruhan. 249-262. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2016.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Kerem Işık. İstanbul: Okyan Us Yayın, 18. Basım, 2019.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*. çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Fîhi MâFih*. çev. Meliha Ülker Tarıkahya. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. Şark İslam Klasikleri *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İnsan ve Tabiat. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Öksüzöğlü, Şerife. *Aristoteles ve Mevlânâ Düşüncesinde Mutluluk Erdemi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Positivepsychology.com. "8 Characteristics of Flow According to Mihaly Csikszentmihalyi". Erişim 22 Temmuz 2022. <https://positivepsychology.com/mihaly-csikszentmihalyi-father-of-flow>.
- Reynold A, Nicholson. *İslam Sâfîleri The Mystics Of İslam*. çev. Kemal Işık vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 2014.
- Ross, W.David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2014.
- Schuon, Frithjof. *İslam'ı Anlamak*. çev. Mahmut Kanık İstanbul: İz yayıncılık, 5. Basım, 2013.
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. çev. Semra Kunt Akbaş. İstanbul: Eksi Kitaplar, 2. Basım, 2019.
- Sponville, Andre Comte. *Büyük Erdemler Risalesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Tâhirü'l- Mevlevî, *Mesnevî'nin Dibacesi ile İlk On Sekiz Beytinin Şerhi*. çev. Ali Güzelyüz vd. İstanbul: Demavend Yayınları, 2018.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2014.
- Türer, Osman. "Mevlana Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemalın Ölçüsü". *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu Bildiriler I*. Urfa: y.y., 2007.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yakıt, İsmail. "Mevlânâ'da Mutluluk Ahlakı". *Felsefe Arkivi*. Erişim: 2 Kasım 2022. [https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1308/15435#article\\_cite](https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1308/15435#article_cite).
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Marifetullah, O'nu Bilmek ve Tanmak*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.



# Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Konumu

## *The Position of Ahmad ibn Hanbal in Early Sufi Works*

Dr. Öğr. Üyesi

**Yakup PEKDOĞRU**

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Karaman, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-4251-8807>

[ypekdogru@gmail.com](mailto:ypekdogru@gmail.com)

ROR ID: <https://ror.org/037vfvf096>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ekim/18 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık/16 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1191405



#### 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 (Yakup PEKDOĞRU).

#### Lisans Bilgisi

##### *Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

#### 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

Pekdoğan, Yakup. "Erken Dönem Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Konumu". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 65-94.

**Öz**

Bu çalışmada klasik tasavvuf eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in konumu ele alınacaktır. Bu eserlerde erken dönem sûfilerinin görüşlerine yer verilmektedir. Sûfilerin görüşlerine yer verilmekle birlikte İslam düşünce tarihinde tanınmış ulemanın fikirlerine de zaman zaman temas edilmiştir. Söz konusu ulema içerisinde fıkıh mezhebi kurucuları da bulunmaktadır ve hatta aynı isimler sûfi şahsiyetler içerisinde zikredilmiştir. Bunlardan birisi de Hanbeli mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'dir. Araştırmamızın amacı Ahmed b. Hanbel'in erken dönem tasavvuf klasiklerindeki konumunu tespit etmektir. Çalışmada Ahmed b. Hanbel'e yer veren ve vermeyen klasik tasavvuf eserleri değerlendirilmiş ve ardından Ahmed b. Hanbel'in takvası, fikhî yönü ve tasavvuf konularına yaklaşımı ortaya konulmuştur. Araştırmada doküman analizi yöntemi benimsenmiş ve dağıtık bilgiler toparlanarak yorumlanmıştır. Çalışmanın kapsamı klasik eserlerden *el-Lüma'*, *et-Ta'arruf*, *Kâtû'l-kulûb*, *Hilyetü'l-evliyâ*, *Tabakâtu's-sûfiyye*, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, *Keşfü'l-mahcûb* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* ile sınırlandırılmıştır. Nihayetinde söz konusu eserlerde Ahmed b. Hanbel'in fikirlerine değer verilmiş ve yine bu kitaplarda onun dîni yaşantısı örnek gösterilmiştir. Buna ilaveten Mihne sürecindeki tavrından sûfler tarafından da övgüyle bahsedildiği anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sûfler, Ahmed b. Hanbel, Zühd, Fıkıh.

**Abstract**

In this study, the position of Ahmad b. Hanbal is examined in the classical tasawwuf works. The ideas of early sufis are featured in these classical works of tasawwuf. Besides this, the views of the well-known ulama in the history of Islamic thought were touched on from time to time. There are also the founders of fiqh (jurisprudence) schools among the ulama in question and even these names were mentioned among sufi personalities. One of them is Ahmad b. Hanbal, who is the founder of Hanbali School. The aim of this study is to determine the position of Ahmad b. Hanbal in early period classical works of tasawwuf. In this study, the classical tasawwuf works which include and do not include Ahmad b. Hanbal were evaluated and then his piety, his fiqh aspect and his approach to tasawwuf subjects are revealed. Document analysis was used and scattered pieces of information was gathered from various sources and interpreted in this research. The scope of this study is limited to the classical works of tasawwuf such as *al-Luma'*, *at-Ta'arruf*, *Qût al-qulûb*, *Hilyat al-awliya*, *Tabaqat al-sufiyya*, *ar-Risâla al-Qushayriyya*, *Kashf al-mahjûb*, and *Ihya ulum al-dîn*. Ultimately, the opinions of Ahmad ibn Hanbal were appreciated in classical tasawwuf works and his religious life has been cited as an example. In addition, it was understood that his attitude in mihna period was also praised by the sufis.

**Keywords:** Tasawwuf, Sufis, Ahmad ibn Hanbal, zuhd/piety, fiqh/jurisprudence.

## Giriş

**E**bû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (öl. 241/855) İslâm düşünce tarihinin önemli simalarından biridir. Hadis ve fıkhıta eğitim gören Ahmed b. Hanbel, her iki disiplinde yetkinliğini ortaya koymuştur. Hadis ilminde hem bir otoritedir hem de *Müsned* gibi hacmi büyük bir kitabın sahibidir. Buna ilaveten *Kitabü'z-zühhd* eseri de hadis ilminde zühhd edebiyatının ilk örneklerindedir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, günümüze kadar gelen ve çok sayıda müntesibi bulunan fikhî ekollerden Hanbelîliğin kurucusu kabul edilmektedir.

Hanbelîliğin kurucusu olarak kabul edilse de Ahmed b. Hanbel'in fakîhliği tartışmalıdır. Vefatından sonra onun fakîhliğini kabul ederek bunu dile getirenler olduğu gibi aksi bir tutuma da kaynaklarda rastlanmaktadır.<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel'in fikhî ilmindeki yetkinliğine dair tasavvufi eserlerde de veriler mevcuttur. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'u ve Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâu ulûmu'd-dîn*'i İbn Hanbel'in fikhî meselelerdeki yaklaşımlarına dair örnekler sunmaktadır. *Hilyetü'l-evliyâ*'da ise Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki yetkinliğini vurgulayan dönemin tanınan şahıslarına ait rivâyetler bulunmaktadır. Örnek olarak şu rivayet konuyu açık hale getirmektedir: “Muhammed b. Yûnus der ki: Ebû Âsım'ın yanında fikhî konusu açılınca: ‘Burada (Bağdat'ta) bu alanda Ahmed b. Hanbel'den daha iyi kimse yoktur. Buraya fikhî ondan daha iyi bilen başka biri daha gelmiş değildir’ dedi.”<sup>2</sup>

Fıkhın dışında Ahmed b. Hanbel hadis ilminde daha istekli ve önde gözükmektedir. Esasında İbn Hanbel'in düşüncesini meydana getiren temel husus, Hz. Peygamber'den (as) gelen rivayetlere ittibadır. Bu, onun fikhî düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. İbn Hanbel'in hadislerle ilişkisi öyle bir boyuta ulaşmıştır ki Muhammed b. İdris eş-Şafî'nin (öl. 204/820) şu ifadesi meselenin ehemmiyetini açıklaması bakımından zikre değerdir:

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel bildiriyor: Babamdan işittim: Muhammed b. İdris eş-Şafî bana şöyle dedi: “Ey Ebû Abdillâh! Sen sahih hadisleri bizden daha iyi bilirsin. Onun için bildiğin bir sahih hadis varsa söyle, Kûfe'de, Basra'da veya Şam'da olsa dahi gidip onu (kaynağından)

1 Konuyla ilgili çalışma için bk. Muhyettin İğde, “Ahmed b. Hanbel'in Fakîhliğiyle İlgili Tartışmalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014).

2 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yay., 2015), 7/149.

öğreneyim.” Abdullah şöyle devam eder: “Bunun içindir ki Şâfiî, kitabında yer verdiği tüm hadislerinde: “Güvenilir (sika) birinin bana anlattığına veya bildirdiğine göre” demiştir ki sika olan bu kişi de babamdır. Şâfiî'nin Bağdat'ta yazdığı kitap Mısır'da yazmış olduğu kitabından daha sağlamdır; zira burada (Bağdat'ta) iken hadisleri (babama) sorardı. Bir defasında babamın şöyle dediğini işittim: “Şâfiî, bizim ondan faydalandığımızdan daha fazlasıyla kendisi bizden faydalanmıştır.”<sup>3</sup>

Rivayette de zikredildiği üzere Ahmed b. Hanbel'in hadis ilminde güçlü bir konumu vardır. Esasında onun da kendisinin muhaddis olarak bilinmesini istediğini söylemek mümkündür.<sup>4</sup>

Ahmed b. Hanbel'in hadis ve fıkıh ilmiyle ortaya çıkan özelliğinin yanı sıra vefatından sonra da daima örnek gösterilecek dinî ve ahlakî yaşamından bahsetmek yerinde olacaktır. Zira bu husus tasavvuf kaynaklarında da bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in kaleme aldığı *Kitâbü'z-zühd* hem kendisinin hem de Müslümanların nasıl davranması gerektiğine dair ilk kaynaklardandır. Buna ilaveten İbn Hanbel ile ilgili farklı kaynaklardan gelen rivâyetler onun dindarlığının yetkinliği hususunda bilgi vermektedir. Konuya dair iki nakil anlatmak istediğimiz meseleyi daha vâzıh hale getirecektir. Ahmed b. Hanbel'in örnekliliğini de içeren ilk rivâyet şudur: “İnsanlar bizden Ahmed b. Hanbel gibi olmamızı istediler. Hayır! Vallahi ne Ahmed b. Hanbel'in yaptıklarını yapmaya, ne de onun yolundan gitmeye gücümüz yeter.”<sup>5</sup> Ahmed b. Hanbel'in davranışlarıyla ilgili yapılan bu alıntı onun takvasını ortaya koyduğu gibi hem çağdaşları hem de kendisinden sonrakiler için örnekliliğine vurgu yapar. Bahsedilen örneklilik onun ameli hayatıyla ilgili anlatılarda da kendini göstermektedir. Konuyla ilgili oğlunun haber verdiği şu rivâyet, her ne kadar menkıbevi bir hüviyet taşısa da Ahmed b. Hanbel'in amel konusundaki istekliliğine ve devamlılığına dikkat çeker: “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel der ki: “Babam günde üç yüz rekât namaz kılardı. Ancak ceza olarak yediği kırbaçlar kendisini zayıf düşürünce günde yüz elli rek'ât kılmaya başladı ki o zamanlar seksen yaşlarındaydı.”<sup>6</sup> İbn Hanbel'in ilerleyen yaşlarında

3Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/155.

4 İsa Atcı, “Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğni örneği)”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 228-229.

5 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/151.

6 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/178.

bedenin zayıf düşmesinin sebebi *Mihne*<sup>7</sup> sürecinde görüşleri nedeniyle kendisine yapılan eziyetlerdir. Ancak bu eziyetlere rağmen onun amel hayatı örnek gösterilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in dindarlığıyla alakalı ikinci rivâyet ise hem Mihne sürecine atıf yapar hem de meşhur sûfilerden Bişr el-Hâfi (öl. 227/841) ile bir karşılaştırma sunar. Rivâyet şudur: "Muhammed b. Mus'ab el-Âbid der ki: "Ahmed b. Hanbel'in Allah için yediği her bir kırbaç, Bişr b. el-Hâris'in bir gününden daha değerlidir."<sup>8</sup> İleride de ele alacağımız üzere İbn Hanbel ile Bişr el-Hâfi arasında zaman zaman karşılaştırma yapılmaktadır. Söz konusu mukayesede bazen Ahmed b. Hanbel'in bazen de Bişr el-Hâfi'nin lehine bir tutumdan bahsedilebilir. Bu tutum ehl-i hadis tarafından sergilendiğinde Ahmed b. Hanbel öne çıkarılmaktadır. Tasavvuf cephesinden bakıldığında bazı istisnalar<sup>9</sup> olsa bile Bişr'i öne geçiren bir tavırdan bahsetmek mümkündür.<sup>10</sup>

Ahmed b. Hanbel ile ilgili çokça çalışma bulunmaktadır. Ancak onun sûfilerle kurduğu ilişkiyi ele alan ve tasavvuf eserlerindeki yerini tespit eden bir çalışma mevcut değildir. Konuyla doğrudan ilgili olmasa da George Makdisi, Micheal Cooperson ve Christopher Melchert'in çalışmalarından bahsetmek gerekir. Makdisi'nin *The Hanbali School and Sufism (Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf)*<sup>11</sup> isimli makalesi Ahmed b. Hanbel'den ziyade hicri altıncı asır ve sonraki dönemlerde tespit edilen Hanbelî alimleri merkeze almıştır. Ancak Hanbelîlik ve tasavvuf arasında kurulan irtibatı göstermesi açısından önemlidir. Micheal Cooperson tarafından yapılan *Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions*<sup>12</sup> adlı çalışma Ahmed b. Hanbel ve Bişr el-Hâfi'yi konu almaktadır. Söz konusu

7 Mihne için bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30/26-28.

8 Ebu Nuaym el-İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/161.

9 Bişr el-Hâfi'nin Mihne'deki tutumu istisnanın temelini oluşturmaktadır. Rivayete göre Bişr, Mihne dönemine kadar Ahmet b. Hanbel'den üstün görülmektedir. Ancak bahsi geçen dönemde Hanbel'in tavrı kendisini Bişr'den öne geçirmiştir. bk. Abdurrahman Câmî, *Nefâhatü'l-üns*, çev. Lâmi Çelebi (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), 165; Ayrıca bk. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2001), 276-277.

10 Konuyla ilgili çalışma için bk. Micheal Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions", *Studia Islamica* 2 (1997), 71-101; Ahmet b. Hanbel'in Bişr'i öne çıkarılması hakkında bk. Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/445.

11 bk. George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", çev. Ramazan Özmen, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007).

12 bk. Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions", 71-101.

araştırma iki ismin mensup oldukları biyografi gelenekleri tarafından nasıl sunulduklarını ve sunum farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in tasavvufi eserlerde nasıl ele aldığına yönelik bir amaç belirtilmemiş olan makalede böyle bir konu da mevcut değildir. Christopher Melchert tarafından yapılan ve Türkçeye de tercüme edilen *Ahmed b. Hanbel'in Hedefindeki Muhalifler*,<sup>13</sup> III. (IX.) *Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş*,<sup>14</sup> *Hanbeliler ve Erken Dönem Sûfiler*<sup>15</sup> ve *Ehl-i Hadis'in Dindarlığı*<sup>16</sup> isimli çalışmalar ise doğrudan Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf kaynaklarındaki konumuna dair bilgi vermese de sûfilerle kurduğu ilişkilere dair önemli malumat sunmaktadır. Bunlara ilaveten Muhyettin İğde'nin Hanbelîliğin teşekkülüne dair doktora tezi bulunmaktadır. Ancak İğde, mezhepler tarihçisi kimliğiyle ele aldığı bu çalışmada tasavvuf kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'in nasıl algılandığına yer vermemektedir. O, Hanbelîliğin teşekkülünde önemli isimleri tespit ederek çalışmasını siyasi-itikadi bir perspektifle ortaya koymuştur. Ahmed b. Hanbel'in erken dönem tasavvuf klasik eserlerindeki konumu herhangi bir çalışmada ele alınmamıştır. Ahmed b. Hanbel ile ilgili zikrettiğimiz çalışmaların yanında bizim araştırmamız, İbn Hanbel'in tasavvuf eserlerindeki yerini tespit ederek sûfilerin ona dair kanaatlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu araştırmada Ahmed b. Hanbel'in tasavvuf klasiklerinde nasıl ele alındığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu minvalde İbn Hanbel'in belirlenen kaynaklardaki fikhî ve tasavvufî yönleri gösterilmeye, sûfilerin hangi konularda ona atıfta bulduklarına işaret edilmeye gayret edilecektir. Bunun yanı sıra Ahmed b. Hanbel'in diğer sûfilerle ilişkisine de değinilecektir.

## 1. Ahmed b. Hanbel'e Yer Veren ve Vermeyen Tasavvufî Kaynaklar

Tasavvuf düşüncesinin temelini atan erken dönem sûfilerinden günümüze ulaşan eser sayısı yok denilecek kadar azdır. Mevcut eserler de

13 bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 75-100.

14 bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 231-258.

15 bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 259-279.

16 bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 281-307.

tasavvuf konularını bütünüyle sistemli bir şekilde ele almaktan ziyade belirli konulara dair düşünceleri içermektedir. Kapsamlı tasavvuf eserleri hicri IV. ve V. asırlarda kaleme alınmaya başlanmıştır. Söz konusu eserleri kabaca ikiye ayırmak mümkündür. Bunlar Ebû Nasr es-Serrâc'ın (öl. 378/988) *el-Lüma'* da yaptığı gibi tasavvuf meselelerine değinen eserler ve Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*'de icra ettiği gibi sûfiler ve onların fikirleri hakkında bilgi veren *tabakât* türü eserlerdir.

Yukarıda zikredilen eserlerin bir kısmında Ahmed b. Hanbel'in ismi dahi geçmezken bazılarında ise o, tasavvufî konularda açıklama yapan ve hatta bir veli gibi sunulan hüviyete sahiptir. *el-Lüma'* da ve *et-Ta'aruf* ta Ahmed b. Hanbel'e dair hiçbir atıf bulunmamaktadır. Her iki eserde de İbn Hanbel'in ismi dahi geçmemektedir. Oysa *el-Lüma'* da *İmam Şafî ve Mâlik b. Enes* gibi isimler yer almaktadır.<sup>17</sup> Buna mukabil Ebû Tâlib el-Mekkî, aynı yüzyılda yazdığı *Kûtu'l-kulûb*'da söz konusu iki müelliften farklı bir tutum sergileyerek Ahmed b. Hanbel'e çokça yer verir. Dolayısıyla Mekki'nin eseri, İbn Hanbel'in kaynaklarda git gide daha fazla yer almasının bir eşiği kabul edilebilir.

Mekki'den hemen sonra tasavvuf tabakât literatürünün öncüleri olarak kabul edilebilecek *Tabakâtü's-sûfiyye* ve *Hilyetü'l-evliyâ*'nın yazarları da Ahmed b. Hanbel konusunda hemfikir değildirlir. *Hilyetü'l-evliyâ*'da İbn Hanbel'e özel bir başlık açılmış ve onun zühd, takvâ ve fikhî yönü herhangi bir olumsuzluğa yer vermeden sunulmuştur. Buna mukabil *Tabakâtü's-sûfiyye*'de Ahmed b. Hanbel'e yer verilmemiştir. Sülemî'nin İbn Hanbel'e yer vermemesi kendi eserini sadece sûfilere tahsis etmesiyle açıklanabilir. Buna mukabil *Hilye*'de İbn Hanbel'in yer alması eser sahibinin erken dönemdeki her haliyle örnek şahsiyetlere yer verme isteğiyle izah edilebilir.<sup>18</sup> Öte yandan hicri V. asrın ve tasavvuf tarihinin önemli eserlerinden olan *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *Keşfu'l-mahcûb* Ahmed b. Hanbel'e yer vermektedir. Kuşeyrî, İbn Hanbel'e belirli konularda değinirken Hücvârî ise Ahmed b. Hanbel'i keramet sahibi bir şahsiyet olarak ele alır ve eserinde diğer sûfilerin hayat hikâyelerine yer verdiği bölümde

17 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 347-348; Ayrıca bk. Ahmet Targon Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2017), 133.

18 bk. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 112-113.

ona da yer verir. Öyle ki o, keramet gösteren bir Ahmed b. Hanbel portresi gün yüzüne çıkarır.<sup>19</sup>

Ahmed b. Hanbel'in *el-Lüma'* ve *et-Ta'arruf* gibi tasavvufun ilk eserlerinde yer almazken yine onlarla aynı yüzyılda kaleme alınan *Kûtu'l-kulûb* ve sonraki kaynaklarda sıkça yer almasının muhtemel sebepleri vardır. Bunlardan ilki, Christopher Melchert'in dikkat çektiği Ehl-i Hadis dindarlığıyla ilk dönem zahitlerinin dindarlıkları arasındaki benzerlik olabilir.<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel'in dindarlığındaki temel nokta hadislerin eyleme geçirilmesidir ve sûfilerinkiyle benzeşmektedir.<sup>21</sup> Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda da hadislerin uygulanmasına yönelik nasihatler ön plandadır. Hadislerin hayata geçirilmesi, bu yola girenler için vazgeçilemeyecek temel bir ilkedir. Buna ilaveten Mekkî'nin Hakk'ın sıfatları meselesinde sadece rivayetleri kabul edip bunların tevilini uygun görmemesi<sup>22</sup> onu ehl-i hadise yaklaştıran bir tavır olarak kabul edilebilir. İkincisi, Mekkî'nin eğitimiyle ilgili olarak Saeko Yazakı'nın bahsettiği konudur. Mekkî, ciddi bir hadis eğitiminden geçmiştir ve onun bu yönü eserinde İbn Hanbel'e çokça yer vermesinin bir nedeni olarak kabul edilebilir.<sup>23</sup> Zira Ahmed b. Hanbel'in hadisçiler arasındaki yeri herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Üçüncüsü de Mekkî'nin hangi mezhebe mensup olduğuyla ilgilidir. Zira bu, onun İbn Hanbel'e sıkça yer vermesinin

19 Ebu'l-Hasan Gencbahş Ali b. Osman b. Ali Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 182-183; Ahmet Karamustafa, Hücvirî ile ilgili şu açıklamayı yapar: "Hanefî mezhebine bağlı olan Hücvirî, tasavvuf ile fıkah ve kelâm gibi dinî ilimler arasında uzlaşma sağlamaya çalışırken Kuşeyrî'den daha da ileri gitti. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'i (ama Mâlik değil) biyografik sözlük bölümüne müstakil başlıklar halinde ekleyerek onların birer sûfi olduğunu iddia etmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvuf doktrinini tartışırken hiçbir çekince göstermeden düzenli olarak rasyonel muhakemeye başvurmuştur." Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 135.

20 Melchert, ehl-i hadisin dindarlığı hakkında bilgi verirken iki temel özelliğinden bahseder: "Ciddiyet ve ahlakçı topluluğu." Ciddiyete dair ilk dönem zahitlerinden örnekler de verir. Bunlar arasında Fudayl b. İyaz ve Bîşr-i Hafî de vardır. Ahmed b. Hanbel'in de gülmediği ve sadece gülümsediği oğlu tarafından rivayet edilmektedir. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, 288-289.

21 Mekkî'nin davete icabet edilmemesi gerektiği yerleri açıklarken Ahmed b. Hanbel'e yer vermesi için bk. Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2/220.

22 bk. Yakup Pekdoğru, *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet* (İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021), 20.

23 Saeko Yazakı, *Ebû Tâlib El-Mekkî'de Tasavvuf*, çev. İrfan Kelitli (İstanbul: Litera Yay., 2016), 56-57; Ahmet Karamustafa kitabında, Mekkî'nin eserini *Hadisçiler Arasında Tasavvuf* başlığında ele alırken *et-Ta'arruf* gibi eserleri de *Fıkah ve Kelâmın Kucağındaki Tasavvuf* başlığı altında değerlendirmektedir. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 109, 122.



sebepleri arasında değerlendirilebilir. Çağdaş araştırmacılarından Wan Mohd Azam Mohd Amin, Mekki'nin Hanbelî olduğunu söyler.<sup>24</sup> Amin'in iddiası doğruysa Mekki'nin Ahmed b. Hanbel'e eserinde çokça yer vermesi anlaşılabilir. Buna mukabil Saeko Yazakı ve Bilal Saklan gibi uzmanlar da Mekki'nin mezhebi hakkında farklı kanaatler serdetmişlerdir. Yazakı, *Kütü'l-kulûb*'da Hanbelî mezhebinin görüşlerine daha çok yer verilmesi sebebiyle Mekki'nin Hanbelî olabileceğine dikkat çeker. Ancak Mekki'den sonra yaşayan bazı alimler onun Şafîî olduğuna dair iddiaları zikrederler ki bu da Mekki'nin mezhebinin tespit edilmesinde şüpheye yol açar. Bilal Saklan makalesinde Mekki'nin Malikî olduğunu iddia edenlere karşı deliller sunar ve onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını dile getirir.<sup>25</sup> Dolayısıyla konuya dair açıklamalar Mekki'nin mezhebinin tespitini engellemektedir. Mekki'nin İbn Hanbel'e yer vermesinin sebebinin tespit etmek de mümkün görünmemektedir. Dördüncüsü, Ekrem Demirli'nin iddia ettiği gibi sûfilere söylemlerinde ortaya çıkan seçkinlik düşüncesidir. Ona göre özellikle velâyet konusunda inanlar arasında bir ayırmadan bahsedilmektedir. *Avam* ve *havas* kavramları konuyla ilgili zikredilen kavramlardır. Seçkinler ya da havas bu konuma marifete erişerek ulaşmaktadırlar. Bu da genelde tasavvuf içinde ortaya çıktığı için seçkinlik fikrinin mevcudiyetini pekiştirmektedir. Sûfi müellifler bunun farkında olarak *tabakât* literatürü başta olmak üzere kaleme aldıkları eserlerde *mezhep imamları*, *muhaddisler* vb. gibi İslam düşüncesinin meşhur simalarına yer vermişlerdir. Böylelikle onlar, seçkinlerin sadece sûfilere ait olmadığı belirtilmiş olmaktadır.<sup>26</sup> Kuşeyrî ve Hücvirî ise İbn Hanbel hakkında birbirlerinden farklı tutumlara sahiptirler. İbn Hanbel'i ve diğer büyük mezhep imamlarını sûfilere öncülerini

24 W. Mohd Azam b. Mohd Amin, *An evaluation of the Kütü'l-Kulûb of al-Makki with an annotated translation of his Kitâb al-tawba* (Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991), 19-20; Yazakı, *Ebü Tâlib El-Mekki'de Tasavvuf*, 57.

25 Yazakı, *Ebü Tâlib El-Mekki'de Tasavvuf*, 57-58, 97; Bilal Saklan, "Ebu Talib el -Mekki (386/996) Ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 88-91; Ebû Tâlib el-Mekki'nin Ahmed b. Hanbel'e atıfta bulunmasının bir sebebi Saeko Yazakı'nın şu ifadelerinde belirtilen husus olabilir: "Hadis rivayeti ve reyeye karşı olumsuz tavır Mekki'nin *Kût*'ta uygulamış olduğu hadis yöntemine uymaktadır. Mekki, İbn Hanbel'in 'bir rivayet mükemmel bir isnad ile desteklenmemiş olsa bile, eğer içeriği Kur'an, sünnet ve icmâya uygun ise bu durum yine de kişisel görüşten ve kıyastan daha sıhhatlidir.' hükmünü nakletmiş ve bu görüşü benimsediğini beyan etmiştir." Yazakı, *Ebü Tâlib El-Mekki'de Tasavvuf*, 95.

26 Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler* (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2015), 51-52.

olarak zikreden Hücvirî'nin İbn Hanbel'e yer vermesine başka bir sebep aramak beyhudedir. Kuşeyrî ise İbn Hanbel'e sadece belli konularda yer verir. Hücvirî gibi ne hayatına dair bilgi vermiştir ne de keramet sahibi bir konuma yükseltmiştir. Esasında Kuşeyrî'nin hadisçi kimliğinin İbn Hanbel'e eserinde yer vermesini kolaylaştırdığı düşünülebilir. Zira o, hadis ilminde de yetkin bir isim olarak zikredilmektedir. Buna ilaveten Kuşeyrî de İbn Hanbel gibi devlet yöneticilerinin zulmüne maruz kalmıştır. Mu'tezile'nin devlet kanadından destek görmesiyle birlikte Eş'arilere karşı bir yıldırma politikası uygulandı. Hapse atılan Kuşeyrî, kendisine ve onun gibi düşünen alimlere yapılan bu eziyetleri tanımlarken "Mihne" lafzını kullanmıştır.<sup>27</sup> Dolayısıyla o, İbn Hanbel ile ortak bir kadere de sahip olmuştur. Bu sebeple Kuşeyrî'nin İbn Hanbel'e kolaylıkla yer vermesi beklenebilir. İbn Hanbel'e eserinde yer veren İmam Gazzâlî'nin de Mekki'yi takip ettiği söylenebilir. Nihayetinde Ahmed b. Hanbel, bazı tasavvufi eserlerde övülen ve örnek gösterilen bir konuma sahiptir. Buna ilaveten İbn Hanbel hakkında bilgi veren tasavvufi eserler kronolojik olarak değerlendirildiğinde *el-Lüma'*da kendisine yer verilmezken *Keşfü'l-mahcûb'*da o, keramet gösteren bir evliya konumuna yükselmiştir. Bu da Michael Cooperson'un şu tespitini haklı çıkartmaktadır: "Her ne kadar biyografi yazarları belgelerinin kesinliğine önem verseler de aynı hayatın oldukça farklı türlerini ortaya koymuşlardır."<sup>28</sup>

## 2.Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in Ele Alınışı

Tasavvuf metinlerinden Ahmed b. Hanbel'in tasavvurunu ortaya çıkarmak ondan gelen parça parça rivâyetlerle mümkündür. Bu rivâyetler tasavvufî konular hakkında olduğu gibi onun takvası, diğer sûfilerle ilişkisi ve az da olsa İbn Hanbel'in fikhî görüşlerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Ahmed b. Hanbel'in bu yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

27 bk. Abdullah Ömer Yavuz, *Horasan'da Eş'arilik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 158-165.

28 Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions", 72.

## 2.1. Tasavvufî Metinlerde Bir Fakîh Olarak Ahmed b. Hanbel

Hadis ilminde otoritesi kabul edilen Ahmed b. Hanbel aynı zamanda fıkıh disiplininde de kendisini yetiştirmiştir. Hocaları arasında Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından Ebû Yusuf ve ayrıca Şafîliğin kurucusu kabul edilen İmam Şâfiî vardır.<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel, fetvalar vererek kendine mahsus bir fikhî yöntem ortaya koymuştur ancak o, fakîh kimliğinin öne çıkmasını pek istememiştir.<sup>30</sup> İbn Hanbel'in fikhî yönteminde rivâyetlerin/âsar önemli bir yeri bulunsa da akli süreçleri öne çıkaran bir anlayışı toptan reddettiğini söylemek mümkün değildir.<sup>31</sup>

Tasavvuf metinlerinde Ahmed b. Hanbel'in fikhî yönü üzerinde pek fazla durulmamıştır. Konuya dair bütün örnekler *Kûtu'l-kulûb* ve *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*'den gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in fakîhliğiyle ilgili tartışmalara müellif sûfilardan hiçbiri yer vermez. Esasında tasavvuf metinlerinde İbn Hanbel'in fakîhliğiyle ilgili bir tartışma konusunun bulunması beklenilecek bir durum değildir. Burada Gazzâlî bir istisna olarak zikredilebilir. O, "Ahmed b. Hanbel, fıkıh üstatlarından biridir"<sup>32</sup> diyerek söz konusu meselede görüşünü ortaya koymuştur.

Ahmed b. Hanbel'in fakîhliğine yönelik bu ifadeden sonra *Kûtu'l-kulûb*'da onun fikhî yöntemine dikkat çeken bir değerlendirme bulunmaktadır. Mekkî, bu değerlendirmenin İbn Hanbel'in metodu olduğunu ifade ederek şunu söyler: "Zayıf hadis, bana göre re'y ve kıyastan daha çok

29 Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 17-20 İğde, Ahmed b. Hanbel ile İmam Şafî arasındaki ilişkinin hoca-öğrenci ilişkisinden ziyade bir fikir alışverişi düzeyinde olduğunu söyler.

30 bk. Atcı, "Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğni örneği)", 228-229.

31 bk. Halil Efe, "Ahmet b. Hanbel'in Fıkıh Anlayışı", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araştırılması*, ed. Murtaza Bedir - Merve Özyakal (İstanbul: İsar Yay., 2019), 177-202; Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşlerini toplayan ve mezhebin gelişmesinde önemli paya sahip kimselerden biri Ebû Bekir el-Hallâl'dir (öl. 311/923). bk. Şükrü Özen, "Hallâl, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/382.

32 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Merve Yay., 2014), 1/117; Hayreddin Karaman, Gazzâlî'nin Ahmed b. Hanbel'i fakihler arsında zikretmeyen ulema arasında olduğunu söyler ancak İhya'da belirttiğimiz gibi tam tersi bir durum yer alır. bk. Hayreddin Karaman, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/80.

tercihe şayandır.<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, ehl-i hadis temsilcisi kabul edilir ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin zikrettiği şekliyle onun benimsediği bu yöntem temsil ettiği ekolün tavrına uygundur. Ancak İbn Hanbel'in zayıf hadisi, re'ye tercih ederken ileri sürdüğü temel şart da sözü edilen rivayetin *Kitap, sünnet ve ayrıca tevilde ümmetin icmasına aykırılık bulunmamasıdır*. Ahmed b. Hanbel'in tavrı ehl-i re'y kanadına karşı bir tavır olarak okunabilir. Ayrıca bu hususun tasavvufî bir eserde geçmesi eser sahibi sūfînin de aynı konudaki tutumunu ortaya koymaktadır.<sup>34</sup>

Hem Mekkî hem de Gazzâlî Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşlerini ortaya koyan rivayetlere kitaplarında yer vermişlerdir. Bahse konu olan rivayetler iki grupta değerlendirilebilir. Birinci grupta bir konudaki fikhî görüşün doğrudan verilmesi yer alır. İkinci grupta ise fetva verilen meselede takva boyutunun ön plana çıkarılması bulunmaktadır. İlk gruptaki örnek ekonomi ile ilgilidir. İbn Hanbel'e tevdi edilen sorunun özü emek ve sermaye ortaklığına dayanan *mudârebe*<sup>35</sup> akdidir. Ahmed b. Hanbel'e göre böyle bir işlem caizdir.<sup>36</sup> Buna ilaveten ticaretle ve farklı konularla ilgili kendisine yöneltilen sorulara da İbn Hanbel cevap vermiştir. İkinci grup örneklerde de onun fetvalarındaki fikhî yönle birlikte takva konusu ortaya çıkmaktadır. Ahmed b. Hanbel, kimi zaman fetva verirken kendisinin fetvaya konu olan davranışı yapmayacağını belirtir ancak belli şartlarla söz konusu eylemin yapılabileceğini söyler; bazen de herhangi bir ayrıntıya yer vermeden bahsi geçen konuya doğrudan *mekruh* diyerek kanaatini belirtir.<sup>37</sup> Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel'in fakîhliğiyle ilgili

33 Konuyla ilgili çalışma ve değerlendirme için bk. Ramazan Özmen, "Ahmed B. Hanbel ve Zayıf Hadis'le Amel Meselesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017).

34 Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/300; Yazakı, *Ebû Tâlib El-Mekkî'de Tasavvuf*, 95.

35 Mudârebe: "Bir tarafın sermaye koyması, diğer tarafın işletmeyi üstlenmesiyle kurulan kâr paylaşımı esasına dayalı ortaklığı ifade eder." Cengiz Kallek, "Mudârebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2005), 30/359.

36 Rivayet şöyledir: "Ahmed b. Hanbel, üçte bir ya da dörtte bir karşılığında dokumacıya verilen ipin hükmünde herhangi bir mahzur görmemiştir. Hatta o, bunun mudârebe olduğunu belirtmiştir." bk. Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/452.

37 bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/493-2/280-281. Şu rivayet zikredilen konu için örnek verilebilir: "Ahmed b. Hanbel'e (ra.) tabaklanmak suretiyle kılları giderilmiş ayakkabının giyilmesi hakkında sorulduğunda şöyle buyurmuştur: "Ben böyle bir ayakkabıyı giyemem. Eğer çamurdan korunmak için giyiliyorsa, ümit ediyorum ki bir mahzuru yoktur. Süs için giyenlere gelince, onlara müsamaha gösterileceğini sanmam."; Ganimet arazileriyle ilgili Hanbel'in görüşüne Mekkî'nin yer vermesi ve değerlendirmesi için bk. Hacı Bayram Başer, *Sûfiler ve Sultanlar* (İstanbul: Klasik Yay., 2021), 53-55.

yönüne tasavvufi metinlerde rastlamak mümkündür ancak görüldüğü üzere bu hususu ortaya koyacak malzeme sayısı azdır. Fıkhî konulara değinen az sayıdaki tasavvufi eserler için söz konusu mesele de gayet tabiidir. Fakat şu bir gerçektir ki tasavvuf metinlerinde İbn Hanbel'in fakîhliğinin kabul edildiği ve onun konumunu oluşturan ve yükselten temel dinamiklerden biri olduğu söylenebilir.

## 2.2. Ahmed b. Hanbel'in Takva Yönü

Ahmed b. Hanbel'in takva yönünü ortaya koyan çokça rivayet bulunmaktadır. Özellikle kendisinin kaleme aldığı *Kitabü'z-zühd* onun hayatına yön veren temel saikleri açıklaması bakımından önemlidir. Buna ilaveten başta *Kütü'l-kulûb* olmak üzere Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliya'sı* ve Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmu'd-dîn*'i Ahmed b. Hanbel'in takva yönünü belirten rivayetlere çokça yer vermiştir.

Söz konusu kaynaklarda Ahmed b. Hanbel takvaya dayalı bir hayat için helal yeme ve içmeyi temel bir ilke olarak sunmaktadır. Bu ilke bütün amelleri öncelemelidir. İbn Hanbel'e göre bir kimse, yemesinde ve içmesinde helalliğe dikkat etmezse kendisinden sadır olacak sâlih amellerin bir önemi yoktur. Zira Hakk Teâlâ "*Temiz nimetlerden yiyin ve sâlih ameller işleyin*" (Müminun 23/51) buyurmaktadır. İbn Hanbel'e göre ayetteki temiz nimetler, helal yemeye işaret eder ve salih ameller için zorunluluğu ifade eder.<sup>38</sup> Ahmed b. Hanbel helal yemeye dikkat ettiği gibi yemek yenilecek ortama ve yemek davetinde bulunan araç ve gereçler konusunda da titizlik göstermiştir. Yemeğe davet edildiği sofrada gördüğü gümüş tabak onun hemen bulunduğu yeri terk etmesine sebebiyet vermiştir.<sup>39</sup> Onun bu tavrı yemek davetini terk etmeyi gerekli kılan halleri açıklayan Mekki için örnek teşkil etmiştir. Mekki'ye göre "içki, döşemelerde ipek ve atlas kullanımı, altın ve gümüş tabaklar ve duvarların Kâbe gibi kumaşlarla örtülmesi" gibi durumlarda yemek davetini terk etmek ve takvalı bir davranışı göstermek için yeterli sebepler arasında yer alır.<sup>40</sup>

Ahmed b. Hanbel'in takva yönünü ortaya çıkaran bir başka husus kendisiyle bir şekilde irtibat kuranların davranışlarına yaklaşımında tebellür

38 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/299.

39 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/320; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/873.

40 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/319-320; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/873.

eder. Ona göre bir kimse eylemleriyle toplumdaki diğer fertlerin hakkını gözetmelidir. Küçük farklılıklar bulunmakla birlikte hem Mekkî hem de Gazzâlî'nin zikrettiği rivayete göre Ahmed b. Hanbel, başkalarının hakkına giren kimseyle bireysel ilişkisini sonlandırmış ve bu davranışının sebebini kendisine bildirerek tutumunu düzeltmesini istemiştir.<sup>41</sup> İbn Hanbel ile ilgili başka bir rivayet de onun şüpheli bir konuda nasıl davrandığını ve kendi eşyasından vazgeçişini anlatır. Esasında İbn Hanbel'in eşyayla kurduğu ilişkiyi ortaya çıkaran şüphe onun dînî kişiliği hakkında bilgi de vermektedir. Ayrıca sûfî müelliflerin bunu kitaplarına almaları tasavvuf yolunu benimseyenlerin dünya ile temaslarının hangi zeminde gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder. Rivayet şu şekildedir:

Ahmed b. Hanbel Mekke'deki bir bakkala kovasını rehin olarak vermişti. Emanetini istediğinde bakkal iki kova gösterdi ve hangisini istersen al, dedi. İbn Hanbel şüpheye düşmesi üzerine "hem para hem de kova senindir" dedi. Bakkal "bu senin kovandır, seni denemek istedim sadece" deyince İbn Hanbel "almam" dedi ve çekip gitti.<sup>42</sup>

İbn Hanbel'in takvasıyla ilgili örnekleri artırmak mümkündür ancak konuyla ilgili şu iki hususu da zikretmek yerinde olacaktır. Birincisi İslam tarihindeki meşhur hadiselerden Mihne ile İbn Hanbel'in ibadetlerinde ortaya çıkan azalma arasındaki ilişkidir. Bilindiği üzere Mihne *hal-ku'l-Kur'an* tartışmaları neticesinde meydana gelen bir süreçtir. Kısaca "Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu *Mihne* diye anılmıştır."<sup>43</sup> Mihne sürecinde eziyet gören âlimler arasında Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır. İşte bu süreçte gördüğü zulüm sebebiyle ilerleyen yaşlarda kendisine vird edindiği ibadetleri yerine getiremez olmuştur. Oğlu konuyla ilgili babasının durumunu şu şekilde açıklar: "Babam günde üç yüz rek'at namaz kılardı. Ancak ceza olarak yediği kırbaçlar kendisini zayıf düşürünce günde yüz elli rekât kılmaya başladı ki o zamanlar seksen yaşlarındaydı."<sup>44</sup> Rivâyetlere yansıyan durum Mihne sürecine doğrudan gönderme yapmaktadır. İkincisi ise Ahmed b.

41 Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/287; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/772.

42 Ebü'l-Kâsım Zeynülsâm Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017), 1/237; Ayrıca bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/354-355.

43 Yücesoy, "Mihne", 26.

44 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/178.

Hanbel'in takvasının vefatından sonra da diğer kimseler için örnekliliğinin devam etmesidir. Konuyla ilgili rivayet İbn Hanbel'i bir ideal olarak sunar ancak böyle bir tavra sahipliğin imkânsızlığını dile getirmekle birlikte onun gibi olunamayacağını da vurgular.<sup>45</sup> Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel'in takva yönü tasavvuf metinlerinde örnek gösterildiği gibi aynı zamanda sûfîler ile İbn Hanbel'in dindarlık algılarının da benzer olduğu söylenebilir. Özellikle rivayetlerin hayata geçirilmesi ve bütün bağlardan kurtularak Allah'a kurbiyet sağlamanın gerekliliği bahsedilen konular için temel bir zemin sunmaktadır. Bu da İbn Hanbel'i tasavvuf metinlerinde öne çıkaran temel unsurlardan biridir. Son olarak, sûfî müelliflerin İbn Hanbel'in takvasına dair örneklere kitaplarında yer vermeleri sûfîlerin nelere dikkat etmelerine yönelik nasihatler olarak okunabilir.

### 2.3. Tasavvuf Eserlerinde Ahmed b. Hanbel'e Yapılan Atıflar

Bu bölümde tasavvufun çeşitli konularına dair Ahmed b. Hanbel'e yapılan atıflar ele alınacaktır. Özellikle Ebû Tâlib el-Mekkî'den sonraki sûfî müellifler, zâhidâne bir hayat yaşamayı tercih eden İbn Hanbel'in takvasını öne çıkaran rivayetlere yer vererek onu örnek bir mü'min olarak sunmuşlardır. Bunun yanı sıra zühd, tevekkül ve semâ gibi tasavvufî hususları ele alırken de İbn Hanbel'e atıfta bulunmuşlardır.

Erken dönem tasavvufî eserlerde Ahmed b. Hanbel'e yapılan göndermelere zühd ile başlayabiliriz. Şunu belirtmek gerekir ki hadis ve fıkhıta öncü bir isim olan İbn Hanbel, aynı zamanda *zahitlerin sembolü* olarak anılmaktadır.<sup>46</sup> O, dünyadan olabildiğince uzaklaşmış, şöhretten uzak durmuş, kendi emeğiyle geçinmeye çalışmış ve kendisine gelen yardımları kabul etmemiş ve bu haline rağmen cömertlikten vazgeçmemiştir.<sup>47</sup> Zühdün ne olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunan İbn Hanbel, Süfyan

45 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/151.

46 Muhennâ b. Yahya eş-Şâmî der ki: "Her türlü hayrı Ahmed b. Hanbel gibi kendisinde bir araya getiren başka birini daha görmüş değilim. Süfyan b. Uyeyne, Vekf, Abdurrezâk, Bakiyye b. el-Velîd, Damra b. Rabîa ve âlimlerden birçoğunu da gördüm. Ancak ilminde, fakihliğinde, zühdünde ve verasında Ahmed b. Hanbel gibisini görmedim." Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/138, 145; Ayrıca bk. İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 19.

47 bk. Mehmet Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 76-77.

es-Sevrî (öl. 161/778) ile birlikte “zühdün alameti emeli kısaltmaktır”<sup>48</sup> diyerek uzun süreli dünyalık isteklerin zühde aykırı olduğuna dikkat çekmiştir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel’in zühd için zikrettiği dereceli anlatım sûfîlerin izahlarına benzerlik göstermesi açısından dikkate değerdir. Sûfîler herhangi bir kavrama açıklık getirirken onu üçlü tasnif içerisinde sunarlar. *Mübtedi*, *mutavassıt* ve *müntehi* şeklinde ifade edilebilecek bu ayırım tasavvuf yoluna girenlerin makam farklılıklarını ve dolayısıyla tasavvufi bir kavrama getirilen çeşitli izahların sebeplerini açıklar.<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel de zühdün üç çeşidinden bahseder. Burada havas ve avamdan bahseden İbn Hanbel, arifleri zühdü temsil eden en üst derecedeki kimseler olarak değerlendirir. Kuşeyrî’nin zikrettiği rivayet şu şekildedir: “Ahmed b. Hanbel zühdü üçe ayırır: Birincisi, haramı terktir ve bu avâma aittir. İkincisi, helalin fazla olanını terktir ve bu da havâsa aittir. Üçüncüsü ise kulu Allah’tan alıkoyan her şeyi terktir ve bu da âriflere aittir.”<sup>50</sup>

İbn Hanbel’in zühde dair açıklamalarında ortaya çıkan dünyaya karşı tavır ve dereceli anlatım, onun tasavvuf metinlerinde yer almasını kolaylaştırmış olabilir. Zira bunlar sûfîlerin ortak kanaatlerini meydana getiren unsurlardandır. Zühdden sonra Ahmed b. Hanbel’e tevekkül konusunda da atıf yapılmaktadır. Bu atıflar iki şekilde gündeme gelmektedir. Birincisi tedaviyi terkle ilgilidir; ikincisi ise hastalığın anlatılıp anlatılmamasıdır.

Tasavvuf tarihinde hastalık anında tedaviye yönelmenin tevekkülle ilişkisine dair pek çok örnek zikredilmiştir. Hastalığın tedavisini ya da geçimini sağlamak için çalışmayı tevekküle aykırı görenler bulunduğu gibi tam zıddını savunanlar da mevcuttur.<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel’den de hastalığın tedavisinin terkine yönelik bir rivayet gelmektedir. Daha doğrusu Ahmed b. Hanbel’den gelen bu rivayet tedaviden kaçınmanın zorunlu olmadığını vurgular. Buna mukabil İbn Hanbel *tevekküle inanan* kimse-ler için tedavinin terk edilmesinin daha uygun bulduğunu zikreder. İbn Hanbel’in zikrettiği bu iki durum ona göre tevekkül haline zarar vermektedir. Ancak hasta olan bazı kimseler farklı gayelerle tedaviden yüz

48 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 4/506.

49 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat & Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 161.

50 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 1/243.

51 Konuyla ilgili çalışma için bk. Mansur Gökcan, “Tevekkül Konusundaki Farklı ve Yanlış Algılamalar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 57 (2018), 815-833.



çevirmiştir. Zira böyle bir tercih onlara göre daha hayırlı gözükmektedir.<sup>52</sup> Nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in mezkûr konuda sert bir tutumu benimsediğini söylemek mümkün değildir. Diğer bir konu da Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tevekkül başlığında zikrettiği hastalığın anlatılmasıdır. İbn Hanbel, Allah'a şikâyet olur düşüncesiyle hastalığını anlatmamaktadır. Esasında bu Allah'ın kendisini imtihan ettiğinin idrakinde olan bir kimsenin tutumudur. Zira O'nun her haline rıza göstermek şikâyete yer bırakmaz. Ancak Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) gelen bir rivayet hastalığı anlatmanın bu şekilde değerlendirilmeyeceğini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel de Hasan-ı Basrî'nin bu fikrini benimsemiş ve hastalığı anlatmama davranışından vazgeçmiştir.<sup>53</sup> Dolayısıyla İbn Hanbel'in hastalığın tedavisi ve hastalığı anlatma konularındaki görüşleri erken dönem sûfîlerin kanaatleriyle benzeşmektedir. Zira her iki konuda da benzer görüşler sûfîlerden gelmektedir.

Zühd ve tevekkülün yanı sıra tasavvuf metinlerinde Ahmed b. Hanbel'e atfedilen bir diğer konu semâdır. Semâ tasavvufta "sûfinin kendisine gelen vâridi iştmesi ve iştittiğini kalbe aktarması" anlamına gelir ve ayrıca kelime "şarkı, nağme" gibi manalarda da kullanılmaktadır.<sup>54</sup> *İhyâ*'da geçen rivayette de konu şarkı dinlemeyle ilgilidir. Ahmed b. Hanbel'in oğlu, babasının semâyı uygun görmediğini belirtmektedir ancak Gazzâlî aynı yerin devamında İbn Hanbel'in bir şarkıyı dinlediğini haber vermektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla semâ ile ilgili İbn Hanbel'in kesin görüşüne kaynaklarda ulaşmak mümkün değildir. Bu rivâyete temkinli yaklaşmak gerekir. Zira Gazzâlî'den başkası İbn Hanbel'in bu minvalde bir söylemini aktarmamıştır. Semânın yanı sıra Ahmed b. Hanbel, uzlet konusunda da kendi yaklaşımını ortaya koymaktadır. Uzlet literatürde "bir köşeye çekilmek ve münasebetlerini kesmek yoluyla insanlardan uzaklaşmak"<sup>56</sup> anlamına gelmektedir. Tasavvuf metinlerinde uzlet için kesin belirlenen bir süre mevcut değildir, en azından konu üzerinde ittifak yoktur. Nefs terbiyesinde

52 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/36; Gazzâlî'nin tedaviyi terkte öne sürdüğü sebepler için bk. Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, 4/595-600.

53 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/46-47.

54 Semih Ceyhan, "Sema", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/455.

55 Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, 2/709.

56 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyîd eş-Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât: Tasavvuf İstılahları*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 111.

önemli bir metod kabul edilen uzlet birçok sūfînin hayatında görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in uzletle ilgili görüşüne ise Gazzâlî değinmektedir. Esasında konuyla ilgili bir tartışmanın bulunduğu söylenebilir. Uzletin mi yoksa halk içine karışmanın mı daha tercih edilebilir olduğu tartışmanın ana konusudur. Gazzâlî'nin belirttiğine göre tabiinden bazıları halka karışmayı tercih etmişlerdir. Bunlar arasında Ahmed b. Hanbel de vardır ve böylesi bir yeğlemenin sebebi ise iyiliklerin artmasına imkân vermesidir.<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel'in toplumun faydası için bireysel uzaklaşmaya iyi bakmadığı ortaya çıkar. Her ne kadar ileriki yaşlarında hem yaşın hem de Mihne sürecindeki eziyetler sebebiyle bedeninin getirdiği rahatsızlıklar onu evde durmaya itmişse de İbn Hanbel, tasavvuf metinlerinde halkla iç içe bir portreye sahiptir. Nihayetinde tasavvufi kavramlara dair İbn Hanbel'den aktarılan bu rivâyetler erken dönem sūfîlerinin genel düşüncesine uygundur. Dolayısıyla ona yapılan atıfları hem İbn Hanbel ile sūfîlerin benzer düşünceyi paylaştıklarının hem de İbn Hanbel'in örnek alınması gereken bir şahsiyet olduğunun kanıtları olarak okumak mümkündür.

Buraya kadar tasavvufi konularda Ahmed b. Hanbel'e yapılan referansları ele aldık. Şimdi ise farklı konularda ona yapılan atıflara kısaca değinmeye çalışacağız. Bunlar arasında kıssa anlatıcıları, sultanlar ve nasihatler vardır. Ahmed b. Hanbel'in kıssa anlatıcılarına yönelik görüşleri onların yalan hikâyeleri anlatmalarına bağlı olarak gelişmiştir. Evvela o "insanların en yalancısı, kassâslar ve çok soru soranlardır" sözüyle kıssacılara bir konum belirlemektedir. İbn Hanbel kıssacılara bu konumu belirlemekle birlikte toplumun *doğru sözlü kıssacılara* ihtiyacının olduğunu da zikreder. Çünkü ona göre insanlara ahiret hayatı ve ona taalluk eden meselelerin anlatılması gerekmektedir. Bu görevi de kıssacılar yerine getirmektedir. Bütün bunlara rağmen kendisi kıssacıların meclisine katılmak istemediğini de belirtir.<sup>58</sup> Onun, kıssacıları toplumun faydası açısından bir değerlendirmeye tabi tuttuğu ortaya çıkar. Ahmed b. Hanbel'in kıssacılarla beraber bulunmak istememesi ya da onları *yalancılıkla* itham etmesi kıssa anlatıcılarının zaman zaman hadis uydurmalarıyla ilgili olsa gerektir. Zira kaynaklarda bahsi geçen kimselerin bu minvalde eleştirildiği

57 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/593.

58 Mekkî, *Kâtü'l-kulûb*, 1/260; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/147-148.

yer almaktadır.<sup>59</sup> Mekkî kıssa anlatıcılarına dair önemli bilgiler sunan tek müelliftir. Çağdaş tasavvuf uzmanlarından Bayram Başer'in tespitiyle, Mekkî'nin amacı kıssa anlatıcıları ile sûfilere birbirinden ayırmaktır. Zira hicri ikinci asrın ilk yarısından sonra ortaya çıkan kıssacılar hakkındaki olumsuz kanaat bir şekilde sûfilere de sıçramıştır. Mekkî de konuyu tashih etmek için kussâsa kitabında yer vermiştir. Mekkî kussâsa genellikle olumsuz bakarken dînî hassasiyetlere teşvik eden kıssa anlatıcılarını değerini de teslim etmiştir.<sup>60</sup> Mekkî'nin tavrı da İbn Hanbel'in yukarıda zikrettiğimiz görüşüne paraleldir. Dolayısıyla Mekkî'nin İbn Hanbel'e atıfta bulunması anlaşılabilir.

Melchert, İbn Hanbel'in *zikir meclislerine* karşı olduğunu zikreder.<sup>61</sup> Zikir meclisleriyle ilgili *Kûtu'l-kulûb*'da şu rivayet geçmektedir: "Ahmed b. Hanbel'e zikir meclisleri ve onların fazileti sorulmuştu. O da insanları zikir meclislerine özendirerek şöyle dedi: İnsanların toplanarak Allah Teâlâ'yı zikretmeleri ve O'nun üzerlerindeki nimetlerini saymalarından daha güzel ne olabilir?"<sup>62</sup> Alıntı da görüleceği üzere Melchert'in belirttiği meselenin tam zıttı bir durumun tasavvuf kaynaklarında bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Mekkî'nin kıssa meclisleriyle zikir meclislerini ayırdığını hatırlamak gerekir. Kıssa meclislerine karşı Mekkî'nin tavrından bahsedilmişti. Kıssacıların meclisleriyle sûfilerin zikir meclisleri arasında benzerlik kurulsa da Mekkî, sûfilerin zikir meclislerini bunlardan ayrı olarak değerlendirir ve bu meclislerin faydalı olduğunu düşünür.<sup>63</sup> Dolayısıyla İbn Hanbel'in karşı olduğu zikir meclisleri yüksek ihtimalle kıssa anlatılan yerler olarak bilinen mekânlardır. Esasında bu konuda sûfiler de İbn Hanbel gibi düşünmektedir.

Kussâsın dışında tasavvuf metinlerinde Ahmed b. Hanbel'e atfedilen konular arasında sultanlar da bulunmaktadır. Mihne süreci dikkate alındığında İbn Hanbel'in yöneticilerle ilişkisi *halku'l-Kur'ân* meselesindeki tutumu nedeniyle iyi değildir.<sup>64</sup> Ahmed b. Hanbel'in ilk dönem tasav-

59 Başer, *Şeriat ve Hakikat & Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 92-93.

60 Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1/256-261; Bayram Başer'in konuyla ilgili yerinde tespitleri için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat & Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 89-102.

61 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 279.

62 Yazakı, *Ebü Tâlib El-Mekkî'de Tasavvuf*, 77.

63 bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat & Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 96-102.

64 bk. İhsan Arslan, "Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012).

vuf kaynaklarında sultanlarla ilgili düşüncesi iki şekilde ifade edilebilir. Birincisi onlardan maddi bir şey almamaktır. Buna şiddetle karşı çıktığı ifade edilmektedir.<sup>65</sup> Zira yöneticilerden elde edilecek her menfaat onların esiri olmak demektir. İbn Hanbel bunun farkındadır ve hayatında temel bir ilke kabul ettiği zühd, onu bu bağlardan kurtarmaktadır. Bu da onun tavrının sûfilerin kanaatlerine benzediğini gösterir. İkincisi ise sultanın dîni ve ahlaki kişiliğinin ümmet içerisinde neye karşılık geldiğiyle alakalıdır. İbn Hanbel'e göre "sultan sâlih bir kimse ise ümmetin sâlihlerinin en hayırlısıdır. Fâsık bir kimse ise, ümmetin sâlihleri sultandan daha hayırlıdır."<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel yöneticiliğin getirdiği sorumluluğun büyüklüğüne dikkat çektiği gibi düzgün bir şekilde yerine getirilen yöneticiliğin karşılığında da bu ifadesiyle temas etmektedir. Ahmed b. Hanbel'e yapılan atıflarda zikredilecek son konu ise onun mubahlar hakkındaki görüşüdür. Ona göre zararı defedecek mubahın yerine getirilmesinde bir beis yoktur. İbn Hanbel, bu konuda cami zemininin sıvanması örneğini verir. Ancak ona göre duvar süsleme bu kapsamda değerlendirilemez. Çünkü bu süslemenin herhangi bir faydası yoktur. Esasında Ahmed b. Hanbel, bu tavrıyla sonu gelmez mubah isteklerin önüne geçmek istemektedir. Benzer bir duruma Gazzâlî, refah sahibi kimselerin mallarına bakmayı örnek vererek açıklar. O da bu tutumun insanda hırsa sebebiyet vereceğini düşünür ve mubah bir davranışın ortaya çıkacağı zarardan haber verir.<sup>67</sup> Dolayısıyla her iki isim de mubahların fazlalığının insanda olumsuz durumlara sebebiyet verebileceğine dikkat çeker. Sonuçta bir zahid ve ilim adamı olarak İbn Hanbel, ortaya koyduğu fikirleriyle sûfilerin genel kanaatini yansıtmaktadır. Özellikle onun zühd hayatı ve yöneticilere karşı tavrı tasavvuf metinlerinde yer almasının zeminini oluşturduğu söylenebilir. Bunun dışında İbn Hanbel'in insanlar nezdindeki yeri de sûfi müellifleri etkilemiş olabilir. Sûfi müellifleri ona atıfta bulunmaya iten nedenler arasında bu etkiden bahsedilebilir.

65 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/268; Ahmed b. Hanbel, sultanın kendisine yönelik ihsanını haram şüphesiyle reddetmiştir. Çevresinin uyarıları üzerine hediyeleri kabul etmiş ve dağıtmıştır. bk. Mehmet Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/76.

66 Mekkî, *Kâtii'l-kulûb*, 2/210.

67 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/281.

### 3. Ahmed b. Hanbel'in Sûfîlerle İlişkisi

Sûfî müellifler Ahmed b. Hanbel'in ilk dönem sûfî ya da zahitlerle ilişkisine dair epeyce örnek vermişlerdir. İbn Hanbel'in ilişki kurduğu sûfîlerin başında Bişr el-Hâfî, Ma'ruf-i Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), Serî es-Sakatî (öl. 251/865) gibi isimler yer almaktadır. Bu temaslarda İbn Hanbel, ismi geçen sûfîlerin bazısını övdüğü gibi bazısını da şiddetle eleştirmektedir. Buna mukabil sûfîlerin de İbn Hanbel'e karşı olumlu tavırları kaynaklarda geçmektedir. Ahmed b. Hanbel ile sûfîler arasındaki münasebete dair çağdaş araştırmacıların farklı yorum ve tespitleri mevcuttur. Özellikle Christopher Melchert'in çalışmaları ve iddiaları dikkat çekicidir. Öyle ki Melchert'in, Ahmed b. Hanbel'in Sakatî'yi tekfir ettiği ve zikir meclislerine karşı çıktığı iddiaları tasavvuf klasiklerinde mevcut değildir ve hatta aksini gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Biz de İbn Hanbel'in sûfîlerle kurduğu ilişkiye dair iddialara burada değineceğiz.

Erken dönem tasavvuf metinlerinde Ahmed b. Hanbel'in ismi Bişr el-Hâfî ile sıkça anılmaktadır. Rivayetlerde Ahmed b. Hanbel, Bişr el-Hâfî'nin faziletine değinirken Bişr el-Hâfî de İbn Hanbel'in üstünlüğüne dikkat çekmektedir. Buna ilaveten başka isimlerin İbn Hanbel'i ve Bişr el-Hâfî'yi üstünlük açısından karşılaştırmaları ve *Mihne* olayında takındıkları tavırlar sebebiyle iki isme yönelik değerlendirmeleri de mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in hadisçiliği bilinen bir husustur. Aynı minvalde Bişr el-Hâfî de hadis ilminde yetkinleşmiştir.<sup>68</sup> Buna rağmen İbn Hanbel ve Bişr el-Hâfî'nin âlimlik vasıfları başka şekilde değerlendirilmiştir. Mekki'nin aktardığı rivâyete göre kendilerine yöneltilen sorulara *bilemiyorum* cevabı verebilmeleri onların âlim olduklarını gösteren bir işarettir.<sup>69</sup> Böyle bir cevap onların ilmî yetkinliğine dikkat çektiği gibi esasında iki ismin de ahlakına yapılan vurguyu göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Bişr el-Hâfî ile olan ilişkisi kendisine sorulan bir soru sebebiyle tekrar gündeme gelmiştir. İbn Hanbel "zühd nedir?"

68 Mustafa Kara, "Bişr el-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6/221; Bişr bir hadis almak için yolculuklar da yapmıştır. bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2002), 4/330.

69 Mekki, *Kûtü'l-kulûb*, 1/228. Aynı yerde Süfyan-ı Sevri, Malik b. Enes, Fudayl b. İyaz da bu âlimlerin arasında zikredilmektedir.

sorusuna karşılık “bunu zahitlere, Bişr b. el-Hâris’e sorun”<sup>70</sup> der ve hem saha farklılığına hem de Bişr’in konuyla ilgili yetkinliğine dikkat çeker. Zühdde olduğu gibi Ahmed b. Hanbel verâ konusunda da Bişr el-Hâfi’yi öne çıkarmaktadır. Bişr el-Hâfi’nin kız kardeşinin sorusu üzerine cevap veren İbn Hanbel, Bişr el-Hâfi için *hakiki vera sahibi* diyerek onun makamının üstünlüğünü zikreder.<sup>71</sup> Buna mukabil o, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde Bişr el-Hâfi’nin noksanlığını dile getirir: Evlilik. Ahmed b. Hanbel’e göre Bişr el-Hâfi’nin evlenmemesi bir eksikliklerdir.<sup>72</sup> Esasında Bişr el-Hâfi de bu durumun farkındadır. O, İbn Hanbel’in üç yerde kendisinden üstün olduğunu belirtir ve bunlardan biri de onun evlenip ailesine karşı yerine getirdiği görevlerdir.<sup>73</sup> Bazı zahitler ve sûfiler sorumluluklardan kaçarak evlilikten uzaklaşmışlardır. Bişr el-Hâfi de evli olmayan sûfilerdendir ancak evliliğin bekârlığa üstünlüğünü zikrederek kendi tutumunun eksikliğine dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> Bişr el-Hâfi, *halku’l-Kur’ân* tartışmalarında ortaya koyduğu tavrı sebebiyle Ahmed b. Hanbel’i övmektedir. Bahsi geçen hadisede İbn Hanbel kendisine yapılan bütün eziyetlere rağmen görüşünden vazgeçmemiştir.<sup>75</sup> Bişr el-Hâfi bu olayda “içine atıldığı ateşten has altın olarak çıktı”<sup>76</sup> diyerek İbn Hanbel’in hem çektiği sıkıntılara hem de makamının yüksekliğine işaret etmiştir. Aynı konu hakkında kendisine yöneltilen “Ahmed b. Hanbel’in dövüldüğü günlerde konuşman gerekirdi” şeklindeki söyleme o, kendisinin peygamber olmadığını dile getirerek yine İbn Hanbel’in faziletine vurgu yapmıştır.<sup>77</sup> Son olarak Bişr el-Hâfi ile Ahmed b. Hanbel arasındaki ilişki “kalpler ne ile yumuşar?” sorusu üzerine gündeme gelmektedir. İbn Hanbel’e sorulduğunda o “he-lal olan şeyleri yiyerek kalpler yumuşar” diye cevap vermiştir. Aynı soru

70 Mekki, *Kütü’l-kulûb*, 1/264; Hücvirî de hakikatlerle ilgili Ahmet b. Hanbel’e soru sorulunca Bişr’e yönlendirdiğini söyler. bk. Hücvirî, *Keşfu’l-mahcûb*, 83; Cooperson, “İbn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions”, 74.

71 Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 1/235; Ahmet b. Hanbel Bişr’in “abdallardan” biri olduğunu söyleyerek onun makamına atıfta bulunur. bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/545.

72 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7/578; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 254.

73 Mekki, *Kütü’l-kulûb*, 2/401; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’l-dîn*, 2/95.

74 Evlilik konusuyla ilgili bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yay., 2012), 106.

75 bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15/371-375.

76 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 7/156.

77 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, 7/156.

Bişr el-Hâfi ve birkaç kişiye de sorulmuş, verilen cevaplar karşısında soru soran kişi İbn Hanbel'in söylediğini zikredince Bişr el-Hâfi ve diğerleri İbn Hanbel'in cevabını methetmişlerdir.<sup>78</sup> Ancak Melchert, İbn Hanbel ile Bişr el-Hâfi'nin arasının iyi olmadığını iddia eder. İbn Hanbel'in Bişr'in vefatından sonra kullandığı "Bişr evlenseydi işte o zaman tam olurdu"<sup>79</sup> şeklindeki ifadesini delil olarak sunar.<sup>80</sup> Melchert böyle bir kanaate sahip olsa da tasavvuf metinlerine bunun yansındığını söylemek zordur. Hatta ikisi arasındaki ilişki tasavvuf kaynaklarında olumlu gözükmemektedir ve birbirlerinin aleyhine konuşmaları da yine bu eserlerde mevcut değildir.

Ahmed b. Hanbel'in irtibatlı olduğu sûfilerden biri de Serî es-Sakatî'dir. Serî ilk dönem meşhur sûfilerden biridir ve aynı zamanda Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) dayısıdır. Hücvirî, Ahmed b. Hanbel'in, Serî'nin sohbetinde bulunduğunu iddia eder ki bu durum doğruysa iki ismin birbirine yakın olduğu söylenebilir.<sup>81</sup> Bu yakınlık farklı rivayetlere de yansımıştır. Serî es-Sakâtî'nin Ahmed b. Hanbel'e para göndermesi buna örnektir. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Serî'nin gönderdiği parayı almayınca Serî es-Sakatî onu uyarmıştır. Bunun üzerine İbn Hanbel, kendisindeki para bittikten sonra Serî'den o parayı alabileceğini belirtmiştir.<sup>82</sup> İbn Hanbel'in kendisine gelen yardımları almadığı bilinmektedir. Ancak Serî'ye karşı böyle davranması aralarındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili olsa gerektir. Ahmed b. Hanbel'in, Serî'nin bu cömertliğini başka meclislerde övgüyle anlattığı da vakidir.<sup>83</sup> İki isim arasındaki ilişkinin bir boyutu da İbn Hanbel'in Serî'nin takvasına ve nefsine boyun eğmemesine dair zikrettiği rivayetlerde gündeme gelir. Her iki durumda da Ahmed b. Hanbel, Serî es-Sakâtî'yi methetmektedir.<sup>84</sup> Her ne kadar tasavvuf eserlerinde İbn Hanbel'in Serî es-Sakâtî'ye yönelik övgüleri yer alsada Melchert'ın İbn Hanbel'in Serî'yi tekfir ettiğine yönelik iddiası aksi istikamette fikirlerin tasavvuf harici kaynaklarda yer aldığını göstermektedir. Melchert, İbn Hanbel'in Serî es-Sakâtî'yi Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda tekfir

78 Ebu Nuaym el-İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/181; Cooperson, "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions", 74.

79 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 7/545.

80 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 267.

81 bk. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 182.

82 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/333; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4/438.

83 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/335.

84 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 2/484; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/542.

ettiğinden bahseder.<sup>85</sup> Ancak ilgili kaynak dikkatli bir şekilde incelendiğinde tekfirin Kur'ân'ın yaratılmışlığı mevzusunda değil Serî'den İbn Hanbel'e nakledilen ve şatahat türünden kabul edilebilecek bir söz sebebiyle ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>86</sup> Dolayısıyla Melchert'in Kur'ân'ın yaratılmışlığı sebebiyle tekfir iddiası doğru değildir. Buna ilaveten ikisi arasındaki ilişki tasavvuf eserlerinde oldukça pozitif gözükmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in Ma'ruf-i Kerhî, Ebu Hamza el-Bağdâdî, Haris el-Muhâsibî gibi isimlerle de irtibat kurduğu rivayetlerde geçmektedir. İbn Hanbel'in Ma'ruf-i Kerhî ile münasebeti onun sohbetlerine katılmasıyla gündeme gelmektedir.<sup>87</sup> İbn Hanbel'in ilmî yetkinliği Ma'ruf'tan daha fazla olduğu kaynaklarda zikredilmesine rağmen Ahmed b. Hanbel "onda işin başı yani takva" var diyerek Ma'ruf-i Kerhî'yi methetmiştir.<sup>88</sup> Öyle ki İbn Hanbel Ma'ruf'un *abdal* olduğunu zikrederek ona olan övgüsünü daha da artırmıştır.<sup>89</sup> Bunların haricinde İbn Hanbel'in, Ebû Hamza Bağdâdî'ye "ey sûfî, bu konuda ne dersin" diyerek ona değer verdiği görülmektedir. İbn Hanbel'in bu tavrı bahsi geçen kimseyle ilişkisine delalet eder. Ayrıca bir muhaddis ile bir sûfinin aynı meclisi paylaşmaları da

85 Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 249-250, 268.

86 Melchert, tekfir konusunda İbn Hacer el-Askalânî'nin *Lisânü'l-mizân*'ını kaynak olarak göstermektedir. İlgili yerde İbn Hacer, İbn Ya'lâ'nın öğrencilerinden Yakub el-Hanbelî'ye ait *Kitâbu'l-hurûf* isimli eserden bu konuyu okuduğunu zikretmektedir. Ancak araştırmalarımız neticesinde böyle bir kitaba ulaşamadık. bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 3/14; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 268.

87 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/271; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 182.

88 Mekki, *Kütü'l-kulûb*, 1/264; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/110.

89 Ebu'l Hüseyin İbn Ebu Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (Beirut: Daru'l-Marife, ts.), 1/382; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 264-265; Ahmed b. Hanbel'in Ma'ruf-i Kerhî için kullandığı *abdal* kelimesi hakkında şu konuya değinmekte yarar vardır. İbn Hanbel söz konusu kavramla iki hususa işaret etmiş olabilir. Birincisi, *abdal* kelimesi zahidler için kullanıldığı gibi fakihler ve muhaddisler için de söylenmekteydi. İkincisi ise *abdal* kavramı tasavvuf düşüncesinde ricâlü'l-gayb diye bahsedilen kimselerden birini ifade eder. Sûfiler arasında bu konuya ilk Muhammed b. Alî el-Kettânî'nin (öl. 322/934) dikkat çektiği gözükmektedir. Hücvirî de ehl-i hâl ve'l-akd velilerin bulunduğunu ve bunların değerinin yüksek olduğunu zikreder. Söz konusu veliler arasında *abdal* denilen kimseler de bulunmaktadır. *Abdal* ile ilgili İbn Hanbel'in *Müsned*'inde geçen bir rivâyet ise şöyledir: "Abdaller Şam'dadırlar ve kırk kişidirler." İbn Hanbel'in bu rivâyeti eserine alması onun abdalların varlığını kabul ettiğine işaret eder. Ancak ricâlü'l-gayb diye belirtilen kimseler için kullanıp kullanmadığı bize göre net değildir. bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 4/127; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 276-277; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001), 2/231; Süleyman Uludağ, "Abdal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., ts.), 1/59; Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalu'l-Gayb: İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2001).



hem ilmî hem de dînî pratikler açısından benzer kanaatleri paylaştıklarını gösterir. Buna mukabil İbn Hanbel, sûfiler hakkında her zaman olumlu düşünceye sahip olmamıştır. Söz konusu tavrın altında ilmî bakımdan eksikliğin yer aldığı görülecektir. İbn Hanbel'e göre Şeyban er-Râî ilmî donanımı yetersiz bir sûfidir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel ona soru yönelterek ilme teşvik etmek istemiştir ancak vakıa bu şekilde cereyan etmemiştir. İbn Hanbel aldığı cevap karşısında hayretini gizleyememiş ve hatta bayılmıştır.<sup>90</sup> Söz konusu hadisenin ortaya koyduğu bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, sûfilerin Allah ile kurdukları ilişkide amele yönelik vurgudur. Zira ilmî faaliyetin değeri yüksek olsa da o, amel ile sonlandırılmadıkça kıymete sahip değildir. İkincisi ise bu olay bağlamında, sûfi-fakîh karşılaştırması yapıldığı düşünülebilir ki burada sûfilerin lehine bir tutumdan bahsetmek mümkündür.

Son olarak Ahmed b. Hanbel'in Hâris el-Muhâsibî ile irtibatına değinmek gerekir. İbn Hanbel yukarıda zikredilen sûfilerle kurduğu irtibatı Muhâsibî ile tesis etmemiştir. Onun bu tutumunun temelinde Muhâsibî'nin kelam ilmiyle ilgilenmesi vardır. İbn Hanbel ve etrafındakilerin ona olan tepkisi o kadar artmıştır ki Muhâsibî yaşadığı yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca İbn Hanbel'e göre Muhâsibî'den uzak durulmalıdır ve onun fikirlerinden ve eserlerinden sakınmak gerekmektedir. Muhâsibî her ne kadar görüşlerinden vazgeçtiğini bir mektupla İbn Hanbel'e bildir-se de onun tarafından pek itibara alınmamıştır.<sup>91</sup> Tasavvuf metinlerinde Ahmed Hanbel'in Muhâsibî ile irtibatına bir yerde değinilmektedir. Burada Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin *bidatçılara yaptığı reddiye*ye kızmaktadır. Zira ona göre bu davranış bidatçıların fikirlerinin yayılmasına zemin hazırlamıştır.<sup>92</sup> Melchert'a göre İbn Hanbel'in Muhâsibî'ye yönelik tavrının sebeplerinden biri de Muhâsibî'nin Kur'ân'ın okunmasının yaratılmışlığını kabul etmesidir. Ancak tasavvuf metinlerinde bu minvalde bir ayrıntıya değinilmemiştir. Sonuç olarak yine bu metinlerde iki isim arasındaki

90 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/572; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 266.

91 bk. İbn Ebu Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 1/62; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/104; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 18/209, 210; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 87, 88, 268, 299; Nail Okuyucu, *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 60-61.

92 Mekki, *Kâtü'l-kulûb*, 1/287; Benzer bir rivayet için bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/460.

ilişki yukarıda zikredilen sūfîlere göre yok denecek kadar azdır. Bunun da İbn Hanbel'in tavrı sebebiyle ortaya çıkmış olabileceği söylenebilir.

Nihayetinde Ahmed b. Hanbel'in sūfîlerle kurduğu ilişkiye tasavvuf eserleri değinmektedir. Birbirleri aralarındaki ilişki genel itibariyle olumludur. İbn Hanbel tasavvuf konularına ve sūfîlere genel itibariyle olumlu yaklaşmıştır ve aksi minvalde bir söylem tasavvuf metinlerinde yoktur. Onun hayatı ve düşünceleri sūfîlerin genel kanaatine yakın olduğu için müellif sūfîler de onu bir öncü olarak kitaplarında zikretmişlerdir.

## Sonuç

Ahmed b. Hanbel'e yer veren tasavvuf eserleri olduğu gibi yer vermeyen kaynaklar da bulunmaktadır. Serrâc'ın *el-Lüma'* ve Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf* eserleri Ahmed b. Hanbel'e yer vermeyen kaynaklardır. İbn Hanbel'e yer veren eserler ise *Kûtu'l-kulûb*, *er-Risâle*, *Keşfü'l-mahcûb* ve *İhyâu ulumi'd-dîn*'dir. İbn Hanbel, bahsettiğimiz ilk iki eserde yer almazken diğer eserlerde fikirlerine önem verilen, zühdüyle ön plana çıkan ve veli bir kimliğe sahip biri olarak yer edinmektedir. Bu da onun tasavvuf eserlerinde yer almasında ciddi bir dönüşüm geçirdiğine işaret eder. İbn Hanbel'in kaynaklarda yer alması Mekki ile başlamıştır. Hem Mekki'de hem diğer sūfî müelliflerin kitaplarında Ahmed b. Hanbel'e tasavvuf konularında atıf yapılmaktadır. Bunların içerisinde zühde ve takvaya yapılan vurgu diğer konulara göre daha fazla hissedilmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in *halku'l-Kur'ân* meselesindeki tavrı tasavvuf eserlerinde sūfîlerin konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Öncelikle İbn Hanbel, bu mevzuda zorlu mücadelenin kahramanıdır ve tasavvuf eserlerinde de onun için bu minvalde bir portre çizilmiştir. Dahası, İslam tarihinde önemli hadiselerden biri kabul edilebilecek Mihne, Bişr el-Hâfi gibi bir ismin takva konusunda İbn Hanbel'in gerisinde kalmasına sebebiyet vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in Bişr el-Hâfi ile ilişkisi sadece bu değildir, birbirlerini övdükleri rivayetler mevcuttur. İbn Hanbel'in kendi döneminde yaşayan diğer sūfîlerle kurduğu temaslar da gündemdedir. Ancak diğer eserlerle karşılaştırıldığında farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin Serî es-Sakati'yi şatah sebebiyle tekfiri tasavvuf kaynaklarında geçmemektedir. Ayrıca İbn Hanbel'in tasavvuf metinlerinde ne tasavvufa ne de sūfîlere doğrudan eleştiri yönelmiştir. Bahsedilen ilişkiler

hep olumludur ve İbn Hanbel ve irtibat kurduğu sûfiler birbirlerini tebci eden bir ahlâka sahiptirler.

Sonuç bölümünde şu konuya da değinmek yerinde olacaktır. Bütün bu anlatılardan sonra Ahmed b. Hanbel'i sûfi olarak değerlendirmek mümkün müdür? Tasavvuf kaynakları itibariyle ele aldığımız bu makalede böyle bir iddiada bulunmak bizi müşkil bir duruma düşürmektedir. Zira bahsi geçen kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'e dair iki durum tespiti yapılmıştı. Birincisi, *el-Lüma* ve *et-Taarruf* gibi eserlerde Ahmed b. Hanbel'in ismi dahi zikredilmemiştir. İkincisi ise Kütü'l-kulûb'dan sonra Ahmed b. Hanbel'e tasavvuf eserlerinde yer verilmiş ve hatta keramet sahibi bir evliya olduğu zikredilmiş olduğudur. Ebû Abdurrahman es-Sülemî ise *Tabakâtu's-sûfiyye*'de ona yer vermeyerek İbn Hanbel'i sûfilerin öncü şahsiyetleri arasında görmemektedir. Bir başka husus da İslam tarihi kaynaklarında açığa çıkmaktadır. Bu kaynaklarda yakın tarihlerde vefat eden Muhâsibî gibi bir isim *sûfi* nisbesiyle zikredilirken Ahmed b. Hanbel için aynı durum söz konusu değildir. Buna ilaveten yine aynı kaynaklarda İbn Hanbel'in kendisini tasavvufa nisbet ettiği bir rivayet de bulunmamaktadır.

Şu da bir gerçektir ki Ahmed b. Hanbel, zühd sahibi bir alim şahsiyettir. Zühd, tevekkül, takva gibi konulara dair açıklamalarda bulunmuş ve bunlar sûfilerin kitaplarında yer almıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in sünnet vurgusu sûfileri etkilemiş olmalıdır. Ancak onu bu sebeplerle sûfi kabul etmek mümkün müdür? Onu bir zahid olarak değerlendirmek hem tarihi anlatı açısından hem de kendisinin durduğu yer açısından makuldür; fakat onu sûfi diye nitelemek zorlama bir yorum olsa gerektir. Bütün bunlardan sonra bizim kanaatimiz İbn Hanbel'den Cüneyd-i Bağdâdî gibi bir sûfi olduğundan bahsetmenin zor olduğudur.

Nihayetinde fıkıh mezheplerinin imamaları öncü isimlerdir ve onların herhangi bir konu hakkındaki düşünceleri kendisini takip edenler ve diğer inananlar için önem taşımaktadır. Sûfi müellifler, tasavvuf konularını anlatırken onlara da yer vermeleri fıkıhla kurulan ilişkiye örnek teşkil etmektedir. Bu örnekliğin her bir mezhebin kuruluşundan itibaren ayrı ayrı ele alınarak oluşturulması gerektiğini düşünmekteyiz.

---

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

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

---

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Amin, W. Mohd Azam b. Mohd. *An evaluation of the Kütü'l-Kulûb of al-Makki with an annotated translation of his Kitab al-tawba*. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.
- Arslan, İhsan. "Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 69-88.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü'l-mizân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971.
- Atcı, İsa. "Aynı Fikhî Meselede Ahmed b. Hanbel'den Nakledilen Farklı Görüşler (el-Muğni örneği)". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10 (2007), 225-247.
- Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Başer, Hacı Bayram. *Sûfîler ve Sultanlar*. İstanbul: Klasik Yay., 2021.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat & Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefâhatü'l-üns*. çev. Lâmi Çelebi. İstanbul: Pinhan Yay., 2011.
- Ceyhan, Semih. "Sema". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cooperson, Micheal. "İbn Hanbal and Bishr al-Hafi A Case Study in Biographical Traditions". *Studia Islamica* 2 (1997), 71-101.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *Ta'rîfât: Tasavvuf İstılahları*. çev. Abdülaziz Mecdî Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabcacı Yay., 2012.
- Demirli, Ekrem. *Şair Sûfîler*. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2015.
- Ebu Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yay., 2015.
- Efe, Halil. "Ahmet b. Hanbel'in Fikhî Anlayışı". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murtaza Bedir - Merve Özaykal. 177-202. İstanbul: İsar Yay., 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Merve Yay., 2014.
- Gökcan, Mansur. "Tevekkül Konusundaki Farklı ve Yanlış Algılamalar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 57 (2018), 815-833.
- Hücvirî, Ebü'l-Hasan Gencbahş Ali b. Osman b. Ali. *Keşfu'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Ebu Ya'lâ, Ebü'l Hüseyin. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- İğde, Muhyettin. "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 193-208.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kallek, Cengiz. "Mudârebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/358-362. İstanbul: TDV Yay., 2005.

- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/75-80. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Kara, Mustafa. "Bişr el-Hâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Karaman, Hayreddin. "Ahmed b. Hanbel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/82-87. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Karamustafa, Ahmet Targon. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Makdisi, George. "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf". çev. Ramazan Özmen. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 297-310.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî. *Kütü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Okuyucu, Nail. *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ögke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalu'l-Gayb: İbn Arabî'nin Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2001), 161-201.
- Özen, Şükrü. "Hallâl, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/382-383. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Özmen, Ramazan. "Ahmed B. Hanbel ve Zayıf Hadis'le Amel Meselesi". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/6 (2017), 1-15.
- Pekdoğru, Yakup. *Tasavvuf Düşüncesinde Marifet*. İstanbul: Hikmetevi Yay., 2021.
- Saklan, Bilal. "Ebu Talib El -Mekki (386/996) Ve Bazı Hadis Meselelerine Bakışı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1996), 67-124.
- Serrâc, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma'*. Mısır: Dâru'l-Mukattam, 2017.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2001), 273-296.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/59-61. İstanbul: TDV Yay., ts.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Horasan'da Eş'arilik*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Yazakı, Saeko. *Ebû Tâlib El-Mekkî'de Tasavvuf*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yay., 2016.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.



## “Vardım Bir Gülşene” Güftesinin Kâdiriyye- Gülşenîyye Çerçevesinde İncelenmesi: Harput’ta Gülşenîyye İzleri

*Examining the Lyrics “Vardım Bir Gülşene” in the Framework  
of Qâdiriyya -Gulshanîyya: Traces of Gulshanîyya in Harput*

Doç. Dr.

**Muhammed Ali YILDIZ**

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye  
*Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Bartın, Türkiye*

alimyildiz@bartin.edu.tr,

<https://orcid.org/0000-0002-5736-955X>

ROR ID: <https://ror.org/03te4vd35>

YL. Öğrencisi

**Mahmut DEMİRDİL**

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Bartın, Türkiye  
*Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Bartın, Türkiye*

17010803019@ogrenci.bartın.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0399-7913>

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim/26 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Aralık/18 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1195080



#### Etik Beyan

*Ethical Statement:*

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

#### Lisans Bilgisi

*Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

#### 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

Yıldız, Muhammed Ali – Demirdil, Mahmut. ““Vardım Bir Gülşene” Güftesinin Kâdiriyye-Gülşenîyye Çerçevesinde İncelenmesi: Harput’ta Gülşenîyye İzleri”. *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 95-116.

**Öz**

Bir tarikat tarafından benimsenen düşünce ve uygulamalar, farklı tarikatların da zikirlerine, ayinlerine, müzik ve şiirlerine yansiyabilmektedir. Bu çalışma kapsamında Harput'un önemli simalarından biri olan İçmeli Sabri Çavuş, hayatı ve kaleme aldığı "Vardım Bir Gülşene" güftesi üzerinden ele alınacaktır. Kâdiri tarikatına intisap eden İçmeli Sabri Çavuş, güftesinde kullandığı birtakım ifadeler ile Gülşenîyye tarikatını çağrıştıran bir izlenim bırakmaktadır. Tasavvufi açıdan yaklaşıldığında muhtevası itibarıyla dikkat çekici olan "Vardım Bir Gülşene" güftesi; Gülşenîyye tarikatının tarihsel sürecindeki gelişmeleri, uygulamaları ve metaforları yönüyle incelendiği gibi Sabri Çavuş'un divanında yer alan beyitleriyle de kıyaslanmaya çalışılmıştır. Elde edilen veriler, aynı zamanda Harput'ta Halvetîyye-Gülşenîyye izlerinin araştırılmasına da vesile olmuştur. Yapılan kaynak taramaları sonucunda, İçmeli Sabri Çavuş'un hayatı hakkında ayrıntılı bilginin yer almadığı, söz konusu güftenin de incelenmediği görülmüştür. Elde edilen bilgiler ışığında güfte; müzikinin gelişiminde tekkelerin rolü, bazı ifadelerin edebi metinlerde sık kullanılmasının yeri, İçmeli Sabri Çavuş'un hayatına dair birtakım ayrıntılar, Diyarbakır-Harput bölgesinin Gülşenîyye-Kâdiriyye'nin tarihsel sürecinde ihtiva ettiği önemi ve bu tarikatların uygulamaları, etkileşimleri çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Gülşenîyye, Kâdiriyye, Harput, Diyarbakır, İçmeli Sabri Çavuş.

**Abstract**

The thoughts and practices adopted by a sect can be reflected in the dhikr, rites, music and poems of different sects. Within the scope of this study, İçmeli Sabri Sergeant, one of the important figures of Harput, will be discussed through his life and the lyrics "Vardım Bir Gülşene" he wrote. İçmeli Sabri Sergeant, who is a member of the Qâdiri sect, leaves an impression reminiscent of the Gulshaniyya sect with the expressions he uses in his lyrics. When approached from a mystical point of view, the lyrics of "Vardım Bir Gülşene", which is remarkable in terms of its content; the developments in the historical process of the Gulshaniyya sect, its practices and metaphors have been examined; it is also tried to be compared to the couplets in Sabri Sergeant's divan. The obtained data has also conducted to investigate the traces of Halvetîyya-Gulshaniyya in Harput. As a result of the literature review, it has been seen that there is no detailed information about the life of İçmeli Sabri Sergeant, and the aforementioned lyrics have not been examined. In the light of the information obtained, the lyrics; the role of dervish lodges in the development of music, the place of frequent use of certain expressions in literary texts, some details of the life of İçmeli Sabri Sergeant, the importance of the Diyarbakır-Harput region in the historical process of Gulshaniyya-Qâdiriyya, and the practices and interactions of these sects have been tried to be examined.

**Keywords:** Gulshaniyya, Qâdiriyya, Harput, Diyarbakır, İçmeli Sabri Sergeant.



## Giriş

Mûsikînin gelişmesinde tekkelerin rolü ve tesiri önem arz eden bir husustur. XVII. yüzyılda mûsikî faaliyetleri genellikle Konya, Diyarbakır, Edirne ve özellikle Bursa’da yoğun bir şekilde yapılmıştır. Buna binaen çalışmamızda Diyarbakır ili üzerinde sıkça durulduğu görülecektir. Bunun nedeni Gülşenîyye tarihinde bölgenin önemi dolayısıyladır. Tarikatlar arasındaki iletişim ve etkileşimler de göz önünde bulundurulduğunda herhangi bir tarikatın benimsemiş olduğu düşünce, doğal olarak bu tarikatın ayinlerinde, zikirlerinde, güfte ve nağmelerinde kendini gösterecektir. Yani okunan zikirlerin başka tarikat zikirlerinde de okunabileceği bir gerçektir.<sup>1</sup>

Çalışmamızda ele aldığımız “Vardım Bir Gülşene” eserinin Elazığ (Harput) yöresine ait olması ve güftesinin İçmeli Sabri Çavuş’a ait olmasının haricinde hikayesi, ihtiva ettiği anlam gibi diğer unsurları hakkında başka bir bilgi bulamadığımız bu güfte, muhtevasında yer alan ifadeler ile dikkatimizi çekmiş olup hakkında araştırma yapmamıza kapı aralamıştır. Araştırma sürecinde İçmeli Sabri Çavuş’un Gülşenîyye yahut diğer tarikat kollarına intisap etmiş olabileceği düşünülse de Kâdiriyye tarikatına mensup olduğu anlaşılmıştır. Ancak yine de güftenin arka planının ve Harput’ta Halvetîliğe dair izlerin araştırılması gereksinimi duyularak süreç içerisinde Kâdiriyye-Gülşenîyye çerçevesinde uyumlu birtakım ayrıntılar keşfedilmiş, Harput’ta Halvetîliğe dair birtakım izler bulunabilmiştir. Elazığ-Harput Müzik Kültürü üzerine yazdığı eserleriyle bilinen, çalışmamızın konusu olan güftenin derleyicisi Şemsettin Taşbilek ile de iletişime geçilerek İçmeli Sabri Çavuş hakkında farklı malumatlara ulaşılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, İçmeli Sabri Çavuş tarafından kaleme alınan “Vardım Bir Gülşene” güftesinin muhtevası itibariyle Gülşenîyye tarikatının tarihsel sürecindeki gelişmeleri, uygulamaları ve metaforları açısından incelenmesi ve bu güfte vesilesiyle Harput’ta Halvetîyye tarikatına dair izlerin araştırılmaya çalışılmasıdır. Çalışmamız, güftenin ilişkili olduğu Gülşenîyye-Kâdiriyye tarikatları ile sınırlandırılmıştır. Derleme tipi olan çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup konu kaynakları, tarama modeliyle bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Güftenin muhtevası, benzerliklerinin tespiti hususunda gerekli bilgilerin elde edilebilmesi için

1 Nuri Özcan, “Tekke Mûsikisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

literatürde bu konuda yazılmış makale, tez, kitap, internet siteleri, gazete yazıları, el yazmaları taranmış, gerektiğinde ilgili kişiler ile iletişim sağlanmıştır. Kâdirî-Gülşenî tarikatları ile ilgili klasik, akademik kaynaklar taranarak elde edilen veriler incelenmiş ve bir bütün içerisinde toplanarak konu bağlamında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

## 1. Diyarbakır-Harpüt Bölgesinde Gülşenîyye ve Kâdiriyye

XVI. yüzyıl sonrası birçok tarikat Osmanlı dünyasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Özellikle Bursa ilinde yaygınlık gösteren bu tarikatlardan biri de çalışmamızın konusu olan Tarikat-ı Gülşenîyye'dir. Gülşenîyye, Halvetîyye'nin kollarından biridir, merkezi Kahire/Mısır olup İbrahim Gülşenî'ye (öl. 940/1533) nispet edilmektedir. İbrahim Gülşenî, Diyarbakır'da doğmuş ve ilk tahsilini burada tamamlamıştır. Kısa zamanda yaygınlık kazanma ve kitlesel artışlarıyla dikkat çeken Gülşenîyye, mevcut yönetim tarafından bir müddet takibat altında tutulan tarikatlardan biri olmuştur. İbrahim Gülşenî, gittiği bölgelerin çoğunda çekekemelik tehlikesine maruz kalmış, aleyhine ifadeler ile zor durumlara düşmüştür.<sup>2</sup> Siyasi-mezhebi çatışmaların yaşandığı bir zamanda uzun müddet zındıklık-ilhad şüphelerini üzerinden atamayan Gülşenîyye, süreç içerisinde görüşlerini daha dikkatli bir şekilde neşretmiş; Diyarbakır, İstanbul, Edirne, Mekke, İskenderiye, Halep, Urfa, Şam ve Antalya'da dergahlar açmıştır.<sup>3</sup> Elazığ özeline baktığımızda farklı tarikat şeyhlerinin de soruşturma geçirdikleri, hapis cezalarının yaşandığı, bunun üzerine sürekli konum değişikliği yapıldığı, kırsal kesimlere gidildiği görülmektedir.<sup>4</sup> Gülşenîyye'nin XVII. asırdaki yoğun faaliyetlerinin XVIII. yüzyıl itibariyle zayıfladığı, hatta yok olma derecesine kadar geldiği görülür. Ancak farklı kolların kurulmasıyla örneğin Hasan Sezâyî (öl. 1151/1738) tarafından kurulan Sezâîyye gibi ikinci kuşak olarak meşru çerçevede

2 Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 120,125.

3 Konur, *İbrâhîm Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)*, 152.

4 Ruhat Yaşar, "Elazığ Kültüründe Son Kadiriler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, ed. Enver Çakar vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2015), 242.

devam edebilmiştir.<sup>5</sup> Tarikatların zaman içerisinde zayıflaması nedenlerine Elazığ özelinde değinecek olursak; Harput’ta tarihsel süreç içerisinde göçlerin, isyanların, zelzele, savaş, salgın hastalıklar ve çetin hava şartlarının yaşanmış olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu gibi hadiseler halkın sürekli muhacerete sevk edilmesine neden olmuştur. Örneğin 1856-68 yılları arasında Harput ve dolaylarında, özellikle Eğin kazasında şiddetli bir deprem olmuş, birçok köy zarar görmüş, dini yapıların yıkıldığı olmuştur.<sup>6</sup> Gülşenîyye’nin bölgede etkisini yitirmesi ve yayılamamasında bu gibi durumların etkili olabilme ihtimali yüksektir.

Tekkeler, kurulduğu bölgelere yapısal, kültürel ve daha pek çok anlamda önemli katkıda bulunurlar. Bu katkıları Harput müziğinde de görmek mümkündür.<sup>7</sup> Ayrıca bölgenin ilim, kültür, kelime ve kavram zenginliği göz önündedir. Harput’ta ağırlık olarak divan şiir tarzının ekseriyette olması, çok sayıda güçlü kalemlerin, divan şairlerinin mevcudiyetinin bir göstergesidir.<sup>8</sup> Gülşenîyye’nin bilhassa şair ve bestekârlar arasında yaygınlığı görülmektedir. Özellikle Halvetîyye’ye mensup olan divan şairlerinin ekseriyetinin XVI. asırda Gülşenîyye’ye, Cemâlîyye’ye ve Sümbülîyye’ye yönediklerini belirtmemiz yerinde olacaktır.<sup>9</sup>

Diyarbakır ve çevresi, pek çok ulema ve mutasavvıfın uğradığı, ikamet ettiği, güçlü tarikatların kurulduğu önemli bir bölgedir. Harput, XVI-XVIII. yüzyılları arası Osmanlı döneminin önde gelen eyaletlerinden biri olan Diyârbekir’in (Kara Âmid) bir sancağı durumundadır.<sup>10</sup> Aynı şekilde XIX. yüzyılın ortalarına kadar sancak konumunu korumuştur.<sup>11</sup>

5 Havva İskender Tekin, *Ahmed Müsellem Edirnevinin Şerh-i Kasîde-i Şumû-ı Lâmi İsimli Eseri İnceleme ve Metin* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11.

6 İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında (Seçmeler)* (Ankara: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, 1986), 59-60.

7 Metin Karkın – Ünal İmik, “Harput Müzik Kültürü”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 17 (2010), 2-3.

8 Mehmet Naci Onur, “Harput’ta Divân Şiiri Geleneği”, *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, ed. Enver Çakar (Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013), 205-206.

9 Ali Öztürk, “Halvetîyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 250.

10 İbrahim Yılmazçelik, “XVIII. Yüzyıl İle XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Eyaletinin İdari Yapısı ve İdari Teşkilatlanması”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29 (Mayıs 1996), 220, 224, 225.

11 Salih Akyel, “XIX. Yüzyılda Harput Sancağının Demografik Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (Mayıs 2015), 202.

Diyarbakır'da faaliyet gösteren, pek çok tekke-zaviyesi bulunan tarikatlar arasında Gülşenîyye ile Kâdiriyye de bulunmaktadır.<sup>12</sup> Örneğin Evliya Çelebi bazı şehirlerde yalnızca Gülşenî tekkelerinin olduğunu ifade ederken, bazı şehirlerde Kâdirî ve Gülşenî tekkelerinin de olduğunu belirtir.<sup>13</sup> III. Murad devrinde, 1574-1595 arası Harput'ta altı zaviyenin mevcut olduğu bilgisi dikkat çekicidir.<sup>14</sup> Şemlelizade Ahmed Gülşenî'ye göre de XVII. yüzyılda Diyarbakır'da dört tane Gülşenî dergahı vardır.<sup>15</sup> Kâdiriyye ise Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'da XIII. yüzyıl itibariyle yaygınlık kazanmış durumdadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla Gülşenîyye'nin Diyarbakır'da faaliyet göstermesi, bu tarikatın ve neslinin Diyarbakır'a olan etkilerinin 1950'li yıllara kadar sürmüş olması<sup>17</sup> doğal olarak Harput bölgesine de aktarımda bir vesile olmuş, tesir etmiş olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu husus "Elazığ'da Halvetîyye İzlerinin Araştırılması" başlığı altında detaylıca ele alınacaktır. Fakat Doğu illerinde çoğunlukla Kâdirîlik ve Nakşibendîliğin yaygın olduğu görülür. Burada yetişen şairler de bu tarikatlara intisap etmişler ve tariklerine dair duygularını kıymetli eserlerinde işlemişlerdir.<sup>18</sup> Günerkan Aydoğmuş, "Tayyar Baba" isimli bir belgeselde Harput yöresinde etkin olan Kâdirîliğin ilk olarak Kövengli Hacı Ömer Hüdâî Baba (1821-1905) ile yayıldığını belirtir. Kövengli Hacı Ömer Hüdayi Baba, Kâdirî-Nakşî şeyhi Arapkirli Ömer Hüdayi Baba'nın (doğ. ?/öl. ?) en meşhur talebesi ve halifesidir.<sup>19</sup> Arapkirli Ömer Hüdayi Baba ile tanışmış ve ondan icazetname almış olan Muharrem Hilmi (Kösetürkmen) (1878-1964), *Makâmât-ı Ezkâr-ı İlâhiyye li-sâliki't-tarîkati'l-Kâdiriyye* adlı eserinde Kâdiriyye'nin diğer tarikatların esasları olduğu söyledikten sonra büyük tarikatların haricinde

12 Abdurrahim Alkış, "XII. ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır'da Tasavvuf Kültürü", *Şarkiyat* 7/1 (Mart 2016), 17.

13 Muhsin Macit, "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (2012), 198.

14 Sunguroğlu, *Harput Yollarında (Seçmeler)*, 55.

15 Muhyî-i Gülşenî, *Menakıb-ı İbrahim Gülşenî*, nşr. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982), 547; Konur, *İbrâhîm Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)*, 175.

16 Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/133.

17 Murat Özyayın, "Diyarbakır Örneğinde Gülşenîliğin Aziz Mahmut Hüdayi Hazretleri ve Celvetiyye İle Olan İlgisi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (2012), 381.

18 Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi* (İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1942), 1/638.

19 İbrahim Sarı, *Anadolu Evliyaları* (E-Book: Net Medya Yayıncılık, 2016), 570.

önemli mutasavvıfların yanında İbrahim Gülşenî'den de bahsetmiştir.<sup>20</sup> Yine bizim için dikkat çeken bir ayrıntı olarak İstanbul'da XVIII. yüzyıl sonlarında Hulvî Efendi Tekkesi'nin, XIX. yüzyıl başlarında da Peyk Dede Tekkesi'nin Gülşenîyye'den Kâdirî tarikatına geçmeleri/bağlanmaları, iki tarikatın birbirleriyle olan iletişimde önemli bir ayrıntıdır.<sup>21</sup>

## 2. İçmeli Sabri Çavuş (Abdussabur Öztürk)

Abdussabur Öztürk, 1899 yılında Elazığ'ın Yukarı İçme köyünde doğmuş<sup>22</sup> ve 1969 yılında Elazığ'da vefat etmiştir.<sup>23</sup> Ailesi, yörenin tanınmışlarından; babasının adı Mehmet, annesinin adı Fatma'dır.<sup>24</sup> Abdussabur Öztürk, bir süre medrese tahsili görmüş ve ilkokul mezunudur.<sup>25</sup> Askerlik vazifesini çavuş olarak yaptığından dolayı halk arasında İçmeli Sabri Çavuş olarak tanınmıştır.<sup>26</sup> Geçimini çiftçilikle sağlayan Sabri Çavuş, muhtarlık yaptığı gibi bazen de imamlık vazifesinde bulunmuştur.<sup>27</sup> 20. yüzyılda Harput Tasavvuf Müsikîsi'nin büyük ustası olarak bilinmektedir. Köyünden pek ayrılmayan ve az bir medrese eğitimi ile tasavvufta elde ettiği kültürel zenginliği sonucu dikkat çeken Sabri Çavuş, Kâdirî şeyhi es-Seyyid Cafer-i Tayyar El Kâdirî'ye (1902-1973)- Tayyar Baba olarak bilinir - intisap etmiştir. Ayrıca tasavvufi şiir ve gazellerinden oluşan *Divan-ı Sabri* adlı bir eseri bulunmaktadır.<sup>28</sup> Sabri Çavuş'un divanı sevenleri tarafından toplanarak 1984 yılında basılmıştır. Eserinde Ömer Hüdai Baba'nın halifelerinden (Göllü) Mustafa Kazım Baba'ya da (doğ./öl.?) intisap ettiğini şu beyitlerle ifade eder: "Bilin dervîşi olmuşam, Mustafa Kâzım Babanın, Elhamdülillah ben ana, Dervîş oldum şimdiden sonra."<sup>29</sup>

20 Süleyman Ateş, "Kösetürkmen, Muharrem Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 26/276.

21 Rüya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)", *OTAM Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15/15 (Temmuz 2004), 219.

22 Şemsettin Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II* (Bursa: Başarı Dergisi Yayınları, 2012), 45.

23 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 48.

24 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 45.

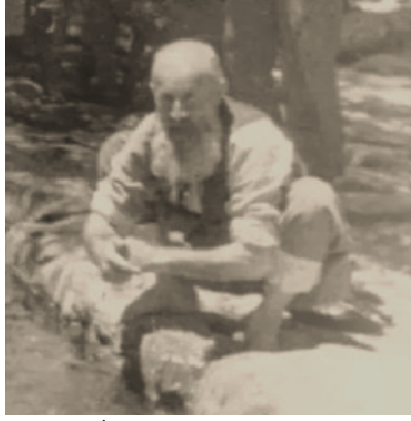
25 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 45.

26 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 45.

27 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 45.

28 Ahmet Tevfik Yucasu, *Lokman Tasalı ve Harput Müsikîsi/Lokman Tasalı ve Harput Müsikîsi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 33.

29 Hüdai Yağız, *Divan-ı Sabri* (Ankara: Feryal Matbaacılık, 1984), 39.



Şekil 1. İcmeli Sabri Çavuş'a ait bir fotoğraf.<sup>30</sup>

Tasavvufta seyahat önem arz eden bir husustur. Bir sûfi, çıktığı bu tasavvufi süreçte sıkça seyahatlerde bulunur ve içinde bulunduğu süreci bir imtihan olarak görür.<sup>31</sup> Sabri Çavuş da bir beyitinde cefâyı ikram olarak belirtir.<sup>32</sup> Mürid, şeyhini sohbet ile bulup ona intisap eder, böylece mürid-i kamil kavuştuğunu düşünerek seyahati bırakabilir, irşad üzere yola çıkmak için manevi olgunluğa ulaşmayı bekler.<sup>33</sup> Sabri Çavuş'un köyünden pek ayrılmadığı ifade edilse de *Divan-ı Sabri* incelendiğinde “çok müşitlere uğradım<sup>34</sup>, ilden ile gezer idim<sup>35</sup>” şeklinde ifadelerde bulunduğu görülmektedir. Aynı şekilde Tayyar Baba ile beraber Elazığ'ın birçok bölgesini uzun müddet dolaşarak halkı bilgilendirme çalışmalarında bulunduğu ve bu süreçte bulunduğu meclislerde bestelediği ilahileri de okuduğunu belirtmemiz gerekir.<sup>36</sup> Sabri Çavuş'un Harput'ta muhtelif meclislere katılması, farklı tarikattan kişilerle iletişim kurmuş olabileceği ihtimallerini güçlendirmektedir. Buradan hareketle mevcut güftenin her ne kadar Kâdirî tarikatına mensup olan İcmeli Sabri Çavuş tarafından yazılmış olduğu bilirse de biz, tıpkı Gülşenîlerin *Divan-ı Kebir*'de bulunan bir gazelin kendilerine işaret ettiğine inandıkları gibi<sup>37</sup> biz de bu güftenin

30 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 48.

31 Yaşar, “Elazığ Kültüründe Son Kadirler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, 251.

32 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 19.

33 Resul Ay, *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu'sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 27.

34 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 4.

35 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 72.

36 Taşbilek, *Elazığ Müzik Kültürü-II*, 45-46.

37 Abdurrahman Adak, “Gülşeniyye Tarikatı ile İrtibatı Olan Bazı Mevlevî Şairler”, *Marife* 8/1 (Mayıs 2008), 106.

içerik ve yüklenen mana bakımından Gülşeniyye ile bağlantılı işaretler barındırdığını düşünmekteyiz.

### 3. Harput Güftelerinde Sık Rastlanılan İfadeler / Metaforlar

Gül, bülbül, aşk, sevgi, ayrılık vb. konular; gülşen, gel gülşen-i tevhide şeklindeki ifadeler edebi metinlerde, özellikle Harput Mûsikîsi güftelerinde sık rastlanılan ifadelerdir.<sup>38</sup> Bu durum bölgede mevcut olan diğer tarikatların da bu ifadeleri kullanmasının doğal oluşunu göstermektedir. Şair, ulema ve urefanın katıldıkları meclisleri beyitlerinde gül bahçesi olarak nitelediği örnekler bulunmaktadır.<sup>39</sup> Padişah örneklerinin yer aldığı ifadeleri şeyh-mürîd olarak ele aldığımızda şeyhin bulunduğu yere “gül bahçesi”, onun etrafında bulunan müridlere de “bülbüller” diyebiliriz. Örneğin Şeyhülislam Esad Efendi’nin tekkeyi gülşene, bu tekkede zikirde bulunan dervişleri de bülbüle benzettiği görülür.<sup>40</sup>

Gül, bülbül, gülşen vb. birtakım ifadelerin bölgenin edebi metinlerinde sıkça kullanıldığını yukarıda belirtmiştik. Bu müşterek kullanıma ek olarak ilgili kavramlara her iki tarikat açısından nasıl anlam yüklenildiğine de değinmek gerekmektedir. Gül’ün hem Kâdirîlik’te hem de Gülşeniyye’de önemli bir metafor olduğunu görmekteyiz: Farklı şekillerde gül ve mühürlerin ilk defa Kâdiriyye’de kullanıldığı, diğer tarikatların da bu gelenekle mevcut sembollerini kullandıkları bilinmektedir. Hatta Kâdirî tacında bulunan gül sembolü üzerine yazılmış olan iki risalenin de olduğunu belirtebiliriz.<sup>41</sup> Gülşenî zikrinde ise dervişler el ele tutuşup zikir halkası oluştururlar, sağdan sola doğru yürürler, sol ayaklarını bu halkanın merkezine atarken bedenlerini öne eğerler, sağ ayaklarını da diğer yöne atarken bedenlerini doğrulturlar, işte bu hareket pembe renkli ve destarlı tacları<sup>42</sup> ile yukarıdan tıpkı bir goncanın açılıp kapanması gibi

38 Yucasu, *Lokman Tasalı ve Harput Mûsikîsi/Lokman Tasalı ve Harput Mûsikîsi*, 41.

39 Talip Çukurlu, “Divân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/2 (Mayıs 2017), 73.

40 Çukurlu, “Divân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu”, 78.

41 Hamide Ulupınar, “Hasan Zekâî el-Kâdirî’nin Gül Risâlesi”, *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 38.

42 Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar-Tekkeler-Şeyhler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 584.

görünmektedir.<sup>43</sup> İbrahim Gülşenî'nin *Ma'nevî*'sinde geçen bir beyitte de "Gülşenî dervîşi güldür goncalardır Mevlevî / Bülbül-i şeydâ okur geh Mesnevî geh Ma'nevî" şeklinde gül benzetmeleri yapılmaktadır.<sup>44</sup>

### 3.1. Gülşenî Tekkelerinde Mûsikî

Gülşenî dergahları bir şiir ve mûsikî mekanı olduğu gibi otuzdan fazla şair ve mûsikîşinasın yetiştiği bir merkez durumundaydı.<sup>45</sup> Türk mûsikîsinin farklı bölgelere yayılmasında, özellikle Mısır ekseninde Gülşenîyye ve Mevlevîyye'nin konumu ayrıdır.<sup>46</sup> Tekkelerde kullandıkları mûsikî çeşidi bakımından -buna "savt" denilmektedir- Celvetîyye, Kâdiriyye ve Gülşenîyye aynı bölüm içerisinde yer alır. Cerrâhiyye, Kâdiriyye, Gülşenîyye gibi dergahlarda yalnızca dini eserler okunmayıp farklı eserlerin de meşk edildiğine dair belgelerin mevcut olduğu bilinmektedir.<sup>47</sup> Gülşenî tekkelerinde zikir meclisleri sesli yapılmaktadır, dolayısıyla şiir ve mûsikîye önem verilmektedir. Bu tekkelerde "Gülşenî bülbülleri"<sup>48</sup> de diyebileceğimiz nice önemli zâkirbaşı ve bestekârlar yetişmiş, Türk mûsikîsine nazariyattan bestekârlığa, hânendelikten sâzendeliğe pek çok alanda katkıda bulunmuşlardır.<sup>49</sup> Örneğin; Edirneli Şaban Dede (öl. 1721), Abdülgani Efendi (öl. 1730), İstanbullu Derviş Sadayi (öl. 1066/1655), Kefeli Derviş Abdi (öl. 1107/1695), -Derviş Sadayi ve Derviş Abdi için: "zümre-i dervîşân-ı tarîkat-ı mevlevîyyedendir" ifadesi geçse dahi böyle olmadığı belirtilmiştir<sup>50</sup>- bu tekkelerde yetişmişlerdir.<sup>51</sup> Mısır'dan dönerek Anadolu'ya geçen bestekâr gülşenîlerden "Derviş Sadâyî'nin, Mısır dışında başka yerlere de gittiği ve buralarda ilmini ve mûsikî bilgisini geliştirdiğine

43 Mustafa Kara, "Gülşenîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/257.

44 Kara, "Gülşenîyye", 14/258; Konur, *İbrâhîm Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)*, 151.

45 Macit, "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi", 210.

46 Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, 26.

47 Arif Demir, "İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Âdâbı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 374.

48 Hüseyin Akpınar, *Gülşenîlikte Mûsikî ve Mûsikîşinaslar* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 120-139.

49 Akpınar, *Gülşenîlikte Mûsikî ve Mûsikîşinaslar*, 100.

50 Suat Ulusoy, *Atrabül-âsâr fî tezkiyeti'l-'urefâi'l-edvâr'ın Metin ve Tahlîli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1949), 43.

51 Akpınar, *Gülşenîlikte Mûsikî ve Mûsikîşinaslar*, 122-132.



dair bilgiler bulunmaktadır.”<sup>52</sup> İbrahim Gülşenî ile aynı ismi taşıyan torun İbrahim Gülşenî, halifelerinden Sadık Efendi’yi (öl. 961/1553) -Sarı Saltuk diye de anılır- Diyarbakır’a göndermesi dikkatimizi çekmiştir. Ayrıca İbrahim Gülşenî’nin Gülşenîyye literatürünün mühim eserlerinden biri olan ve Mevlanâ’nın *Mesnevî* eserine benzetilen *Ma’nevî*’yi Diyarbakır’da on ayda -on üç ay olarak geçtiği de görülmüştür<sup>53</sup> - tamamladığı bilgisi de göz önünde bulunduracağımız bir diğer husustur.<sup>54</sup>

Kimi ilahiler bir tarikata ait olduğu gibi bazıları da birkaç tarikata aittir.<sup>55</sup> En nihayetinde tüm tarikatlar Hz. Muhammed (s.a.v) yolunda olduğu gibi birbirlerinden etkilenmeleri de mümkündür.<sup>56</sup> Buraya kadar tarihsel açıdan ele aldığımız bu süreci göz önünde bulundurarak şimdi güfteyi inceleyeceğiz.

#### 4. Güftenin İncelenmesi

Aşağıda belirttiğimiz nedenler, güfte üzerinden Harput’ta Halvetîyye/ Gülşenîyye kanadının incelenmesi düşüncesinde etkili olmuştur:

- Anadolu’nun birçok bölgesinde kurulan Gülşenî tekkeleri,
- Diyarbakır-Elazığ illerinin komşu oldukları gibi Elazığ’ın XVI-XVIII. yüzyıllar arası Diyarbakır’ın sancağı olması,
- Güfte muhtevasının Gülşenî uygulamasıyla uyuşması,
- Bazı Gülşenî tekkelerinin süreç içerisinde Kâdirî tarikatına geçmiş olmaları,
- Diyarbakır’da mevcut olan Gülşenî dergahları,
- Dışarıdan Elazığ’a olmasa bile Elazığ’dan Bursa, İstanbul’a olan seyahatlerde Halvetîlik izlerinin görülmesi,
- Gülşenîyye literatürünün önemli eseri olan *Ma’nevî*’nin takriben on aylık bir sürede Diyarbakır’da kaleme alınması,
- İbrahim Gülşenî’nin Diyarbakır’da doğmuş olması,

52 İbrahim Benlioğlu, *XVII. Yüzyılda Bursa’da Yaşamış Sufi Müsikişinaslar* (İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2002), 281.

53 Özeydin, “Diyarbakır Örneğinde Gülşenîliğin Aziz Mahmut Hüdayi Hazretleri ve Celvetiyye İle Olan İlgisi”, 366.

54 Macit, “Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî’nin İşlevi”, 194.

55 Çağhan Adar, *Halvetilikte Müziğe Karşı İnanç ve Tutumların İncelenmesi* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012), 36.

56 İsmail Hakkı Altuntaş, “Sefine-i Evliyâ Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr 6” (Erişim 20 Haziran 2022).

\* Gülşenîyye dergahlarında yetişmiş önemli bestekârların birçok ili gezerek adeta aktarımda bulunmaları ve belirteceğimiz diğer ayrıntıları da göz önüne aldığımızda yol haritamızın doğru olduğunu anlıyoruz.

Burada şunu ifade etmemiz gerekmektedir: Arama motorlarında aratılması sonucu bazı web sayfalarında yer alan ifadeler ile güftenin derleyicisinden temin ettiğimiz notadaki ifadelerde farklılıklar olduğu görülmüştür. Ancak mevcut kayıtlar incelendiğinde derleyici tarafından oluşturulan güftenin esas alındığı, web sitelerinde ise derlenen güfteye göre çok büyük anlamsal farklılıkların olmayıp küçük değişikliklerin olduğu anlaşılmıştır. Bu farklılıkları ve güftedeki birtakım kelimelerin anlamlarını aşağıda belirteceğimiz gibi incelememizi derlenen nota ve web sayfalarındaki haliyle beraber yapacağız. Değişikliklere şöyle bakacak olursak:

“Vardım Bir Gülşene”	
Beş Kıta / Güfte: İçmeli Sabri Çavuş / Derleyen: Şemsettin Taşbilek / Yöre: Elazığ	
Derlenen Nota	Web Sayfaları
Vardım bir gülşene bülbülü nâlan <sup>57</sup> Bülbül güle hayran gül de bülbüle Aşk leşkeri <sup>58</sup> kılmış varını talan Bülbül güle hayran gül de bülbüle O gülşende gördüm bir zümre uşşâk <sup>59</sup> Mest olmuş cümlesi sözleri Hak Hak Dediler aç gözün ibretle bir bak Bülbül güle hayran gül de bülbüle Seyretmek istedim gördüm anları Cismi latîf <sup>60</sup> imiş nazik tenleri Dosta isâr <sup>61</sup> kılmış cümle canları Bülbül güle hayran gül de bülbüle Verdim bir ikrâr <sup>62</sup> ki amma ne çare Sebat edemedim kaldım âvâre Yum gözün ağıyardan Sabri dön yâre Bülbül güle hayran gül de bülbüle Gel oldu mürşidden gel yanımıza Sıdk ile iman et hep pîrimize Sen de var dâhil ol bu zümremize Bülbül güle hayran gül de bülbüle	Vardım bir gülşene bülbülüm ağla Bülbül güle hayran gül de bülbüle Aşk meşk eğri kılmış vardı meydana Bülbül güle hayran gül de bülbüle Ol gülşende gördüm bir zümre uşak Mest olmuş cümlesi sözleri Hak Hak Dediler aç gözün ibretle bir bak Bülbül güle hayran gül de bülbüle Seyretmek istedim gördüm onları Cism-i latîf imiş nazik tenleri Hakka ihzar kılmış cümle canları Bülbül güle hayran gül de bülbüle Vardım bir ikrar ki amma ne çare Sebat edemedim kaldım avare Yum gözünü abyarda sabreden yâre Bülbül güle hayran gül de bülbüle Yol oldu mürşide gel yanımıza Sıdk ile iman et hem şahımıza Gel dâhil ol sen de bu zümremize Bülbül güle hayran gül de bülbüle

57 Nâlân: İnleyen.

58 Leşker: Asker.

59 Uşşâk: Aşıklar.

60 Lâtîf: Güzel, yumuşak, nazik.

61 İsâr: İkrâm, cömertçe verme.

62 İkrâr: Söz, tasdik etme.

Bu açıklamalarımızı göz önünde bulundurarak güfte muhtevasına baktığımızda: Sabri Çavuş'un ilk üç kıtada tekkede icra edilen ibadeti mürid gözüyle ifade ettiği söylenebilir. İkinci ve üçüncü kıtalarda tıpkı Evliya Çelebi'nin ifade ettiği gibi içi iman nuru ile dolu olan, yanakları tevhit beyitlerinden kızaran, arzuları Hakk'ın cemalini görmek olan bir zümre tasvir edilmektedir.<sup>63</sup> Dört ve beşinci kıtalarda da genel itibariyle uzakta kalmaktan, özlem duymaktan bahsettiği anlaşılmaktadır. Çalışmamızda özellikle dördüncü ve beşinci kıtalar üzerinde yoğunlaştığımız görülecektir. Çünkü konu ile ilgili elde ettiğimiz veriler ile mevcut görüşümüz bu kıtalar ile uyushmaktadır. Konuyla ilgili olarak bazı divanlarda gördüğümüz beyitlerden hareketle; Mihri Hatun'da bülbülün, gülşeni kargalardan koruyan bir korucu olarak ifade edilişi,<sup>64</sup> Necâti'nin inlediği halde sevgiliden yüz görmemesi,<sup>65</sup> Şeyhülislam Yahya'nın dert, gam yeri olarak gördüğü gülistânı,<sup>66</sup> Figânî'nin gülüne ulaşamamaktan duyduğu acı gibi<sup>67</sup> ele aldığımız güftede de benzer duyguların hakim olduğunu düşünmekteyiz. Öyle ki Sabri Çavuş da divanında benzer ifadelerde bulunmuştur: "Dedi gülistânım doludur gülle, Nice âşıklara çekirmiş çile, Vasl-ı gül olmaya ararsan hille, Vazgeçmeli gardaş bu tatlı candan".<sup>68</sup> İlgimizi çeken esas yerler dört ve beşinci kıtalar olmuştur ve Gülşenîyye'yi çağrıştıran ifadeler konumundadır. Güftede dikkat çeken ifadeleri Sabri Çavuş'un divanı ve Kâdiriyye-Gülşenîyye bilgileri kapsamında inceleyecek olursak:

Dört ve beşinci kıtalarda geçen ifadelerde mürailik konusuna değinildiğini düşünmekteyiz. Bu hususta Gülşenîyye'de tarikatta adab ve erkana uyum sağlayamayan dervişe ihraç anlamında "seyahat" denilen bir uyarı verilir. Ancak İbrahim Gülşenî bu durumda olan dervişlere seyahat verilse bile onun cezalandırılmaması gerektiğini, tac ve hırkasının da ona zaman tanımak ve kendisini muhasebeye çekerek tekrar tekkeye dönebilmesi için hemen alınmaması gerektiğini belirtmiştir.<sup>69</sup> Burada seyahat uygulamasıyla

63 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, sad. Tefvik Temelkuran (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986), 3-4/385.

64 Mehmet Arslan, *Mihri Hâtun Dîvânı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 67.

65 Ali Nihad Tarlan, "Necâti Dîvânı" (Erişim 2 Temmuz 2022).

66 Hasan Kavruk, *Şeyhülislam Yahyâ Dîvânı* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 109.

67 Çukurlu, "Dîvân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu", 80.

68 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 57.

69 Mustafa Kara, "Gülşenîyye ve Güldeste", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 51.

bağlantılı birkaç örnek vermek istiyoruz: Örneğin herhangi biri gelip ‘ben halefim, bana icazet veriniz’ dese, hemen tâbî olması beklenemez. Seyr u sülûku yoklanır, seviyesi anlaşılır ve buna göre hareket edilir.<sup>70</sup> Bir başka örneğimizde ise Kâdirî-Nakşî şeyhi Arapkirli Ömer Hüdayi Baba’dan icazetname almış olan Muharrem Hilmi’nin (Kösetürkmen) *Divan-ı Sırrı* adlı eserinde şu ifadelerde bulunması dikkat çekicidir: “Şeyhimin divanında diz çökmeye kim gelir. Şeyhimiz Ömer Hüdayi dedi olmayın mürai, Sıdk ile zikret Hüdâ’yı gel gülşeni tevhide gir. Olma zahid-i mürai yetiçe feyz-i Hüdayi.”<sup>71</sup> Bu dizelerde, “Olma zahid-i mürai” yani ikiyüzlü olunmama dikkat çekilmesi, “gel gülşeni tevhide gir” ifadesi, İçmeli Sabri Çavuş’un güftesinde “Sebat edemedim kaldım âvâre”, divanında da “Çün gafletle geçer ömrüm riyâ olmuş içim dışım”<sup>72</sup> ifadeleri bizlere Gülşenilik’te “seyahat” adı verilen ihraç uyarısı uygulamasını çağrıştırmaktadır. Sabri Çavuş’un divanına baktığımızda birçok yerde hasret içerisinde olduğu, visal üzere beklediği görülür. “Sabri’yem kalmışam gayet bîçâre,<sup>73</sup> Gerçi yok liyâkatim hûb cemâlin görmeye, Sehavetin ihsan et kalmayan âvâre ben”<sup>74</sup> şeklinde ifadeler de mevcuttur. Ancak 16. yüzyılda yaşamış olan, edebiyat-kültür alanında mühim eserler kaleme alan, Gülşenîyye’nin pîri İbrahim Gülşenî’nin hayatının konu alındığı *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*’nin yazarı olan Muhyî-i Gülşenî (öl. 1017/1608), sürgünün esasında metaforik anlamda kullanıldığını, herhangi bir yerden başka yere göç etmek anlamında olmayıp kişinin üstadının muhafazası ve yol göstericiliğinden uzakta olması anlamında olduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Bu da esasında “Sebat edemedim kaldım âvâre”, “Yum gözün ağıyardan Sabri dön yâre” ifadeleri bağlamında anlamlı görünmektedir diyebiliriz. Burada şu ayrıntıyı da belirtmek istiyoruz: Kâdiriyye’nin Enverîyye kolunun pîri olarak bilinen Osman Şems Efendi’ye ait olan “Gönülde buldum esrar-ı Üveys’i” güftesindeki; “Gül-i tevhîdi ol gülşende buldum, Geçüb silk-i

70 Altuntaş, “Sefîne-i Evliyâ Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr 6”.

71 Muharrem Hilmi Kösetürkmen, *Divan-ı Sırrı*, nşr. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts), 152.

72 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 48.

73 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 46.

74 Yağız, *Divan-ı Sabri*, 49.

75 Efe Durmuş, “Şeyh’in Olduğu Yer Evimizdir: İbrahim-i Gülşenî’nin Hagiografisinde Sürgün Kavramı”, *Kesit Akademi Dergisi* 7 (2017), 435.

Nakışbend-i Velî’den, Göründüm Halvetîden Kâdirîden”<sup>76</sup> ifadeleri gibi Dede Ömer Rûşenî’nin (öl. 1486-87) bir şiirinde de: “Geh Cavlâkiyüz gehî Kalender, Geh Hayderî gâh post-pûsuz”<sup>77</sup> şeklinde “bir topluluktan görünmek” üzerine benzer ifadelerin geçtiğini görmekteyiz. Dolayısıyla ele aldığımız güftede de benzer durumun ifade edildiğini düşünmekteyiz.

Sabri Çavuş’un divanında yer alan “Mest olmuş her biri devrân ederler, Aşk ile âlemi seyrân ederler, Tâlipleri zevke hayrân ederler, Okurlar tevhîd-i dilleri sarhoş”<sup>78</sup> ifadeleri, güftenin ikinci kıtasındaki sözleri destekler niteliktedir. “Sıdk ile iman et hem şahımıza” ifadesi: Şahım, hünkarım, padişahım gibi ifadeler Gülşenîler içerisinde iftihar ve aşıkarmek olduğundan kullanılması tavsiye edilmemiştir.<sup>79</sup> Ancak Muharrem Hilmi’nin tavsifinde “Sıdk ile zikret Hüdâ’yı” ifadesi Kâdiriyye’ye uygunluğu göstermektedir.

## 5. Elazığ’da Halvetîyye İzlerinin Araştırılması

Elazığ’daki birçok tekke ve evliyanın hayatı hakkında bilgi sahibi olduğunu belirten Abdussamed Akgül ile 25 Temmuz 2022 tarihinde iletişim sağladık. Kendisi, talebimiz üzerine Elazığ’a gelen kolları kendi kaynaklarından taramış ancak ihtimalini düşündüğü kolların Kâdirî, Rufâî, Nakışbendî üzerinden olduğunu bizlere belirtmiş, ayrıca daha önceden bir Kâdirî şeyhinden edinmiş olduğu bilgiye göre -Gülşenîyye, bir Halvetî kolu olduğu üzere- Elazığ’da hiçbir Halvetî kolunun olmadığı bilgisini bize aktarmıştır. Ancak yaptığımız literatür taramalarında elde ettiğimiz bulgular dikkat çekicidir. Bunları sıralayacak olursak:

Elazığ’da 1760 tarihinde doğduğu tahmin edilen Müftü Mahmud Nedim Efendi’nin (öl. 1854) Halvetîyye tarikatının mühim zatlarından biri olduğu bilgisi,<sup>80</sup> 1842 yılında doğan Abdüllatif Lutfi (Harpûtî)’nin (doğ.?./öl.?)

76 Ergun, *Türk Müsiki Antolojisi*, 573-574.

77 Bülent Akın, “Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik ile İlişkileri”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 24 (2021), 150.

78 Yağz, *Divan-ı Sabri*, 30.

79 Mustafa Kara, “Gülşenîye ve Güldeste”, 51; Konur, *İbrâhîm Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)*, 163.

80 Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri* (Elazığ: Elazığ Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma Tanıtım ve Hizmet Vakfı (Eleskav), 1998), 21.

ilk intisabını Harput'ta Nakşibendîyye'ye yaptığı, Halvetîyye ile iletişimini Harput'ta değil, İstanbul üzerinden Selanik'e gitmesiyle kurduğu, birçok Halvetî şeyhinden etkilendiğinin bilinmesi,<sup>81</sup> hatta Halvetî icazeti aldığıнын söylenmesi,<sup>82</sup> Harputlu din âlimi Sadullah Efendi'nin (doğ.?:/öl.?) "Gülşen-i Kadızâde" olarak bilinmesi, Elazığ'da Gülşenî, dolayısıyla Halvetî kolunun olabileceği ihtimallerini tekrar arttırmıştır. Fakat araştırmalarımız sonucu Harput eski müftülerinden Sadullah Efendi hakkında çok az bilgi olduğu görülmüştür. Sadullah Efendi, müftülük vazifesinde iken uygun olmayan fetva talebine karşı çıktığından dolayı feci bir şekilde öldürülmüştür. Kendisinin yörede Gülşen-i Kadızade olarak bilinmesi, neden Gülşen-i Kadızade dendiği dikkatimizi çekmiş olsa da yeterli malumata sahip olunamamış fakat bizlere konu ile ilgili açık bir kapı bırakmıştır.<sup>83</sup> Tespit ettiğimiz bir diğer bilgiye de bakacak olursak, Ramazâniyye: Ramazan Efendi'nin halifelerinden Şerbetçi Mehmed Efendi (öl. 1052/1642) ve onun halifesi olan Yakub Fani (öl. 1052/1642) ile Bursa'da yaygınlık kazanmıştır. Yakub Fani de vefatından önce halife olarak yerine oğlu Yakubzade Mehmed Efendi'yi (öl. 1077/1666) bırakmıştır. Yakubzade Mehmed Efendi bestekâr ve şairdir. Baktığımızda yukarıda da bahsetmiş olduğumuz Gülşenîyye bülbüllerinden olan Kefeli Derviş Abdî'nin Mehmed Efendi'nin müntesiplerinden olduğu bilgisine rastlamamız bizleri daha da ümitlendirmiştir.<sup>84</sup> Buradan hareketle Harput Perçenç doğumlu olan, Harput'ta divan şiirinin başlangıcı ona dayandırılan,<sup>85</sup> Bursa'ya giderek Halvetîyye-Ramazâniyye'ye intisap eden ve Cihangîriyye şubesinin kurucusu olan Hasan Burhaneddin Efendi'nin (öl. 1074/1663) de Gülşenîyye ile irtibatı olabileceği ihtimalleri oluşmaktadır. Yukarıda adını zikrettiğimiz Harput ulemasından olan Mahmud Nedim Efendi (Sağır Müftü), halkın sevgisini kazanmış bir müftüdür. Onun hakkında elde ettiğimiz bir bilgi, bizi bu konuda daha da ümitlendirmiştir: Halvetîyye tarikatı halifelerinden olduğu bilinen Mahmud

81 Metin Yurdagür, "Harpütü, Abdüllatif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/235; Süleyman Yapıcı, *Harput Bir Havza Kültürünün Manevi Hüviyeti - Alim Müellif ve Mutasavvıfları* (Elazığ: Elazığ Belediyesi Yayınları, 2013), 1/139.

82 Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, 35.

83 Yapıcı, *Harput Bir Havza Kültürünün Manevi Hüviyeti - Alim Müellif ve Mutasavvıfları*, 2/271.

84 Mehmet Cemal Öztürk, "Ramazâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/441.

85 Yaşar, "Elazığ Kültüründe Son Kadiriler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", 274.

Nedim Efendi’nin 1853 yılında başlayan Rus (Kırım) harbine müritleri ve Harputlu 300 vatansever ile katılması,<sup>86</sup> Harput’ta Halvetîyye’nin var olduğunu bizlere gösteren en önemli delillerden biri olmuştur. Sonuç olarak elde ettiğimiz bulgular Elazığ özelinde Gülşenî izinin olmadığını gösterse de Halvetî izinin olabileceği ihtimallerine kapı aralamaktadır. Bölgede yetişen önemli zatların Elazığ’dan Bursa-İstanbul-Selanik bölgelerine yol tutarak Halvetî/Gülşenî iletişiminde oldukları görüldüğü gibi Harput’ta mevcut Halvetî izlerinin olabileceği ayrıntılarda keşfedilmiştir.

## Sonuç

Netice itibariyle “Vardım bir gülşene” şeklinde başlayan ilâhînin Gülşenîyye’ye ait olmadığı görülmüştür. Ancak elde ettiğimiz bulgular tarihsel süreç içerisinde tekkelerin birbirlerinden etkilendikleri gerçeğini bizlere göstermektedir. Dolayısıyla Gülşenî tekkeleri de feyiz alınan dergahlardan biri olmuştur. Mûsikî ve güfte kaynakları bakımından en az Diyarbakır kadar Elazığ’ın da önem ihtiva ettiği bu bölgede Halvetîyye/Gülşenîyye’ye ait izlerin, tespit ettiğimiz birtakım bulgular haricinde görülememiş olması gerçekten dikkat çekicidir. Tarihsel sürece bakıldığında Anadolu’da dervişlerin gerçekleştirdiği seyahatlerin yanı sıra pek çok bölgede Gülşenî tekkelerinin mevcut olduğu, özellikle komşu vilayet olan Diyarbakır’da Gülşenî tekkelerinin mevcudiyeti, hareketliliği ve 1950’li yıllara kadar süren etkisine rağmen Elazığ’da şu ana kadar Mahmud Nedim Efendi örneğinde olduğu gibi güçlü delil niteliğinde bir izin bulunamaması, yeni araştırmalar için bırakılan açık kapı niteliğindedir. Tarihsel süreç içerisinde etkisini yitiren bir Gülşenîyye görülmektedir. Buradan hareketle Harput açısından bu durumun nedenleri arasında halkın sürekli bir muhacerete, hareketliliğe sevk edilmesi, bundan dolayı da bölgede düzen ve sistemin oluşturulamaması öne sürülebilir. Benzer durumlardan dolayı tarikatlar arası geçişlerin yapılması dikkat çekicidir. Dolayısıyla Gülşenîyye’nin XVIII. yüzyıldan itibaren etkisini yitirdiğini göz önünde bulundurduğumuzda Harput’ta Gülşenîyye’ye dair hareketlilik görebilmemiz zor bir ihtimaldir. Ancak yaptığımız bu araştırmanın mutlaka farklı bir kapı aralayabileceğini düşündük. Böylece Gülşenîyye

86 Yapıcı, *Harput Bir Havza Kültürünün Manevi Hüviyeti- Alim Müellif ve Mutasavvıfları*, 1/548.

bir Halvetî kolu olduğu üzere konu Halvetîyye boyutuyla da ele alınmaya çalışıldı. Nihayetinde Harput'ta dışarıdan Elazığ'a değil de, Elazığ'dan Bursa, İstanbul, Selanik bölgelerine gidilerek Halvetîlik ve Nakşîbendîliğe yol tutulduğu anlaşılmıştır. Ancak Mahmud Nedim Efendi'nin Harput'ta müftülük vazifesini ifa ettiği gibi Halvetîyye tarikatı halifelerinden olması ve Rus (Kırım) harbine müritleriyle beraber katılması, Harput'ta Halvetîyye ihtimallerini kuvvetlendiren ayrıntılardan biri olmuştur.

Araştırmamız sürecinde derleyici tarafından notaya alınan güftedeki ifadeler ile web sitelerinde bulunan ifadelerde küçük farklılıkların olduğu da görülmüş ancak çok büyük bir anlamsal farklılığın olmadığı anlaşılmıştır. Değişikliğin nedeni olarak muhtemelen bir sitenin hatalı yazması üzerine diğerlerinin de alıntılama yapması sonucu bu durumun hâsıl olduğu düşünülmektedir. Güfteye ilginizi çeken ifadeler Sabri Çavuş'un divanı esas alınarak diğer bulgular ile kıyaslanmış, konuya her ne kadar iki farklı tarikat açısından yaklaşılsa da benzer duyguların ifade edildiği, özellikle üzerinde durduğumuz gül, bülbül gibi kavramların hem Kâdirîlik'te hem de Gülşeniyye'de önemli bir metafor olduğu, sürgün kavramının ise Sabri Çavuş'un hayatından hasret mahiyetinde izler taşıdığı, divanının incelenmesi sonucu beyitlerin kendi aralarına Sabri Çavuş'un hayatına dair anlamsal boyutu tamamladığı anlaşılmıştır. Netice itibarıyla bu çalışmamız bize bir konuya farklı bakış açısıyla yaklaşıldığında birbiriyle uyumlu yeni malumatlara ulaşılabileceği gerçeğini göstermiştir. İçmeli Sabri Çavuş gibi daha pek çok değerli şair, mûsikîşinas ve mutasavvıf araştırılmayı, literatürde yer etmeyi beklemektedir.

<b>Çıkar Çatışması</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
<b>Conflict of Interest</b>	The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
<b>Grant Support</b>	The authors declared that this study has received no financial support.
<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study</b>	MAY (%60), MD (%40)
<b>Veri Toplanması   Data Acquisition</b>	MAY (%50), MD (%50)
<b>Veri Analizi   Data Analysis</b>	MAY (%50), MD (%50)
<b>Makalenin Yazımı   Writing up</b>	MAY (%50), MD (%50)
<b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision</b>	MAY (%60), MD (%40)



## VARDIM BİR GÜLŞENE BÜLBÜLÜ NÂLAN (İLAHİ)

Yürüsü: Elazığ

Kaynak: İçmeli Sabri Çavuş

Derleyen: Şemseddin Taşbilek

Notalayan: Salih Turhan

38

Var den bir gül şe ne bül bü lü nâ lan  
Aşk leş ke ri kü miş va nı nı ta lan

Bül bül gü le hay ran gül de bül bü le  
Bül bül gü le hay ran gül de bül bü le

1.  
Vardım bir gülşene bülbulü nâlan  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e  
Aşk leşkeri kılmış varını talan  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e

2.  
O gülşende gördüm bir zümre uşşak  
Mest olmuş cümlesi sözleri Hak Hak  
Dediler aç gözün ibretle bir bak  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e

3.  
Seyretmek istedim gördüm anlan  
Cısmi latif imiş nazık tenleri  
Dosta isâr kılmış cümle canlan  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e

4.  
Gel oldu mürşidden gel yanımıza  
Sıdk ile iman et hep pîrimize  
Sen de var dahil ol bu zümremize  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e

5.  
Verdim bir ikrâr ki amma ne çare  
Sebat edemedim kaldım âvâre  
Yum gözün ayyardan Sabri dön yare  
Bülbul güle hayran gül de bülbul'e

Şîr: İçmeli Sabri Çavuş (Öztürk) (1899-1969)

Ek

Ek 1. Güftenin notaya alınmış hali.

## Kaynakça

- Adak, Abdurrahman. “Gülşeniyye Tarikatı ile İrtibatı Olan Bazı Mevlevî Şairler”. *Marife* 8/1 (Mayıs 2008), 105-136.
- Adar, Çağhan. *Halvetilikte Müziğe Karşı İnanç ve Tutumların İncelenmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012.
- Akın, Bülent. “Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topuluklarının Adlandırılması ve Alevilik ile İlişkileri”. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 24 (2021), 141-170.
- Akpınar, Hüseyin. *Gülşenilikte Müsiki ve Müsikişinaslar*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Akyel, Salih. “XIX. Yüzyılda Harput Sancağının Demografik Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/57 (Mayıs 2015), 199-220.
- Ali Nihad Tarlan. “Necâti Dîvânı”. Erişim 2 Temmuz 2022. [http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch\\_txt/texts/a\\_necati1.html](http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch_txt/texts/a_necati1.html)
- Alkış, Abdurrahim. “XII. ve XVII. Asırlar Arasında Diyarbakır’da Tasavvuf Kültürü”. *Şarkiyat* 7/1 (Mart 2016), 15-32.
- Arslan, Mehmet. *Mihri Hâtun Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Ateş, Süleyman. “Kösetürkmen, Muharrem Hilmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/275-276. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ay, Resul. *XIII-XIV. Yüzyıllar Anadolu’sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler Talebeler ve Hacılar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Aydoğmuş, Günerkan. *Harput Kültüründe Din Alimleri*. Elazığ: Elazığ Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma Tanıtım ve Hizmet Vakfı (Eleskav), 1998.
- Azamat, Nihat. “Kâdiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/131-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Benlioğlu, İbrahim. *XVII. Yüzyılda Bursa’da Yaşamış Sufi Müsikişinaslar*. İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2002.
- Çukurlu, Talip. “Dîvân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/2 (Mayıs 2017), 69-85.
- Demir, Arif. “İslam Tasavvuf Kültüründe Müsiki Âdâbı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 367-388.
- Durmuş, Efe. “Şeyh’in Olduğu Yer Evimizdir: İbrahim-i Gülşenî’nin Hagiografisinde Sürgün Kavramı”. *Kesit Akademi Dergisi* 7 (2017), 428-442.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Türk Müsiki’si Antolojisi*. İstanbul: Rıza Koşkun Matbaası, 1. Cilt, 1942.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. sad. Tevfik Temelkuran. 3-4. Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986.
- Gülşenî, Muhyî-i. *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*. nşr. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982.
- İskender Tekin, Havva. *Ahmed Müsellem Edirnevinin Şerh-i Kasîde-i Şumû-ı Lâmi İsimli Eseri İnceleme ve Metin*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

"Vardım Bir Gülşene" Güftesinin Kâdirîyye-Gülşenîyye Çerçevesinde İncelenmesi: Harput'ta Gülşenîyye İzleri

- İsmail Hakkı Altuntaş. "Sefine-i Evliyâ Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr 6". Erişim 20 Haziran 2022. [https://ismailhakkialtuntas.blogspot.com/2020/08/sefine-i-evliya-evliya-y-ebrar-serh-i\\_82.html](https://ismailhakkialtuntas.blogspot.com/2020/08/sefine-i-evliya-evliya-y-ebrar-serh-i_82.html)
- Kara, Mustafa. "Gülşenîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/256-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kara, Mustafa. "Gülşenîyye ve Güldeste". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak 1998), 41-58.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları: Tarikatlar-Tekkeler- Şeyhler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Karkın, Metin – İmik, Ünal. "Harput Müzik Kültürü". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi* 17 (2010), 1-6.
- Kavruk, Hasan. *Şeyhülislam Yahyâ Divânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, ts.
- Kılıç, Rüya. "Osmanlı Devleti'nde Gülşenî Tarikatı (Genel Bir Yaklaşım Denemesi)". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 15/15 (Temmuz 2004), 209-226.
- Konur, Himmet. *İbrahim Gülşenî (Hayatı, Eserleri, Görüşleri)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Kösetürkmen, Muharrem Hilmi. *Divan-ı Sırrı*. nşr. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Macit, Muhsin. "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (2012), 193-214.
- Onur, Mehmet Naci. "Harput'ta Divân Şiiri Geleneği". *Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*. ed. Enver Çakar. 2/201-208. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2013.
- Özaydın, Murat. "Diyarbakır Örneğinde Gülşenîliğin Aziz Mahmut Hüdayi Hazretleri ve Celvetiyye İle Olan İlgisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (2012), 347-384.
- Özcan, Nuri. "Tekke Mûsikisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/384-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öztürk, Ali. "Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI. Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 225-252.
- Öztürk, Mehmet Cemal. "Ramazânîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sarı, İbrahim. *Anadolu Evliyalari*, E-Book: Net Medya Yayıncılık, 2016.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında (Seçmeler)*. Ankara: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları, 1986.
- Taşbilek, Şemsettin. *Elazığ Müzik Kültürü-II*. Bursa: Başarı Dergisi Yayınları, 2012.
- Ulupınar, Hamide. "Hasan Zekâi el-Kâdirî'nin Gül Risâlesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 35-54.
- Ulusoy, Suat. *Atrabü'l-âsar fî tezkireti'l-'urefâi'l-edvâr'ın Metin ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1949.
- Yağız, Hüdayi. *Divan-ı Sabri*. Ankara: Feryal Matbaacılık, 1984.

Muhammed Ali YILDIZ /Mahmut DEMİRDİL

- Yapıcı, Süleyman. *Harput Bir Havza Kültürünün Manevi Hüviyeti - Alim Müellif ve Mutasavvıfları*. Elazığ: Elazığ Belediyesi, 1-2. Cilt, 2013.
- Yaşar, Ruhat. “Elazığ Kültüründe Son Kadiriler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”. *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. ed. Enver Çakar vd. 231-288. Elazığ: Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2015.
- Yılmazçelik, İbrahim. “XVIII. Yüzyıl İle XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır Eyaletinin İdari Yapısı ve İdari Teşkilatlanması”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 18/29 (Mayıs 1996), 217-232.
- Yucasu, Ahmet Tevfik. *Lokman Tasalı ve Harput Müsikisi/Lokman Tasalı ve Harput Müsikisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yürdagür, Metin. “Harpûtî, Abdüllatif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/235-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

# Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği

*The Perception of Heaven and Hell in Mystic Thought:  
Example of Yûnus Emre and Kemâl Ümmî*

Doç. Dr.

**Adem ÇATAK**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism  
ademcatak@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4443-667X>

ROR ID: <https://ror.org/019jds967>

Dr. Öğr. Üyesi

**Ahmet VURAL**

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Islamic Sciences of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism  
ahmetvural.tasavvuf@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3378-496X>

ROR ID: <https://ror.org/03ejnre35>

## MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ekim/26 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/18 December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1194588



### 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 (Adem ÇATAK/Ahmet VURAL).

### Lisans Bilgisi

*Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

### 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

Çatak, Adem – Vural, Ahmet. "Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi: Yûnus Emre ve Kemal Ümmî Örneği". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 117-144.

**Öz**

Tasavvuf düşünce tarihinde cennet arzusu veya cehennem korkusuyla ibadet etmek eleştirile gelen bir tutumdur. Sûfiler cennet arzusuyla ibadet edeni rüşvetle iş yapan çocuğa; cehennem korkusuyla ibadet edeni ise dayak yeme korkusuyla iş yapan köleye benzetirler. Bu tutum bazen daha da ileri bir seviyeye ulaşır: Allah'la birlikte olmadıktan sonra sûfi için cennet bile anlamsızlaşır. Sûfi, O'nun rızası mevcut ise cehennemde bulunmaktan bile çekinmez hale gelir. Bu anlayış, tasavvuf ehlinin cennet ve cehennemi yahut dinî öğeleri hafife aldığı şeklinde bir ithama yol açmıştır. Ancak çalışmada ortaya konacağı üzere sûfilerin cennet ve cehennem tasavvurlarının dinî öğretiye muhalif olduğunu söylemek doğru değildir. Bilakis genellikle şiirsel ifadelerle ortaya konan bu görüşlerin sebebi mutasavvıfların, kulluğu herhangi bir karşılık beklemezsizin ihlas merkezinde inşa etme arzularıdır. Cennet ve cehennem anlayışında tasavvufî metinlerde dile getirilen diğer bir düşünce ise Allah'ın tüm insanları cehennemden kurtarması karşılığında sûfinin kendisinin cehennemde yanmaya razı olmasıdır. Böyle bir sûfi cennet arzusundan tamamen geçtiği gibi halka olan merhametinin bir tezahürü olarak başkası yerine cehennem azabını da göze alır. Bu çalışmada Anadolu tasavvufî kültürünü besleyen iki önemli sûfi şâir Yünus Emre ve Kemal Ümmî'nin cennet ve cehennem anlayışları incelenecek, cennet ve cehenneme dair görüşlerinin tasavvufî düşüncedeki yeri tespit edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Cennet, Cehennem, Yünus Emre, Kemal Ümmî.

**Abstract**

In the history of şüfi thought, worshipping with the desire for heaven or fear of hell is an attitude that has been criticized. Şüfis resemble the one who worships with the desire of heaven to the child who does business with bribe while they compare the one who worships out of fear of hell to a slave who does business out of fear of being beaten. This attitude sometimes goes even further: Even paradise becomes meaningless for a şüfi if he is not with Allah. If Allah's consent is present, the şüfi becomes not afraid even of being in hell. This understanding has led to the accusation that the şüfis underestimate heaven and hell or religious elements. However, as this study will reveal, it is not correct to say that the Şüfis' conceptions of heaven and hell are in opposition to religious teaching. On the contrary, the reason for these views, which are usually expressed in poetic expressions, is the desire of the mystics to build servitude in the center of iḳhlâş without expecting any reward. Another thought expressed in şüfi texts in the understanding of heaven and hell is that the şüfi is willing to burn in hell in return for Allah's saving all people from hell. Such a şüfi not only passes away from the desire for heaven, but also takes the torment of hell instead of someone else as a manifestation of his compassion for the people. In this study, the understanding of heaven and hell of two important şüfi poets Yünus Emre and Kemâl Ümmî, who nurtured the Anatolian şüfi culture, will be examined, and the place of their views on heaven and hell in şüfi thought will be determined.

**Keywords:** Şüfism (Taşawwuf), heaven, hell, Yünus Emre, Kemal Ümmî.

**Giriş:****Yûnus Emre ve Kemal Ümmî'nin Hayatına Kısa Bir Bakış**

Mutasavvıf ve Türk şairi Yûnus Emre'nin hayatı hakkında çok az malumat bulunmaktadır. Eldeki verilerin bir kısmı da ihtilafli bilgiler kabilindedir. Anadolu'ya mâl olmuş ve bugün hemen herkes tarafından bilinen bir şahsiyet olmasına karşın yaşadığı yüzyıl, doğduğu yer ve doğum tarihi, vefatı veya kabri gibi hususları net bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Araştırmalarını Yûnus üzerine yoğunlaştıran Mustafa Tatcı Yûnus'un 1240 yılında doğduğunu<sup>1</sup> ve hayatının bir kısmını bugün Eskişehir'in Mihalıççık ilçesi sınırlarında yer alan Yûnus Emre Köyü'nde -eski ismiyle Sarıköy- geçirdiğini kaydetmektedir.<sup>2</sup> Şiirlerinden hareketle evlendiği ve çocukları olduğu bilinmekle birlikte bu hususla alâkalı da yeterli bilgi mevcut değildir.

Aynı zamanda bir mutasavvıf olduğu bilinen Yûnus Emre'nin herhangi bir tarikata intisabı hakkında da çeşitli rivâyetler söz konusudur. Ancak Horasan'dan Anadolu'ya göç eden dervişlerden Tapduk Emre'nin dergâhında hizmet ettiği ve kendisinin müridi olduğunda şüphe yoktur.<sup>3</sup> Ümmî olduğu ve herhangi bir medrese tahsilinden geçmediği öne sürülmüşse de bazı kaynaklar onun şiirlerinde dile getirdiği ümmîliğin Hz. Peygamber'e öykünme maksadıyla ilişkilendirmiştir.<sup>4</sup> *Risâletü'n-nushiyye* isimli seyr u sülûke dair nasihatlerini içeren bir eseri ve *Dîvân*'ı günümüze ulaştırmıştır.<sup>5</sup> 1320'de vefat eden Yûnus'un kabrinin nerede olduğu da ihtilafli olsa da Anadolu'nun pek çok yerinde kendisine izâfe edilen makâmalar bulunmaktadır.<sup>6</sup>

1 Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 41-66.

2 Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 49.

3 Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 112-114.

4 Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Kâdirîyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1388-1340), 78.

5 Bu eserler ve çeşitli neşirlerine dair detaylı bilgi için bk. Mustafa Tatcı, "Yûnus Emre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/602-604. Yûnus Emre'nin hayatına dair ayrıca bk. M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 1976), 257-271.

6 Ayrıntılı bilgi için bk. Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı*, 149-162.

Kemal Ümmî, XV. yüzyılda yaşayan sûfî şairlerdendir. Asıl adı İsmail olup doğum tarihi ile ilgili 1375<sup>7</sup> ve 1385-1395<sup>8</sup> yılları arası olmak üzere farklı rivâyetler mevcuttur. Ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte bazı kaynaklarda evlendiğinden ve üç oğlunun olduğundan bahsedilmektedir.<sup>9</sup> Kemal Ümmî'nin Horasan'dan Anadolu'ya göç ettiğini dile getiren kaynakların<sup>10</sup> yanı sıra Bolu,<sup>11</sup> Karaman<sup>12</sup> ve Niğde'de doğduğuna dair kayıtlar da bulunmaktadır.<sup>13</sup> Her hâlükârda Kemal Ümmî'nin hayatının büyük bölümünü Larende, Konya, Aksaray, Kayseri, Kahramanmaraş, Manisa ve Niğde'de geçirdiği düşünülmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca Dağıstan, İran, Tataristan, Azerbaycan, Özbekistan ve Arap ülkelerinin muhtelif yerlerinde bulunduğu dair de rivâyetler vardır.<sup>15</sup> Kemal Ümmî'nin 1475 yılında<sup>16</sup> Bolu'da vefat ettiği aktarılmıştır.<sup>17</sup> *Divân*<sup>18</sup> başta olmak üzere *Kırk Armağan*, *Hikâye-i Hazire-i Kuds*, *Risâle-i Vefat*, *Ahlâk Risâlesi*, *Risâle-i İman* gibi eserleri bulunmaktadır.<sup>19</sup>

7 Yasin Şen, "Ümmî Kemâl Biyografisine ve Menkıbelerine Katkılar", *Kültür Evreni- Universe Culture* 39 (2020), 133.

8 İsmail Ünver, "Kemâl-i Ümmî", *Bolu İli Halk Edebiyatı Sempozyumu* (Bolu: Bolu Kalkınma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1986), 21.

9 Ünver, "Kemâl-i Ümmî", 23.

10 Ramazan Sarıççek, "Menâkıb-ı Kemâl Ümmî ve Bolu", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17 (2016), 301.

11 Ünver Ali Vahit'e referansla Kemâl Ümmî'nin Bolulu olduğunu söyler. Ancak Ali Vahit Kemâl Ümmî hakkındaki çalışmasında onun yalnızca Bolu'da medfun olduğu bilgisini vermiştir. bk. Ünver, "Kemâl-i Ümmî", 22; Ali Vahit, "Kemâl Ümmî Hakkında", *Halk Bilgisi Haberleri* 3/31 (1933), 212.

12 Hayati Yavuzer, *Bolu Erenlerinden Kemâl Ümmî* (Ankara: Bolu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013), 19; Bill Hickman, "Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay Part II: The Case of Ümmî Kemâl", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 48 (2016), 42.

13 Ramazan Sarıççek, *Kemâl Ümmî, Hayatı, Sanatı ve Divânı İnceleme-Metin* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 23.

14 Yavuzer, *Bolu Erenleri*, 19.

15 Şen, "Ümmî Kemâl", 134; Sarıççek, "Menâkıb", 285.

16 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1/152.

17 Şen, "Ümmî Kemâl", 135.

18 Sefa Balbaba, *Kemal Ümmî Divanı Tenkitli Metin-İndeks* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

19 Şen, "Ümmî Kemâl", 137-138; Namık Aslan, "15. yy. Tekke Şairlerinden Kemâl Ümmî'nin Bir Destanı", *Milli Folklor* 5/34 (1997), 50; Bilâl Aktan, "Kemâl Ümmî'nin Vefât Risâlesi ve Dil Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (2006), 96.



## 1. Tasavvufî Düşüncede Cennet ve Cehennem Telakkisi

Cennet Allah'ın iman ve takva ile bir hayat sürmüş has kullarına vaat ettiği bir mükâfat, cehennem ise küfür, zulüm ve isyanla hayatını berbat etmiş bedbahtların cezalarını çekeceği, Allah'ın adaletinin tecelli edeceği bir cezaevdir. Bu inanç İslam'ın temel akidelerinden biri olarak tüm Müslümanlar tarafından kabul edilir. Mutasavvıflar da bu inancı kabul ve tasdik ederler.

Sûfîlerin cennet ve cehennem anlayışlarında genel kabulün dışında görülen bazı farklılıklar mevcuttur. Cenneti, nimetler ve marifetler cenneti olarak iki kısma ayırma düşüncesi bu farklılıkların başında zikredilebilecek bir örnektir. İlâhî aşk ve ihlâs anlayışı, sûfî düşüncesinin cennet ve cehenneme dair temel dinamiklerini oluşturur. Sûfinin Rabb'ine duyduğu muhabbet sırf aşktır ve bu muhabbetinde cennet dâhil hiçbir karşılık beklemez. Yine sûfî tüm ibadet ve tâatını sadece muhabbetinin bir sonucu olarak yerine getirir. Muhabbetinin bir gereği olarak kulluk eden bir sûfinin cehennem korkusu aklına bile gelmez. Tasavvufî düşüncede cennet arzusu veya cehennem korkusuyla ibadet etmek ilâhî aşkta samimiyetsizliğin bir göstergesi olarak görülür.

İhlâs anlayışı da sûfinin cennet ve cehennem algısında etkili olmuştur. Kulun yaptığı tüm hayırlı amellerinde Allah'ın rızasını tahsilden başka hiçbir gayesinin olmaması gerekliliği (ihlâs) tasavvufî düşüncede cennet ve cehennem algısını oluşturan unsurların başında gelir. Buna göre ibadetler sadece Allah'ın rızasını elde etmek gayesiyle yerine getirilmelidir. İbadetlerin ifasında bundan başka maksatların güdülmesi ihlâsa aykırıdır ve o ibadetin değerinin düşmesine sebebiyet verir.<sup>20</sup> Sûfî düşüncesinde cennet nimetlerine kavuşmak arzusu ve cehennem azabından kurtulma isteği Allah'ın rızasından başka gayeler olarak algılanır. Bu durumun kulun ihlâsına zarar verdiği düşünülür.<sup>21</sup>

20 Örneğin Kuşeyrî, meşhur sûfîlerden Ruveym'in "Ameldeki ihlas, sahibinin iki cihanda karşılık beklemediği ve iki meleğin (Kirâmen Kâtibîn) yazma bakımından bir nasibinin olmadığı bir şeydir." dediğini nakleder. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 291.

21 "İhlâs; taat (ve ibadette) sırf Hakk Sübhânehu ve Teâlâ'yı kastetmektir. Bu da taatla -başka herhangi bir şeyle değil- sadece Allah Teâlâ'ya yaklaşmayı (tekarrub) irade etmek suretiyle olur. Allah Teâlâ'dan başka bir mahlûk için yapmacık bir şey işlemek, halkın medh ü senâsını kazanmak, halk tarafından sevimliyi arzulamak ve Allah Teâlâ'ya yaklaşma niyeti dışında herhangi bir mana (ve maksat) taşımak ihlâsa manidir." Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, 288.



İhlâssızlığın bir diğer yönü kulu riyâ ve sum‘a gibi kalbî hastalıklara duçar etmesidir. Gizli şirk olarak hadislerde yerini bulmuş olan riyânın, kulun ibadetlerinde Allah’tan başkasının beğeni ve takdirini elde etme çabası kapsamında ihlâsına zarar verdiği aşikârdır. Ayrıca kulun yaptığı hayırlı ameller karşılığında kendi hâlini beğenmesi ve kendini takdir etmesi de diğer bir kalbî hastalık olan ‘ucb ile tanımlanır. Kulun ibadetinde kendini takdir ederek beğenmesi de ihlâsa aykırı olarak görülür.

Allah’a sırf zâtî için kulluk/ibadet edilmesini savunan ve Allah aşığı olan ilk dönem zâhidlerinden Râbiatü’l-Adeviyye’nin (öl. 185/801) tasavvuf anlayışı<sup>22</sup> tasavvufî düşüncedeki cennet ve cehennem algısının ilk numunelerini oluşturur. “Allah’a cehennem korkusuyla veya cenneti arzulararak ibadet etmem. Eğer cehennem korkusundan dolayı amel işlersem kendimi kötü bir ücretli sayarım. Ben Allah’a sadece aşkımdan dolayı ibadet ve taatte bulunurum”<sup>23</sup> sözü bu bağlamda sarf edilmiş ilk sözlerden kabul edilir.

## 2. Yûnus Emre ve Kemal Ümmî’de Cennet ve Cehennem Anlayışı

Bu bölümde, Anadolu tasavvufî kültürünü besleyen iki önemli sûfî şâir Yûnus Emre ve Kemal Ümmî’nin cennet ve cehennem anlayışları incelenecek, cennet ve cehenneme dair görüşlerinin tasavvufî düşüncedeki yeri tespit edilecektir.

### 2. 1. Cennet Övgüsü, Cennete Girmeyi Arzulamak ve Yapılması Gerekenler

Cennet Allah’ın mü’min kulları için hazırlamış olduğu mükâfat yeridir. Her mü’min gibi tasavvuf ehli de cennete girmeyi ve nimetlerine nail olmayı arzular. Bir kulun cennete konulması Hakk’ın o kulundan razı olduğunun bir göstergesidir. Sûfîler de Hakk’ın rızasını aramış ve cennete girmeyi can u gönülden istemişlerdir. Sûfîler hakkında cenneti küçümseme veya beğenmeme gibi bir algının gerçeklikle bağdaşan bir

22 Detaylı bilgi için bk. Hülya Küçük - Semih Ceyhan, “Râbia el-Adeviyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Ağustos 2022).

23 Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kâtu’l-kulûb*, thk. Mahmud Radvânî (Kahire: Dâru’t-Turâş, 2001), 2/1067.

tarafı yoktur. Bu tespitimizi de cennet ve cehennem konularını şiirlerinde işleyen ve bu konuda çokça zikredilen Yûnus Emre ve ondan yüz yıl sonra yaşamış olan Kemal Ümmî'nin düşüncelerine dayanarak ortaya koyacağız.

Yûnus Emre sekiz cennetin, Hz. Muhammed'in ümmetinin mekânı olacağını şöyle ifade eder:

*Sen ana ümmet olıgör o seni mahrûm komaz  
Her kim anun ümmetidür sekiz Cennet yiridür.<sup>24</sup>  
Pîşrev bize Kur'ân durur vatan bize Cennet durur  
Ol Tamu'yu Hak yandurur ol gül-i gül-zârdur bize.<sup>25</sup>  
Sekiz Uçmak 'âşıklara köşk ü sarâydur anlara  
Mûsi'leyin hayrân olup Tûr Tag'ında kalan benem.<sup>26</sup>*

Yûnus Emre bu dizelerde Hz. Peygamber'e layık bir ümmet olmanın mükafatının cennet olacağına ve mü'minlerin çeşitli nimetler içerisinde cennetteki köşklere ağırlandığına işaret etmektedir. Bir başka beyitte ise cennete girmek için Allah'a niyazda bulunmakta ve cennet nimetlerinden nasipdar olmayı istemektedir:

*Uçmakdağı Hûrîleri geymiş anlar nûr tonları  
Ne bahtlı mü'minleri bize nasîb eyle Çalap.<sup>27</sup>  
Koyam bu dünyâyı gidem çün âhrete sefer idem  
Ol Uçmak'da hûrîleri ben bana yoldaş eyleyem.<sup>28</sup>*

Yûnus Emre seher vakitlerini değerlendiren Hakk'ın kullarının cennetlere layık bir hâle geleceğini, bu nedenle de mü'minlerin gayrette bulunmaları gerektiğini salık verir:

*Helâl ola sana Uçmak  
Uçmak'da hûrîler kuçmak  
Kevser şarâbını içmek  
Tanla seher vaktinde tur.<sup>29</sup>*

24 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, ed. Mustafa Tatçı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 65.

25 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 270.

26 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 141.

27 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 15.

28 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 160.

29 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 71.

Yine o, cennete girebilmek için gönüllere girmeyi gerekli görür:

*Uçmak Uçmak didüğün kullarun yiltedüğün  
Uçmagun ser-mâyesi bir gönül itmek gerek.*<sup>30</sup>

Bu beyitlerden hareketle şunu öne sürmek mümkündür: Cennete girmeyi istemeyen bir kimse cennete ulaşmaya vesile olacak hususları sayıp dökmez ve cennetin vasıtası olacak hususları teşvik etmez. Yûnus Emre'nin de cennete teşvik eden şiirler söylediği ve dolayısıyla cenneti veya cehennemi küçümseyici bir yaklaşım benimsemediği aşikardır.

Mutasavvıf ve şâir Kemal Ümmî de şiirlerinde cenneti övmekte ve cennete girmek için gönülden yakarışlarda bulunmaktadır. Ona göre cennet Allah'tan hakkıyla sakınanlar için bir mükâfat yeridir. Cennet nimetleri de muttakiler/takva sahipleri için hazırlanmıştır:

*Müttekiler cezâsı 'indallah  
Havz u dîzâr u Cennet ü hûrdür.*<sup>31</sup>  
*Hem halâyık olıcak iki bölük  
Bizi Uçmag ehline koş dibelük  
Bizi fazlunla ilet ol Uçmag'a  
Kim kanadımız yok anda uçmağa.*<sup>32</sup>

Kemal Ümmî Hz. Peygamber'in güzide ashâbı ile birlikte cennet ehlinde olmayı arzulamaktadır:

*Hoşnud ol anlardan u bizden kamu  
Ehl-i Cennât eyle gösterme Tamu.*<sup>33</sup>

Kemal Ümmî daha da ileri bir düşünce ile cenneti istemeyi insan olmanın gereği olarak görmektedir:

*Yalvar dile âdemisen Cennet ü dîzâr  
Yohsa ite her kande yise cîfe vü yal var.*<sup>34</sup>

30 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 113.

31 Hayati Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 504.

32 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 392.

33 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 380.

34 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 486.

Yine Kemal Ümmî, bu dünyayı zindan olarak görür ve nimetlerle güzel bir yaşamın ancak cennette mümkün olabileceğini dile getirir:

*Bekâ 'îş u tarab ni'met makâmı  
O dârü'l-huld olur bu 'âlem olmaz  
Meğer mü'minler Uçmak'da ola şâz  
Ki zindân içre kayğusuz dem olmaz.<sup>35</sup>*

Yûnus Emre gibi Kemal Ümmî de cennete girmeye vesile olacak hususları sayar ve tüm mü'minleri bunları yerine getirerek cennete teşvik eder. İlk olarak cennete ulaşmak için tâatin gerekli olduğunu ama kendisinde bu vasfın bulunmadığını itiraf eder:

*Fenâ evden bekâya uçmağ için  
Ne tâkat var ne tâ'at Uçmağ için.<sup>36</sup>  
'Amel yok Uçmag'a uçmağ sende  
Kemâl Ümmî bigi bî-bâl ü persin.<sup>37</sup>*

Cennete gitmek için de “Lâ ilâhe illallâh” zikrini gerekli gören Kemal Ümmî bu düşüncesini şu sözlerle terennüm eder:

*Kişiyе Uçmağ için dahi dosta uçmağ için  
Ne ola bâlile per Lâ ilâhe illallâh.<sup>38</sup>*

Kemal Ümmî düşüncesinde namaz ve oruç gibi ibadetler cennete girmenin vesilesi olarak sıralanır:

*Ger âhir Uçmag'a uçmağ varışa hevestün  
Salât u savmı dün ü gün idini gör per ü bâl.<sup>39</sup>*

Ona göre, tüm hayırlı işler ve hasenât da cennete girmek için bir vesile olarak telakki edilmektedir:

35 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 538.

36 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 362.

37 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 613.

38 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 364.

39 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 574.

*Hayrun sevâbı Cennet olur gel sevâbı tut  
Şerrün 'ikâbı duzah olur var 'ikâbı ko.<sup>40</sup>*

Kemal Ümmî'ye göre cennete girmek için nâkıslar arasından çıkmak, civanmertler olan dervişlerle hemhâl olmak ve malını Hak yoluna sarf etmek gerekir:

*Çık şu nâ-kesler yolından kim giresin Cennet'e  
Mâlûni vir Hak yolma hem-dem ol cevmerdile.<sup>41</sup>*

Ayrıca bu dünyanın zevklerine kendilerini kaptırmayanların cenneti hak edeceğini, bununla birlikte Allah'ın lütuf ve ihsanı olmasa hiçbir kulun cennete giremeyeceğini, cennetin Allah'ın lutf u ihsanının bir sonucu olduğunu, şayet Allah adliyle muamele ederse kulun cehenneme gireceğini şöyle ifade eder:

*Bu düzahda tutulmaz dâne için  
Safâ şevkila Uçmag'a uçanlar.<sup>42</sup>  
Eger fazl eyleye Hâlik oluram Cennet'e lâyık  
Eger 'adl eyleye bayık Tamu'ya gey sezâ-vâram.<sup>43</sup>  
'Atâ kıl Cenneti dahı bahâsuz  
Hem anda kılma dizârı bahâ süz.<sup>44</sup>  
Bizi fazlunla ilet ol Uçmag'a  
Kim kanadımız yok anda uçmağa.<sup>45</sup>*

Kemal Ümmî cennete girmeye engel olan hususları da sıralamıştır. Ona göre dünya peşinde koşanlar ve cimriler cennete giremez:

*Karga gibi leş kovma Kemâl Ümmî ko yohsa  
Bülbül gibi gül-zâra girüp hoş ötemezsin.<sup>46</sup>  
Bülbüle bülbüllerde Uçmağ'a uçmak pes est*

40 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 627.

41 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 645.

42 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 527.

43 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 404.

44 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 392.

45 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 475.

46 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 615.

*Baykuşa baykuşlarıyla turmağa vîrân yiter.<sup>47</sup>*

*Mustafâ eydür ki girmez Cennet'e*

*Ne kadar kim zâhid olursa bahîl.<sup>48</sup>*

*Hiç bahil Uçmag'a girmez zâhid olursa dahi*

*Assısı yokdur sehâsuz tâ'at u ezkârınun.<sup>49</sup>*

## 2.2. Cehennemden Korkmak

İslam inanç esaslarına göre cehennem, Allah'ın gazap ve kahrının tecelli edeceği ceza yeridir. Bütün mü'minler cehennemden korkar ve ondan Allah'a sığınrlar. Sûfîler de her mü'min gibi cehennemden korkar ve onun azabından Allah'ın af ve merhametine sığınır. Meşhur kadın sûfî Râbiatü'l-Adeviyye'nin "Ya Rabbi! Sana muhabbet duyan bir kalbi yakacak mısın?"<sup>50</sup> şeklindeki meşhur münacatı da Allah'ın rahmetine olan güvenin yanında cehennem korkusu taşıdığına dair bir işaret kabul edilebilir.

Yûnus Emre de yazdığı şiirlerde amel ve tâatinden emin olamadığını ve ahiretteki sorgudan dolayı duyduğu endişeyi cehennem, zebâni, âsî, rûz-ı kıyâmet, haşr gibi sözcüklere başvurmak suretiyle şöyle dile getirmiştir:

*Dost bana su'âl idicek  
 'Aklum başumdan gidicek  
 Hicâb derdi gark idicek  
 Ben n'ideyin n'eyleyeyin  
 Yitmiş bin zebânî yide  
 Tamu'yı haşrda ilede  
 Mücrimlere heybet ide  
 Ben n'ideyin n'eyleyeyin  
 Bir kez Cehennem silkine  
 'Âsîlere ide kîne  
 Yâ Rab iricek ol güne  
 Ben n'ideyin n'eyleyeyin<sup>51</sup>*

47 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 497.

48 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 577.

49 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 565.

50 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, 413.

51 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 222.



Aynı şekilde Kemal Ümmî'nin de cehennem korkusu taşıdığı görülür. Kemal Ümmî cehennem ateşinde yanmamak için aşk ateşinde yanmak gerektiğini düşünür:

*Şâyed oda yanmaya cânun yarın  
Ger bugün bu 'ışk odına yanasın.<sup>52</sup>  
Ah ol Tamu korkularıyla için ki gümânsuz  
Lâ-büd dükeli halk ana uğrar ölüm var.<sup>53</sup>*

Kemal Ümmî bir şiirinde müminleri cehenneme götüren sebepler olduğunu beyan ettiği zulüm ve münafıklıktan sakındırır:

*Zulm itme ki tâ olmayasın Tamu 'ya lâyık  
'Adl eyle ol Uçmag'a sezâ-vâr ölüm var.<sup>54</sup>  
Ko nifakı ki tâ emîn olasın  
Tamunun en aşığı derkinden.<sup>55</sup>  
Hayrun sevâbı Cennet olur gel sevâbı tut  
Şerrün 'ikâbı duzah olur var 'ikâbı ko.<sup>56</sup>*

Yine Kemal Ümmî cehennemden kurtulmak için yemeği azaltmak gerektiğini söylerken de bu korku ve endişeyi dile getirir:

*Terk eyle bugün nânunı tâ göresin Sübhân'unı  
Hem yarın oddan cânunı kurtarasın kurtarasın.<sup>57</sup>*

Kendisinde büyük suçlar ve günahların bulunduğundan hareketle sonsuza kadar cehennemde kalacağını düşünür ve bu hususta duyduğu kaygı ve endişeyi ifade eder:

*Tamu dibinde kalavuz tâ-ebed  
Bizde hod cürm ü hatâlar bî- 'aded.<sup>58</sup>*

52 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 617.

53 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 494.

54 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 490.

55 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 604.

56 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 627.

57 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 611.

58 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 381.



Buraya kadar ortaya koyulan açıklamalardan sûfîlerin cenneti istemediği veya cehennemden korkmadığına dair algının yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte sûfîlerin sözlerinde cennette veya cehennemde olmayı önemsemeyen bir anlatı takip edilebilir. Ancak bunun itikadi bir sorun olarak ele alınması bizce doğru değildir. Bu bağlamda öncelikle İslam itikadına sıkı sıkıya bağlı bir sûfînin cennet ve cehennemi küçümsemesi, cennet nimetleri ve cehennem azabına karşı lakayt bir tavır takınması beklenemez. Sûfîlerin bu hususta temel endişeleri üzerinde durmak daha sağlıklı yorumlar geliştirme imkânı sunabilir. Şimdi sûfîlerin cennet ve nimetlerine zâhid olma düşüncesinin altında yatan temel fikirleri açıklamaya geçelim.

### 2. 3. Takdire Rıza veya Cennetten Zâhid, Cehennem Korkusundan Âzâde Olmak

Sûfîlerin cennete ve onun nimetlerine nail olmayı istediklerini ve cehennem ve azabından da Allah'a sığındıklarını açıklamıştık. Bununla birlikte sûfîlerin bu seviyede bir dindarlıkla yetinmeyi doğru bulmadığını da söylememiz gerekir. Bu minvalde söz konusu düşüncenin arka planını açıklamak üzere bazı tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

#### 2.3.1. Rıza Telakkisi

Sûfîlerin cennet ve cehennem kaygısından kurtulma düşüncesinin temel dinamiğini rızâ mefhumu oluşturur. Rızâyı tarif eden ilk dönem sûfî büyüklerinden Ebû Süleyman Dârânî (öl. 215/830) şöyle demiştir: “Rızâ, Allah’tan cenneti ümid etmemen ve cehennemden O’na sığınmamandır.”<sup>59</sup> Dârânî’nin şu sözü konuyu daha net bir şekilde ifade eder: “Hakk Teâlâ beni ateşe atsa bu duruma rıza gösterirdim. (Çünkü Allah’ın benim için takdir ettiği en faydalı ve en uygun olandır.) Bu sebeple az da olsa rızâ hâlini bildiğimi ümid etmekteyim.”<sup>60</sup>

Anlaşılabacağı üzere cenneti istemek ve cehennemden sığınmak O’nun takdirini beğenmeme ve bundan hoşnut olmama olarak değerlendirilmiştir. Sûfî, Allah’ın kendisi hakkında yazdığı takdirin her ne şekilde olursa

59 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, 278.

60 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, 278.

olsun tecelli etmesine razı ve hatta bu takdirden dolayı memnundur.<sup>61</sup> Şöyle düşünür: “Madem Rabbim benim hakkımda bunu takdir etmiştir. Bana düşen bu takdire gönül hoşnutluğu ile sızlanmadan üzülmeyen ve isyan etmeden razı olmaktır.”

Cennete girince sūfide oluşan sevinç ve hoşnutluk hâlinin sebebi, cennete girmek veya nimetlerine nâil olmak değildir. Ondaki sevinç Rabbinin takdirine razı oluştan kaynaklı bir hoşnutluk ve sevinçtir. Sūfi, cehenneme konulduğunda da aynı şekilde takdirin tecellisinden razı oluş ve hoşnutluk hali devam eder. Mademki takdiri takdir eden O’dur, sūfiye göre Hakk’ın kahrı da hoştur lütfu da. Yûnus bu düşünceyi şöyle terennüm eder:

*Her kim hakikat süre kahrı lutfı bir göre  
İş aç aça togrı dura bu hakikat içinde  
Ger togrı turmazısa yolına irmezise  
Kahrı hoş görmezise adı yok ad içinde.<sup>62</sup>*

Sūfîler cennet veya cehennemin Hakk’ın kendileri üzerindeki takdiri olmasından hareketle O’nun takdirine -her ne şekilde tecelli etmiş olursa olsun- razı olmuşlardır. Bu anlamda netice cehennem bile olsa buna razı olduklarını beyan ederler.<sup>63</sup> Yûnus Emre’nin şu beyti bu bağlamda güzel bir örnek oluşturur:

*Pîşrev bize Kur ’ân durur vatan bize Cennet durur  
Ol Tamu ’yı Hak yandurur ol gül-i gül-zârdur bize.<sup>64</sup>*

Kemal Ümmî de insanın temel düşüncesinin rızâ olması gerektiğini ve sıradan bir yemeği Hakk’ın rızâsına değıştirenin kötü hâlini şöyle dile getirir:

61 Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin’de Allah, Kainat ve İnsan* (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 262.

62 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 239.

63 Gazzâlî (öl. 505/1111) bir ariften alıntıladiğı şu ifadeleri nakletmiştir: “Allah beni, bütün insanların üzerimden geçip cennete gireceğı bir köprü kılsa ve sadece beni cehenneme soksa, böyle takdir edip uygun gördüğü için onun takdirine teslim olurum.” bk. İmam Gazzâlî, *İhyâ u ulûmi’l-dîn*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 4/724.

64 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 270.

*Bilüne ‘amel kuşağın kuşanup  
Başuna rızâyı külah itmedün<sup>65</sup>  
Şu değme fasıka ‘aşık dimen ki gönli anun  
Hakk’un likasını/rızasını kor değme bir tebâha düşer<sup>66</sup>*

Aynı düşünce Halvetî şeyhi Şemseddin Sivâsî’de de (öl. 1006/1567) mevcuttur. Özköse, Sivâsî’nin rızâ konusundaki anlayışını şöyle özetler: “Sivâsî eserlerinde rızâyı; kulun kendisine ait irade ve seçim arzusunun yok olması, imtihanları memnuniyetle kabul etmesi ve bunlar karşısında sükûnet hâlini muhafaza etmesi, Allah’ın Rabbi oluşuna büyük bir teslimiyetle iman edip bundan lezzet duyması, ayrıca onun merhametinden olduğu kadar kahrından da memnuniyet duyması olarak tanımlamaktadır.”<sup>67</sup>

### 2.3.2. Zühd Anlayışı

Sûfilerin cennete razı olmayışlarının temelinde yatan diğer bir düşünce ise zühd anlayışıdır. Sûfî düşüncede Hakk’ın vuslatına nail olmak için dünya ve ahiretten zâhid olmak gerekmektedir. Örneğin Mağribli sûfî Licâî, (öl. 599/1202’den sonra)

Bu kapının eşğine sadece dünya ve ahiretini terk edip yalnızca Mevlâ’sını tercih eden, kendi ihtiyarını terk etme gücüne sahip, kaderin bütün hükümlerine gönül rızasıyla boyun eğen kimse adım atabilir. İşte böyle olan kimseyi, Ruhü’l-Kuds, Mukaddes Meclise (Hazretü’l-kuds) yükseltir de Celâl’in heybeti onu, izzet sarsıntısı ile tamamen kaplar.<sup>68</sup>

diyerek dünya ve ahiretten zâhid olmayı Allah’ın heybet ve celaline kavuşmanın şartı olarak görür.

Yine Licâî zühd konusunu anlatırken dünya ve ahiretten zâhid olmanın arzu edilen bir durum olduğunu zikreder: “Bil ki, dünya ve ahiretin bütün nimetlerinden zühdü gerçekleştirdikten ve *fenâ fi’l-fenâyı* elde

65 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 555.

66 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 519.

67 Kadir Özköse, “Şemseddin Sivâsî’nin Tasavvufî Tecrübesinde Rızâ-yı Bârî Düşüncesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015), 77-78.

68 Adem Çatak, *Abdurrahmân b. Yusuf el-Licâî’nin Kutbü’l-‘Arifîn fi’l-‘Akâidi ve’l-Tasavvuf İsimli Eseri -Tercüme ve Tahlil-*, ed. Ahmet Vural (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 140.

ettikten sonra meydana gelen sır, siddiklar ve ârif şeyhlerin elde etmeyi en çok arzuladıkları şeydir.”<sup>69</sup>

Benzer düşünce ilk mutasavvıflardan Bâyezid-i Bistâmî’de de vardır. Ahiret ve nimetlerine yönelik zühd konusunda Bâyezid’in şu sözleri zikredilmeye değerdir: “Ben üç gün zühd makâmında kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyevi her şeye, ikinci gün ahiret ve ona bağlı şeylere, üçüncü gün Allah’ın dışındaki her şeye karşı zâhid oldum. Dördüncü gün geldiğinde geriye Allah’tan başka hiçbir şey kalmadı ve onun aşkı beni şaşkına çevirdi.”<sup>70</sup>

Yûnus Emre de dünya ve ahiretten zâhid olduğunu, bu dünyada eş ve çocuklarından, mal ve mülkten, ahirete dair de cennet ve cehennemden geçtiğini ve bunu sadece aslına vuslat için yaptığını şöyle dile getirir:

*Bunda dahı virdün bize ogul u kız çift ü helâl  
Andan dahı geçdi arzûm benim âhum dîdâriçün  
Sôfilere vir sen anı bana seni gerek seni  
Ben niçe terk idem seni şol bir ev ü çardagiçün.<sup>71</sup>  
Tutulmadı Yûnus cânı geçdi Tamu’dan Uçmak’dan  
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmağa.<sup>72</sup>*

Cennete karşı zühd düşüncesinin temelinde cennet ve nimetlerinin Hak katında değerli bir şey olmadığı anlayışı da yatar. Bu anlamda Hakk’ı isteyen bir aşğın cennete razı olması büyük bir hazineyi bırakıp bir pula razı olmasına benzer. Kemal Ümmî de bu konuda şunları söylemektedir:

*Hezâr yir gök Cenneti vü kusûr ile hûr  
Senün katunda degül bir giyâh şey’ lillah.<sup>73</sup>*

69 el-Licâi Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. Yusuf, *Kutbü’l-ârifîn fi’l-akâidi ve’t-tasavvuf*, thk. ed-Dibâci Muhammed (Beyrut: Dâru Sâdır, 2001), 91.

70 Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, 107; Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/531.

71 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 271.

72 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 3.

73 Hayati Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 414.

### 2.3.3. Mâsivâ Telakkisi

Tasavvufî düşüncede cennet arzusu ve cehennem tasasına dair algının oluşmasında etkili olan bir diğer düşünce ise mâsivâdan arınmadır. Sûfî düşünce Allah'tan başka her şeyi mâsivâ olarak değerlendirir. Onlar gönüllerinden mâsivâyı çıkararak onu sadece Hakk'a tahsis etmenin derdindedirler. Bu bağlamda cennet sevdası ve cehennem kaygısı da gönülden çıkarılması gereken bir mâsivâdır.

Kuşeyrî *Risale* adlı eserinde Hz. İsa'ya "Bir kulun kalbinde dünya ve ahirete dair muhabbetin bulunmadığını görürsem, o kalbi kendi sevgim ile dolu hâle getiririm." diye vahyedildiğini aktarır.<sup>74</sup> Kuşeyrî'nin naklinden anlaşılacağı üzere gönülde Hak'tan başkasının yani mâsivânın bulunması kalbin ilahî sevgi ile doldurulamayışının bir nedenidir.

Kemal Ümmî'ye göre de cennet mâsivâdır ve tüm mâsivâ zindandır. Bu yüzden Hak'tan mahrum olarak girilecek cennet bile onun nazarında zindan kesilir:

*Zâhidün zühdiyle Cennet makâmı olur  
Mâsivânun küllisi zindânıdır âşıkclarun.*<sup>75</sup>

Sûfîler Hakk'a vuslata ermek için mâsivâdan arınmak gerektiğine inanırlar. Onlar için mâsivâ denilen mefhum Allah'tan başka her şeyi kapsar. Tüm içindekilerle birlikte bu dünya ve tüm mevcudatıyla ahiret mâsivâ olarak değerlendirilir. Hakk'a vasıl olmak için bu dünyadan zâhid olduğu gibi cennet ve nimetlerinden de zühde ermiş olmak gerekir. Yûnus Emre'nin şu beyti bu düşünceye güzel bir örnektir:

*Dîn ü milletden geçer 'ışk eserini tuyan  
Mezheb ü dîn mi seçer kendüyi yoga sayan  
Uçmak'dan umusu yok Tamu'dan korkusu yok  
Kendözin yavı kılup hayr u şer elden koyan.*<sup>76</sup>

Anlaşıldığı üzere Yûnus Emre aşka ermiş bir âşğın mâsivâdan geçtiği gibi cennet ve cehennemden de geçtiğini düşünür. Kemal Ümmî de

74 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, 411.

75 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 673.

76 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 193.

âşıkların gönüllerindeki sevgiliden başkasını sevmeyeceğini, bunu yapanların gerçek âşık olmadıklarını söyler. Buradan hareketle âşyar olarak gördüğü her şeyi yani dünya ve ahireti gönülden çıkarmayı salık verir:

*‘Aşıkam dirsin girü dünyâ seversin cânıla  
Girtû ‘âşıklar sever mi gayrını dil-dârinun  
Sevmezem dirsen ya n’eyler sende bu hırs u tama’  
Çün çıkarupsın gönülden mihrini ağ-yârinun.<sup>77</sup>  
Bu Kemâl Ümmî gibi ağ-yârı sevmen siz dahi  
Yârı isten mâ-sivallah sevgüsinden arınınun.<sup>78</sup>*

Yine Kemal Ümmî, “İki cihanda Allah’tan başka her şeye -değil sevgi beslemek- meyletmek bile âşıklar için hatalı bir tutumdur.” der. İki cihan ifadesinden hareketle onun, cennete duyulan sevgi ve meyli de hata olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

*Bilün ‘âşıklara iki cihânda  
Anun gayrine meyi itmek hatâdur.<sup>79</sup>  
N’ider ‘âşık hânumânı sensüz cihânı yâ cânı  
İki cihân fidâ sana kimsene gümân dutmaya.<sup>80</sup>*

Kemal Ümmî’ye göre de Hakk’a yakınlık ve vuslata nail olmak için iki dünyadan da zâhid olmak gerekir:

*İki cihân hevesinden kesil Kemâl Ümmî  
Dilerisen ki bulasın o Bir’e kurb u visâl.<sup>81</sup>*

Kemal Ümmî üç talak vererek boşama benzetmesiyle gerçek Hak dostlarının iki âlemin tüm varlığını, malını-mülkünü, zevkini ve nimetini terk ettiğini dile getirmiştir:

*Talâk virmüşdürür merdân-ı Mevlâ  
Du ‘âlem varlığımın derhemine.<sup>82</sup>*

77 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 566.

78 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 567.

79 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 502.

80 Yunus Emre, *Yünus Emre Dîvânı*, 5.

81 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 575.

82 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 646.

Yine Kemal Ümmî bir kimsenin pîr olarak kabul edilebilmesi için Allah'ı sevmesi ve bu sevgisinden ötürü dünya ve ahiretten zâhid olup iki âlemde de “usanmış” olması gerektiğini düşünür:

*Pir ana dirler ki ol Bir'i seve  
'İşkıla iki cihândan usana.<sup>83</sup>*

### 2.3.4. Cenâb-ı Hak'sız Cennetin Anlamsızlığı

Sûfilerin cennet ve cehennem anlayışlarının mihrini oluşturan diğer bir düşünce ise Hak'tan mahrum olduktan sonra cennetin bir anlamının kalmayacağına inanmalarıdır. Bu düşünceye göre Hak'tan uzak ve ayrı kalmış bir sûfî cennette bile olsa zindandadır. Örneğin Yûnus Emre Hak'tan mahrum ve mahcup ise bir kimsenin ev-bark, mal-mülk ve hatta tüm cihana sahip olsa bile bir anlam ifade etmeyeceğini düşünür. Bu hususta daha ileri bir noktaya gider ve Hak yanında olmadıkça sekiz cenneti ve bütün nimetlerini dahi istemez:

*N'ider 'âşık hânumânı sensüz cihânı yâ cânı  
İki cihân fidâ sana kimsene gümân dutmaya  
Sensin benüm cânım cânı sensüz karârum yok durur  
Uçmak'da sen olmazısan vallâh nazarum yok durur.<sup>84</sup>  
Seni gördüm güneş gibi Cennet bana zindân gibi  
Cennet'üne zâhidün ko Uçmak'da arzûm yok durur.<sup>85</sup>*

Kemal Ümmî'ye göre de tüm mâsivâ zindandır. Cennet de mâsivâ-yâ dâhil olduğundan Hak'tan uzak kalma durumunda cennet zindan mesabesinde:

*Zâhidün zühdiyile Cennet makâmı olur  
Mâsivânun küllisi zindândur âşıklarun.<sup>86</sup>*

83 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 475.

84 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 43.

85 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 43.

86 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 677.

Hak'sız cennet istemem diyen diğer bir sûfî de Celvetî pîri Aziz Mahmud Hüdayî'dir (öl. 1038/1628):

*Fâni devlet gerekmez  
Dürlü zinet gerekmez  
Hak'sız cennet gerekmez  
Bana Allah'ım gerek.<sup>87</sup>*

### 2.3.5. Muhabbetullah

Sûfîlerin cennet anlayışlarında etkili olan diğer temel bir düşünce ise muhabbetullah fikridir. Tasavvufî düşüncedeki muhabbetullah anlayışını mü'minlerin her şeyden ve herkesten fazla Allah'ı sevmelerinin gerekli olduğunu bildiren ayet şekillendirmiştir.<sup>88</sup> Bunun bir gereği olarak Allah'ı seven bir sûfînin gönlünde cennet de dâhil olmak üzere başka hiçbir varlığa ait bir sevgi bulunmamalıdır. Söz gelimi Yûnus Emre'nin cennete razı olmaması Allah'a duyduğu muhabbetten kaynaklanır. Hakk'ın sevgisinden başka hiçbir şey Yûnus Emre'nin gönlünü tatmin etmemektedir:

*Sekiz uçmagun hûrisi eger bezenüp geleler  
Senün sevgünden özgeyi gönlüm hiç kabûl itmeye  
Bu dünyede ne ola kim âhiretde ol olmaya  
Hûrıla Gilmân gelicek 'âşık elin uzatmaya.<sup>89</sup>  
'İşkunıla mest olalı derdünü her dem bulalı  
Visâl nişânın alalı Cennet'lere kalımazam.<sup>90</sup>*

Yûnus Emre'ye göre Hakk'ı görenin, O'nun aşkını bulanın gözünden O'ndan başkası düşmelidir:

*Uçmak Uçmagum didüğün mü'minleri yeltediğün  
Bir evile bir kaç hûrî hevesüm yok kuçmagiçün*

87 Aziz Mahmûd Hüdayî, *Divân-ı İlâhîyât*, haz. Mustafa Tatçı - Musa Yıldız (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2005), 99.

88 "İnsanlardan Allah'tan başka şeyleri ona denk tutanlar, onları sanki Allah'ı seviyor gibi severler. İman edenler ise Allah'ı her şeyden daha çok severler..." bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara, 2/165.

89 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 5.

90 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 153.



*Bunda dahı virdün bize ogul u kız çift ü helâl  
Andan dahı geçdi arzûm benüm âhum didâriçün  
Sôfilere vir sen anı bana seni gerek seni  
Ben niçe terk idem seni şol bir ev ü çardagiçün.<sup>91</sup>*

Bu noktada müminlerin cennetten Cenab-ı Hakk'ı görebileceklerine dair ru'yetullah inancına işaret etmek de gerekir. Bu inanca sahip sûfîler nazarında Allah'ın kullarına bahşettiği en büyük nimet Cemâlullâhı seyretme nimetidir. Sûfîler Cemâlullâhı seyretme nimetine kavuşunca onun dışındaki tüm nimetler onların gözlerinden silinir de gönüllerindeki yerlerini kaybeder. Yûnus Emre bu düşünceyi şöyle terennüm eder:

*Dost yüzini göricegez artar gözlerümün nûrı  
Uçmak gelmez nazaruma hezârân bin olsa Hûrî.<sup>92</sup>*

Yûnus Emre, ilâhî aşkıdan ötürü çektiği ahlardan sadece birine bile cehennemden katlanamayacağını, sekiz cennetin tüm nimetleri ile kendisine arz edilse bütün bu ihtişâmın kendisini sevdiğinden vazgeçiremeyeceğini, hatta bir an oyalamaya ve gönlünü avutmaya bile güç yetiremeyeceğini şu sözlerle ifade eder:

*Yidi Tamu didükleri katlanmaya bir âhuma  
Sekiz uçmak eglemeye bunda niye egleneyin  
Sekiz Uçmak 'arz olursa yitmiş bin Hûrî gelürse  
Aldamaya bu cânımı bunda nite aldanayın.<sup>93</sup>*

Kuşeyrî, Utbetü'l-Gulâm'ın bir gece sabaha dek, "İlahi! Bana azap edersen bil ki ben sana âşığım; bana merhamet edersen bil ki ben sana âşığım." dediğini naklederek aynı anlayışı destekler.<sup>94</sup> Benzer düşünce Kemal Ümmî'de Hakk'a âşık olanların cennete nazar etmeyeceği, cehennemden korkmayacağı şeklinde dile gelmiştir:

*Uçmag'a kılmaz nazar Tamu'dan kılmaz hazer  
Kankı kul kim 'âşıkıdur Pâdişeh dizârinun.<sup>95</sup>*

91 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 191-192.

92 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 339.

93 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 216-217.

94 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*, 279.

95 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 563.

### 2.3.6. Cennetin Tuzak Oluşu Anlayışı

Sûfîler cennetin Hakk'a vuslat yolunda kurulmuş bir tuzak olduğunu düşünürler. Bu düşünce de onları cennete razı olmamaya götürür. Cennet tuzağına tutulana, basit bir yeme ulaşmak için tuzağa yakalanan ve böylece yolundan geri kalan bir kuşa benzetirler. Yûnus Emre de aynı şekilde cenneti Hak yolunda olan sâlikleri, üzerinde buldukları yoldan alıkoymak üzere önlerine konulmuş bir tuzak olarak görür:

*‘Âşık mı diyem ben ana Tanrı ’nun uçmagın seve  
Uçmak dahı tuzagımış mü ’min cânların tutmağa.<sup>96</sup>  
Tutulmadı Yûnus cânı geçdi Tamu ’dan Uçmak ’dan  
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmağa.<sup>97</sup>  
Aynı düşüncüyü Kemal Ümmî’de de görmek mümkündür:  
Giç Yidi Tamu ’dan Sekiz Uçmağ ’a kalma tâ  
Tokuz Felek depe özün ‘On Yar ’a katıla.<sup>98</sup>*

### 2.3.7. Cennete Razı Olmanın Vuslata Mâni Olarak Değerlendirilmesi

Sûfîlerin cennetle yetinmemelerinin bir diğer nedeni, cennete razı olmanın, marifetullah ve muhabbetullah yolundaki engelleri aşmalarına mâni olacağına inanmalarıdır. Örneğin Licâî demiştir ki:

Allah sana merhamet etsin, bil ki, -fâni menzil (dünya) bir yana- bütün çabayı, bekâ yurdunun hediyeleri üzerinde yoğunlaştırmak, yalnızca bir yön üzerinde takılıp kalmak ve (cennetteki süslü) odalara iştihak duymak bile edebi ve inbisatı engeller de sınırı aşmaya neden olur.<sup>99</sup>

Yûnus Emre de cenneti ve tüm nimetlerini Hak ve Hakk’ın sevgisi için bir engel kabul eder:

*Gözüm seni görmegiçün elüm sana irmegiçün  
Bugün cânum yolda koyam yarın seni bulmag için  
Bugün cânum yolda koyam yarın ‘tvâzın viresün*

96 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 3.

97 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divânı*, 4.

98 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 642.

99 Çatak, *Abdurrahmân b. Yusuf el-Licâî'nin Kutbü'l-Ârifîn fi'l-'Akâidi ve't-Tasavvuf İsimli Eseri -Tercüme ve Tahlil-*, 104.

'Arz eyleme Uçmagunu hîç arzûm yok Uçmagiçün  
Bana Uçmak neme gerek hergiz gönüm ana bakmaz  
İş bu benim zârılıgum degül ahî bir bâgiçün.<sup>100</sup>

Cennet veya cehennemde olmayı önemsememe düşüncesinin temelinde yatan bir diğer anlayış ise ahiret sevgisinin de Hakk'ın yüzünü görmeye bir perde olmasıdır. Bu düşünceyi Kemal Ümmî şöyle ortaya koyar:

Dünyâ vü âhiret sevisidür nikâb-ı Dost  
Dîzâra girtu 'âşıkısan pes nikâbı ko.<sup>101</sup>

### 2.3.8. Asıl Hedefin Hak Teâlâ Oluşu Anlayışı

Sûfilerin cennet tasavvuru oluşturan temel düşüncelerden biri de nihai amaçlarının cennet değil Hakk'a vuslat olmasıdır. Mesela Yûnus Emre hedefinin ne bu dünya ne de ahiret olduğunu, asıl maksadının Dost'a vuslat olduğunu şöyle ifade eder:

Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr  
Birisinün arzûsı maksûd dîdâra benzer.<sup>102</sup>  
N'ider 'âşık hânûmânı sensüz cihânı yâ cânı  
İki cihân fidâ sana kimsene gümân dutmaya.<sup>103</sup>

Yine Yûnus Emre, cennet arzusu ve cehennem tasasından kurtulduğunu ve sadece Hakk'ı istediğini ifade etmek üzere şöyle söyler:

Ne Tamu'da yir eyledüm  
Ne Uçmak'da köşk bagladum  
Senün için çok agladum  
Bana seni gerek seni.<sup>104</sup>  
Cennet Cennet didükleri  
Bir ev ile birkaç Hûrî  
İsteyene virgil anı  
Bana seni gerek seni.<sup>105</sup>

100 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 191.

101 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 627.

102 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 56.

103 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 5.

104 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 312.

105 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 312.

Kemal Ümmî de âşîğın dünya ve ahireti feda ve terk etmesinin nedeninin sadece vuslat-ı ilahî arzusu olduğuna kânidir. Ona göre dünya kâfirlerin, ahiret ise müminlerin cennetidir. Bununla birlikte iş âşıklara gelince onların cenneti Hakk'ın yanında bulunmaktadır:

*Dünye kâfir uçmagı'dır Âhiret mü'minlerin  
Uçmag'ı 'âşıklarun dostdan yana uçmagıdır.<sup>106</sup>*

Yine Kemal Ümmî, hedefinin Hakk'a yakınlık ve vuslat olduğunu zikrederek bu hedefe nail olmak için iki dünyadan da zühd etmenin gerekliliğine inanır:

*İki cihân hevesinden kesil Kemâl Ümmî  
Dilerisen ki bulasın o Bir'e kurb u visâl.<sup>107</sup>*

Bu bağlamda Yunus Emre Hakk'ın civarında olduktan sonra nerede ve ne hâlde bulunduğunu önemsemez:

*Birliğile bir olam birlik benümle bir ola  
Geh dönem deryâ olam katre olam 'ummân olam  
Gâh duzahda yanam Firavn'ıla Hâmân'ıla  
Gâh Cennet'de varam Gilmân'ıla Rıdvân olam.<sup>108</sup>*

### 2.3.9. Cennet Talebini İhlâsa Aykırı Görme Düşüncesi

Sûfiler ihlâsa büyük önem atfederler. İhlâsı sadece Allah'ın rızasına ermek maksadıyla ibadet etmek olarak tanımlayan sûfiler, ihlâssızlığın amelin değerini yok edeceğini hatta hadislerde buyurulduğu üzere gizli şirk olan riyâyâ kapı aralayacağını düşünürler. Bu anlamda yapılan ibadet ve tâatta, cenneti kazanma veya cehennemden kurtulmayı hedeflemeyi Hakk'ın rızasından başka bir amaç gütmek olarak nitelendirirler. Hâl böyle olunca cennet talebi veya cehennemden âzât olma isteği ihlâsa aykırı olarak görülür. Râbiatü'l-Adeviyye'nin “Ya Rabbi! Şayet cehennemden korktuğum için sana tâatte bulunuyorsam beni cehenneme koy. Cennete

106 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 451.

107 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 575.

108 Yunus Emre, *Yunus Emre Divânı*, 164.

ulaşma arzusuyla kulluk ediyorsam cennetinden beni mahrum bırak. Şayet sırf senin zâtın için ibadet ediyorsam o hâlde beni ezeli cemâlden ayırma!”<sup>109</sup> ifadeleriyle bu düşünceye güzel bir örnektir.

Kemal Ümmî mü'minin ibadetini Hakk'ın zât-ı pâki için ifâ etmesini salık verir. Ona göre ibadet cennet ümidi veya cehennem korkusuyla yapılmamalıdır. Sadece Allah rızası için yapılmalı, başka bir amaç güdülmemelidir. Başka bir amaç güdülse bu hâl onulmaz bir manevi hastalık olan riyaya götürür:

*Sen dahi Allah için kıl 'âşıkisan tâ'atı  
Ne kıl Uçmag'ın umup ne korhusıçün nârının  
İ kişi kıl her işi lillah u fillah bî-ğaraz  
Bir marazdur ol garaz kim halli yok düşvârının.<sup>110</sup>  
Sakla dîn Bagdâdı içinde 'amel zenbîlini  
Düşmesün cengine sermâyen riyâ 'ayyârınınun  
Dem-be-dem suvarmayınca çeşme-i ihlâsıla  
Yimişi bitmez 'ibâdet bâğınınun eşcârınınun.<sup>111</sup>*

Kemal Ümmî'ye göre mü'min cennet için değil cennetin sahibi için ibadet etmelidir. Çünkü onun fazl u lütfunun yanında sekiz cennetin tamamı yüz bin denize kıyasla bir damlacıktan ibaret kalır:

*Ana tap i ehl-i temiz kim fazlı var yüz bin deniz  
Bir katredür andan Sekiz Uçmak tolu hûr u kusûr.<sup>112</sup>  
Yûnus Emre de aynı düşünceyi şöyle terennüm eder:  
Tâ'at kılan uçmagıçün dîn tutmayan Tamu için  
Ol ikiden fârig olur neye benzer bu işâret.<sup>113</sup>*

109 Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 143.

110 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 563.

111 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 563.

112 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*, 521.

113 Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, 15.

### 2.3.10. İnsanın Cennetten Daha Değerli Olduğu Düşüncesi

Tasavvuf, malzemesi insan olan bir disiplindir. İnsanı olgunlaştırmayı, onu kötü huy ve düşüncelerden arındırmayı amaçlamaktadır.<sup>114</sup> Tasavvufî düşüncede insan Hakk'ın esmasının mazharı olması bakımından çok değerlidir. İnsanın bu değeri onu cennete karşı zâhid olmaya yönlendirir. Bu düşüncede değerli olanın, kendisinden daha az değerli bir şeye talip olması doğru bulunmaz. Kemal Ümmî, insanın cennete razı olmasını kendi değerine yaptığı bir haksızlık olarak da görür. Tüm melekler insana hizmetçi iken insanın cenneti amaçlaması doğru değildir:

*Ne mâ'îlsîn 'aceb sen degme zişte  
Çü kalmadı iren hûr-ı Behişt'e  
N'îçün 'âdemî sen dîve kulstın  
Ki hâdimdür sana cümle ferişte.*<sup>115</sup>

Kemal Ümmî'ye göre ise cennet insanı talep ederken bir insanın cenneti talep etmesi ve ona razı olması da şaşılacak bir durumdur:

*Nîşe bu mekkâre-i murdâra müştâk olasın  
Tâlibün hûr u kusûr u Cennet ü Rızvân'iken.*<sup>116</sup>

### Sonuç

Tasavvuf ehli genel dinî kabullerle çelişik görülen bazı söylemleri yüzünden çeşitli suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Cennet ve cehennemi hafife aldıkları veya önemsizleştirdikleri ithamı bunlardan biridir. Ancak dinî sınırlara hassasiyetle riayet eden sûfîlerin bizzat Kur'ân'da bildirilen bir dinî hususa aykırı hareket etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla biraz daha yakından incelendiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. Sûfîler ihlas arayışında cennet arzusu ve cehennem korkusundan ziyade sırf Allah'ın zâtı için kulluk etmeyi önemsemiştir. Onların ibadet ve taatte esas maksadı mükâfat talebi değil Allah'la yakınlık kurmaktır. Anadolu'da

114 Muhammed Ali Yıldız, *Osmanlı'nın Bilgeleri: Akşemseddin* (İstanbul: İlke Yayınevi, 2017), 109.

115 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 677.

116 Yavuzer, *Kemâl Ümmî Divânı İnceleme Metin*, 620.

oluşan tasavvufî anlayışın iki örneği olarak Yûnus Emre ve ondan bir asır sonra yaşamış olan Kemal Ümmî'nin de şiirlerinde benzer temalara rastlanır. Bu sûfî şairler şiirlerinde yer yer cennet arzusu veya cehenneme dair duydukları endişeden bahsetmiştir. Bunun daha üst mertebesi ise cennetle râzî olmamak ve cehennem korkusundan âzâde kalmaktır. Bu minvalde dile getirdikleri şiirlerde her şeyden önce cennet düşüncesini mâsivâ olarak değerlendirmiş, ona yönelmeyi Allah'tan uzaklaşmak saymışlardır. Kulun nihai hedefinin Allah Teâlâ olması gerektiği, karşılık beklentisiyle ibadet etmenin ihlâsa aykırı oluşu, cennetin Hakk'a yakınlık kurmanın önünde bir engel sayıldığı, insanın kendisinin cennetten daha değerli görüldüğü gibi temalar bu anlamda terennüm edilmiştir. Sonuç olarak her iki sûfî şâir de esasen cenneti arzulayıp cehenneme dair korku duyduklarını ifade etmiştir. Ancak bu mertebeye yetinmemiş ve cennet veya cehennemin anlamsızlaştığı bir boyuta yükselmeye çalışmışlardır.

<b>Çıkar Çatışması</b>	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
<b>Conflict of Interest</b>	The authors declared that there is no conflict of interest.
<b>Finansal Destek</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
<b>Grant Support</b>	He authors declared that this study has received no financial support.
<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study</b>	AÇ (%60), AV (%40)
<b>Veri Toplanması   Data Acquisition</b>	AÇ (%50), AV (%50)
<b>Veri Analizi   Data Analysis</b>	AÇ (%60), AV (%40)
<b>Makalenin Yazımı   Writing up</b>	AÇ (%60), AV (%40)
<b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision</b>	AÇ (%50), AV (%50)

## Kaynakça

- Aslan, Namık. "15. Yüzyıl Tekke Şairlerinden Kemâl Ümmî'nin Bir Destanı". *Millî Folklor* 5/34 (1997).
- Azîz Mahmûd Hüdâyî. *Dîvân-ı İllâhiyât*. haz. Mustafa Tatçı - Musa Yıldız. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Yayınları, 2005.
- Balbaba, Sefa. *Kemal Ümmî Divanı Tenkitli Metin-İndeks*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hickman, Bill. "Two 15th Century Ottoman Sufi Mysteries - An Historiographical Essay Part II: The Case of Ümmî Kemâl". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 88 (2016), 39-66. <https://doi.org/10.18589/oa.586451>
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çatak, Adem. *Abdurrahmân b. Yusuf el-Licâî'nin Kutbü'l-Ârifîn fi'l-'Akâidi ve't-Tasavvuf İsimli Eseri -Tercüme ve Tahlil-*. ed. Ahmet Vural. Ankara: İllâhiyat Yayınları, 2022.
- Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Yusuf, el-Licâî. *Kutbü'l-ârifîn fi'l-'akâidi ve't-tasavvuf*. thk. ed-Dibâcî Muhammed. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- İmam Gazzâlî. *İhyâ u ulûmî'd-dîn*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmîne Dair: Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 2012.
- Küçük, Hülya - Ceyhan, Semih. "Râbia el-Adeviyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabia-el-adeviyye>
- Mekki, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-. *Kûtu'l-kulûb*. thk. Mahmud Radvânî. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâş, 2001.
- Özköse, Kadir. "Şemseddin Sivâsî'nin Tasavvufî Tecrübesinde Rızâ-yı Bârî Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015).
- Sarıççek, Ramazan. "Menâkıb-ı Kemâl Ümmî ve Bolu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 17 (2016), 283-348.
- Sarıççek, Ramazan. *Kemâl Ümmî, Hayatı, Sanatı ve Dîvânı İnceleme-Metin*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1997.
- Şen, Yasin. "Ümmî Kemâl Biyografisine ve Menkıbelerine Katkılar", *Kültür Evreni- Universe Culture* 39 (2020), 133.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Ünver, İsmail. "Kemâl-i Ümmî". *Bolu İli Halk Edebiyatı Sempozyumu*. 21-28. Bolu: Bolu Kalkınma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1986.
- Vahit, Ali. "Kemâl Ümmî Hakkında". *Halk Bilgisi Haberleri* 3/31 (1933), 212-215.
- Yavuzer, Hayati. *Bolu Erenlerinden Kemâl Ümmî*. Ankara: Bolu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2013.
- Yavuzer, Hayati. *Kemâl Ümmî Dîvânı İnceleme Metin*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kainat ve İnsan*. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Osmanlı'nın Bilgeleri: Akşemseddin*. İstanbul: İlke Yayınevi, 2017.
- Yûnus Emre. *Yûnus Emre Dîvânı*. ed. Mustafa Tatçı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.



# Son Dönem Nakşî-Hâlidî Şeyhi Kaşıkçı Ali Rıza Konevî'nin Kırk Hadisi

*The Forty Hadiths of Khashoggi Ali Riza Qonavi,  
the Sheykh of the Nakshi-Khalidi in the Latest Era*

Dr. Öğr. Üyesi

**Mustafa YÜCEER**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith, Istanbul, Türkiye  
mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1769-1739>

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

## MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ekim/31 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Kasım/30 November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1196877



### 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 YÜCEER).

### Lisans Bilgisi

#### Licence Information:

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

### 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

Yüceer, Mustafa. "Son Dönem Nakşî-Hâlidî Şeyhi Kaşıkçı Ali Rıza Konevî'nin Kırk Hadisi". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 145-174.

**Öz**

İslam medeniyetinde kırk hadis telif geleneği hicri ikinci asırdan beri var olagelmıştır. Osmanlı döneminde manzumelere de konu olan bu türün Cumhuriyet sonrası örneklerinden biri Esad Erbilî'nin halifelerinden Nakşî-Hâlidî şeyhi aynı zamanda Medine mücâviri olan Kaşıkçı Ali Rıza Konevî'ye ait *Kenzü'l-fuad* isimli manzum kırk hadistir. Eser manzum-mensur karışık bir çalışma olup, müellifin *Divân*'ının başında yer almaktadır. Bu çalışmada kırk hadisin adının tespiti, sebab-i telifi ve Konevî'ye kadar kırk hadis telif geleneği başta olmak üzere *Kenzü'l-fuad*'a dair bilgiler verilmiştir. Daha sonra rivayetlerin sıhhatine dair tespitler, tablo ve grafikler eşliğinde, tahlil edilmiştir. Buna göre eserde yer alan 69 rivayetin; 37'si sahih (%54), 23'ü zayıf (%33), 7'si aslı olmayan, bulunamayan ve mevzu, (%10) ve 2'sinin de selefe ait söz (%3) şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca müellifin rivayetleri tercih ederken kullandığı kaynaklar araştırılmış ve Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserinin en önemli kaynağı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tercih edilen rivayetlerin muhtevası ve müellifin hadisleri şerh yöntemi, çalışmanın inceleme konusu yaptığı bir başka husustur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tasavvuf, Şiir, Kırk Hadis, Kaşıkçı Ali Rıza Konevî, *Kenzü'l-fuad*, Tahrîc

**Abstract**

The tradition of collecting forty hadiths in Islamic civilization has existed since the second hijri century. This genre was also the subject of poem (manzume) during the Ottoman period. One of the post-Republican examples of this genre, which was also the subject of poems in the Ottoman period, is the forty hadith in verse called *Kenzü'l-fuad*, which belongs to Khashoggi Ali Rıza Konevî, one of the caliphs of Esad Erbilî, the Nakşî-Khâlidî sheikh and also a resident in Medina. The book was written as both poem and prose, and it is at the beginning of the author's *Divan*. In this study, information about *Kenzü'l-fuad*, especially the determination of the names of forty hadiths, their reason and the tradition of copyrighting forty hadiths up to Konevî are given. Then, the determinations about the authenticity of the narrations are analyzed in the presence of tables and graphics. According to this, 37 of the 69 narrations in the work are authentic hadiths (54%), 23 are weak hadiths (33%), 7 are inauthentic and fabricated hadiths (10%) and 2 are as predecessors' words (3%). In addition, the sources used by the author while choosing the narrations are searched and it is concluded that Suyûtî's work named *al-Câmiu's-Sağîr* is the most important source of the author. The content of the preferred narrations and his method of commentary on the hadiths are another examined issue in the study.

**Keywords:** Hadith, Sufism, Poetry, Forty Hadiths, Khashoggi Ali Rıza Qonavi, *Kenzü'l-fuad*, Takhrij

## Giriş

**H**er çağın kendine ait bir iletişim unsuru, bir paylaşım aracı vardır. Teknolojinin bu kadar yaygın olmadığı zamanlarda insanlığın iletişimi kanallarını pek çok edebi tür sağlamıştır. Bunlardan biri de şiirdir. Özellikle İslam kültür ve medeniyet tarihinde şiirin, doğumdan ölüme kadar (mevlidname, mezar taşına ebced hesabı ile tarih düşürme vb.) pek çok alanda önemli bir rolü olmuştur. Söz gelimi manzum ilmihal, kısa sûrelerin tefsirleri, Ferâiz metinlerinin yanında gazavatnâme, nasihatnâme gibi Türk-İslam Edebiyatı'nda önemli edebi türlerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu türlerin içinde manzum kırk hadis telifi belirgin bir şekilde ön plana çıkmış ve neredeyse bütün divan şairleri, kırk hadis telif/tercüme çabasına girmiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşanan olaylarla birlikte Cumhuriyet döneminde manzum kırk hadis telifi oldukça azalmış ancak birkaç eser telif edilebilmiştir.<sup>1</sup> İşte bu eserlerden birisi Kaşıkçı Ali Rıza Konevî (öl.1969) tarafından kaleme alınan, manzum-mensur türde kurgulanan bir kırk hadisidir. Bir yönü tasavvufî örgülerle, diğer yönü ayet ve hadislerle şekillenen eserde yer alan rivayetler bu çalışmanın inceleme konusu edilmiştir. Esad Erbilî'nin (öl.1931) halifesi olmakla birlikte sûfî bir şair de olan Konevî'nin eserinin telifine kadar tarihi süreçte kırk hadislerin geçirdiği aşama gelinen noktayı göstermesi bakımından önemlidir. Eserin, matbu ancak ne zaman nerede basıldığı belirsiz olan tek nüshası dışında bir kaydının olmayışı, araştırma açısından bir eksiklik meydana getirirse de yakın dönem bir çalışma olması müellifin matbu nüshayı kontrol ettiğini akla getirmektedir. Eserde yer alan hadislerin sıhhati hadis ilmi açısından incelenirken; müellifin hadis kaynaklarının tespit edilmesi ve en nihayetinde örnek bir hadis özelinde Ali Rıza Konevî'nin şerh yönteminin ortaya konulması, modern dönem hadis-şerh geleneğinin ve hadis-şiir

1 Buna rağmen mensur kırk, yüz ve bin hadisler bulunmaktadır. Bin hadislere örnek olarak Mehmed Ârif Bey'nin (Erzurumi) *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*; Sâlih Fâik b. Ahmed-i Manastırî Râmî'nin *Elfiyetü's-seniyye fi'l-adâbi'l-Ahmediyye*'si ve müellifin de şeyhi olan Muhammed Esad Erbilî'nin *Kenzü'l-irfân fi ehâdisi'n-Nebiyî'r-Rahmân* isimli çalışmaları zikredilebilir. Manzum çalışmalara örnek olarak İsmâil Sâdık Kemâl'in 1019 rivayetten oluşan ve 700 kadar rivayeti Buhârî'den seçtiği çalışması verilebilir. Literatüre dair geniş bilgi için bk. Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (Mayıs 2013), 407-455.

ilişkisinin geldiği noktayı göstermesi bakımından literatüre kaktı sunacak başlıklardır. Çalışma kapsamında 69 rivayetin tahrîci gerçekleştirilmiştir; elde edilen bulgu ve sonuçların yansıtıldığı tablo ve grafikler analiz edilmiştir. Kırk hadis telif geleneğinin Osmanlı sonrası dönemde nasıl seyrettiğini hadis ilmi açısından takip etmeyi amaçlayan bu çalışma kapsamında Konevî'nin kullandığı rivayetlerin sıhhat durumu, tümevarım yöntemi ile incelenmiş; çalışmanın sınırlarını çizmek adına sadece hadis otoritelerince problemli kabul edilen rivayetlerin tahrîc bilgileri detaylı bir şekilde sunulmuştur.

### 1. Ali Rıza Konevî'ye Kadar Kırk Hadis Telif Geleneği

İslam medeniyetinde dinî, edebî ve kültürel düzeyde özgün bir yeri olan kırk hadis telif geleneği, hicri ikinci asırdan itibaren var olagelmıştır. Muhaddisler başta olmak üzere fakih, sûfî, edip ve şair gibi farklı ilim dallarında uzmanlaşmış kişilerin behrelerine ve bilgi/ilgi düzeylerine göre söz konusu geleneğe katkı sunmuşlardır. İbnü'l-Mübârek'e nispet edilen ilk kırk hadisten günümüze kadar farklı milletlerin ve toplulukların telif ettiği yüzlerce kırk hadis vardır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber'den zayıf bir senedle kırk hadis ezberleme, aktarma neticesinde; Hz. Peygamber'in şefaata ve şahitliğini vaat eden ve "Men hafıza" hadisi olarak da bilinen bir rivayet başta olmak üzere; tebliğ, talim, sanat vb. pek çok saik, bu alanda çok yönlü bir telif geleneğinin oluşmasının ve gelişim göstermesinin önünü açmıştır.<sup>3</sup> Dönemin sosyal mecrasının şiir olmasından hareketle

2 Söz gelimi İbn Asâkir'e nispet edilen dört, Nizâmiye Medreseleri müderrislerinden Ebü'l-Hayr el-Kazvîni'ye (ö. 590/1194) ve İbn Hacer el-Askalânî'ye nispet edilen on, Suyûtî'ye nispet edilen beş kırk hadis vardır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 193; Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 22, 23, 27, 28. Kırk hadis konusunda Arapça, Türkçe ve Farsça manzum-mensur yapılan telifat konusunda en kapsamlı çalışma Abdulah Karahan'a aittir. Özellikle yazma halinde bulunan eserlerin envanter bilgisine kadar bu çalışmada yer verilmiş, daha çok edebi formlar etrafında manzumeler inceleme konusu yapılmıştır. Eser bu yönüyle bir fihrîst görevini de üstlenmektedir. Abüdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: DİB Yayınları, 1991). 3 "Men Hafıza" rivayetinin hadis ilmi açısından incelendiği bir çalışma için bk. Mustafa Yüceer, "Hadis İlmi Açısından 'Men Hafıza' Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970. Kırk hadis telif geleneğinde, farklı şehirlerdeki farklı hocalardan alınan farklı 40 rivayet, 40 farklı sahabiden alınan 40 farklı rivayet, 4 halife ile ilgili 40 rivayet, fakirlikle ilgili kırk hadis gibi pek çok başlık açılmıştır.

Osmanlı'da kırk hadislerin nazma dökülmesi, bahsi geçen geleneğe dinî kimliğin yanı sıra estetik ve folklorik bir bakış açısı kazandırmıştır. Tarihi süreçte Abdurrahman Câmî'den önce manzum kırk hadis telifinin bulunmayışı bu düşünceyi doğrular nitelikte bir veridir. Câmî'nin Farsça manzum kırk hadisinin tercümelere ile birlikte Osmanlı döneminde kırk, yüz, bin ve pek çok manzum kırk hadis meydana getirilmiştir. Bu doğrultuda Câmî'nin Farsça kırk hadisinin tercümelere kendisi henüz hayatta iken yapılmış; Çağatayca, Arapça ve Türkçe olmak üzere on beş kadar Câmî tercümesi neşredilmiştir.<sup>4</sup> Siyasi ve askeri alandaki değişim ve gelişime paralel olarak özellikle 16. asır popüler Osmanlı edebiyatında manzum kırk ve yüz hadisler yoğun bir biçimde artmış, yapılan tespitlere göre bu sırada 30 kadar manzumenin mevcut olduğu ortaya konulmuştur.<sup>5</sup>

Sonraki dönemlerde telif sayısı bu rakamlara ulaşmamış olsa da Osmanlı'nın son dönemine kadar yaklaşık 75 manzum kırk hadis, bir kısmı yazma eser kütüphanelerinin envanterinde yer alırken; bir kısmı da akademik çalışmalara konu olacak şekilde neşredilerek günümüze ulaşmıştır.<sup>6</sup>

Eğitim-öğretim başta olmak üzere siyasi, askeri ve bürokrasi alanında yaşanan olumsuzluklara paralel olarak Osmanlı'nın son dönemlerinde manzum kırk hadis telifi azalmış ve 19. asırda iki manzum kırk hadis telif edilebilmiştir. Nitekim bu asrın sonunda vefat eden (öl. 1892) İsmail Sadık Kemâl'in Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserini nazma çekme düşüncesi ile hazırladığı bin hadisi belki de Osmanlı dönemi manzum kırk hadis

4 Dokuz adet Câmî tercümesi ülkemizde Ahmet Sevgi tarafından neşredilmiştir. Bununla birlikte tarafımızdan yapılan çalışmaya göre bu sayı on üçe çıkmıştır. Bunlardan biri Ali Şir Nevâî tarafından yapılan Çağatayca tercümesi ile Müfid'in Arapça neşri özel bir öneme sahiptir. İlgili neşirler ve Câmî'de yer alan rivayetlerin sıhhat durumları, kaynak bilgilerine dair bk. Ahmet Sevgi, *Molla Câmî'nin Erba'în'i ve Manzûm Türkçe Tercümelere* (Konya, 2000); Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 80.

5 Karahan, *Kırk Hadis*, 43-54.

6 Osmanlı döneminde kırk, yüz ve bin hadislere dair Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalında Nihat Öztoprak, Fatih Işıl ve İdris Söylemez'in; Hadis Bilim Dalı'nda Mustafa Yüceer'in doktora ve yüksek lisans çalışmaları vardır. İdris Söylemez, *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)* (Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*; Nihat Öztoprak, *Klâsik Türk Edebiyatı'nda Manzum Yüz Hadisler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993); Fatih Işıl, *Edebiyatımızda Hadis-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)* (Adana: Çukurova, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

telif geleneğinin son eseri kabul edilebilir.<sup>7</sup> Bununla birlikte yaklaşık altı asır süren manzum kırk hadis geleneği, Cumhuriyet döneminde sınırlı sayıda da olsa devam etmiştir.

1883 yılında doğan ve 1969 yılında Medine’de vefat eden âlim, sûfi ve şair olan Kaşıkçı Ali Rıza Konevî, bu geleneği devam ettirenlerden biridir. Konya’nın Hadim/Alata Köyü’nde doğan Konevî, 1934 yılında gittiği hac yolculuğu dönüşünde bir yıl Şam’da kalmış akabinde 1935 yılında tekrar Medine’ye dönerek vefatına kadar orada yaşamıştır. Mürettep bir *Dîvân*’ı da olan Ali Rıza Konevî’nin *İmdâdü’l-müslimîn fi beyânı akâidi’l-mü’minîn*, *İlticânâme-i Rızâiyye*, *Gülzâr-ı Medîne (Medînetü’l-Münevver)* ve *Rahmet Damlaları* isimli daha çok manzum olan çalışmaları bulunmaktadır.

Kırk hadis telif geleneğinde; manzum, mensur ve manzum-mensur olmak üzere üç tür oluşmuştur. Bazı müellifler eserlerinde kırk sayısını esas alırken bazıları bu sayıyı 50, 80, 100 gibi artırma yönüne gitmişlerdir. Mensur kırk hadislerin içinde Nevevî’nin, *el-Erbaun* adıyla meşhur olan kırk hadisi ön plana çıkmıştır.<sup>8</sup> Aynı şekilde Osmanlı döneminde Kemalpaşazâde’nin dört farklı kırk hadisi mensur türe örnek verilebilir.<sup>9</sup> Câmî’nin eserini manzum kırk hadise örnek vermiştik. Manzum-mensur kırk hadisler arasında 16. asırda telif edilen Tosyalı Abdülmecid b. Şeyh Nasûh’un (öl. 996/1588) *Arafâtü’l-Ârifîn* isimli çalışması dikkat çekicidir.<sup>10</sup>

Kırk hadis telif geleneğinin devamına katkı sunması adına belirtmek gerekir ki Kaşıkçı Ali Rıza Konevî’nin tasavvufta intisap ettiği aynı zamanda halifesi de olduğu Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Esad Erbilî’nin *Kenzü’l-irfân* isimli mensûr bin bir hadis çalışması 20. asrın başlarında neşredilmiştir.<sup>11</sup> Şeyhi gibi Ali Rıza Konevî’nin kırk hadisi de manzum-mensur telif edilmiş

7 İsmail Sadık Kemâl, *Âsâr-ı Kemâl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 67); Bin hadis olarak verilen eserde 1019 hadis vardır. Rivayetlerin tahrîci ve muhteva tenkidi için bk. Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 339-382, 482-491.

8 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Erbaüne’n-Neveviyye*, thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk - Enver b. Ebî Bekr (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2009).

9 Ahmed Şemseddin Kemalpaşazâde, *Erbau erbâniyyât ve şurûhuhâ*, thk. Muhittin Uysal (Konya: Aybil Yayınları, 2017).

10 Abdülmecid b. Nâsûh et-Tosyevî, *Arafâtü’l-Ârifîn li’l-vükûfi mevki’i ’ibâdeti rabbi’l-’âlemîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râşid Efendi, 136); İdris Söylemez, Osmanlı dönemine ait 10 adet manzum-mensur kırk hadis tespit etmiştir. Okçuzâde’nin Ahsenü’l-Hadis’i, Osmanzâde Tâib’in Sihhat Âbâd ve Bosnevî’nin Amâil-i Fazâil-i Cihâd isimli eserleri nitelik açısından değerlidir. Söylemez, *Manzum Kırk Hadisler*, 142.

11 Muhammed Esad Erbilî, *Kenzü’l-irfân* (İstanbul: Erkam Yayınları, ts.).

ve 20. asır kırk hadis telif geleneği içinde dönemi yansıtmaya adına özgün bir eserdir. Müellife kadar geçen tarihi süreç ve eserlere dair verilen bu bilgilerden sonra şimdi Ali Rıza Konevî'nin eseri hakkında bilgi verilecektir.

## 2. *Kenzü'l-Fuad veya Necâtü'l-Mü'minîn min Ebâdisi'l-Erbain'e Dair*

Ali Rıza Konevî'nin kırk hadisi, *Dîvân-ı Rızâ necâtü yevmi'l-haşri ve'l-cezâ* isimli *Dîvân*'ının başında yer almaktadır. Birden çok hamdele ve salvele ile başlayan eser, iç içe iki çalışmadan oluşmaktadır. Eserin başında besmele, hamdele, salvele ile yapılan başlangıç ve buradaki bilgilerin nazma çekildiği on beyitlik bir manzume yer almaktadır. Akabinde mukaddime başlığı altında *Dîvân*'a dair bilgiler verilmiş, şiir hakkında Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde öne çıkan bazı hususlara/tartışmalara işaret etmiştir. Mukaddimede hadis açısından dikkat çeken en önemli unsur, iddia edilen fikirleri desteklemek için kullanılan birkaç rivayetin dışında müellifin, müminleri ihyâ ve irşadda öncelikle Kur'an'ı daha sonra hadisleri, üçüncü sırada da âlimlerin sözlerini âlet ve kuvvet, kabul etmesidir. *Dîvân*'ın mukaddimesinin son kısmında Mekke'den Medine'ye hicreti konu alan bir manzume aynı zamanda eserin 1. Bahri olarak zikredilmiştir.<sup>12</sup>

Müellif eserine tekrar besmele ve hamdele ile başlayarak devam etmiş ve kırk hadis telif geleneğinin oluşumunda en önemli teşvik unsuru kabul edilen “Kim ümmetimin din işlerinde onlara fayda verecek kırk hadis ezberlerse kıyamet günü Allah Teâlâ onu fakih ve âlim olarak diriltir. Ben de onun için şefaathçi ve şahit olurum” şeklinde 13 sahâbîden nakledilen bu rivayeti<sup>13</sup> aktararak kırk hadis çalışmasının telif sebebini şu şekilde ifade etmiştir:

12 *Dîvân*'da yer alanlar ile birlikte eserin tamamında toplam 295 bahir bulunmaktadır. 1. Bahir mukaddimede, 43 bahir kırk hadisin içinde, geriye kalan bahirler ise *Dîvân*'da yer almaktadır. 13 Hadis Edebiyatında kırk hadis telif etme geleneğine mesnet olan bu rivayet 13 sahâbîden 28 farklı tarikle gelmektedir. “Men Hafıza” rivayeti şeklinde meşhur olan bu hadisin bütün senedlerini tahlil eden Yüceer'in verdiği bilgiye göre Ebû Said, Ebû Ümâme ve Muaz b. Cebel'den nakledilen üç rivayet zayıf kabul edilirken diğer 25 tarihin senedlerinde mevzu hadis uyduran kimseler yer almaktadır. Hadis edebiyatında kırk hadislere dair bilgi ve bu rivayet hakkında detaylı bilgi için bk. Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 31-64; Yüceer, “Hadis İlmi Açısından ‘Men Hafıza’ Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri,” 931-970.

“İşte şu tebşirât-ı azîme-i Muhammediye ve taltifat-ı atıyye, Ahmediyye’ye tamâ’an şu râkımı’l-huruf, sâhibü’d-dîvân Ali Rıza, dîvân-ı fakirânemin şereflenmesine ve ashâb-ı safânın mütalaa ve istifâzlarına bir vesile olmak emeli ile *Dîvân*’ımın baş tarafında kırk hadis-i şerifin Türkçeye tercümesini arzu eyledim.”<sup>14</sup>

Buna göre müellif, hadiste vaat edilen müjdeleri Hz. Peygamber’den ummakta ve bu vesile ile *Dîvân*’ının şereflenmesini arzulamaktadır. Ayrıca muhibbânın okumalarını, istifade etmelerini düşünmüş ve kırk hadis tercümesini bu kısımda zikretmiştir. Dolayısıyla *Dîvân* ve *Kırk Hadis* aynı kitap içinde iki farklı kitap olarak takdim edilmiştir.

Ali Rıza Konevî, kırk hadise başlamadan önce ilginç bir şekilde Nevevî’nin *el-Erbaûn* isimli çalışmasının mukaddimesinin hamdele, salvele ve kırk hadisle ilgili rivayetlerin yer aldığı ilk kısmı birebir aktarmıştır.<sup>15</sup> Burada yer alan bilgiye dair bir tahlil ve tahkikat yapılmamıştır. Ayrıca Nevevî’den alındığına dair bir bilgi de yoktur.<sup>16</sup> Kırk hadisin hemen ardından müellif *Dîvân*’ına başlamamış ve İbn Câbir el-Endelûsî’ye ait olduğunu ifade ettiği *Kasîdetü’l-Bâri* ismiyle, 114 sureye dair kaleme alınmış bir kasideyi de eklemiştir:

“Kasîdetü’l-Bâri‘ el-mensub li İbn Câbir el-Endelûsî fi mehdin-nebiyyi (sav) Kur’ân-ı azimü’ş-şanın hâvi olduğu 114 suver-i Kur’âniyye’nin ta’dâdî ile gayet fasih ve acîb bir mânâlarla silk-i tahririne alınmış olan şu kasîde-i mübâreke teberrüken şu makâma ilave olunmuştur.”<sup>17</sup>

Hz. Peygamber’i, sûre isimlerinin sırasıyla yer verildiği beyitlerle metheden bu kaside, 8. asırda yaşayan Endülüslü şair, Ebû Abdullah İbn Câbir tarafından kaleme alınmış, Sezâi Karakoç tarafından *Güzellikler Kasidesi* olarak Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>18</sup> Konevî’nin *Kırk Hadis*’ten sonra ve *Dîvân*’ına başlamadan önce bu kasideye yer vermesi hadisten şiire geçişte niyeti tashih fikri ile ayrıca şiire bakış açısının lehve’l-hadîs kabilinden olmadığı şeklinde anlaşılabilir.

14 Kaşıkçı Ali Rıza el-Hâdimî el-Konevî, *Necâtü’l-mü’minîn min ehâdisi’l-erbaîn (Kenzü’l-fuâd)* (b.y.: y.y., ts.), 13.

15 Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 35-38.

16 Konevî, *Kenzü’l-fuâd*, 13.

17 Konevî, *Kenzü’l-fuâd*, 132.

18 Sezai Karakoç, *İslâm’ın Şiir Anıtlarından* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 73.



## 2.1. Kırk Hadis'in İsmi Ne Olmalıdır?

*Dîvân* ve *Kırk Hadis*'in elimizde tek nüshası bulunmaktadır. Mevcut nüsha, basım yeri ve tarihi olmaksızın neşredilmiş olup ilk sayfası da fotokopi olarak nüshaya eklenmiştir.<sup>19</sup> Dolayısıyla müellifin notları veya baskıya gönderilen son şekli inceleme konusu yapılamamıştır. Elimizdeki bulgular dâhilinde kitabın iç kapağı ve ilk girişinde *Necâtü'l-mü'minîn min ehâdîsi'l-erbaîn* şeklinde bir isimlendirme gözükmemektedir.<sup>20</sup> Bununla birlikte ne Mukaddime'de ne de ikinci bir mukaddime olan, Nevevî'nin *Kırk Hadis*'inin mukaddimesinden bir kısmının yer verildiği bölümde, kitabın ismine dair bir bilgi verilmemiş sadece kırk hadisın Türkçeye tercümesinin yapılacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte kırk hadisın sonunda "Bi-mennihi Teâlâ işte şu yerde "*Kenzü'l-fuâd*" ismiyle müsemma olan hadis-i erbaîn risâlemiz misk-i hitâm bulunmakla fî ma-ba'd *Rızâi nam Dîvân*'ımızın tab'ına mübâşeret olunmuştur."<sup>21</sup> ifadelerini kullanan müellif, eserin ismini *Kenzü'l-fuâd* olarak belirtmiştir.

Bu bilgilere göre kırk hadisın isminin açık bir şekilde *Kenzü'l-fuâd* olması gerekmektedir. *Necâtü'l-mü'minîn* ifadesinin yer aldığı tek yer kapaktaki bilgilerdir ki az önce de ifade edildiği üzere bu sayfalar fotokopi olarak esere eklenmiştir. Buna göre müellif, eserin en son haline *Necâtü'l-mü'minîn* demiş ve eserin kapağına da bu isim yazılmış olabilir ki baskıdan sonra hatimede yer alan bilgi silinmemiş olabilir. Kanaatimizce bu zayıf bir ihtimal olup; uzak bir tevil olacaktır. Ayrıca eserin sonundaki bilgi ve müellifin açık bir ifadesi olmasından dolayı mevcut verilere göre isminin *Kenzü'l-fuâd* olması ilmî açıdan daha doğrudur.

## 3. Eserde Yer Alan Hadislerin Sıhhat Bilgileri

*Kenzü'l-fuâd*, manzum-mensur bir kırk hadis olarak tasnif edilmiştir. Müellif önce hadisın Arapçasını zikredip akabinde manasını mensur

19 Ali Çoban, "Yakın Dönem Bir Nakşî-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969)", *Bilimname* 2/36 (2018), 631. Ali Rıza Konevî'nin hayatı ve eserlerinin de incelendiği bu makalede Ali Çoban, *Dîvân*'ının Nakşiliğe intisabı sonrası oluştuğunu ifade etmiş ve Esad Erbilî'ye intisabından 25 yıl kadar sonra basıldığını ifade etmiştir. Bu bilgiden hareketle *Divan* ve içinde yer alan *Kenzü'l-fuâd*, 1365/1945-46 yılları arasında basılmış olmalıdır.

20 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 1, 2.

21 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 131.

olarak vermiş daha sonra “yani” diyerek hadisle ilgili izahatlar yapmıştır. Bununla birlikte “tuluatımız” ifadeleriyle hadis, nazma uyarlanarak tercüme edilmiştir. Hadislerin izahında âyetler başta olmak üzere konuyla ilgili farklı hadisler, şiirler ve kelâm-ı kibara yer verilmiştir. Eserde yer alan 40 hadis ve hadislerin şerhinde Arapça olarak nakledilen veya şiirlerde iktibas edilerek aktarılan toplam 69 rivayet bulunmaktadır. Ayrıca doğrudan manasının veya mefhumunun anlatıldığı 30 kadar rivayet de şerhlerin içinde zikredilmiştir. Bunun yanı sıra Ali Rıza Konevî, hadislerde ifade edilen hususları ve kendi görüşlerini Kur’an’dan bir delil ile desteklemek için 60 kadar ayete de yer vermiştir.

Bu çalışma kapsamında, eserin metni olan serlevha kırk hadis ve hadislerin izahında yer verilen 69 rivayete dair bir tahrîc çalışması yapılmıştır. Makalenin hacmi de göz önünde tutularak kullanılan metinlerin sıhhat durumlarına dair bir değerlendirme yapılmış ve serlevha rivayetlerin metni, tercümesi, temel hadis kitaplarındaki yerleri ile hükümlerini gösteren tablo Ek-1 şeklinde sunulmuştur. Buna göre eserde yer alan 1, 2, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 36-1, 37 ve 38. rivayetler sahih kabul edilirken; 3, 6, 12, 13, 21, 22, 23, 26, 32, 33, 34, 35, 39 ve 40. rivayetler hakkında hadis otoritelerinin çoğunluğu zayıf hükmü vermişlerdir. Eserin 16. hadisi temel hadis kitaplarında bulunamazken 36/2. rivayet hakkında hadisi olarak bir aslının olmadığı hükmü verilmiştir. Buna göre eserin temelini teşkil eden 41 rivayetten; 14’ü zayıf, 1’i aslı yok, 1’i bulunamayan, geriye kalan 25’i de sahih hükmündedir. Sayının 41 olarak verilmesinin sebebi 36. rivayetin iki farklı hadis metni olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu metnin ilk kısmı sahih kabul edilirken; ikinci kısım aslı yok/mevzu hükmündedir. Ayrıca eserde yer alan 7. Hadis, merfû bir rivayet olmayıp mevkuf<sup>22</sup> olarak sahih bir haberdir.

Müellifin kırk hadisine serlevha olarak tercih ettiği rivayetlerle birlikte söz konusu rivayetlerin şerhinde kullandığı diğer metinlerden 12’si sahih, 9’u zayıf, 2’si selefın sözü ve 5’i de mevzu hükmündedir. 32-A olarak verilen rivayetin merfû senedi zayıf iken mevkuf senedi sahih kabul edilmiştir.

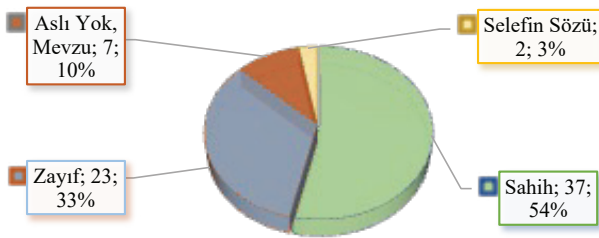
22 Sahabenin sözü ve fiili olarak ifade edilen hadis terimidir. Müellif bu ayrıma işaret etmeden merfû yani Hz. Peygamber’in sözü olarak nakletmiştir.

Aktarılan verileri bir tabloda şu şekilde göstermemiz mümkündür:

### Kenzü'l-Fuâd'da Yer Alan Rivayetlerin Sıhhat Bilgisi<sup>23</sup>

Hadis No/Hükümü	Hadis No/Hükümü	Hadis No/Hükümü	Hadis No/Hükümü
1. Sahih	11-A: Sahih	19. Sahih	31-A: Mevzu
1-A: Zayıf	11-B: Mevzu	19-A: Sahih	32- Zayıf
2. Sahih	12. Zayıf	20. Sahih	32-A: Mevkuf/Sahih
3. Zayıf	13. Zayıf	20-A: Sahih	32-A: Merfu-Zayıf
3-A: Zayıf	13-A: Selef Sözü	20-B: Sahih	33. Zayıf
4. Sahih	13-B: Selef Sözü	21. Zayıf	33-A: Zayıf
5. Sahih	13-C: Sahih	21-A: Zayıf	34. Zayıf
6. Zayıf	13-D: Sahih	22. Zayıf	35. Zayıf
6-A: Sahih	13-E: Zayıf	22-A: Mevzu	36-1: Sahih
6-B: Zayıf	14. Sahih M.Aleyh	23. Zayıf	36-2: Aslı yok/mevzu
7. Mevkuf/Sahih	15. Sahih	24. Sahih	37. Sahih
8. Sahih M.Aleyh	15-A: Sahih	25. Sahih M.Aleyh	37-A: Zayıf
8-A: Sahih	15-B: Mevzu	26. Zayıf	38. Sahih
9. Sahih	16. Bulunamadı	27. Sahih	39. Zayıf
9-A: Mevzu	17. Sahih	28. Sahih	40. Zayıf
10. Sahih	17-A: Zayıf	29. Sahih	Toplam: 69 Rivayet
10-A: Sahih	18. Sahih	30. Sahih	
11. Sahih	18-A: Sahih	31. Sahih	

Bu bilgiler ışığında eserde yer alan toplam 69 rivayetin 37'si sahih (%54), 23'ü zayıf (%33), 7'si aslı yok, bulunamayan ve mevzu, (%10) ve 2'si de selefte ait söz (%3) şeklinde tespit edilmiş olup grafik dağılımı şu şekildedir:

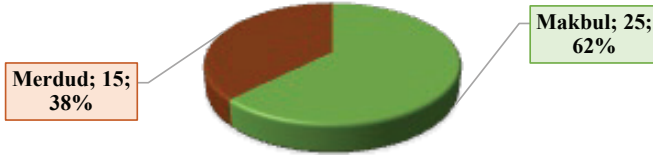


23 Hadis No olarak verilen "1." Sayısı, *Kenzü'l-fuâd*'da 1. Hadise tekabül etmektedir. "1-A" ise eserdeki 1. hadisin şerhinde yer alan rivayetleri göstermektedir. Tabloda serlevha hadisler, sola dayalı; şerhte kullanılan hadisler, sağa dayalı biçimde verilmiştir. Ayrıca hadislerin sıhhat durumlarına göre renkler sahih hadisler için, yeşil; zayıf hadisler için, gri; mevzu ve aslı olmayan hadisler ise kırmızı olacak şekilde belirlenmiş, serlevha hadisler ile şerhlerde gösterilen hadislerin renkleri de ton farkı ile gösterilmiştir.

Buradaki veriler etrafında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür:

1. Müellifin kullandığı her iki riayetten biri makbul metinlerden oluşmaktadır. Bunun aksi de söylenmesi gereken bir durumdur ki tasavvufi öğretiler veya şiir gibi edebi türler içerisinde kullanılan rivayetler de tarihi süreçte genelde bu şekilde cereyan etmiştir.<sup>24</sup>

2. Esasında müellifin kırk hadisinin serlevha kısmındaki 2 yerde problemleri rivayet bulunmaktadır. 16. Hadisin temel hadis kitaplarında bulunmayışı ve 36. hadisin biri sahih diğeri aslı yok/mevzu iki farklı metinden oluşması dışında; zayıf hadislerin bir hükme medar olmayışları göz önünde bulundurulursa; sadece serlevha rivayetler açısından bu oran değişecek ve şöyle bir sonuç ortaya çıkacaktır:



Hadis usulü açısından zayıf hadislerle amel etme meselesi<sup>25</sup> etrafında düşünüldüğünde ise bu oranın %97'ye mukabil %3'lük bir seviyeye gelmesi de mümkündür.

3. Hadis ilmi açısından konu ele alındığında kırk hadisin tamamının sahih, makbul ve hatta mâmulün bih olan metinlerden oluşması gerektiği bir realitedir. Ne var ki burada müellifin iyi niyeti ve sahih olduğunu kabul ettiği kitaba güven ve ön kabul ile hareket etmesi söz konusudur. Bu durum özellikle ihtisas alanı hadis olmayan pek çok mutasavvıf, şair, münşi, tarihçi ve edibin eserlerinde benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır.

4. *Kenzü'l-fuâd*'da yer alan rivayetlerin muhtevalarına bakıldığında da görüleceği üzere müellifin temel gayesi irşad ve tebliğ vazifesini icra etmektir. Buna matuf olarak rivayetlerin tercih kriterlerini sıhhat kaygısı

24 Tasavvuf ve vaaz edebiyatında kullanılan rivayetler ile özellikle manzumelerde kullanılan rivayetlerin sıhhatlerine dair yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçlar oran açısından bu değerlere yakındır. Detaylı bilgi için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012); Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009); Mahmut Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler* (Ankara: TDV Yayınları, 2021); Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*, 521-522.

25 Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadislerle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49; Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmzî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70.

değil toplumun ihtiyaç noktası belirlemektedir. Özellikle kırk hadis telif geleneğinin Osmanlı münevveri açısından etki alanını teşkil eden ilimden önce edebî yani dinî veya ahlâkî olanın normlarını ve sınırlarını belirleme çabası Ali Rıza Konevî'de de kendini göstermektedir. Nitekim o da kendisinden önce asırlar boyu ayakta kalmış -tartışmalı yönleri olmakla birlikte- geleneği dikkate alarak; merkez noktaya müridânını koymak üzere, insanlığa doğru açılan bir yelpaze gibi ahlâkî öğretilerini hadisler etrafında şekillendirme gayreti içine girmiştir. Ezcümle müellif, nereden söylediğini değil neyi, nasıl ve kime söyleyeceğini ön planda tutmaktadır. Bu yüzden sıhhat kaygısına dair bir iz eserde görülmemektedir.

#### 4. Kaynakları Bakımından *Kenzü'l-Fuâd*

Kırk hadis telif geleneğinde özellikle sebep-i telif bölümlerinde Hz. Peygamber'in şefaatine kavuşma arzusu ön plana çıkmış ve müellifler bu düşünceden hareketle, halk nezdinde karşılık bulmuş kitaplardan seçtikleri hadisler etrafında eserlerini telif etmişlerdir. Bu anlamda Osmanlı münevverinin sıklıkla başvurduğu kitapların başında Begavî'nin *Mesâbîhü's-sünne*, Sağâni'nin *Meşârikü'l-envâr* ve Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr* adlı eserleri ile bu eserlere yapılmış şerhler gelmektedir.

Söz gelimi Gülşenî dergâhı müntesibi İbrâhim Gülşenî'ye ait bir hadis mecmuası, müellifin ifadesi ile "İhvânın teberrükü ile insanların faydalanması için Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'inden seçilen rivayetlerden" oluşmaktadır.<sup>26</sup> Ne var ki Ali Rızâ Konevî, kırk hadisin kaynaklarına dair bir bilgi vermemektedir. Bazı hadislerin izahında verdiği Ebü'l-Leys es-Semerikândî'nin *Tenbîhü'l-gâfilîn* adlı eseri ile Hâdimî'nin *Berîka'sı* ise tâli kaynaklar arasında sayılabilir.<sup>27</sup> Ancak yapılan tahrîc çalışmasından elde edilen bulgulara göre rivayetlerin, neredeyse tamamının, tercih edildiği asıl kitap, tıpkı Gülşenî'nin tercihi olan Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr* adlı eseridir. Örneğin müellif, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen bir rivayeti, *es-Sağîr*'den aktadığı, rivayete dair lafız farklılıklarının tahrîc

26 Nazîr(â) İbrahim Gülşenî, *Risâle-i ehâdis-i erbaîn-i sülâsiyye* (Saraybosna: Gâzî Hüsrev Begova Biblioteka, 4253), 1b-4b.

27 Müellif, "*Tenbîhü'l-gâfilîn*'de rivayet olduğuna göre veya işte şu makama Hâdimî merhûmun *Berîka* kitabında yazmış olduğu birkaç mesail-i mühimmeyi nazmen biz terceme edelim", ifadeleriyle birkaç yerde bu iki esere atıf yapmaktadır. Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 99, 104.

çalışması esnasında ortaya çıktığı ve müellifin verdiği metinlerin birebir *es-Sağîr*'de yer aldığı görülmüştür. Yani müellif rivayeti temel hadis kitaplarındaki şekli ile değil *es-Sağîr*'de bulunduğu şekliyle eserine almıştır.

Bu doğrultuda kırk hadis ile *es-Sağîr*'i mukayese ederek elde ettiğimiz verilere göre *Kırk Hadis*'te, 2 rivayet hariç, diğer rivayetlerin tamamı Suyûtî'nin eserinden alınmıştır. Bu rivayetten ilki 13. hadis olarak verilen “Ya Ebâ Zer! Sefîneyi yenile; zîrâ deniz derindir. Azığını mükemmel al; zîrâ sefer uzundur. Amelini halis kıl; zîrâ Cenab-ı Hakk görücüdür. Yükünü hafif eyle; zîrâ yol yokuş ve suubetlidir”, ifadeleriyle verilmiştir.<sup>28</sup> Söz konusu rivayet hakkında İbn Hacer el-Heytemî, yaşadığı dönemin önde gelen Şâfîî imamlarından Ebû'l-Feth Nasr el-Makdisî'nin, Ebû Zer el-Gıfârî'den naklettiği bilgisini verirken bu rivayeti en erken Deylemî'nin eserinde, senetsiz bir şekilde görebiliyoruz.<sup>29</sup> Diğer rivayet ise “Dünyan için, **dünyada**; makamın miktarı amel et. Ahiret için de orada bekâ bulacağın kadar amel et. Allah'a olacak hacetin ne kadar ise; Allah'a da o kadar amel et. Nâr-ı cahîm için de o nâr-ı cahîmin azabına sabrın ne kadar ise o kadar da nâr-ı cahîm için amel et”, ifadeleriyle yer almaktadır.<sup>30</sup> Bu metnin hadis olarak yer aldığı en eski eser, Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-veled* adlı risalesidir. İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde hadis olarak zikredilen metne, Gümüşhanevî'nin *Râmuzu'l-ehâdis* şerhi *Levâmiu'l-ukûl*'de ise telmih yolu ile işaret edilmektedir. Benzer manayı destekleyen metinler bulunmakla birlikte, bu lafızda hadis olarak bir aslı bulunamamıştır.<sup>31</sup> Dolayısıyla Ali Rıza Konevî'nin Suyûtî'ye güven

28 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 43.

29 Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-ahbâr*, thk. Saïd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5/339; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcîr an iktirâfi'l-kebâir* (Lübnan: Dârü'l-Fikir, 1987), 1/37. Deylemî'nin *el-Firdevs*'inde yer alan hadislerin senedlerinin tespitine yönelik ilk çalışma, oğlu Ebû Mansûr ed-Deylemî tarafından yapılmış ve *Müsnedü'l-Firdevs* şeklinde telif edilmiştir. Farklı kütüphanelerde bazı bölümleri, yazma eserler arasında bulunan bu eser üzerine İbn Hacer'in *el-Garâibü'l-mültekada min müsnedi'l-firdevs* (*el-Müsemmâ zehrü'l-firdevs*) isimli çalışması dikkate değerdir. Bu eser 2018 yılında neşredilmiştir. Söz konusu eserde bu rivayete dair bir bilgiye ulaşamadık. Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Garâibü'l-mültekadatü min müsnedi'l-firdevs*, thk. ed-Dâiz el-Firyâtî vd. (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru'l-Birr, 2018).

30 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 56.

31 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Risâle Eyyühe'l-veled*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 53-54; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,

duyduğu ve temel hadis kitaplarından ziyade bu eserdeki verilerle yetindiği ifade edilebilir.

Müellif, eserinin giriş kısmında Nevevî'nin *el-Erbaûn* adlı eserinin mukaddimesinden bir bölüme birebir yer vermesinden hareketle; acaba rivayetlerin tercihinde bir etkileşim var mıdır, varsa ne yödedir? şeklindeki soruları akla getirmektedir. Bunun için iki eserde yer alan rivayetleri mukayese ettiğimizde *Kenzü'l-fuâd*'daki 1, 5, 8, 10, 14, 17, 18, 20 ve 25 nolu hadislerin, Nevevî'nin kırk hadisinde de bulunduğunu görmekteyiz. Yani birebir etkileşimden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte dörtte birlik bir örtüşmeden bahsedilebilir.<sup>32</sup>

*Kenzü'l-fuâd*'da hadislerin şerh edildiği kısımlarda kullanılan rivayetlerin kaynak bilgisi hakkında doğrudan bir kitap tespiti yapmak olumlu sonuç vermemektedir. Nitekim ilgili rivayetlerin tıpkı serlevha hadisler gibi Suyûtî'nin eserinden alındığı varsayımı ile hareket ettiğimizde rivayetlerin yine bu eserden alındığı görülmekle birlikte çoğunluğun farklı eserlerde bulunması dikkatimizi çekmiştir. Ayrıca müellifin şiiirlerine iktibas ederek kullandığı, "küntü kenz"<sup>33</sup> ve "levlâke"<sup>34</sup> rivayetleri olarak bilinen

ts.), 8/25, 102; Ahmed b. Mustafa el-Gümüşhânevî, *Levâmiu'l-ukûl (Şerhu Râmüzü'l-Ehâdis)* (İstanbul: Dersâdet, ts.), 1/488.

32 Konevî de tıpkı Nevevî gibi 1. hadisi niyet hadisi olarak vermiştir. Onun dışındaki hadislerin eşleşmesi 5/19, 8/15, 10/36, 14/4, 17/25, 18/40, 20/29 ve 25/39 şeklindedir. Nevevî, *el-Erbaûne'n-Neveviyye*, 67,71,83,91,103,110.

33 "Küntü kenz" sırrını ızhâr eden rahmet-nümâ / Nesl-i âdem seyidi bu ni'met-i Gaffâre bak. Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim formuyla tasavvufta pek çok öğretinin temelini teşkil eden bu metin, temel hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye başta olmak üzere Sehâvî, Zerkeşî, Aliyyü'l-Kârî, Zürcânî ve Elbânî, Hz. Peygamber'e ait olmadığını, isnâdının bilinmediğini metnin aslının olmadığını söylemişlerdir. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mücemme'l-Melik Fehd, 2004), 18/376; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 136; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 327; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrâri'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 269; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürcânî, *Muhtasarü'l-Makâsîdü'l-hasene*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1989), 777; Muhammed Nâsirüddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 13/50.

34 Elindeydi senin "levlâk" başında tâc-ı "ersalnâk" / O mâi tıyn-i Âdem'den yoğiken bir nişân ey dost. "Ey habibim! Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım" ifadeleriyle bilinen bu rivayet

ve hadis otoritelerince mevzû kabul edilen rivayetlerin bulunması, tuluat ve sünûhat ile tertip edildiği ifade edilen manzumelerin içinde doğrudan hadis kaynağı aramanın ilmî bir netice vermeyeceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim müellif, mukaddime kısmında şiirlerine dair bilgi verirken “Yirmi beş küsur senelerden beri zaman zaman iktizâ-yı hâl ve cereyân-ı ahvâle münâsib bu dil-i pejmürde ve hâtıra-i füsürdeden tulû‘ eden tulûâtımı cem‘-i sahâif-i beyzâ edip şu dîvân-ı fakîrânemi ihvân-ı dînime bir hediye-i nâ-çizânem olmak için tab‘ ve neşrine mübâşeret eyledim.” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>35</sup> Bunun yanı sıra müellifin “Yirmi beş küsur senelerden beri toplamış bulunduğum *Dîvân*’ımın da şecere-i ömrümün bir semeresi ve unvanı hayatımın bir mefhâresi olup her beytinde bir ayet-i kerime ve her mısraında bir hadis-i şerife telmih ve telvîh ve işaretle on bin ebyâta kadar bâliğ olan *Dîvân*’ımın...”<sup>36</sup> sözlerinden anlaşıldığına göre *Dîvân* ve *Kırk Hadis*’in manzum kısımlarında ayet ve hadislere telmih/göndermeler yapılmıştır. Ancak her beyit veya mısraında ayet veya hadislere doğrudan bir telmihin olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bu durumu müellifin yaptığı işin başlangıç noktasında niyetinin izharı olarak kabul edilmeli ve Mevlânâ’nın ifade ettiği gibi “Ben yaşadığım sürece Kur’an’ın kölesiyim, Muhammed Mustafa’nın yolunun tozuym. Kim benden bunun dışında bir şey naklederse ben o sözden de o sözü söyleyenden de şikayetçiyim”<sup>37</sup> ifadeleri gibi anlaşılmalıdır.

hakkında Sâğânî, Sübkî, Sehâvî, Aliyyü’l Kârî ve Zürkânî gibi âlimler temel hadis kitaplarında yer almadığını, merfû olarak Hz. Peygamberden rivayet edilmediğini ve mevzû olduğunu zikretmişlerdir. Senetsiz olarak Deylemî, İbn Abbas’ın *لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ، وَلَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ النَّبِيَّ* Allah’ın Peygamber’e hitaben: “Azametim ve celalime yemin olsun ki eğer sen olmasaydın cenneti yaratmazdım, sen olmasaydın dünyayı yaratmazdım” buyurduğunu rivayet etmiştir. Ebû’l-Fedâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâğânî, *ed-Dürri’l-mültekat fi tebyîni’l-galat veylühü el-Mevdü’ât*, thk. Abdullah Kâdî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 64; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü’l-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Riyad: Dârü’l-Hicr, 1413), 6/356; Sehâvî, *el-Makâsîd*, 217; Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâr*, 210; Zürkânî, *el-Muhtasar*, 127; Deylemî, *el-Firdevs*, 5/227; Hadisle ilgili değerlendirmeler için bk. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışılmalı Rivayetler)*, 428; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 132.

35 Konevî, *Kenzü’l-fuâd*, 3; Çoban, “Yakın Dönem Bir Nakşi-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969)”, 630-631.

36 Konevî, *Kenzü’l-fuâd*, 5.

37 Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî Mevlânâ, *Külliyât-ı Şems-i Tebrizî (Rubâiler)*, thk. Bediüzzaman Fürûzanfer (Tahran: Emir Kebîr, 1386), 1433 (1331. Rubâî).



## 5. *Kenzü'l-Fuâd*'ın Muhtevası ve Hadis Şerh yöntemi

Ali Rıza Konevî'nin eserinde yer alan rivayetler daha çok dinin umuma ait meseleleri ele alan metinlerden oluşmaktadır. İtikat, ibadet ve ahkâma dair konulardan ziyade emir ve yasaklara uyan, iyilik yapan, dünyayı bir imtihan yeri olarak gören ve ahirete hazırlanan ideal bir Müslüman kimliğini inşa etme çabası ön plana çıkmaktadır. Esasında bu durum kırk hadis telif geleneğinde irşad merkezli düşünceye sahip müelliflerin tercih ettiği bir yöntemdir. Eserdeki sıralarına göre tercih edilen hadislerin konu tasnifi şöyle gösterilebilir:

1. Ameller niyete göredir. (Niyet hadisi)
2. İlim talebinin amacı: gösteriş vb. şeylerden uzak durmak.
3. Zor zamanlarda dini muhafaza edebilmek.
4. Mutlak manada ecelin geleceği ve hesap vermek.
5. Emir ve yasaklara uyana Allah dünya ve ahiret saadeti verecektir.
6. Ümmetin başı mı sonu mu hayırlıdır?
7. Hz. Peygamber'in bir hutbesi. (Dinin umumi konularına dair)
8. Hayır söyleme, komşu ve misafire ikramda bulunma
9. Hz. Peygamber'in bir hutbesi: (Dünyanın geçiciliğine dair)
10. İyilikte bulunma, ayıp ve kusurları örtmek.
11. Hz. Peygamber'i görmeden inanan arkadaşlarına duyduğu özlem.
12. Allah'ın kıyamette buğzedeceği sekiz sınıf.
13. Ebû Zer'e nasihat: Gemini sağlam yap, azığımı bol al, amelde ihlaslı ol, yükünü hafif eyle.
14. İnsanın anne karnında yaratılış safhası: ruhun üflenışı, kaderin yazılışı.
15. Ahir zamanda mü'min yatıp; kafir uyanılacağına dair.
16. Dünya ve ahirete dair: Her iki yerde kalacağın kadar amel et!
17. Zengin ve fakirlerin ibadetlerden aldığı karşılıklar. Zenginin verdiği zekâta karşılık fakirin Allah'ı tespihte bulunması sadakadır.
18. Dünyada kimsesiz biri gibi yaşayıp kendini kabir ehlinden görmek.
19. Dünya nimet veya külfet olabilir.
20. Cehennemden uzaklaştırıp cennete yaklaştıracak ameller: İslam'ın 5 şartı, sadaka ve gece namazı.
21. Öldükten sonrası için kırk hadis bırakan ahirette Hz. Peygamber'in arkadaşı olur.
22. Allah'ın zatını değil; yarattıklarını düşünmek.

23. Sadaka vermek ile borç vermek arasındaki fark nedir?
24. Borçluya yardımcı olmak.
25. İyilik veya kötülük yapmaya niyetlenip; yapmamak.
26. Allah'ı, kullara sevdirmek.
27. Askerde tutulan nöbetin faziletine dair.
28. Mescide gitme adabı: soğan sarımsak yenildiğinde mescide gitmemek.
29. Kabir ziyaretini teşvik.
30. Kişi öldükten sonra amel defterine yazılmaya devam eden üç şey: sadaka-i cariye, faydalanılan ilim ve salih evlat.
31. Allah'a sevimli gelen üç amel: vaktinde kılınan namaz, ana-babaya iyilik ve Allah yolunda cihad.
32. En faziletli zühdlerden birisi ölümü hatırlama; en faziletli ibadet ise tefekkürdür.
33. İlim talep etmenin üstünlüğüne dair.
34. Hz. Peygamber'e salavat getirmek.
35. Medine'de oruç tutma ve namaz kılmanın diğer yerlere üstünlüğü.
36. Hac ibadeti ve hac ibadetinin kazandırdıklarına dair.
37. Hz. Peygamber ümmetinden büyük günah işleyene şefaaf edecektir.
38. Hz. Peygamber'in adı anıldığında salavat getirmek.
39. Allah'ı zikretmek, Allah'tan haşyet ederek gözyaşı dökmenin ahirette karşılığı nedir?
40. Allah'ı zikretmeden geçirilen vakit için ahirette yaşanacak pişmanlık.

Eserde yer alan rivayetlerin konu dağılımının zikredilmesi ile birlikte muhteva analizi için eserin karakteristik yapısı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunun için Konevî'nin bir hadisi nasıl anlamlandırdığı ve şiire konu ettiği üzerinde durulacaktır. Eserde yer alan "12. Hadis" zayıf hükmü verilen bir rivayet olması ve hükmünde polemik bulunması hasebiyle örnek olarak tercih edilmiştir. Ali Rıza Konevî hadislerin önce Arapçasını vermiş<sup>38</sup> akabinde "manası" diyerek Türkçeye tercüme etmiştir.

"İnsanlardan sekiz sınıf halk, yevm-i kıyamette en ziyade Cenâb-ı Hakk'ın buğz ve adavet ettiği kimselerdir. Birincisi; yalancılıkla me'luf olup her söylediği söze yalan katmakla halk arasında yalancılıkla ma'rûf ve

ثَمَانِيَةَ أَبْغَضُ خَلِيقَةَ اللَّهِ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ السَّعَاوُونَ وَهُمْ الْكَذَّابُونَ وَالْخَائِلُونَ وَهُمْ الْمُسْتَكْبِرُونَ وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِالْبُحْضَاءِ 38 لِأَخْوَانِهِمْ فِي صُدُورِهِمْ فَإِذَا لَفُّهُمْ تَخَلَّفُوا لَهُمْ وَالَّذِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ كَانُوا بَطَاءً وَإِذَا دُعُوا إِلَى الشَّيْطَانِ وَأَمْرِهِ كَانُوا سِرَاعًا وَالَّذِينَ لَا يُشْرَفُ لَهُمْ طَمَعٌ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا اسْتَحْلَوْهُ بِأَيْمَانِهِمْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِحَقٍّ وَالْمَشَاوِرُونَ بِالنَّمِيمَةِ وَالْمُفْرَقُونَ بَيْنَ الْأَجَبَةِ وَالْبَاغُونَ الْبِرَاءَةَ الْحَضَّةَ أَوْلَيْكَ يَقْدِرُهُمُ الرَّحْمَنُ عَزَّ وَجَلَّ

meşhur olan kimselerdir. İkincisi; insanlar üzere kibir ve azamet göstermekle kendi nefsinin aziz ve büyük görüp Cenab-ı Hakkın kullarını hakir gören kimselerdir. Üçüncüsü; ihvan-ı din hakkındaki buğz ve adavetini kalbinde gizleyip de onlara kalbinde olan haset ve fenalığı setrederek muhabbet ızhar eden kimselerdir. Dördüncüsü; Allah ve Resul'üne yani hayır olan bir işe yardım için davet olundukta ağır davranıp, lakin şeytan cihetine yani Allah ve Resul'ünün sevmediği fenalıklara davet olundukta seve seve sürat eden kimselerdir. Beşincisi; hakları olmadığı halde yalan yere yemin etmekle, elin hakkını alan haksız kimselerdir. Altıncısı; insanları birbirlerine takıştırmak için oradan oraya söz taşıyan nemmâmlardır. Yedincisi; iki ahbâbın aralarını bozmak için çalışıp say edenlerdir. Sekizincisi, hiç haberi olmadığı halde bir Müslümanı kaydırıp düşürmeye çalışanlardır.”<sup>39</sup>

Tercümeden hemen sonra “yani” ifadesiyle hadisin şerhine başlayan müellif, “işte ey aziz kardeş” der ve “O gün ki ne mal fayda verir ne oğullar!”<sup>40</sup> ayetini, düşüncesini desteklemek için zikreder. Akabinde “Şu hadis-i şerifte zikri sebkât eden sekiz ef‘âl-i kabîha ve bunun emsâli Allah ve Resul'ünün ve müminlerin sevmediği şeylerden hazer etmekle ahlak-ı hamîde ile ittisâf ile huzur-ı Rabbi'l-âlemine gelebilmek çaresine bak. Bâki kalan ömrünü ganimet bilerek hayat-ı bâkîyi temin ede gör.” diyerek nasihatini noktalar ve şiire geçer.<sup>41</sup>

39 Suyûtî'nin verdiği bilgiye göre İbn Asâkîr ve Ebü's-Şeyh, et-Tevbîh adlı eserinde Vadîn b. Atâ'dan mürsel olarak nakletmişlerdir. Ona göre hadis zayıftır. Bizim yaptığımız incelemeye göre Ebü's-Şeyh'in eserinde bu manalara gelen ve yedi sınıfın tanımlandığı Hasan b. Atıyye'nin (ö. 130/748) sözü olarak nakledilen bir metin bulunurken bu rivayet eldeki nüshada mevcut değildir. Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkîr, *Târîhu Dımeşk*, thk. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 7/86; Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî Ebü's-Şeyh, *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, thk. Mecdi es-Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetü'l-Furkân, ts.), 94; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 216; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nüriddin Alî el-Haddâdî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1972), 3/387, 6/76; Muhammed Nâsıruddin Elbânî, *Daifü'l-Câmi'i's-Sağîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 2615.

40 *Kur'an-ı Kerim Mealî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), eş-Şu'ara, 28/88-89.

41 Konevî, *Kenzü'l-Fuâd*, 41-42.

“Tutup şer‘-i şerîfi tazelendir cism ile cânı  
 Hudâ bir bir beyân etmiş bize hep yolu erkânı  
 Günah bir derttir insanda olur ki; mağfiret olmaz  
 Günahlar irtikâp etme, aman gel sakla imanı  
 Günah yükün ağırlaştıkça kalp gözün olur a‘ma  
 Nefis Hakk’ı kabul etmez ki artar sonra tuğyânı  
 Erenler kârıdır her bir gûnahtan silkinip kalkmak  
 Yüce dağ misli üstünde basar o çünkü insanı  
 Günah çok işlenildikçe karartır, perdeler kalbi  
 Çıkar yoldan, olur hâkim ona nefsiyle şeytanı  
 Çoğaldıkça günahlar tâ sürükler sâhibin küfre  
 Ölür kalbi, düşer inkâra o Hallâk-ı cihânı  
 Kebâir her ne var cümle sakın gel irtikâp etme  
 Harâmı kim ki şugl eyler, kalır mı ilm ü irfânı  
**Yetimler mâlını alma dahi ekl-i ribâ kılma**  
 Dahi terk eyle kardaş **ana ataya isyânı**  
 Dahi **Allah’a şirk etme** ve hem hiç **katl-i nefis etme**  
 Temiz **hatuna kazf etme** sakın **hem olma sen zâni**  
 Dahi hem **şurb-i hamr etme**, **gazâlardan firâr etme**  
 Haremde **zulm ve ilhâd eyleyip** de bozma meydânı  
**Yalan yere yemin etme**, hazer kıl **hem de sirkatten**  
 Çü **rahmetten ümit kesme**, cahîme yakma gel cânı  
 Çekin her bir fenalıktan, kaçın cümle kebâirden  
 Erersin lütf u ihsâna, görürsün fazl-ı Rahmân’ı  
 Sevâbı kisb ü kâr eyle, dem-â-dem âh u zâr eyle  
 Aman yâ Rabbi yâr eyle **Rızâ’ya avn-i Sübhânı**”<sup>42</sup>

Hadisin metninde kıyamet günü Allah’ın sekiz sınıfa buğz ve adavet edeceği ifade edilmiştir. Müellif öncelikle bunların her birini ayrı bir başlıkta ela almadan “zikri sebkât eden” ifadesiyle sadece hadisteki yerine işaret etmekle yetinmiştir. Dikkat edilirse Konevî, önce günaha dair birden çok beyitte nasihatler de bulunmuş daha sonra hadisin lafzını esas alarak tebliğ düşüncesini temellendirme yoluna gitmiştir. Bu anlamda konu günah olduğu için 6 beyitte günaha dair tavsiyelerde bulunan müellif, sonraki beyitlerin içinde ise büyük günahları zikretmeye çalışmıştır.

42 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 42-43.

Esasında beyitlerin içinde yetim malı alma, faiz yeme, anne-babaya isyan etme, Allah'a şirk koşma, bir cana kıyma, namuslu (muhsan) kadına zina iftirasında bulunma, zina etme, şarap (içki) içme, savaş günü savaş meydanından kaçma, harem bölgesinde zulüm etme, yalan yere yemin etme, hırsızlık yapma ve Allah'ın rahmetinden ümit kesme şeklinde ifade edilen büyük günahlardan 13 tanesini zikretmiştir.<sup>43</sup> Ne var ki şiirde zikredilen bu günahlar hadis metninde bulunmamaktadır. Halbuki bu günahların çoğu Buhârî ve Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettikleri şu hadiste yer aldığı için şiirin mukteza-i hâline daha uygun düşmektedir:

Hiz. Peygamber: “Yedi helak ediciden sakının! buyurdu. Sahâbîler, Yâ Resûlallah! Bunlar nelerdir? diye sordular. Resûlallah şöyle cevap verdi: Allah'a şirk koşmak, büyü yapmak, Allah'ın haram kıldığı bir canı haksız yere öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaş meydanından kaçmak ve zinadan uzak duran, hiçbir şeyden haberi olmayan mü'min kadınlara zina isnad etmektir.”<sup>44</sup>

Müellifin kırk hadis gibi seçkin bir metin inşa ederken, tercih noktasında göz önünde bulundurması beklenen rivayet; hem sıhhati hem de konuya dair en fazla bilineni olması yönüyle, “Yedi helak ediciden sakının” formuyla nakledilen Ebû Hureyre hadisidir. Bununla birlikte müellifin en önemli kaynağı olan *el-Câmiu's-sağîr*'de Ebû Hureyre rivayetinin yanı sıra benzer manalarda birden çok metin bulunurken<sup>45</sup> 12. hadis olarak; zayıf ve temel hadis kitaplarında bulunmayan bir rivayete yer vermesi, alışılmışın dışında bir tercihtir. Netice itibarıyla tercih edilen hadis ile hadisin şerhinde verilen şiir arasında; literal tercüme şeklinde, mutlak bir ilişkidir söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumu eserin tamamı için kıyas etmek doğru olmamakla birlikte diğer metinlerin kurgu ve muhteva analizi; hadis şerh yöntemi ve şiir tahlili etrafında yapılacak değerlendirme sonucu anlaşılacaktır.

43 Konevî, *Kenzü'l-fuâd*, 42-43.

44 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillahi ve sünenihi ve eyyâmihî* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), “Hudûd”, 44; “Tıp, 48”; “Vasâyâ, 23”; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî el-Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), “İman”, 145.

45 Suyûtî, *es-Sağîr*, 17, 401.

## Sonuç

Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin ümmetin her ferdinde ayrı bir etkisi bulunmaktadır. Bu amaçla ilmî, edebî, kültürel pek çok eser telif edilmiş ve Hız. Peygamber'in sünneti/hadisleri anlaşılmaya ve sonraki nesillere aktarılmaya çalışılmıştır. Kırk hadis telif geleneği de Hız. Peygamber'in bir müjdesinden hareketle yayılmış ve Müslümanların pek çoğunun ilgi gösterdiği önemli bir alan ve edebî bir tür haline gelmiştir. Özellikle Molla Câmî'nin Farsça telif ettiği manzum bir kırk hadis sayesinde Osmanlı'ya intikal eden şiir ile hadisin bir araya getirilme düşüncesi, ediplerin zihin dünyasında önemli bir noktaya tekabül etmiş ve sayıları yüzü aşan manzum kırk, yüz ve bin hadis şeklinde kıymetli eserler telif edilmiştir.

Yaşanan olaylar, devletin içinde bulunduğu durum vb. saiklerle kırk hadis telif ve tercüme geleneğinin Osmanlı'nın son dönemlerinde büyük ölçüde azaldığı görülür. Buna rağmen Kaşıkçı Ali Rıza Konevî, söz konusu geleneğe sahip çıkararak onu muhafaza etmiş ve *Dîvân*'nının şereflenme sebebi olarak, mukaddime kabilinden, manzum-mensur bir kırk hadis telif etmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış sûfî bir âlim olan müellifin Konya'da başlayan yolculuğu, Medine mücâviri olarak devam etmiş ve burada Cennetü'l-Bakî'de son bulmuştur. Daha çok manzumeler etrafında irşad ve tebliğ vazifesini deruhte eden Kaşıkçı Ali Rıza Konevî, Esad Erbilî'ye intisap etmiş ve onun halifesi olarak, mürîdânının Nakşî/Hâlidî gelenek etrafında mânevî eğitimlerini (seyr u sülük) takip etmiştir.

*Kenzü'l-fuâd* isimli manzum-mensur olarak telif ettiği eseri, son asırda durma noktasına gelen kırk hadis geleneğini devam ettirmesi yönüyle önemlidir. Nitekim eserde yer verilen 40 hadise ilave olarak; hadislerin şerhinde Arapça olarak nakledilen veya şiirlerinde *iktibas* edilerek aktarılan rivayetlerin sayısı toplamda 69'u bulmaktadır. Ayrıca doğrudan manasının/mefhumunun anlatıldığı 30 kadar rivayet de şerhlerin içinde mealen zikredilmiş ayrıca 60 kadar ayete de yer verilmiştir.

Bu çalışma kapsamında bahse konu 69 rivayet hadis ilmi açısından tahrîc edilmiş ve eserin temelini teşkil eden serlevha 41 rivayetten 14'ü zayıf, 1'i aslı yok, 1'i bulunamayan olmak üzere 25'inin de sahih hükmünde oldukları görülmüştür. Sayının 41 olarak verilmesinin sebebi 36. rivayet de iki farklı hadisin bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır; söz konusu metinlerin ilk kısmı sahih kabul edilirken ikinci kısım aslı yok/

mevzu hükmündedir. Ayrıca eserde yer alan 7. hadis, merfû bir rivayet olmayıp sahabenin sözü olarak nakledilen bir metindir.

Müellifin kırk hadisine serlevha olarak tercih ettiği rivayetlerle birlikte, söz konusu rivayetlerin şerhinde kullandığı diğer metinlerden; 12'si sahih, 9'u zayıf, 2'si selefin sözü ve 5'i de mevzu hükmündedir. Buna göre toplam 69 rivayetin 37'si sahih (%54), 23'ü zayıf (%33), 7'si aslı yok, bulunamayan ve mevzu, (%10) ve 2'si de selefte ait söz (%3) şeklinde kabul edilmiştir.

Konevî'nin kaynaklarına dair eserde bir işaret bulunmazken yapılan tahrîc çalışması, eserin arka planında Suyûtî'ye ait *el-Câmiu's-sağîr* adlı kitabın bulunduğu sonucunu vermiştir.

Muhteva açısından eserden rastgele bir hadis, örneklem olarak seçilmiş (12. hadis) ve müellifin şerh yöntemi ile hadisi şiire aktarma tarzı incelenmiştir. Bu anlamda büyük günahları konu edinen bir rivayet temel hadis kitaplarından ziyade tali bir kaynaktan aktarılmış mürsel ve zayıf kabul edilmiştir. Ayrıca hadis metni ile müellifin şiiri arasında konu açısından bir birliktelik söz konusu iken tercüme yönüyle literal bir birliktelik yoktur. Nitekim hadiste bahsedilen sekiz sınıf ile şiirde bahsedilen günahlar arasında belirgin bir fark vardır. Halbuki günahlar veya büyük günahlar ile ilgili temel hadis kitaplarında tam da müellifin şiirinde yer verdiği şekliyle sahih metinler bulunmaktadır. Böylesine çok yönlü eser veren müellifin bunu bilmemesi mümkün değildir. O zaman neden bu metin tercih edilmiştir şeklinde bir soru akla gelebilir ki kanaatimize göre müellif, şiirlerini daha çok gönlüne düşen ilhamlar ile birlikte tuluat veya sünûhat yoluyla yazmıştır. Dolayısıyla hadisleri de aynı minvalde tercih etmiş olması mümkündür.

Konevî, Cumhuriyet sonrası dönem için kırk hadis geleneğine uygun biçim ve şekilde eser telif ederken adeta Osmanlı döneminin hadis algısının temelini teşkil eden başta ahlak ile ilgili normları esas almıştır. Nitekim eserlerinde tercih ettiği rivayetlerin konu bütünlüğü başta olmak üzere şerh yöntemi ve manzume haline getirilmesinde kendinden önceki kuşağın bilgi, tecrübe ve irfanını sonraki kuşağa aktarma çabası içinde hareket etmiştir.

Bunun yanı sıra Osmanlı dönemi hadis geleneğinde kuruluş döneminden itibaren son dönemlere kadar muhaddis kimliğinden ziyade akli veya irfani bilgi ile şekillenen ilmi mirasta olduğu gibi müellifin de zihin dünyasında başta geleneğe, özellikle eserini kurgularken metinleri tercih



ettiği Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağîr* adlı hadis fihristine koşulsuz bir güven bulunmaktadır. Derleme türü bir eser olan bu metne itimat, Anadolu'da asırlardır devam edegelen bir alışkanlığın neticesi kabul edilebilir. Aynı durum Aclûnî ve Bursevî gibi son dönem sûfî meşrep ulemanın bakış açısında da karşımıza çıkmaktadır. Esasında bu bakış açısı İslam Medeniyetinde rivayetlerin ahlak nazariyesine uygun bir sistematik ile tebliğ ve irşada mahal olacak şekilde tercih edilmesini sağlamıştır. Böylece sıhhat kaygısından ziyade verilen mesajları destekleyen metnin anlamı ön plana çıkarken Ali Rıza Konevî örneğinde olduğu gibi müelliflerin bunu bilinçli bir şekilde tercih ettikleri de görülmektedir.

Bu çalışmanın neticesinde elde ettiğimiz veriler etrafında sonraki çalışmalara bir öneri/katkı sunma adına müellifin, “Her beyitte bir ayet veya hadise telmihte buldum.” ifadesi, on bin kadar beyte sahip olan bir mutasavvıfın zihin dünyasını keşfetmek için yeni çalışmaları berabereinde getirecek bir söylem olarak anlaşılmalıdır.

---

**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.

---



EK- KAŞIKÇI ALİ RIZA KONEVİ'NİN KIRK HADİSİNDE YER ALAN RİVAYETLER				
No	Arapça	Türkçe	Temel Hadis Kitaplarındaki Yeri	Hükmü
1	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...	Ameller niyetlere göredir.	Buhârî, “Bedü'l-Vahy, 1”; Müslim, “İmâre 155”	Sahih
2	مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيَتَاهِي بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ يَمَارِي بِهِ السُّعْمَاءَ أَوْ يَقْبَلَ الْفَيْدَةَ النَّاسُ إِلَيْهِ فَإِلَى النَّارِ	Bir kimse âlimlere karşı övünmek, âdi-bayağı kimselere bilgisini göstermek ve sadece insanların sevgisini kazanmak için ilim tahsil ederse varacağı yer cehennemdir.	İbn Mâce, “Mukadime, 17”; Tirmizî, “İlim, 6”	Sahih
3	يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ الصَّابِرُ فِيهِمْ عَلَى دِينِهِ كَالْقَابِضِ عَلَى الْجَمْرِ	İnsanlara öyle bir zaman gelir ki dinini muhafaza edebilmek, avucunun içinde korlamış ateş parçasını tutmaya benzer.	Tirmizî, “Fiten, 73” (Garip); İbn Adî, el-Kâmil, 5/55;	Zayıf
4	آتَانِي جِبْرِيْلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ عَشْرٌ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ	Cebrâil (a.s.) bana gelerek şöyle dedi: Ey Muhammed! Dilediğin gibi yaşa. Gerçek şu ki sonunda sen de öleceksin...	Ebü Dâv^d, Müsne, 3/313; Taberânî, el-Evsat, 4/306; Hâkim, Müstedrek, 4/360	Sahih
5	كُنْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ أَنِّي أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ، احْفَظْ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظْ اللَّهَ تُجِدْهُ تُجَاهِلَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ...	Bir gün Nebi aleyhissalam efendimizin arka taraflarına beni de bindirip yola giderken bana: Ey çocuk! Sana bazı bilgileri öğreteyim, dedi. Allah'ın hakkını gözet ki Allah da seni gözetir. Allah'ın hakkını bütün işlerinde gözetirsen karşılığımı görürsün. Bir şey istediğin vakit Allah'dan iste...	Ahmed b. Hanbel, Müsne, 4/409; Tirmizî, S. Kyâmet, 59.	Sahih
6	أَمَّتِي أُمَّةٌ مُبَارَكَةٌ، لَا يُدْرِي أَوْلَهَا خَيْرٌ أَوْ آخِرُهَا	Ümmetimin mübarek bir ümmettir, evveli mi hayırdır yoksa ahiri mi hayırdır bilinemez	İbn Asâkir, T. Dimeşk, 36/386	Zayıf
7	فَإِنَّ أَسَدَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ: تَعَالَى وَأَوْثَقُ كَلِمَةٍ التَّقْوَى وَخَيْرُ الْمَلِكِ مَعَهُ الْإِبْرَاهِيمُ وَخَيْرُ السَّنَنِ سَنَةُ مُحَمَّدٍ	Sözlerin en doğrusu Allah'ın kitabı, tutunulacak en sağlam kelime takvadır. Milletlerin en hayırlısı İbrahim'in milleti, sünnetlerin (tutulacak yol) en hayırlısı Muhammed'in sünnetidir...	Vâkıdî, Megâzî, 3/1015-1017; İbn Ebî Şeybe, Musannef, 6/106.	Sahih
8	مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ...	Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimse ya hayır söylesin veya sussun...	Buhârî, “Edeb, 31”; Müslim, “İman, 47”	Sahih
9	فَإِنَّ الدُّنْيَا خَضِرَةٌ خُلُوَّةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَطَاطِرٌ كَيْفَ تَمْعَلُونَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا، وَاتَّقُوا النَّسَاءَ...	Dünya hoş ve tatlıdır. Lakin siz orada Allah'ın halifesi olarak bulunmaktasınız. Dolayısıyla Allah sizin ne yaptığınıza bakmaktadır. Dünya ve kadının fitnesinden sakınınız...	Ahmed b. Hanbel, el-Müsne, 18/132-133; Tirmizî, “Fiten, 26”, (Hasen)	Sahih
10	مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كَرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كَرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ	Kim bir müminin dünyaya ait bir sıkıntısını giderirse Allah da onun kıyamet günü sıkıntılarında bir sıkıntısını giderir.	Ahmed b. Hanbel, el-Müsne, 12/393; Müslim, “Zikir, 38”.	Sahih
11	وَبَدْتُ أَنِّي لَقَيْتُ إِخْوَانِي الدِّينِ أَمَنُوا بِي وَلَمْ يَزُورُوا	Beni görmeden bana iman eden kardeşlerimle kavuşma anımı severim.	Ahmed b. Hanbel, el-Müsne; Ebü Ya'lâ, el-Müsne, 6/118.	Sahih
12	ثُمَّانِيَّةٌ أَبْغَضَ خَلِيفَةُ اللَّهِ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ السُّقْرَاءُ وَهُمْ الْكَاذِبُونَ وَالْحَيَالُونَ وَهُمْ الْمُسْتَكْبِرُونَ...	Şu sekiz sınıf kıyamet günü Allah'ın en çok buğz ettiği kimselerdir: Yalancılar, kibirliiler...	İbn Asâkir, T. Dimeşk, 7/86; Ebü's-Şeyh, et-Tevbîh, 94	Sahih
13	يَا أَبَا ذَرٍّ جَدَّدَ الْمَقِيَّةَ فَإِنَّ الْبَحْرَ عَمِيقٌ وَخَذَّ الرَّأْدُ كَامِلًا فَإِنَّ السُّقْرَاءَ بَعِيدٌ وَالْخَلِصُ الْعَمَلُ فَإِنَّ النَّاقِدَ بَصِيرٌ وَخَفَّتِ الْحَمَلُ فَإِنَّ الْعَقِيَّةَ صَنْعُبٌ شَدِيدٌ	Ya EbûZer! Gemini yenile, zira deniz derindir. Azığına eksiksiz al, zira yolculuk uzundur. Amelini halis kıl, zira Allah başırdır. Yükünü hafif eyle zira yol yokuş ve suubettlidir.	Deylemî, el-Firdevs, 5/339	Zayıf

14	إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْفَهُ فِي بَطْنِ أُمَّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نَظْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عِلْفَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مَضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفَعُ فِيهِ الرُّوحَ...	Sizden birinizin anne rahminde yaratılış safhası şöyledir: Kırk günde nutfe, ondan sonra ikinci kırk günde alaka, ondan sonra üçüncü kırk günde mudga olur. Sonra bir melek gönderilip ruhunu üfürür...	Buhârî, “Bed’ü’l-Halk, 6”; Müslim, “Kader, 1”.	Sahih
15	لِيُعْشِينَ أُمَّيْ مِنْ بَعْدِي فَيَنْقَطِعَ اللَّيْلُ الْمَظْلَمُ يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُؤْمِسُ كَافِرًا	Benden sonra ümmetimi karanlık gece gibi fitneler kaplayacaktır. Mümin olarak sabaha erişen kimse kafir olarak akşamlar.	Taberânî, el-Kebîr, 13/321; Hâkim en-Nisâbü’rî, el-Müstedrek, 4/485,	Sahih
16	إِعْمَلْ لِدُنْيَاكَ بِقَدْرِ مَقَامِكَ فِيهَا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ بِقَدْرِ بَقَائِكَ	Dünyaya için dünyada makamın kadar amel et. Ahiret için de orada kalacağın kadar amel et.	Gazzâlî, Eyyühe'l-Veled 53-54	Bulunamadı
17	... دَهَبَ أَهْلُ النَّوْرِ بِالْأَجْوَرِ	Ey Allah'ın Resûlü! Zenginler bütün sevapları alıp götürüyorlar...	Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 35/376, 382; Müslim, “Zekat, 53”	Sahih
18	كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ غَائِبٌ سَبِيلَ وَعَدِّ نَفْسِكَ فِي أَهْلِ الْقُبُورِ	Dünyada gelip geçen bir yolcu veya bir garip gibi ol!	Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 8/383, 9/48, 10/297; Buhârî, “Rikâk, 3”	Sahih
19	يَا خَلْوَةَ خَضِرَةَ فَمَنْ أَخَذَهَا بِحَقَبِهِ يَبُورُكَ لَهُ فِيهَا وَرَبُّ مَتَّخِضٍ فِيهَا إِشْتَبَهَتْ نَفْسُهُ لَيْسَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا النَّارُ	Dünya hoş ve tatlıdır. Bir kimse hakkı ile onda bir şeye sahip olursa kendisi için bereketlidir. Ancak dünyaya nefsi için dalan kimseler için de kıyamet günü karşılığı ancak ateş olur.	el-Mevsilî, Zühd, 295; Abd b. Humeyd, Müsned, 1/3347	Sahih
20	يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يَدْخُلُنِي الْجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي عَنِ النَّارِ	Ey Allah'ın Resûlü! Bana cennete götürüp cehennemden uzaklaştıracak bir amelden haber verir misin?	Abdürrezzâk, Musannef, 11/214; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 36/345;	Sahih
21	مَنْ تَرَكَ أَرْبَعِينَ حَبِيبًا بَعْدَ مَوْتِهِ فَهُوَ زَيْفِي فِي الْجَنَّةِ	Kim öldükten sonrası için kırk hadis bırakırsa o cennette benim arkadaşımıdır.	İbnü'l-Cevzî, el-İlel, 1/117	Zayıf
22	تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا	Allah'ın yaratıklarını düşününüz ancak Allah'ın zatı hakkında düşünmeyiniz yoksa helak olursunuz.	İbn Ebî Hâtim, Tefsîr, 12/111; Taberânî, el-Evsat, 6319.	Zayıf
23	دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ عَلَى بَابِهَا: أَلَصَدَقَةٌ بَعِثَرَةٍ وَالْقَرْضُ بِمِائِيَةِ عَشْرٍ	Cennete girdim, kapısı üzerinde yazılmış gördüm ki sadaka için on ve karz için on sekiz sevap ve ecir vardır.	İbn Mâce, “Sadakât, 19”; Deylemî, el-Firdevs, 2/216;	Zayıf
24	حُوسِبَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا	Sizden önce hayırdan başka bir şeyi olmayan bir adam hesaba çekildi.	İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, 4/564-566; İbn Hanbel, el-Müsned, 28/313	Sahih
25	إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ... وَالْمَسِيئَاتِ، ثُمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ	Allah iyilikleri ve kötülükleri yazdı ve bunları açıkladı...	Buhârî, “Rikâk, 32”; Müslim, “İman, 131”.	Sahih
26	حَبِّبُوا إِلَى اللَّهِ إِلَى عِبَادِهِ يُحِبُّكُمْ اللَّهُ	Allah'ı kullarına sevdirmeniz ki Allah da sizi sevsin	Taberânî, el-Kebîr, 8/90-91; Deylemî, el-Firdevs, 2/130	Zayıf
27	حَرَسَ لَيْلَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَفْضَلَ مِنْ أَلْفِ لَيْلَةٍ يُقَامُ لَيْلَهَا وَيُصَامُ نَهَارَهَا	Bir askerın Allah yolunda bir gece nöbet beklemesi, gündüzü oruç , gecesi kaim bin gece ibadetten daha hayırlıdır.	Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 1/488, 599	Sahih
28	إِيَّاكُمْ وَهَاتَيْنِ الْبَقْلَتَيْنِ الْمُنْتَبِتَيْنِ	Şu iki çirkin kokulu bakladan (soğan-sarımsak) sakınınız...	Taberânî, el-Evsat, 4/76; Heysemî, el-Mecma', 2/17	Sahih
29	زُورُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ بِالْآخِرَةِ	Kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü size ahireti hatırlatır.	İbn Mâce, es-Sünen, “Cenâiz, 47”	Sahih
30	إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ أَوْ عِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ	İnsan ölünce, üç ameli dışında bütün amellerinin sevabı kesilir: Sadaka-i câriye, kendisinden istifade edilen ilim, arkasından dua eden hayırlı evlât.	Müslim, Vasiyyet 14.	Sahih

31	أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الصَّلَاةُ لَوْ قَفِيهَا ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ	Allah'a en sevimli amel vaktinde kılınan namaz, sonra ana-babaya iyilik, sonra cihaddir.	Tayâlisî, el-Müsned, 1/289; İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, 4/201	Sahih
32	أَفْضَلُ الرُّجْدِ فِي الدُّنْيَا ذِكْرُ الْمَوْتِ وَأَفْضَلُ الْعِبَادَةِ التَّفَكُّرُ	Dünyadaki en faziletli zühd, ölümü hatırlamak, en faziletli amel ise tefekkürdür.	Deylemî, el-Firdevs, 1/357	Zayıf
33	طَالِبُ الْعِلْمِ [أَفْضَلُ] عِنْدَ اللَّهِ مِنْ الْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ	İlim talep eden kimse Allah katında onun yolunda cihad edenden daha değerlidir.	Deylemî, el-Firdevs, 2/440	Zayıf
34	الدُّعَاءُ مَحْجُوبٌ عِنْدَ اللَّهِ حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآهْلِ بَيْتِهِ	Hz. Peygamber'e ve âline salât edilmedikçe yapılan dua Allah katına ulaşmaz.	Beyhakî, eş-Şuab, 2/216	Zayıf
35	رَمَضَانَ بِالْمَدِينَةِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ رَمَضَانَ فِيمَا سِوَاهَا مِنَ الْبُلْدَانِ وَ جُمُعَةَ بِالْمَدِينَةِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ جُمُعَةَ فِيمَا سِوَاهَا مِنَ الْبُلْدَانِ	Medine'de Ramazan ayını ihya etmek Medine dışında bin Ramazan ayını ihya etmekten; Medine'de bir Cuma namazını kılmak Medine dışında bin Cuma namazını kılmaktan daha hayırlıdır.	Taberânî, el-Kebîr, 1/372; İbn Asâkir, Târîhu Dımeşk, 8/510; Deylemî, el-Firdevs, 2/275	Zayıf
36	جُؤُوا فَإِنَّ الْحَجَّ يَغْسِلُ الذُّنُوبَ كَمَا يَغْسِلُ الْمَاءُ الذَّرْنَ	Haccediniz! Çünkü hac ibadeti tıpkı suyun maddi pislikleri temizlemesi gibi günahları temizler...	Abd b. Humeyd, el-Müsned, 2/214; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 12/309; 16/31; 23/255	1: Sahih 2. :Aslı yok
37	شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي	Benim şefaetim, ümmetimin büyük günahları içindir.	Tayâlisî, el-Müsned, 3/250; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 9/329; 20/439	Sahih
38	مَنْ ذَكَرْتُ عِنْدَهُ فَلْيُصَلِّ عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّى عَلَيَّ مَرَّةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ عَشْرًا	Bir kimsenin yanında ismin anıldığında bana salat ü selam göndersin. Gerçek şu ki bana bir kez salat edene Allah on kere salat (rahmet) eder.	Tayâlisî, el-Müsned, 3/588	Sahih
39	مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ فَقَاصَتْ عَيْنَاهُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ حَتَّى يُصِيبَ الْأَرْضَ مِنْ لُموَعِهِ لَمْ يُعَذِّبْهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	Bir kimse Allah'ı zikreder de korku ve haşyetinden gözyaşları yere dökülürse Allah o kimseye kıyamet günü azap etmez.	Ebü Dâvûd, ez-Zühd, 184; Taberânî, el-Evsat, 2/178; 6/195; Hâkim, el-Müstedrek, 4/289	Zayıf
40	مَا مِنْ سَاعَةٍ تَأْتِي عَلَى الْعَبْدِ لَا يُذَكِّرُ اللَّهَ فِيهَا إِلَّا كَانَتْ عَلَيْهِ حَسْرَةً وَ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ	Kul için Allah'ı zikretmeyerek geçmiş bir an yoktur ki kıyamette o an için hasret çekip pişman olmasın!	Taberânî, el-Evsat, 8/175; Ebû Nuaym, Hilyetu'l-Evliyâ, 5/361; Beyhakî, eş-Şuab, 2/54, (Zayıf);	Zayıf

## Kaynakça

- Acar, Yusuf. "Zayif Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmzî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 41-70.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*. thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbag. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Rasûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Çoban, Ali. "Yakın Dönem Bir Nakşî-Hâlidî Şeyhi Portresi: Kaşıkçı Ali Rıza Efendi (1883-1969)". *Bilimname* 2/36 (2018), 609-648. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.450284>
- Deylemî, Ebü Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdevs bi me'sûri'l-ahbâr*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Ebu's-Şeyh, Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *et-Tevbîh ve't-tenbîh*. thk. Mecdi es-Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetü'l-Furkân, 1. Basım, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Daîfü'l-Câmi'i's-sağîr*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevdû'a ve eseruha's-seyyi' fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1. Basım, 1988.
- Erbilî, Muhammed Esad. *Kenzü'l-irfân*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Risâle Eyyühe'l-veled*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Gümüşhânevî, Ahmed b. Mustafa. *Levâmiu'l-ukûl (Şerhu Râmüzü'l-ehâdis)*. 5 Cilt. İstanbul: Dersâdet, 1. Basım, ts.
- Işıl, Fatih. *Edebiyatımızda Hadis-i Şerifler ve Âsâr-ı Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfiî. *Târîhu Dımeşk*. thk. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Garâibü'l-Mültekadatü min Müsnedi'l-Firdevs*. thk. ed-Dâiz el-Firyâtî vd. 5 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-Birr, 1. Basım, 2018.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Dârü'l-Fikir, 1. Basım, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddin Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mücemme'l-Melik Fehd, 2004.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- İsmail Sadık Kemâl. *Âsâr-ı Kemâl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, 67.

- Karahan, Abüdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Karakoç, Sezai. *İslâm'ın Şiir Anıtlarından*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016.
- Kemalpaşazâde, Ahmed Şemseddin. *Erbau erbâniyyât ve şurûhuhâ*. thk. Muhittin Uysal. Konya: Aybil Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kettânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-mustatrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerreffe*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1993.
- Konevî, Kaşıkçı Ali Rıza el-Hâdimî. *Necâtü'l-Mü'minîn min ehâdisi'l-erbain (Kenzü'l-fuâd)*. (b.y.: y.y., ts), 13-134.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Mevlânâ, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî. *Külliyât-ı Şems-i Tebrizî (Rubâiler)*. thk. Bedüzzaman Fürûzanfer. Tahran: Emir Kebîr, 1386.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arifin b. Nûriddin Alî el-Haddâdî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-adli ani'l-adli an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Nazîr(â) İbrahim Gülşenî. *Risâle-i ehâdis-i erbain-i sülâsiyye*. Saraybosna: Gâzî Hüseyin Begova Biblioteka, 4253, 1b-4b.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Erbaüne'n-Neveviyye*. thk. Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk - Enver b. Ebî Bekr. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1. Basım, 2009.
- Öztoprak, Nihat. *Klâsik Türk Edebiyatı'nda Manzum Yüz Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Sağânî, Ebü'l-Fedâil Radiyyüddin (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen. *ed-Dürü'l-mültekat fi tebyîni'l-galat veylühü el-Mevdû'ât*. thk. Abdullah Kâdi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsîdü'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1985.
- Sevgî, Ahmet. *Molla Câmi'nin Erba'in'i ve Manzûm Türkçe Tercümeleri*. Konya: Ekopi Yayını, 1. Basım, 2000.
- Söylemez, İdris. *Türk-İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler (İnceleme-Metin)*. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2017.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-sağîr fi ehâdisi'l-beşiri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Sübki, Ebü Nasr Tâciüddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicr, 2. Basım, 1413.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.
- Tosyevî, Abdülmecid b. Nâsûh et-. *Arafâtü'l-Ârifin li'l-vükûfi mevkfi 'ibâdeti rabbi'l-âlemîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râşid Efendi, 136, 122a-162a.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis (Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

Mustafa YÜCEER

- Yeşil, Mahmut. *Vaaz Edebiyatında Hadisler*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2009.
- Yıldız, Fahreddin. “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (Mayıs 2013), 407-455.
- Yüceer, Mustafa. “Hadis İlmi Açısından ‘Men Hafıza’ Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (31 Aralık 2020), 931-970.
- Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire (el-Le'âli'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre, el-Fevâ'idü'l-mensûre fi'l-ehâdisi'l-meşhûre)*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Muhtasarü'l-Makâsidi'l-hasene*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 4. Basım, 1989.

## Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Cebriyye'nin Tenkidi ve İnsan-ı Kâmilin Cebriliği

*Criticism of Jabriyya (Islamic Fatalism) in Mawlana  
Rumi's Mathnawi and Jabriyya of Perfect Human Being*

Arş. Gör.

**Hilal YİĞİT**

Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye  
Tarsus University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, Mersin/Türkiye  
hilaral\_yigit\_51@hotmail.com  
https://orcid.org/0000-0002-3516-1360  
ROR ID: https://ror.org/0397szj42

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 01 Eylül/01 September 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/19 December 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022  
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December  
DOI: 10.46231/sufiyye.1169640



#### 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 (Hilal YİĞİT).

#### Lisans Bilgisi

##### Licence Information:

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

#### 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

Yiğit, Hilal. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Cebriyye'nin Tenkidi ve İnsan-ı Kâmilin Cebriliği". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 175-208.

**Öz**

Mevlânâ Mesnevî-i Ma'nevî'de insanın ilâhî irade karşısındaki konumunu değerlendirerek çeşitli vesilelerle Cebriyye'yi konu edinir. Cebriyye'ye yönelik çok yönlü tenkitleri bulunan Mevlânâ genellikle insanın ahlaki özellikleri ve psikolojik gerçeklikleri üzerinden konuyu ele alır ve insanı cebrî düşünceye iten sebepleri bu minval üzerinden irdeler. Mevlânâ'ya göre; şüphe ve tereddüt içinde cebrî tutum sergileyen insan, cehaletle gözünü ışığa kapatmış, ahlaki tutum ve eksikliklerinin beslediği bir nazarla konuya yaklaşmaktadır. Aklına aslında kendi iradesiyle perde çeken Cebriyye yapıp ettiklerine karşılık hem bu dünyada hem de ahirette verilecek adalet ve cezadan kaçmak arzusundadır. Cebriyye bu tavrı ile insan tabiatını inkâr etmekte ve Kur'an-ı Kerim'i kalbinde yer alan eğrilikle hevasına göre tevil etmektedir. Bu nedenle cebrî tutum hakikatte bir ahlak problemidir. Tetkik edilmesi gereken bir başka cebrî tavır daha vardır ki o da vaktinde gösterilmiş cebrîliktir. Cebriyye'nin zan ve şüphe içinde olmasının aksine, yakîne ulaşarak muhkem bir tutum sergileyen insan-ı kâmilin cebrîliği katrenin denize karışması gibidir. Bu çalışmada Mevlânâ'nın Cebriyye'ye yönelik tenkitleri ve ihtiyarın varlığına yönelik getirdiği deliller farklı alt başlıklar altında incelenmiş henüz tekâmüle ermemiş olan insanın zannına ve cebriyeciliğine karşılık insan-ı kâmilin yakîni ve cebrîliği ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevî, Cebriyye, İhtiyar, Klasik Türk Edebiyatı

**Abstract**

Evaluating the position of man in the face of Divine will, Mawlana in his Mathnawi deals with Jabriyya (Fatalism) as a subject on various occasions. Mawlana, who criticizes Jabriyya in versatile ways, generally deals with the moral characteristics and psychological realities of human beings and examines the reasons that push people to think about it in this way. According to Mawlana, a person who exhibits a forced attitude in doubt and hesitation, closes his eyes to the light in ignorance, approaches the subject with an eye fed by his moral attitudes and deficiencies. Jabriyya, which draws a curtain on the mind with his own will, desires to escape the justice and punishment that will be given both in this world and in the hereafter. With this attitude, Jabriyya denies human nature and interprets the Qur'an according to his desires with the crookedness in his heart. For this reason, the attitude of this thought is actually a moral problem. There is another attitude that needs to be examined, which is timely coercion. Contrary to Jabriyya's doubt and suspicion, the force of the perfect human being, who displays a firm attitude by reaching certainty, is like the mixing of a drop into the sea. In this article, Mawlana's criticisms of Jabriyya and the evidences he brought for the existence of the freewill are examined under different sub-headings, and the closeness and coercion of the perfect human being in contrast to the misconception and the fatalism of the man who has not yet evolved are discussed.

**Keywords:** Mawlana, Mathnawi, Jabriyya, freewill, Classical Turkish Literature



## Giriş

Mevlânâ *Mesnevî*'de çok çeşitli konulara değinmektedir. Bu konulardan biri de düşünce tarihinin en önemli konularından birisi olan ilahi irade ve insan hürriyeti meselesidir. Kelam tarihinde yoğun tartışmalara sebep olan cebir ve ihtiyar hakkında Mevlânâ, kelam ve felsefe ekollerinin yöntemini takip ederek soyut ve sistematik tartışmalara girmez. *Mesnevî*'nin çeşitli bahislerinde cebrî düşünceyi yeri geldikçe tenkit eder. Toplumun her kesiminin aklına ve gönlüne hitap eden insan ahlak ve psikolojisine dair somut bakış açıları sunar. Fakat onun Cebriyye tenkidi Ebu Hanife'nin tekfir ilkesinin kader meselesine tatbikiyle oluşur. Mevlânâ Cebriyye'yi Müslüman kavramının tam karşısına koyar. Onun buradaki Müslüman'dan kastının ise Ehl-i Sünnet çerçevesindeki anlayış olduğu aşikârdır.<sup>1</sup>

Cebriyye, insanın kendine özgü bir irade ve kudrete sahip olmadığını, zihin ve amele dair bütün eylemlerinin ilâhî kudretin zorlayıcı etkisiyle vuku bulduğunu savunanlar şeklinde tanımlanabilir. İnsanın hakikî manada bir fiile sahip olmadığını ve cebir altında bulunduğunu ilk defa Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124 / 742 [?]) ileri sürdüğü düşünülmektedir.<sup>2</sup> İnsan iradesini bütünüyle yok sayan hakiki Cebrîler ve insanda külli iradeye müessir olmayan bir kudretin varlığını kabul eden mutavassıt Cebrîler olmak üzere iki tür cebrî düşünceden söz etmek mümkündür. Hakiki Cebriyye'nin Bittîhiyye, Bekriyye ve Sabbâhiyye gibi mezheplerinin yanında en meşhur mezhebi Cehmiyye'dir. Cehmiyye'nin temsilcisi Cehm b. Safvan'a (ö. 128 / 745-746) göre insan Allah tarafından yaratılmış ve yazılmış olan fiilleri yapmaya mecburdur. Güneş battı, ağaç meyve verdi veya taş hareket etti denildiğinde buradaki özneler hakikatte bir fiil gerçekleştirmedikleri gibi insana bazı fiillerin failliğinin atfedilmesi de mecazidir. Cebriyye, Mutezile mezhebinin mensupları gibi Allah'ı mahlûka benzetmemek gayesiyle O'nun ezeli sıfatlarını reddeder. Buna göre Allah Hayy veya Âlim değildir fakat kâdir, hâlık, fail, muhyi veya mumittir. Allah'ın ilim ve kelamı hâdistir, ihsan ve cezanın meydana gelmesi de

1 Ziya Avşar, "İmâm-ı A'zam Şârihi Bir Veli: Mevlânâ", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal - Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi 2015), 1/387.

2 İrfan Abdulhamid Fettah, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Ağustos 2022).

mecburidir.<sup>3</sup> Cehmiyye hakiki Cebriyye'nin içinde zikredilse de Cehm b. Safvan'ın cebrî olduğu aslında tartışmalı bir konudur. Onun kelamî görüşleri siyasî ve dinî mücadelelerinden bağımsız değerlendirilmemelidir.<sup>4</sup>

Mutavassıt Cebriyye'ninse hangi fırkalardan oluştuğuna dair bir görüş birliği mevcut değildir. Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî bu gruba sadece Dırâriyye ve Neccâriyye'yi dâhil ederken İbn Teymiyye, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Muhammed Reşîd Rızâ Eş'ariyye'yi, Tehânevî ise bütün Ehl-i sünnet'i mutavassıt Cebriyye içinde zikir eder.<sup>5</sup>

Bu makalede Mevlânâ'nın insanı cebrî düşünceye sevk eden etkenler hakkında ileri sürdüğü görüşleri ve ihtiyarın varlığına dair getirdiği deliller incelenecek ayrıca insanın ontolojik konumu ve hürriyeti ekseninde insan-ı kâmilin cebriliği ele alınacaktır.

## 1. Mevlânâ'ya Göre Cebriyye'nin Hareket Noktası

### 1.1. Şüphe ve İnsan Tabiatını İnkâr

Mevlânâ'ya göre insanı cebrî düşünceye sevk eden sebeplerin başında şüphe ve insan tabiatının göz ardı edilmesi gelmektedir. Cebrî tavır aslında varlığı bütünüyle inkâr etmektir. Varlığa koyulan aslı düzeni ve insanın tabiatı olan ihtiyar ve kudretini reddetmek var oluşa duyulan bir şüphe dir. Çünkü âlem insanın iradesini kullanabileceği bir düzende tasarlanmıştır.

Kaderiyye ile Cebriyye'nin mukayesesini yapan Mevlânâ'ya göre cebir Kaderiyye mezhebine inanmaktan daha rezil bir iş tir. Çünkü kaderciler kendi yaratılışlarının ve kalplerinde meydana gelen duygunun farkındadırlar. Oysa cebrî kendi tabiatını inkâr etmektedir. Kaderiyye "Allah kulların bütün hareket ve sükûnuna ait kudrete başlangıçta sahiptir fakat o kudreti insanlara verince kendisinden zail olur." demiş ve Allah'ı başkasıyla muktedir olarak tanımlamıştır.<sup>6</sup> Onlara göre "iki kâdir için bir

3 Neşet Çağatay - İbrahim Ağâh Çubukçu, İslam Mezhepleri Tarihi (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 134-135.

4 Cehm b. Safvan'ın cebrî olduğu iddiasına karşı bk. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebrî Olduğu İddiasına Karşı Farklı Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003), 77-94.

5 Fetta h, "Cebriyye".

6 Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 419.

makdûrun bulunması imkânsızdır.”<sup>7</sup> Bu durumda fiil ortaya çıktığında kudret Allah'tan bütünüyle kula intikal etmekte ve asıl fail reddedilmektedir. Mevlânâ söz konusu pasajda Allah'ın iradesini ateş insanın iradesini ise duman istiaresiyle anlatır. Ona göre fiilin kudret sahibi tek faili olarak insanı kabul eden Kaderiyye ile insan iradesini reddeden Cebriyye arasındaki temel fark şudur: Kaderiyye duman var ama ateş yok der cebrî ise ateşi açıkça görür. Bu bakımdan cebrînin görüşü kaderiyyeden daha fazladır fakat o açıkça gördüğü ateşi inkâr eder. Bu ateş cebrînin elbisesini yakar gene de cebrî ateş yok der, elbisesini diktiği ipliğin varlığını reddeder. Bu husus delilin delalet ettiği aslı inkâr etmektir.<sup>8</sup> Burada delilin delalet ettiği asıl sünnettullahıdır. Cebriyye, Allah'ın/ateşin varlığını açıkça görmeye birlikte yine de ateş yok diyerek Tanrı'nın fiilini inkâr eder. Tanrı insanı irade sahibi bir varlık olarak yaratmakla sünnettullahı izhar etmektedir. Sünnettullahı yani insanın irade sahibi olarak yaratılmasını reddetmek ise varlıktan şüphe duymaktır.

Sofistlik davası ve fatalizm olarak nitelenebilecek bu cebrî tavır<sup>9</sup> Mevlânâ'ya göre küfürden daha beter bir iştir. Çünkü kâfir âlemin varlığını kabul edip Allah'ın varlığını reddeder. Cebrî ise şüpheler içinde kıvrılarak aslında “Dünya hiç yoktur.” der “Onu getir ancak bunu getirme” gibi yasaklarla âlem ihtiyar ve iradenin varlığını tasdik ederken cebrî ne emir ve yasaklamayı ne de ihtiyarı kabul eder.<sup>10</sup> İhtiyarın reddi bir anlamda evrenin aslı düzeninin reddini gerektirdiğinden Mevlânâ Cebriyye'yi Hz. Peygamber'in çağrısına karşı şüphe ve tereddüt içinde olmakla suçlar. İnsanın irade hürriyetini ve kendi varlığını inkâr etmesi varlığa ve hayata anlam katma gibi yüce ve erdemli bir sorumluluğu taşıma görevini göz ardı etmesidir.<sup>11</sup> Bu yüce ve erdemli sorumluluğu taşıyanların başında peygamberler gelmektedir.

7 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 758.

8 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 5/725 (No. 3008-13).

9 Safi Arpaguş, *Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 179-180.

10 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/725 (No. 3014-18).

11 Ramazan Altıntaş, “Mevlânâ'da İrade Hürriyeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 4-5.

Mevlânâ Cebriyye'nin Hz. Peygamber'in mucizelerinden veya eşya üzerindeki tasarruf yetkisinden de şüphe içinde olduğunu ifade ederek cebrî düşünceye sahip insanın peygamberlerin iradesini ve getirdikleri haberi de reddetmesi gerektiğini bildirir. Mevlânâ'ya göre insanın iradesiyle yükseleceği konum eğer kişinin gözüne güç görünüyorsa o "Ay yarıldı"<sup>12</sup>dan da kuşkudadır demektir.<sup>13</sup>

## 1.2. Umutsuzluk ve İnat

İnsanın cebrî düşünce eğiliminde olmasının altında yatan bir başka psikolojik amil umutsuzluk ve karamsar düşüncede inat etmektir. Peygamberin tabiatından ve çağrısından şüphe içinde olan cebrîler, Mesnevî'de peygamberlere çeşitli deliller getirerek peygamberlerin nasihat etmelerini engellemek isterler. Cebrîler Allah'ın değişmez nitelikler yaratmasını delil göstererek "Ressam bizi böyle yarattı, konuşmakla değişecek değildir."<sup>14</sup> der ve eli kolu bağlı çaresiz bir insan portresi çizmekte inat ederler. Mevlânâ'ya göre onların böyle bir tavır takınmalarının altında yatan sebep umutsuzluktur. Çünkü peygamberler cebrîlere "Umutsuzluk kötüdür, oysa Allah'ın ihsan ve rahmeti sonsuzdur."<sup>15</sup> diyerek insanı cebrî düşünceye sürükleyen duyguyu aşıkâr ederler. İnsanın umutsuzluğa düşmesinin nedeni ise Allah'tan ayrılarak zindana düşen insanın karamsarlığındandır.<sup>16</sup> Melekler Hz. İbrahim'i hakikatle müjdeleyip "Sakin ümitsizliğe düşenlerden olma!" dediklerinde "Hz. İbrahim dedi ki: Rabbinin rahmetinden, sapıklardan başka kim ümit keser?"<sup>17</sup> Bu durumda Mevlânâ cebrî düşünceye sahip insanı sapıklardan olarak niteler.

Cebrî düşünceye sahip insanın umutsuzluğu peygamberlerin çağrısına inatla kulak tıkayıp onları suçlamakla sonuçlanır. Onlara göre yeryüzünde kaygı, düşmanlık, parçalanmışlık, acı ve kederin sebebi peygamberlerdir. İnkârcılara göre peygamberler zıt ve düşmandırlar. İnsan ruhu kaygılardan arınmış bir haldeyken peygamberler gelip insanı üzüntü ve tasaya

12 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek vd., (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), el-Kamer 54/1.

13 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/71 (No. 1078).

14 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/406 (No. 2900).

15 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/407 (No. 2920).

16 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/408 (No. 2931).

17 el-Hicr 15/55,56.

gark etmiştir. İnsanlar birlik ve beraberliği tatmışken peygamberlerin uğursuzluğu yüzünden yüz parçaya bölünürler. Güzel ve hoş sohbetle meşgul bir papağanken ölümü düşünen kuşlara dönerler. Acı ve keder veren öyküler, çirkin ötüşler, bütün uğursuzluk, başkalaşım ve bela hep peygamberlerin sözlerinden kaynaklanır ki peygamberler üzüntü yaratma konusunda isteklidirler.<sup>18</sup>

### 1.3. Şükürsüzlük ve Tembellik

İnsanı cebrî düşünceye sevk eden bir başka etken Mevlânâ'ya göre şükürsüzlük ve nimeti inkâr etmektir. Nimete şükretmek bir kudrettir ve kudrete şükretmek kudreti artırır. Cebir nimeti kaybetmeye sebep olur. Eğer insanlar bir kişiden zerre kadar fayda elde etse kalbin darlığı o kişide kavga etme isteği uyandırır. Fakat nimete şükretme vakti geldi mi bu kişinin ihtiyar ve iradesi kalmaz, cansız bir varlığa dönüşür.<sup>19</sup>

Mevlânâ'nın burada özellikle şükürü zikretmesi şükretmenin ya da nankörlüğün insan iradesine bağlı olduğunun Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmesindedir. "Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör."<sup>20</sup> İbn Arabî'ye göre şükür artışı gerektirir. Allah da şükrederek kullarından fiillerini artırmalarını ister. Hz. Peygamber bu durumu "Şükreden bir kul olmayayım mı?" hadisinde dile getirmiştir. Hz. Peygamber Allah'ın kendisine dönük şükürü için şükredenlerden olmuş ve ibadetini artırmıştı. Allah da onun "ameller diyarında" hidâyetini ve rızasının bulunduğu işleri yapma gücünü artırmıştı.<sup>21</sup> Bu durumda iradesini kullanıp şükredici olan kul, Hak'tan şükürle muamele görür ve bu muamale onun hayra olan kudretini artırır.

Mevlânâ'ya göre insanı cebrî düşünceye sevk eden bir diğer önemli etmense tembelliktir. Boş bir inanç olan cebir tembeller güruhunun bir ahlakıdır. Tembelliğin sebebi ise akılsızlıktır.<sup>22</sup> Tembellik nedeniyle şükür ve sabırdan uzak olan insan ayağını cebrin tuttuğunu bilir. Fakat cebir iddiasında bulunan kendini hastalıklara duçar eder, en sonunda da mezara

18 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/408 (No. 2946-52).

19 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/66 (No. 939-944), 5/727 (No. 3071-72).

20 el-İnsân 76/3.

21 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 8/231-232.

22 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/731 (No. 3185-86).



girer. Çünkü Hz. Peygamber: “Yalandan hastalanmak, sıkıntı getirir, sonunda [kişi] kandil gibi söner.”<sup>23</sup> demiştir. Cebir kırılmış bir ayağı sarmak veya kopmuş bir damarı bağlamaktır. Cebrî madem bu yolda kendi ayağını kırmadı, kime gülüyor, ayağını niçin sarmıştır?<sup>24</sup>

#### 1.4. Gaflet, Ahmaklık ve Realiteden Kaçış

Katı determinist bir düşünceyle hareket eden cebrînin inancına göre her şey bütünüyle Allah’ın iradesiyle gerçekleşmektedir. O halde insanın karşılaştığı her fiil ve muamele karşısında toprak gibi sessiz olması gerekir. Hâlbuki insan haksız bir fiille karşılaştığında bunu kabullenmemektedir. Hak ve hukukun korunması ve nefsin haksız fiil karşısında sessiz kalmamasını Mevlânâ hırsız ve bekçi istiaresiyle anlatır. Cebrî’ye göre hırsızın da bekçinin de haklı olması gerekir çünkü her ikisi de fiillerini Allah’ın takdirine bağlamaktadır:

“Hırsızın biri, şahneye: A padişahım, yaptığım iş Allah’ın takdiriyledi, dedi.

Şahne: Benim yaptığım da Allah’ın takdiriyledir a iki gözümün nuru, dedi.

Birisi, bir dükkândan bir turp çalıp “A akıllı kişi, bu Allah’ın takdiriyledir” dese,

Sen de başına iki üç yumruk vurup: “Koy turpu yerine, bu da Allah’ın takdiriyledir a çirkin adam” dersin.

A fodul, bakkal, bir tutam tere için bile bu özü kabul etmezken, sen nasıl olur da böyle bir öze güvenir, ejderhanın etrafında dönüp dolaşırsın? A soysuz, aptal adam, böyle bir özürle, kanını, malını, kârını tümüyle sebil ettin. O zaman herkes senin bıyığını yolar da sonra özür dileyip kendini mecbur gösterir”<sup>25</sup>

İnsanın her fiili Allah’ın takdirine bağlaması yapılan her bir fiilin meşru olmasını gerektirir ki bu durum bütün toplumsal dengenin bozulup toplumda kargaşanın hâkim olması ve hukukun çökmesi demektir. Haksız fiile Allah’ın iradesinin şahit tutulması, cebrînin haksız fiil karşısında fiili meşrulaştıracak sayısız delillerle karşılaşması ve her bir bireyin kendi

23 “Hasta olmadığınız halde hasta imiş gibi görünmeyin; gerçekten hasta olursunuz. Kabirlerinizi de önceden kazdırmayın, sonra ölürsünüz.” Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *El-Firdevs bime’sû-ri’l-hitâb*, thk. Said b. Besyûni Zağlul (Beyrût: Darü’l-Kütübi’l İlmîyye, 1986), 187.

24 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/71 (No. 1069-73).

25 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/726-27 (No. 3057-64).

kanunlarını ilan etmesi anlamına gelir. Bu durum Mevlânâ'ya göre ağrısız başı bağlamak yani sorumluluk ve realiteden kaçarak yepyeni sorun ve hastalıklara duçar olmaktır. Mevlânâ bu nedenle cebri tavrı maskaralık olarak niteler: “Hasta değilsen başını bağlama. İhtiyarın var, kendini maskara etme.”<sup>26</sup>

Bahçe sahibi ve hırsız arasında geçen bir başka hikâyede hırsız, eylemlerine Allah'ın mâlik ve rezzak olmasını delil gösterir. Hırsız, Allah'ın kulu O'nun bağından O'nun bahşettiği hurmayı yediği için cahilce kınanıp gani olan Allah'ın sofrasında cimrilik gösterilmemesini ve filinin meşru kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Bunun üzerine bahçe sahibi “Allah'ın bu kulu, O'nun başka bir kulunu, O'nun sopasıyla güzelce dövüyor. Sopa da sırt da Allah'a ait. Ben sadece O'nun buyruğunun aletiyim.” diyerek kendi eyleminin meşruluğunu iddia eder.<sup>27</sup>

Mevlânâ dünya hırsının ve insanın maddeye bağımlılığının hakikati görmeye engel olduğunu hatırlatır. Hırs ve tamah, aklın ve gönülün önünde bir bağdır. Sahip oldukça hırsı daha da artan insan görünen âlemin tuzaklarıyla oyalanır. Nûr'un aydınlığından kaçır. Mesnevî'de yemek yiyen sahura kalkabilme düşüncesiyle gözünü ışığa kapatır. Bütün gayesi karnını doyurmak olduğu için henüz gündüz vakti değil diye yüzünü karanlığa tutar. Hırs, güneşi dahi gizlemişken insanın hırs ve tamah nedeniyle açık bir delile sırt çevirmesi şaşılacak bir iş değildir.<sup>28</sup> Işık vaktin bittiği anlamına gelmektedir fakat insan tamah neticesinde vaktin bittiğini görmek istemez. Burada hakikat ışığa teşbih edilir ki gafletle dünyaya dalan insan hakikatten kaçır.

Gözünü ışığa kapatan insanın durumu ise yolda uyumaktır, basiretsizliktir. İnsanın cebrî düşünceye sahip olmasıyla yol kesiciler arasında uyuması bir ve aynıdır. Bu cebrîlik, vaktinden önce gösterilmiş bir cebrîliktir.<sup>29</sup>

İnsanın bu tavrı kalbin eylemleriyle alakalıdır. Cehalet, tamah ve dünya sevgisinin kalpte yer etmesi, kuvvetlenmesi veya zayıflaması nispetinde nefsanî düşünceler de kuvvetlenir ve zayıflar. Kalpteki iman, ilim ve aklın

26 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/728 (No. 3103).

27 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/727 (No. 3078-85).

28 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/726 (No. 3054-56).

29 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/66 (No. 941-44). Mevlânâ'ya göre vaktinde gösterilen cebrîlik tekamülden sonra insan-ı kâmil makamının elde edilmesiyle gösterilen cebrîliktir.

kuvvetlenmesi ve zayıflaması nispetinde ise yakîn kuvvetlenir ve zayıflar.<sup>30</sup> İdare ve yetki hırs ve tamah tarafından ele geçirildiğinde akıl zayıflar ve apaçık bir delili görmekten aciz kalır. Bu durumda insanın kalp hastalıkları onda cebrî düşüncenin doğmasına sebep olmaktadır.

### 1.5. Adaletten ve Cezadan Kurtulma Gayesi

Kendi eylemlerini meşrulaştırma gayesinde olan Cebriyye'nin kulların fiillerini Allah'ın takdirine bağlaması bu dünyada ve ahirette karşılaşılabilecek olan adalet ve va'idden kaçınma isteğidir. Cebrî, Hakk'ın adaletiyle ve vereceği karşılıkla kavga içindedir. Adaletten kaçınma, kaderi bahane edip kendi suçunu başkasına yüklemektir. Mevlânâ'ya göre Zeyd kana girdiğinde kisasın Amr'a yüklenmesi veya Amr şarap içtiğinde haddin Ahmed'e uygulanması olacak iş değildir.<sup>31</sup> *Mesnevî*'de Beyler, padişahın cömertlikle ödüllendirdiği Ayaz'ı kıskanmaları sonucu padişaha cebrîce itirazda bulunurlar. Hâlbuki onların bu tavrı, kıskançlık gösterip padişaha serzenişte bulunmaları kendi iddialarını fasid kılmaktadır.

Cebrî düşünceye sahip bireyin bu tutumu Emevîler'in iktidarlarını meşrulaştırmak için de kullandıkları bir yöntemdi. Bu doğrultuda onların cebr düşüncesinden faydalanmak istemeleri ve eylemlerini "Allah'ın takdiri" ne bağlamaları cebr fikrinin ivme kazanmasını sağlayan siyasi zemini oluşturmaktaydı.<sup>32</sup> Emevîler kaza ve kaderle eş anlamlı olarak Allah'ın önceden bilgisiyile iktidarı kendilerine verdiklerini iddia ediyor ve iktidar uğruna yaptıkları bütün savaş ve haksızlıkları mecbur kılanın Allah olduğu sonucuna varıyorlardı. Fakat Emevîler'in cebr görüşüyle Cehm'in cebr görüşü teoride örtüşse bile edindikleri gaye bakımından birbirinden farklıdır. Cehm Emevîler'in bu iddialarını fasid kılmak gayesiyle Allah'ın eşyanın bilgisine yaratmadan önce sahip olduğu fikrini reddetmiştir.<sup>33</sup> Bu ifrat ve tefrite giden iki uç düşünce arasında mutedil bir yol izleyen Mevlânâ Allah'ın ezeli bilgisini ve mutlak kudretini kabul

30 Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016), 1/471.

31 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/789 (No. 412-13).

32 Osman Aydın, "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 251.

33 Resul Öztürk, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 150.



etmekle birlikte insanın hür iradesini de kabul etmekte ve kişinin eylemlerinden sorumlu olduğunu ifade etmektedir.

Mevlânâ va'd ve va'adin kesinliğini tarlaya ekilen tohumun ürün vermesiyle ifade eder. İnsan bu dünyada emek ve çabalarının karşılığını aldığı gibi ahirette de fiillerinin karşılığını muhakkak alacaktır. Bir kimsenin yediği baldan başkası faydalanmaz, gündüz kazandığı ücret akşam başkasına verilmez. İnsan ne için çalışırsa sonucu ona mutlaka döner. Ne ekmişse ürününü alır. Borcu veren borçlanandan rehin ister başkasından değil. Cebir kendi suçunu başkasına yüklemektir. Hâlbuki tohumu eken suçlu yüklenmeli Hakk'ın adaleti ve vereceği talihle de barışmalıdır. Bir sıkıntı ve kötülük varsa bunun sebebi kişinin kendi kötü amelleridir, talihinden değil. Yiğit bir kimsenin suçlaması gereken kendi nefsidir. "Zerre kadar bir iş yapan karşılığını görür."<sup>34</sup> Hak güneşi zerreyi bile örtmezken insan nefsinin efsunlarına aldanmamalıdır.<sup>35</sup>

## 1.6. Kalpteki Eğrilik ve Allah'ın İlmini İnkâr

Cebriyye'nin insanın iradesini reddetmesi Allah'ın sıfatlarıyla alakalıdır. Aşkın Tanrı anlayışı gereği Mutlak varlık olan Allah'ın zâtı gibi sıfatları da yetkindir. Tenzihi Tanrı anlayışına göre Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları bütün varlık ve olayları kuşatmıştır. Bu doğrultuda insanlar da bu metafizik gücün koyduğu zorunluluk kanunlarına tabidir. Bir başka deyişle insan cebir ve zorlama ile hareket etmektedir.<sup>36</sup> Mevlânâ'ya göre Cebriyye'nin gözden kaçırdığı husus emir ve yasaklardır. Evet, Allah'ın mutlak bir kudreti vardır ve Cebriyye bu kudreti göz önünde bulundurarak Allah'tan acziyeti giderip teşbihten uzaklaşmıştır. Çünkü Cehm b. Safvan'ın insanın iradesizliğine getirdiği delil Allah'ın yarattıklarına benzememesidir. Allah'ın yarattığı varlıklara ait bir sıfatla nitelendirilmesi teşbihi gerektirir. Allah kadir, âlim, fail ve yaratıcıysa kulların kudret, fiil ve yaratma ile nitelendirilmemesi gerekir.<sup>37</sup> Öte yandan Cehmiyye Allah'ın ilmini hâdis kabul eder. Allah bir varlığı yaratmadan evvel onun

34 ez-Zilzâl 99/7-8.

35 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/789-90 (No. 416-31).

36 Fettah, "Cebriyye".

37 Muhammed Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz - Haz. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 85.

hakkında bilgi sahibi değildir çünkü var olmayı bilmek imkânsızdır. Allah'ın önce bilip sonra yaratması bilgisinde değişiklik olması anlamına gelmektedir. Eğer Allah'ın varlığı yaratmadan evvelki bilgisiyle yarattıktan sonraki bilgisi aynı kalmışsa yarattığı hakkında bilgisi yok demektir. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olması durumunda ilim, Allah'ın aynı mı yoksa gayrı mı sorunu ortaya çıkar. İlim sıfatı Allah'ın gayrı ise O'na şerik isnad edilmiş olur aynı ise Allah ilimden ibaret demektir bu da inkârla aynı anlama gelir.<sup>38</sup>

Mevlânâ'ya göre Cebrî ilim sıfatını tartışırken emir ve yasakları göz ardı etmiş ve Allah'ın ilmini inkâr etmiştir. Cebriyye Allah'a cehalet nispet ederek aslında kendi cehlini ortaya koymaktadır:

“[Öyleyse] yıldızları ve gökleri yaratan, nasıl olur da bir şeyi cahilce emredip yasaklar? [Böyle yaparak güya] Allah'tan aciz ihtimalini giderdin, ama onu cahil, ahmak, aptal yerine koydun. Kaderde âcizlik yoktur, olsa bile cahillik, âcizlikten daha kötüdür.”<sup>39</sup>

Cebrî'nin Allah'tan aciziyeti gidermesi Allah'ın mutlak kudret ve iradesiyle iş görmesi anlamına gelmektedir. Fakat Mevlânâ'ya göre Cebriyye'nin Allah'ın mutlak kudretini ve kuşatıcılığını öne sürerek insanın iradesiz olduğunu iddia etmesi Allah hakkında güzel zan beslemelerinden ve onu tenzih etme gayesinden değil kalplerindeki eğrilikten ileri gelmektedir. Cebrî kendince ileri sürdüğü iddialarla hakikatte Hakk'a cehaleti nispet ederek edepsizlik etmektedir. Hâlbuki hakikat ve bu hakikatin kabulünde insan iradesinin varlığı Allah tarafından bildirilmektedir: “Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...”<sup>40</sup>

Mevlânâ'ya göre Cebrî'nin bu tavrı yanlış te'vil'den kaynaklanmaktadır. Kur'an -ı Kerîm'in el değmemiş sözünü tevil eden Cebriyye kendini tevil etmelidir, Kur'an-ı Kerîm'i değil. Kur'an-ı Kerîm'i hevâsına uyup tevil etmesi nedeniyle yüce anlam, onun yüzünden alçalıp eğriilmektedir.<sup>41</sup> Mevlânâ'ya göre temiz bir nur ile bakan Hz. Âdem'in de hayret içinde

38 Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim Tarihi: 07 Aralık 2022).

39 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/725-26 (No. 3030-32).

40 el-Kehf 18/29.

41 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/71 (No. 1074-82).

buğdaya doğru aceleyle gitmesi, yasağa boyun eğmek yerine gönlünde te'vili tercih etmesindendi.<sup>42</sup>

Yanlış te'vil Kur'an-ı Kerim'e uymak değil onu kendine uydurmaktır. Mevlânâ kulluk makamının gereği olan teslimiyetin yokluğunu bekçisi olan bir eve köpek ya da tilkiyle gitmeye benzetir. Mesnevî'de Hak kapısını, kerem ve ihsan sahibi Türk'ün evine benzeten Mevlânâ'ya göre; Türk kerem ve ihsanından dolayı konuğun kapısına köpeksiz ve hırkasız, edeplice gelmesini ister. Fakat konuk aksini yaparak çadırın kapısına gider. Bu durumda hane sahibinin köpeği de konuğu ısırıp yaralar. Konuk kulluğunun idrakiyle giderse köpek de ona karşı yumuşak ve müşfik olur. Konuk eğer yanında bir köpek veya tilki götürürse her çadırın altından bir köpeğin çıkivermesi kaçınılmazdır.<sup>43</sup> Her çadırın altında çıkıveren Hak kapısının bekçileri veya bu bekçilerden biri olan şeytan ancak kalplerinde eğrilik olanları yoldan çıkarmaktadır. Hâlbuki kerem sahibi; kapıya isnatsız ve delilsiz tam bir teslimiyetle gelinmesini, hevaya uyarak yapılan te'villerin terk edilmesini emretmektedir. Yanlış te'vil cebrî tutum sergileyen insanın dalaletini artırmaktadır.

## 2. Mevlânâ'ya Göre İhtiyarın Delili

### 2.1. İnsanın Tabiatı ve İçindeki Arzu

Cebrî düşünce insanı cemad varlık mesabesine indirgeyip insanın yaratılışını ve eğilimlerini göz ardı etmektedir. Halbuki her insan duygu sahibi olup bir işe meyl ederken başka bir işten hoşlanmadığının farkındadır. Mevlânâ'ya göre insanın dünyaya olan meyli ve kalbinde taşıdığı arzu ihtiyar sahibi olmasındandır. Nefsani arzu ve istekler söz konusu olduğunda insana yirmi kişilik ihtiyar gelir.<sup>44</sup> İnsanın emir dilini kullanması, dostlarından vefa umması, eşyanın tabiatına göre hareket ederek yaratılışının aksine bir görev ve sorumlulukla mükellef kılınmaması nefiste içkin olarak bulunan ihtiyarın delilidir. Aksi hâlde emretme, öfkelenme, onurlandırma ya da azarlama abesle iştigal etmek demektir:

42 Mevlânâ Celedin Rûmî, *Mesnev-i Şerif*, çev. Süleyman Nahifî, sad. Âmil Çelebioğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010) 1/78 (No. 1305).

43 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/726 (No. 3033-37).

44 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/727 (No. 3070).

Hiç kimse iradesi olmayan bir nesneye “Gel buraya” demez ya da bir kerpiç parçasından vefa ummaz. İnsandan uçması beklenmez ya da “Ey kör, gel de bana bak” denmez. Allah “Köre güçlük yok”<sup>45</sup> buyurarak güçlükleri çözmüştür. “Ey sopa, neden bana vurdun?” denmediği gibi mecbur olandan böyle şeyler istenmez. İhtiyar insanın içine yerleşmiştir ki bir Yusuf görmedikçe insan elini yaralamaz. İhtiyar ve istek nefiste içkin olarak bulunur ve dilediği şeyin yüzünü gördüğünde ancak kol kanat açar. Köpek uyurken ihtiyarı yoktur ancak işkembeyi gördüğünde kuyruk sallamaya başlar.<sup>46</sup>

İnsanın tabiatı ve istek sahibi olması nefsin tekâmülünde önemli bir unsurdur. Hocanın talebe üzerindeki hakları ve talebenin ilim öğrenmekten kaçınması üzerine onu tedrise zorlaması insanın irade sahibi olduğunun göstergesidir. Nefsin bu tekâmül sürecinde insanın hayır ve şer arasında salınarak yürümesi, emir ve nehiyle terbiye edilmek istenmesi onun irade sahibi olmasından ileri gelmektedir. Mevlânâ hocaların, kara taşı terbiye etmek için çabalamadıklarından hareketle ihtiyarı delillendirir. Hocalar taşla “Yarın gelmezsen seni cezalandırırım” demezler. Akıl sahibi bir kişi kerpicini dövmez veya taşı azarlamaz. İnsanda ihtiyarın varlığını hissettiğimiz için ihtiyar sahibine teklifte bulunmak bize güzel gelir.<sup>47</sup> Buradan anlaşılacağı üzere Mevlânâ ihtiyarın varlığını insanın akıl sahibi bir varlık olmasıyla ilişkilendirmektedir. İrade söz konusu olmadığında aklın varlığı âtil kalmaktadır. Ayrıca iradenin, havas-ı hamse ve kişinin hem kendisini hem de diğer bireyi tanımasıyla idrak edileceği görüşündedir.

## 2.2. Vicdanî Algı ve Duyguların Varlığı

Mevlânâ’ya göre vicdanî algı duygudan daha açıktır. Vicdanî algıyı inkâr eden aslında beş duyuyu ve duyguları inkâr etmektedir. Hâlbuki vicdan ve duygu aynı arkta ilerler. İnsanın kendi kendisine emir vermesi, geleceğe dair planlar yapması insandaki duyguların ve ihtiyarın varlığına delildir: “Vicdanî algılayış, duygu yerine geçer. İkisi de bir arkta ilerler ey amcam. [Bu yüzden] bu algılayışa yap yapma demek, emretmek, yasaklamak, maceralara girişmek, söz söylemek tatlı gelir. Yarın şunu

45 “Köre vebal yoktur, topala da vebal yoktur, hastaya da vebal yoktur. (Bunlar savaşa katılmak zorunda değildirler.). Kim Allah ve Peygamberine itaat ederse, Allah onu altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de geri kalırsa, onu da acı bir azaba uğratar.” el-Fetih 48/17.

46 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/723 (No. 2966-76).

47 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/724-25 (No. 3005-7, 3019-20).

yapayım ya da bunu yapayım demek, ihtiyarın varlığına delildir a güzelim.”<sup>48</sup> Ankaravî'ye göre burada bir ark olarak zikrediken “yek cedvel” hiss-i müşterek veya akıldır. Vicdanî idrak veya hissî idrakın her ikisi de beş duyu ile idrak edilen şeylerdir ve akıl cedveli üzere olurlar.<sup>49</sup>

Burada zikredilmesi gereken önemli bir duygu “tereddüt”tür. Mevlânâ'ya göre insan gücünün yetmediği konularda değil tabiatına uygun işlerde tereddüt yaşar. Cebriyye ise insan tabiatını ve kudretini inkâr ettiği için aslında yanlış tereddütün maskarasıdır. Çünkü insanı cebrî düşünceye sevk eden temel âmil şüphe ve tereddüttür. Mevlânâ Cebriyye'nin temel hareket noktasını ihtiyarın delili olarak gösterir. İnsanın iki iş arasında tereddütte kalması irade sahibi olmasındandır. İnsan “Denize mi gireyim yoksa yukarı mı uçayım?” diye değil “Musul'a mı gitsem yoksa büyü öğrenmek için Babil'e mi?” diye tereddüt eder. Tereddüt etmek için güç gereklidir. Cebriyye dahi bu tereddütün eseridir ki yanlış tereddüte düşen kendini maskara eder.<sup>50</sup> Tereddütün sonunda insanın ulaştığı bir “tercih” vardır. İnsanın tercihlerinden biri de “meslekler”dir. İnsanın meslek seçiminde bulunması onun ihtiyar ve iradesinin delilidir. Kişi kendisine bir meslek seçmişse bu konuda bir ihtiyarı ve bir düşüncesi var demektir. İhtiyarı olmayan bir kimsenin birçok meslek içinde niçin o mesleği seçtiğini izah etmesi gerekir.<sup>51</sup>

Mevlânâ'ya göre ihtiyarın bir başka delili adaletin varlığı ve adalet duygusudur. Adaletin uygulanmasında suçlunun iradesine yönelik bir zorlama görülse bile bu Cebrî'nin anladığı bir iradesizlik değildir. Adalette cebir ve zulüm yoktur çünkü zulüm olsa insanın gönlünde pişmanlık hissi uyanmaz. Kendisinde bir sorumluluk ve hürriyet hissetmeyen insanın eylemlerinden dolayı pişmanlık duyması mümkün değildir. Hakk'a teslim olup yakarmak, O'nun mutlak kudreti karşısında acziyeti ikrar ederken “pişmanlık” ve “hayâ” duygusuyla hareket etmek insanın ihtiyarının delillerindedir. Adalet paylaştırıcı ve bölüştürücü iken şaşırtıcı olan adalette cebir ve zulmün olmamasıdır. Çünkü cebir olsa insanda pişmanlık,

48 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/725 (No. 3021-23).

49 Bestami Bilge, İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (*Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*) (V. cilt) (*inceleme-metin-sözlük*) (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1248.

50 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/789 (No. 407-11).

51 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/727 (No. 3068-69).

zulüm olsa işin sonunda koruyuculuk olmazdı.<sup>52</sup> İnsanın kötülük yüzünden pişman olması ve bu pişmanlığın sonucunda doğru yolu bulması ihtiyarındadır.<sup>53</sup> İnsanın yakarışı acziyetinin delili iken utanıp hayflanması ihtiyarının delilidir. İhtiyar yoksa eğer utanma duygusu anlamsızdır.<sup>54</sup>

İhtiyarın varlığına diğer bir önemli delil de “öfke ve kin” duygusudur. İnsanın karşısındakine düşmanlık beslemesi, haksız fiil karşısında öfke duyması, adalet arayışıyla kadıya başvurması ihtiyarı görüp kabul etmesinden ileri gelir. Çünkü insan irade dışı gerçekleşen olayların var olmayan faillerine öfke duymamakta, tavandan kafasına düşen tahtayı kanuna şikâyet etmemektedir. Allah’tan başkasında ihtiyar olmadığını savunup suçluya karşı öfke duymak, düşmana dış bilemek çelişkili bir durumdur. İhtiyarın yokluğu durumunda insan davranış ve tepkilerinde bir tercihin ve onu bu tercihe iten öfke duygusunun olmaması gerekir. Bu durumu Mevlânâ “Niye küçük çocukları döver de büyükleri seçip ayırt edersin? Niye malını çalan hırsıza, tutun şunu, elini ayağını kırın, esir edin dersin?” şeklinde sorgulayarak reddeder. Hâlbuki insan sel gelip eşyasını götürdüğünde sele kin duymamakta veya sarığını uçuran rüzgâra öfke beslememektedir. Mevlânâ bu nedenle “Sendeki öfke, cebrice özürler getirmeyesin diye ihtiyarın varlığına işaret eder.”<sup>55</sup> diyerek öfkeyi ihtiyarın delillerinden biri olarak kabul eder.

Duyguların varlığının ihtiyara delil olmasında değinilmesi gereken diğer bir konu ise hayvanların duyguları ve iradeleridir. “Deveci deveyi dövse devenin öfkesi devecinin değneğine değil kendisinedir. Deve de bile bir ihtiyar ve kuvvet vardır. Köpeğe taş atılsa yay gibi gerilip insana saldırır. Köpek insana ulaşamadığında kızgınlığından taşa saldırır. Hayvanî akıl bile ihtiyarı bildikten sonra insan aklının Cebriyye düşüncesinden utanması gerekir.”<sup>56</sup>

52 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/553 (No. 1637-38).

53 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/725 (No. 3024).

54 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/54-5 (No. 619-20).

55 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/726 (No. 3038-48).

56 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/726 (No. 3049-53).

### 2.3. Vesvese ve İlham

İnsana şeytan tarafından vesvesenin melekler tarafından ise ilhamın verilmesi insanın ihtiyar sahibi olduğunu göstermektedir. Vesvese şeytana, cinlere ve nefse izafe edilir ve Kur'an-ı Kerim'de vesveseden başka bu anlama yakın yirmi üç ayrı kavram kullanılmaktadır. Şeytanın insanı çirkin şeylere teşvik ettiği vesvese nefse izafe edildiğinde "kişinin iradesini etkileyen gizli duygular, kararlar, vehimler ve hatıralardır."<sup>57</sup> İlham ise istilâhî manada "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" şeklinde tanımlanır. Kur'an-ı Kerim'de sadece bir yerde [eş-Şems 91/8] geçen ilham kavramıyla Allah'ın, insanın benliğine manevi zaafalarını ve yetilerini yerleştirdiği ifade edilir.<sup>58</sup>

Mevlânâ'ya göre insanın nefsinde içkin bir hâlde bulunan iradeyi ortaya çıkaran şey vesvese ve ilhamdır. İblis vesvese verdiği uyumuş olan ihtiyarın düğümü hemen çözülür ve insan gösterilen yola meyleder. İblisin çabaları karşısında ise melekler feryat ederek insanı sırat-ı müstakime çağırır. İnsanın hayra olan iradesi de bu şekilde harekete geçirilir. İnsanın hayır ve şerre olan kabiliyeti ilham ve vesvese sayesinde on katına çıkar. Burada dikkat çeken husus şudur ki; insan isyanı seçtiğinde Şeytan insanın iradesine hükmetmediğini ona sadece yolu gösterdiğini ifade eder ve tabiatındaki heva ve hevesine, bedenine tutsak olan kişi ben seni bu yola çağırdım fakat "seni zorlamadım"<sup>59</sup> der. İsyân nedeniyle insana gelen sevincin aslında sadece insanın keder ve üzüntüsünü artıracığını ise melekler insana ilhamla bildirir. Bu nedenle Şeytan ve meleğin veya ruhun varlığı ihtiyara delildir. İnsanda görünmeyen bir ihtiyar vardır ve insan hayrı ve şerri gördüğünde ona karşı ihtiyarı artmaya başlar.<sup>60</sup>

### 2.4. Mücadele'de Gösterilen Kudret

Mevlânâ'ya göre cebri tavrı hakikatte şeytanın ahlakıdır. İblis ve soyu Allah'la tartışıp savaşı ve kendi eylemlerini Hakk'a nispet eder. İnsan isyana neşeyle koşarken gönülsüzlükten nasıl söz edebilir? Yanlış yola oynayarak koşan insan kendisine öğüt verildiğinde nâsihle tüm gücüyle

57 Emanullah Polat, "Kur'an'da 'Vesvese' Kavramının Semantik Analizi", *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 359-60.

58 Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ağustos 2022).

59 İbrâhîm 14/22.

60 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/729 (No. 2979-3004).

savaşı. “Doğru olan ve gidilecek yegâne yol budur, hiçten başka beni kim eleştirebilir?” diyerek bütün öğüt ve ikazları reddeder. Mevlânâ burada “Yolunu bilmeyen nasıl böyle savaşı”<sup>61</sup> diyerek insanın hakikatle olan savaşını iradesine delil gösterir.

Cebri kabul eden bir kişi bütün söz ve fiili kendisinden nefyettir. Bu nefy, fikrî beyanda bulunma imkânını da ortadan kaldırır. Hâlbuki ilmi tartışma ancak fikir beyanıyla gerçekleşir. İhtiyar, fikri tartışmaya vesile olan bir vasıta ki ihtiyarın reddiyle bu vesile ortadan kaldırılmış olur. Bu durumda cebir ehli zaruri yollarla oluşan ve müşahede mesabesinde bulunan bilgiyi reddetmektedir.<sup>62</sup> Mevlânâ’ya göre cebir ehlinin bu tavrı kurnazlıktan ileri gelmektedir. İnsanın nefsinin istediği her şeye irade gösterip aklın emrettiği hayırdan kaçınması kurnazlıktır. Bahtı açık ve Hakk’ın sırlarına mahrem olan bir kimse bilir ki kurnaz tavır iblisten, aşk ise Âdem’denir. Kurnazlık denizde yüzmek gibidir. Denizde yüzmek veya Hakk’ın sonsuz ilmine karşı kurnazlık yapmak aslında kibir ve düşmanlıktan ileri gelmektedir.<sup>63</sup>

İblis kendi eylemlerinde Allah’ı suçlarken Hz. Âdem ve eşi “Ey Rabbimiz biz kendimize zulm ettik.”<sup>64</sup> diyerek hatalarının kendi iradeleleriyle gerçekleştiğini ikrar ederler. Bu nedenle Mevlânâ cebri olup yalnızca sapma tehlikesine karşı “Rabbim, beni azdırmama karşılık...”<sup>65</sup> ayetinin okunmasını tavsiye eder.

## 2.5. Hallerin değişimi

İnsanın hem bu dünyadaki ikbal ve mertebesinin hem de Hak katındaki durumunun değişmesi insanın irade sahibi olduğunu gösteren önemli delillerdendir. Mevlânâ’ya göre zabıta bir insanın zabıta olarak hayatına devam etmesi talihinin ve rızkının başından beri öyle olduğunu gösterir. Fakat padişahın veziri zabıta yapması vezire dostluk değil düşmanlık yaptığını gösterir. Padişahı bu davranışa iten sebep vezirin işlediği suçlardan kaynaklanır. Değişiklik nedensiz değildir. Evvela padişaha vezir olanın

61 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 4/524-5 (No. 1389-95).

62 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 346.

63 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 4/524-5 (No. 1396-99).

64 el-A’raf 7/23.

65 “İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmama karşılık, and içerim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.” el-A’raf 7/16.



zabıta yapılması onun kötü bir davranışlarının bir sonucudur. Mevlânâ burada cebrin bahane edilmesine, “Kısmetim ve rızkım buymuş.” şeklinde bahaneler gösterilmesine karşı çıkar ve “Peki, öyleyse dün niçin ikbal içindeydin?”<sup>66</sup> diyerek kişinin dünyevi hâl ve mertebelerinin değişimini kendi iradesiyle açıklar.

Padişah insanı eşikten yanına çağırılmışken yeniden eşiğe sürmüşse bu mutlaka insanın işlediği bir suç nedeniyledir.<sup>67</sup> Padişah lafzını bir başka istiare zemininde değerlendirdiğimizde Allah’a tekbül eder ki Hakk’ın eşiginden huzuruna ulaşmayı başaran kişinin huzurdan kovulması da yine kendi eliyle yaptığı kötülükler nedeniyledir. Manevi makamlar kişinin çabasına manevi kayıplar da yine kişinin amellerine bağlıdır. İnsan diğer canlılar gibi tek bir ontolojik duruma sabitlenmemiştir. Kendisine verilen bilgi, irade ve kelâm gibi lütuflar sayesinde insan teklif emrine uyararak makamını değiştirebilir.<sup>68</sup>

Bu durumda hür irade insanın kaderidir. Bu tıpkı cehennem tabiatının yakmak olduğu gibi varlığın kurulduğu bir hükümdür. Bu kat’i delil nedeniyle cebrinin hükümden ve gittiği yolun sonuçlarından bir kaçışı da yoktur. Cehennem insanı yakarken bu yakış nedeniyle kendisini mazur görmesi için insandan özür diler. Fakat hiç kimse cebriyi getirdiği deliller nedeniyle mazur görmez. Bu deliller insanı varacağı nihai sondan kurtarmaz.<sup>69</sup>

## 2.6. Hakk’ın İhtiyarı

Mevlânâ’ya göre insanın ihtiyarı Hakk’ın ihtiyar sahibi olmasındandır. Fakat onun ihtiyarı toz toprak altında kalmış bir atlı gibidir, açıkça görülmez. Her yaratılmışın iradesi yokmuş gibi görünen güçlü bir hükmedicisi vardır. Fakat hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah’ın yaratışı kişinin ihtiyarını kendisine kement yapar. Zeydi kendi ihtiyarı bağlar. Allah köpeksiz ve tuzaksız, marangozun tahtaya, ressamın güzelliğe hükmettiği gibi Zeyd’i avlar. Burada şaşırtıcı olan bütün ihtiyarların O’nun ihtiyarına

66 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 2/272 (No. 2800-6).

67 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 2/272 (No. 2804-5).

68 William C. Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafizikinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanhoğlu (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018), 333.

69 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/727 (No. 3073-75).

kul gibi secde etmesidir. İnsanın cansız varlıklara hükmetmesi onlardan cansızlığı gidermediği gibi Tanrı'nın kudret ve iradesi de insanın ihtiyarını gidermez. Allah'ın iradesini kabul etmek cebir ve dalalet değildir.<sup>70</sup> İnsan kendi iradesini Allah'ın iradesi olmadığı müddetçe hayra ve şerre harcamaya muktedir değildir. Bu husus emir ve yasaklarla da ilişkilidir. Hasan Basrî'ye göre Allah'ın kulunu itaate mecbur kıldığında sevabı, isyana mecbur kıldığında ise cezayı kaldırması gerekirdi. İnsan bütünüyle başıboş bırakıldığında ise kudrette eksiklik olurdu. Allah'ın kullarından gizlediği bir dilemesi vardır ve kul itaatle meşgul olduğunda bu Allah'ın kullarına bir lütfudur.<sup>71</sup>

## 2.7. Emir ve Yasaklar

Cebriyye'ye göre bütün fiiller zorunlu olduğu gibi sevap ve cezada da cebir söz konusudur. Cebir kabul edilince teklifin cebirle olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>72</sup> Mevlânâ'ya göre ise tekliften yola çıkılarak gidilecek hüküm cebrin aksine ihtiyardır. İnsana emir ve yasakların indirilmesi ihtiyar sahibi olmasını gerektirir.

Kur'an'ın tamamı emir, yasaklama ve korkutmadır. Kerpice taşa öfkenlemek, mermere emirler vermek hiçbir akıl sahibinin ahlakı değildir. Veya ey ölümler, hiçbir şeye gücü yetmez olanlar, “Şöyle yapın, böyle yapın denildiği hâlde neden yapmadınız?” diye kimse ölümlere hesap sormaz. Akıl sahibi resimle kavgaya tutuşmaz. Hakk'ın emreği bizi ihtiyar sahibi kılmasındandır. Kişinin kendi küfrüne Hakk'ın iradesini delil göstermesi veya dileyip istemeden küfre düşmek çelişkili söz söylemektir. Çünkü gücü yetmeyene emretmek veya iradesi olmayana gazap etmek çirkin ve yerilecek bir iştir. Öküz boyunduruğa girmediği zaman döverler fakat uçmadı diye kimse onu horlamaz. Hizmetten kaçan öküz olduğunda bile mazur sayılmıyorken insanın mazur ve muaf sayılması mümkün değildir.<sup>73</sup>

Mevlânâ'nın daha önce geçen bahiste cebri tutuma sahip insanı Allah'a cehaleti nispet etmekle suçladığını söylemiştik. Onun bu suçlaması

70 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/727 (No. 3086-97).

71 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İ'tikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013), 119.

72 Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, 86.

73 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/725 (No. 3025-8), 5/728 (No. 3087-3102).

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olduğu yönündeki görüşüne dayanır. Mâtürîdî'ye göre sıfatların ezeliği inkâr edildiğinde Allah'a ezelde cehalet nispet ediliyor demektir. Allah ezelde âlim olduğunu bilmişse bu durumda ilim sıfatı ezeli demektir. Eğer âlim olmadığını bilmişse bu takdirde O'na cehil ismi arız olur. Allah yaratmadan evvel zâtını biliyordu demek ezelde ilim sıfatına sahipti aksi hâlde Allah âlim değil demektir.<sup>74</sup> Allah'ın bir sıfatı yaratılmış olsa veya bir sıfatı zail olsa sıfatın yaratılmasından önce ve yok olmasından sonra Allah'ın kemale bakımından noksan olması gerekir bu ise muhaldir.<sup>75</sup> İnsanın irade sahibi olduğu bilgisine ezelde sahip olan Allah irade sahibi bir varlık yaratmış ve ona emir ve nehyde bulunmuştur. Aksi hâlde iradesi olmayan bir varlığa emir ve yasaklamada bulunmak Allah'a cehâleti nispet etmek demektir. Emir ve nehyin kabulü insan iradesinin de kabulünü gerektirir.

İnsan iradesinin reddedilmesi Allah'ın bizzat kendisine emretmesi, kendisinin itaatkâr ve asi olması veya iradeden yoksun zavallı bir kulu "itaatkâr, asi, isabetsiz iş gören, zalim" şeklinde isimlendirmesini gerektirir. Eğer bu isim ve sıfatlar hakikatte Allah'a ait ise rab de merbub da yaratan da yaratılan da O olur ve O'ndan başka bir varlık yok demektir. Bu ise hem nakil hem de akıl açısından kabul edilebilir bir husus değildir.<sup>76</sup>

## 2.6. Kalem Kurudu

Mevlânâ'nın insanın iradesine delil olarak sunduğu bir başka husus "Ne olmuşsa kalem yazmış mürekkebi kurumuştur"<sup>77</sup> hadisidir. Mevlânâ'ya göre bu hadisin te'vili kişiyi güzel ve önemli işlere teşvik etmektir. Her işin münasibi olan bir etkisi ve karşılığı vardır. Kişinin her bir eylemi yazılmakta ve bu eylemlerinin hükmü verilmektedir. Kalemin yazması Hak katında yapılan her zerre iyilik ve kötülüğün karşılığının verilmesi, adalet ve zulmün bir ve aynı tutulmaması demektir. Zulümde bulunan talihsizliğe uğrar. Adalette bulunan murada erer. Bunu kalem yazmıştır.

74 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125.

75 İmam Âzam Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 47.

76 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346.

77 "...Kalemler kaldırılmış, sahifeler kurumuştur. (Meydana gelecek her şey, önceden tespit ve takdir olunmuştur.)" Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitabu's-Sıfatı'l-Kiyâme", 59 (No. 2524).



Bu söz “İyilikle kötülüğün arasına fark koydum, kötüyü de daha kötü olandan ayırdım demektir.”<sup>78</sup>

Söz konusu hadis Allah’ın ezeli ilmiyle hüküm vermesi bağlamındadır. Mevlânâ Allah’ın bu ilim neticesinde verdiği hükümle insanı cebre zorlamadığı düşüncesindedir. Mevlânâ’ya göre; varlığımız tümüyle, yoka varlık lezzetini gösteren ve yoku kendisine âşık eden O’ndandır. Bizimle birlikte dilek ve isteklerimiz de yoktu. O’nun lütfu bizim söylenmemiş sözlerimizi duyuyordu.<sup>79</sup> Allah’ın lütfunun bizim söylenmemiş sözlerimizi duyması, ilmin ma’lûma tâbi olması ve a’yan-ı sabitenin istidadı neticesinde ona varlık elbisesinin giydirilmesi manasındadır. Bu düşünceye göre a’yan-ı sabiteden sâdır olan küfür, isyan ve cehil onda bi’l-kuvve mevcut idi ve zuhurları da bu mevcutları itibariyle oldu. Peki, a’yan-ı sabiteye o istidadı veren kimdi? Bu istidat insanın iradesiyle nasıl bağdaştırılabilir? İbn Arabî metafiziğinde ezeli ilimde istidat yaratılmış bir şey değildir ve tekvîni emir söz konusu olmadığı için burada icbar yoktur. Allah’ın istidata göre varlığı bi’l-kuvveden bi’l-fiile çıkarması kendi ilmine tabi olarak iş görmesi anlamındadır. Esmânın gölgeleri olan a’yan, esmânın gerektirdiği ne ise o hâl üzere sabit olur. Lüzum olan bu ahval ise a’yan-ı sabitenin istidadı olur.<sup>80</sup>

A’yanın istidadının esmanın gerektirdiği hâl üzere olması icbarı gerektirmez mi? Bize göre istidat kavramı İbn Arabî metafiziğinin başat konularından olan kevn-i câmi veya âlem-i sagîr/âlem-i kebîr düşüncesi göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Esmânın gerektirdiği hâl, eşyada çokluğu meydana getirdiği gibi insanın kevn-i câmi olması da kendi bünyesinde çokluğu meydana getirir. Buna göre “esmanın gerektirdiği hâl üzere olan a’yan-ı sabitenin istidatı, insan söz konusu olduğunda kevn-i cami olmaktır.” Kevn-i cami olmak ise hayra da şerre de meyletme hürriyetine veya Mevlânâ’nın meşhur deyimiyle hem Firavn hem de Mûsâ olma istidadına sahip olmak demektir. Kulun Mûsâ olmak yerine Fir’avn olmakta katı bir tutum sergilemesi ise aşağıda işleneceği üzere onun cehlinden kaynaklanmaktadır.

78 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/729 (No. 3129-37).

79 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/54 (No. 607, 611).

80 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 3/84-85.

Buna göre “kalem kurudu” hadisi Allah’ın ezeli bilgisi ile kulun istidatını bilmesi fakat bu ilmin icbarı gerektirmemesi demektir. İstidat yaratılmış değildir ve mahluk halk edildikten sonra emr-i teklifi kulun hüviyetine göre yapılmıştır. Teklifi emir ise hayır ve şerrin ayrıca hayra ve şerre yapılacak olan muamelenin birbirinden ayrılması demektir. Bu ayırım muhkemdir, kalem kurumuştur.

### 3. Mevlânâ’ya Göre Kader Tartışmalarının Hikmeti

Mevlânâ cebir ve irade arasındaki farkı hastalık nedeniyle titreyen elle kişinin kendi isteğiyle oynatıp titrettiği eli örnek vererek açıklar. Her iki durum da Allah’ın yaratmasıdır ancak bu iki durum benzer olmadığından aralarında kıyas da mümkün değildir. Her iki durum arasındaki bu benzersizlik güçsüz kimselerin idrakini artırmak için akla dayalı bir delildir. Ancak akıl düzenbazdır ve getirilen her bir akli delili yine akılla reddeder.<sup>81</sup>

Aklın bu düzenbazlığı nedeniyle cebri ve kaderci arasındaki tartışma insanlığın yeniden dirilişine dek sürer. Çünkü her iki bölüm de hasmını def etmekten aciz değildir. Birbirlerine cevap vermekte onların mutlaka bir çıkış yolları vardır. Çıkış yollarının varlığı veya aklın her durumda yeni bir delil getirmesi kaza gereğidir ve ilahi takdir onların delillerini sürekli artırır. Zıtlıklar arasındaki bu mücadele yetmiş iki milletin varlığını kıyamete dek devam ettirebilmelerini sağlar. Din ehlinin yetmiş iki fırkaya bölünmesi kesin inanç yolunu kesen hayal ve vehimden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu dünya karanlıklar ve bilinmezler dünyasıdır. Gölgesel varlıktır. Gölgenin düşmesi için de bir yer lazımdır ki kader konusundaki tartışma da gölgesel varlık olmanın veya bir başka deyişle aklın sınırlı ve hakikatin sayısız perdeler arkasında olmasının bir gereğidir.<sup>82</sup>

Gölgenin düştüğü sayısız perdelerin çokluğu İbn Arabî’de Allah’ın bir ve tek olmasına karşın varlığın çokluğu olarak ifade edilir. Bu çokluk İbn Arabî metafiziğinde Tanrı’yla kurulabilecek nispetlerin sayısının çokluğu iledir. Var olan her şey Allah’ın isimlerinin tesir ve hükümleri itibariyledir. Yaratılmışlar arasındaki bütün ihtilaf, anlaşmazlık, kavga ve savaşların asılları da Tanrı’ya dek uzanır.<sup>83</sup> İlahî isimlerin şahadet

81 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/86 (No. 1498-1501).

82 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 5/733 (No. 3212-3219).

83 William C. Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafiziğinde Hayal*, 91.



âleminde zıtlıklar oluşturması, Rahman isminin rahmeti Kahhar isminin kahrı tecelli ettirmesi yeryüzünde karşıtlıklar ve kusurluluklar meydana getirmektedir. Tanrı'nın isimlerinin tesiriyle ortaya çıkan ilahi karşıtlıklar yer yüzündeki ihtilafın sebebi ve her insan bir ilahi ismin tahakkümü altındaysa insan nasıl irade sahibidir? Kişinin kendisine tahakküm eden ilahi isim neticesinde çağrıya cevap vermediği ve hakikatle savaştığı kabul edilirse itaatkar ve isyankar nitelemesinin dayanağı nedir? İbn Arabî'nin bu sorulara verdiği cevap şöyledir: Nida edilen, bir ismin tahakkümü altında bulunan yüz çevirmeyi ilahi isme değil kendisine izafe etmektedir. Kendisinde bulunan ilahi isimden dolayı yüz çeviren insan hükmü altında bulunduğu isimden habersizdir burada insanın cehâleti söz konusudur. İlahî isimler yokluğu değil varlığı meydana getirir. Cehâlet, yokluğa bu yokluk ise nida edilenin nefesine mahsustur. Üstelik Hakk'ın nidası ancak kişinin hayrına olan bir nidadır. Kulun bedbahtlığına sebep olan nida Allah'tan değildir.<sup>84</sup>

O halde Allah'ın Rahman ve Kahhar sıfatına haiz olması kulda rahmet ve kahr eserlerinin vücuda gelmesini ve insanın rahmete de kahra da kudret bulmasını sağlar. Allah insanı hayra çağırırken şeytan Allah'ın doğru yolunun üstüne oturup insanı şerre çağırır ve şeytanın nidasına kulak veren insan Kahhar'ın verdiği kudret neticesinde haksız yolla kan dökenlerden olur. Hakk'ın nidasına kulak verip haklı yere kan döken insan ise yine Kahhar sıfatından kudret bulur ve bu kudreti Hakk'ın yolunda harcar. Kahhar'ın verdiği bu kudret, var oluşta rahmet eserleri meydana getirir. Bu durumda tercihleri belirleyen ismin tahakkümü altında olmak değil isimle gelen kudret ve iradenin ilimle mi yoksa cehaletle mi elde edildiğindedir.

Kulun cehâlet ve ilim sahibi olması durumunda ortaya çıkacak sonuçları Mevlânâ Hz. Ömer ve Ebû Cehil arasındaki zıtlık ve ihtilafı açıklar. Akıl her ikisinde de mevcut iken Hz. Ömer Hakk'ın nidâsına kulak verip Ebu'l Hakem olurken bu nidâyâ kulak vermeyen, Ebu Cehil olur. İbn Arabî'nin "Nidâ'ya cevap vermek" olarak tanımladığı biliş hâlini Mevlânâ "can bahsinde bilgi sahibi olmak" olarak tanımlar. Mevlânâ'ya göre Ebu cehil can bakımından bilgisiz olsa da duygu ve akıl yönünden kamil bir kimsedir.<sup>85</sup> O hâlde akıl yalnızca ihtilafları çözmek ve hakiki bilgiye ulaşmakta değil

84 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 10/68.

85 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/86 (No. 1506).

aynı zamanda ihtilaf oluşturmakta da önemli bir kaynaktır. Çünkü akıl sadece can bahsinde ilim sahibi olan kimsede değil bu ilmin yokluğu ile cehâletin babası olan kişiye de mevcuttur.

Mevlânâ'ya göre bidatçinin sözü tükenmez. İnsanın yeryüzünde kar-ğaşa içinde sarp yokuşlarla, yol kesicilerle mücadeleye mecbur olması yolun yüceliğindedir. Yolun zorluğu taklit ve tahkik ehlini birbirinden ayırır. Taklitçi birbirine zıt iki yol arasında şaşkındır. Her iki yolun da doğru olduğunu, “her topluluğun kendi yolunda sevinç içinde olduklarını görür.”<sup>86</sup> Tartışmanın devam etmesinin en önemli sebeplerinden biri de taklitçilerin “Doğru tarafı bize gizli kalmış olsa da büyüklerimiz bunun cevabını bilirler”<sup>87</sup> diyerek ileri gelenlerin ve atalarının yolunu bırakmamalarıdır.

#### 4. Cebriyye'nin Zannı ve Mü'min'in Yakîni Arasındaki Fark: Cebrail'in Kanadı

Mevlânâ Sünnî ve Cebrî'nin birbirine özgü tesbihleri olduğunu ve her ikisinin de birbirinin tesbihinden habersiz olduğunu vurgular. Sünnî Cebrî'yi cehaletle suçlar Cebrî ise Sünnî'nin hâlinden ve muhatabı olduğu “Kalk” emrinden habersizdir. Fakat bu kader tartışmaları cevherleri açığa çıkarıp kalp altınla sahil altını birbirinden ayırır. Bilgin de cahil de kahırla lütfun farkını bilir. Fakat kahırda gizlenmiş lütfu ya da lütfun içine yerleştirilmiş kahrı pek az kimse bilir. Bilenler ise kalplerinde “can”dan bir mihenk taşıyan “Rabbanîler”dir. Bilginin iki kanadı zannın ise bir kanadı vardır.<sup>88</sup> Konuk'a göre ilm-i yakîn ve ilm-i istidlâlî olmak üzere bilginin iki kanadı vardır. İstidlâlî ilim beş duyu ile elde edilen zahir ilmidir ve zanna dayanır. Yakîn ilmi ise eşyanın hakikatini müşahedeye dayanır, peygamber ve velilerin ilmidir. Yakîn ilminin zahir ve batın olmak üzere iki kanadı vardır. Zandan kurtulup yakîni elde eden, bir kanatlı kuş iken zahir ve batın kanatlarıyla kendi hakikati tarafına uçar.<sup>89</sup>

86 el-Mü'minûn 23/53; Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/732-3 (No. 3212-26).

87 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/733 (No. 3227).

88 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/358-9 (No. 1500-9).

89 Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: Kitabevi, 2005), 5/406-7.

Mevlânâ'ya göre cebrînin içinde bulunduğu şüphenin bir sonucu olan zan eksiktir, uçmakta başarısızdır. Birkaç adım uçar ve baş aşağı düşer. Zan kuşu yuva bulma umuduyla düşse kalka uçarken zandan kurtulmanın bilgisi açığa çıkar ve o kişi iki kanat sahibi olur. “Ondan sonra ‘yere kapanarak ya da sakatça değil, doğru yolda düzgünce yürür’.<sup>90</sup> Zansız, tereddütsüz, söylenmeden uçan Cebrail iki kanatlıdır. Yakîni elde eden iki kanat sahibi için halkın takdir ve kınaması birdir: “Bütün âlem ona, sen Allah yolundasın, dosdoğru din üzeresin dese... Onların sözünden daha da coşmaz ve onun biricik canı onlara eş olmaz. Ya da herkes ona, sen sapıksın, kendini dağ sanıyorsun, ama saman çöpüsün, dese... Onların kınamalarından kuşkuya düşmez ve kinlerinden dolayı üzülmaz.”<sup>91</sup>

Zan ve yakîn insanın “can bahsi” hususunda cehâlet ve ilme sahip olmasıyla alakalı olarak onun cinsini oluşturur. Bu nedenle Mevlânâ'ya göre kafirler siccîn<sup>92</sup> cinsinden oldukları için dünya zindanına hoşnut olmuş bir şekilde geldiler peygamberler ise illiyyin<sup>93</sup> cinsinden oldukları için illiyyin tarafına gittiler.<sup>94</sup> Siccin cinsinden olmak dünyaya tamah etmek illiyyin tarafına gitmek ise dünyadan bir “yolcu” olduğunun idrakiyle geçip gitmek manasındadır.

## 5. Cebrail'in Kanadıyla Uçan İnsan-ı Kâmilin Cebriliği

Mevlânâ teslimiyeti ve cebrî tutumu kâmil insan ve Cebriyye arasında zıt bir konumda yorumlar. Ona göre cebir tembellerin bağı ve zindanı iken kâmillerin kolu ve kanadıdır. Ümitsizlik, şüphe, karamsarlık, tembellik, gaflet ve yanlış tev'ille kalbindeki eğriliği besleyen Cebrînin aksine peygamberler ümitlidirler, teslim olup buyruğa uyarlar. Kumlara tohum ekilmesi emredilse onlar buyruğa teslim olup kuma tohum ekerler. Değişmez nitelikleri kendilerine bahane kılmazlar. Halkın kabul veya reddiyle meşgul olmayıp yalnızca tebliğde bulunurlar. Halkın reddedecek olması peygamberleri tebliğden geri çevirmez.<sup>95</sup> Burada emr-i teklifi ve emr-i tekvinî ayrımı söz konusudur. Tekvinî emirde memur

90 el-Mülk 67/22.

91 el-Mâide 5/ 54, Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/358-359 (No. 1509-18).

92 el-Enfâl 8/17.

93 el-Mutaffifin 83/18-20.

94 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/55 (No. 641-642).

95 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/407-8 (No. 2924-2928).



olan mümkünün hakikatidir. Allah “kün” emriyle ona yaratmak üzere yönelmiş “o da meydana gelmiştir”. Ol emri var olanın yaratılışı kabul etmesi demektir. Tekvinî emri karşılama muhatabın bir iradesi yoktur. Vasıtasız olarak gelen bu emre itaatsizlik sözkonusu değildir.<sup>96</sup> Vasıta ile gelen teklifî emir ise gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi meşiyete bağlı olarak mümkün hâle gelir. Allah’ın emreden ve yasaklayan olması hasebiyle emirde bulunması sonucu muhatabın bu emri kabul etmesi durumunda itaatkâr, etmemesi durumunda ise isyankâr olarak nitelenmesi demektir. Muhatap emri kabul veya reddetme irade ve kudretine sahiptir.<sup>97</sup> Mevlânâ’ya göre cebrî, değişmez nitelikleri yani tekvinî emrin muhatabının varlığını bahane göstererek teklifî emrin muhatabını cemad varlık mertebesine indirger.

Bize göre insanın insan olma hüviyetinde yaratılması emr-i tekvinîdir. Bu hüviyet neticesinde insanın emir ve nehiyle mükellef kılınması ise emr-i teklifîdir. Bu durumda Allah insanı akletme ve konuşma hüviyetinde yaratmış ve insana yalandan sakınıp hakikati beyan etmeyi emretmiştir. Allah’ın insanda akletme ve konuşma kudreti yaratması insanın yalan söylemesini zorunlu kılmamaktadır. İnsanın hüviyetini bahane göstererek hakikatin reddini meşrulaştırmak “Allah yalan söylemeyi emrediyor” demekle bir ve aynıdır. Emr-i teklifî vahiyle yani Allah’ın kelimatı ile emr-i tekvinî ise Allah’ın irade sıfatı ile bağlantılıdır. Buna mukabil kâmil insan, teklifî emri tıpkı tekvinî emir gibi kabul edip -kötülüğü insana hayrı ise Allah’a nispet ederek- teklife teslim olmaktadır. Peygamberler kendilerine emredilen nübüvvet teklifine boyun eğdikleri gibi veliler de insan-ı kâmil mertebesinde Hakk’ın emirlerine rıza ile boyun eğerler. Bu nedenle Mevlânâ’ya göre peygamberler bu dünya işlerinde kâfirlerse öte dünya işlerinde cebrîdirler.<sup>98</sup>

Mevlânâ’ya göre cebrî Nil’in suyu gibidir. Nil mümin için su, kâfir için kandır. Kanat, doğanı sultana götürür fakat kargaları da mezarlığa... Yokluk panzehirdir ancak insan onu zehir zanneder. Bu yolun yolcusu, Hintli çocuk gibi yokluk Mahmud’undan korkmadan yürüyebilmelidir. Asıl korkulması gereken insanın hâlihazırda sahip olduğu varlığıdır. Çünkü insanın hayali de bu varlığı da hakiki bir varlığa sahip değildir. Bu

96 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 16/139, 247, 18/126.

97 İbn-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 13/191.

98 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, 1/55 (No. 638).

durumda hiç olan bir hiç olana âşık olmuş, var olmayan var olmayanın yolunu kesmiştir. Halbuki bu hayaller ortadan kalkıp yok olduğunda aklın yetersiz kaldığı her şey insana apaçık görünür.<sup>99</sup>

Hayal perdelerinin ortadan kalkıp hakikatin insana apaçık görünmesi fenayı gerektirir. Ölüp tekrar dirilen kul artık bekada aklını Allah ve Resûl'ünün aklına kurban etmiştir. Bu husus insan-ı kâmilin sahip olduğu marifet ile ilgilidir. Cebrailin iki kanadıyla yakîni elde eden arif Kelâbâzî'ye göre “yoklukta dolaşan bir varlıktır.” Beden ve cisim olarak vardır fakat vasıf ve sıfat olarak yok gibidir. Cüneyd'e marifetle ilgili sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Marifet en sonunda varılacak noktayı kalbin görmesi ve arifin az veya çok bir tasarrufta bulunmamasıdır”. Bu durumda arif Allah'ın kendisi hakkındaki ezeli ilmini ve takdirini görmek ve hizmeti ifa veya hizmette kusur etme konusunda ilahi tasarruf altında bulunduğunu idrak eder. İleri gitme veya geri kalma niteliğine sahip olmayan temkin sahibi arif korku ve ihtiyaç hâllerinde sarsıntı geçirmez. Bilir ki Allah onun işlerini üstüne almıştır. Bu nedenle takdire ve hükme boyun eğer.<sup>100</sup> Bu boyun eğiş insan-ı kâmilin cebriliğidir. “Kubuh” a güç ve kudreti kalmayan insanın artık bütün kudreti “hüsün” tarafındadır. Ankaravî'ye göre Hakk'ın kudretini idrak eden insan-ı kâmilde cebr, taat ve ibadete muhabbet ve gayreti artırır. Allah'ın kudretinin dışına çıkmak muhal olduğundan arif mutlak hâkime muhabbetle boyun eğer ve taatte aceleci olur. Bu gayret onun yüce manalara vasıl olmasını sağlayan kolu kanadı olur.<sup>101</sup>

Cüneyd-i Bağdadî'ye velî kulların zina gibi çirkin fiilleri yapıp yapmayacağı sorulduğunda “Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış

99 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 6/826 (No. 1443-50); Burada “İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar.” hadîs-i şerifine telmih vardır. Hadîsin İbn Arabî tarafından yapılan yorumu için bk: Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2016), 104-110; Dilaver Gürer, “Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu”, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi i (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 9/21 (Ocak-Haziran 2008), 39-56.

100 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 213-215.

101 Özlem Güngör, *İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. cilt) (inceleme-metin-sözlük)* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 842-843.

bir kadedir”<sup>102</sup> mealindeki ayeti okuyarak cevap verir.<sup>103</sup> Öncelikle Allah’ın ilim ve iradesi her şeyi kuşatmıştır. Cüneyd-i Bağdadî’nin bu cevabı Allah’ın kudreti cihetiyledir. O halde Allah zıneyi irade/emreder mi? Allah çirkin fiili emretmeyeceğine göre Cüneydî Bağdadî’nin cevabı Allah’ın teklifi cihetiyledir. Ayetin bağlamı dikkate alındığında Allah’ın helal kıldığı işlerde Hz. Peygamber’e bir vebal olmadığı ve bütün peygamberler hakkındaki takdirinin böyle olduğu, Allah’ın değişmez takdirinin de muhakkak vuku bulacağı bildirilmektedir. Allah, peygamberleri hakkında ancak hayrı dileyip helal ve memduh dairesinde yer alan işleri yapmalarında onlara bir vebal yüklediğine göre Cüneyd-i Bağdadî’nin buradaki cevabı; Allah veli kullarının çirkin fiile düşmelerini irade etmez ve helal kıldığı işlerde de veliye bir vebal yüklemeyiz, onun veli kulları hakkındaki bu takdiri muhakkak vuku bulur demektir.

Mevlânâ’ye göre, bu mertebede kul Hakk’ın boyasıyla boyanır, O’nun şarabıyla tazelenir. Kişi Hakk’ın kadehindeki şarapla tazelendiğinde benliksiz ve ihtiyarsız hâle gelir. İhtiyarını kaybeden insanın ihtiyarı bütünüyle Hakk’ın şarabına ait olur. Bu mertebede insan sarhoş gibi yapıp ettiklerinden mazur sayılır. Her söylediği şarabın sözü her silip süpürmesi şarabın silip süpürdüğü olur. Çünkü Allah’ın kadehinden şarap içen o sarhoş adalet ve doğruluktan başka bir şeye kudret gösteremez. Büyücüler Firavun’a “Dur, dediler, sarhoşun elden, ayaktan yana korkusu yoktur.” Hakk’ın kadehinden şarap içenin ayağı o tek Allah’ın şarabıdır. Görünen elin değeri yoktur, o gölgeden ibarettir.<sup>104</sup> Bu durumda insan-ı kâmilin cebriliği ontolojik bir görünüm arz etmektedir. İnsanın, ontolojik mahiyetini ve gölgesel varlık olmasını idrak etmesiyle zahir olan bu cebrilik; oku atanın zahirde insan hakikatte ise Allah olduğunun bilincinde olmak demektir.

İbn Arabî, “Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı.”<sup>105</sup> ayetinde iki fail bulunduğunu ve Allah’ın bu ayette atma fiilini hem kuldan olumsuzlayıp hem de kula nispet ettiğini ifade eder.<sup>106</sup> Gene aynı ayette geçen “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü” ibaresiyle de aynı hakikat ifade

102 el-Ahzâb 33/38.

103 Abdulkemim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 562-563.

104 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 5/728 (No. 3104-109).

105 el-Enfâl 8/17.

106 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 5/438.

edilmiştir. İbn Arabî'ye göre bu, O'dur/O değildir derken kastedilenin ta kendisidir.<sup>107</sup> Buna göre kulların fiilleri eşyanın Allah'ın karşısındaki durumu ile alakalıdır. İbn Arabî düşüncesinde bütün âlem bir hayal veya gölgesel varlıktan ibarettir. Mümkün varlığın hakikî anlamda bir varlığı yoktur. "Âlemdeki varlıkların Hak'ın aynı olduğu söylenemeyeceği gibi Hak'tan başka oldukları da söylenemez. Bütün varlık Hak'tır."<sup>108</sup> Bu düşüncede ayniyet ve gayriyet ayrımı önemlidir. Mutasavvıflara göre âlem hakikat açısından Hak fakat taayyün bakımından Hak değildir.<sup>109</sup> Ayniyet ve gayriyet ayrımı kulların fiilleri bakımından düşünüldüğünde gölge ve gölge sahibi arasında bir bakımdan ayniyet vardır gölgenin bütün fiil ve hareketleri gölge sahibi olan Allah'ındır. Gölge ve gölge sahibi arasındaki gayriyet bakımından ise gölgelerin varlıkları Hak'ın gayridirler ve onların bütün fiil ve hareketleri kendilerine izafe olunur.<sup>110</sup> Bu durumda fail insandır ki "attığın zaman" buyrulmuştur ve fail Hak'tır çünkü "sen atmadın ancak Allah attı" buyrulmuştur. İnsan-ı kâmil Allah'ın mutlak kuşatıcılığına ayniyet ve gayriyet ayrımının idrâkinde olarak boyun eğer. Atmaktan sorumlu olduğunu bilir fakat hakikatte atanın Allah olduğunu da bilir.

Mevlânâ, insanın cebir ve hürriyet ayrımında hakiki varlık ve gölgenin idrak edilmesini arzu eder. Ona göre Tanrı'nın kuşatıcılığı ve Cebbar oluşu insanın hürriyetini yok etmediği gibi insan-ı kamilin cebriliği de ancak gölgenin hakikate karışmasıyla sırf hayırda karar kılan iki iradenin aslında tek irade haline gelmesi demektir. İki iradenin aynı gayede karar kılmasıyla tek irade haline gelmesi insan-ı kamilin beden bakımından şehadet âleminde bulunması nedeniyle zahirdedir hakikatte ikinci bir irade söz konusu değildir. Mevlânâ bu hakikatin Kur'an-ı Kerîm'de açıkça ifade edildiğini ve mümkün varlığın hakikatte var olmadığını ifade eder. Mevlânâ'ya göre; biz kim oluyoruz ki bizim canımıza can olanla birlikte meydanda bulunalım. Biz hakikatte yokuz ve yok sûretinde görünen mutlak varlık O'dur. Biz bayraktaki aslanlar gibiyiz, o aslanların

107 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 8/231.

108 İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, 13/320.

109 Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV yayınları, 2010), 1/52.

110 Mustafa Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV yayınları, 2021), 3/42.

gösterdiği hareket ve varlık belirtisi rüzgârdandır. Fakat o rüzgâr görünmez. Ressamın ve kalemin önünde resim anne karnındaki bir çocuk kadar çaresiz ve ihtiyarsızdır. Allah'ın kudreti karşısında âlemdeki bütün varlıklar iğne önündeki gergef gibi âcizdir. O'nun kudreti gergefe bazen Şeytan bazen insan resmi işler. Gergefin yazılanı def etmek için bir eli yoktur, kâr ve zarardan dem vurmak için de dili yoktur. Bu beytin tefsirini sen Kur'an-ı Kerîm'den oku: Allah, "Attığın zaman sen atmadın" buyurdu. Oku biz atsak bile Allah atmıştır. Biz ancak yayız, Allah oku fırlatandır. Bu ise cebir değil cebbarlığın anlamıdır. Cebbarlığı anmak Hakk'a yakarış içindir.<sup>111</sup>

## Sonuç

Mevlânâ cebir ve ihtiyar konusunda soyut kelimî tartışmalara girmek yerine insanı cebrî düşünceye sürükleyen ahlaki ve psikolojik etmenleri irdeler. Buna göre Cebriyye Hakk'ın insana irade verme kudretinden ve varlığın kanunlarından şüphe içindedir. Bu şüphe insanın tabiatını da bir anlamda inkâr etmek demektir. Cebriyye ile Kaderiyye'yi mukayese eden Mevlânâ Kaderiyye'nin hiç değilse varlığı ve duyguları kabul edip Tanrı'nın varlığını reddettiğini Cebriyye'nin ise elbisesini yakan apaçık ateşi inkâr ettiğini ifade eder. Cebrî bu tavrı ile Kur'an'ı heva ve hevesine göre tevil etmekte, yüce anlamı alçaltıp eğriltmektedir. İnsanı cebrî tavra sürükleyen duyguların başında umutsuzluk, hırs ve tamah, şükürsüzlük ve tembellik gelmektedir. Şükürsüz ve sabırsız olan akılsız tembel, olumsuz ahlakını cebrî düşüncelerle meşrulaştırmak ister. Meşrulaştırma çabasının diğer bir yüzü de dünyada hukuki ve toplumsal yaptırımlardan ahirette ise cezadan kaçınma arzusudur. Mevlânâ'ya göre Cebriyye'nin böyle bir tutum sergilemesinin ve ahlaki zaaf içinde bulunmasının temel nedeni onların kalplerindeki eğrilik ve Allah hakkındaki cahillikleridir. Cebriyye Tanrı'yı tenzih ettiği iddiasıyla Allah'ın ilmini inkâr etmekte ve kulluk makamının gerektirdiği teslimiyeti göstermemektedir.

Mevlânâ'ya göre insanın ihtiyar ve kudretinin çok çeşitli delilleri vardır. İnsanın içindeki arzu, nefsin heva ve hevesi doğrultusunda gösterdiği kudret veya nefse hoş gelmeyen şeylerden kaçınma, vicdanî algı ve

111 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 1/54 (No. 602-19).

duyguların varlığı ihtiyarın delilidir. Suçlunun cezalandırılması, adalet yoluyla can ve namusun korunması, insanın suç işlediğinde pişmanlık duyması, kaybettiğini düşündüğünde hayıflanması kudret ve irade sahibi olmasındandır. İrade ve kudret sahibi olmayan bir insanın toprak gibi sessiz ve hissiz olması gerekir. Oysa insan haksız fiil karşısında öfkelenmekte, bu öfke onu adalet arayışına sevk etmektedir. Öfkenin altında yatan temel kabul failin ihtiyar ve kudret sahibi olmasıdır.

İnsan irade sahibi bir varlık olduğu için vesvese ve ilhamın muhatabıdır. İlhamla kendisine nimet verilenlerin yolunu tercih eden insan vesvese ile gazaba uğrayanların ve sapkınların yoluna gider. İşin sonunda şeytan “*Ben sana bunu sadece gösterdim seni buna zorlamadım*” der. İhtiyarın bir başka delili insanın nasihat karşısında tüm gücüyle mücadeleye girişmesi, kendisine doğru yol gösterildiğinde kurnazlık edip dalalete bir kapı bularak hakikatle savaştırmasıdır. Bu ise kibir ve düşmanlığın beslediği kurnazlıktan kaynaklanmaktadır. İhtiyarın nastaki bir delili “Kalem kurudu” hadisidir. Ne olmuşsa kalem yazmış mürekkebi kurumuştur. Her işin layığı olan hüküm verilmekte, adalet ve zulüm bir tutulmamaktadır. İyi kötüden, kötü daha kötü olandan ayrılmıştır.

İrade sahibi olmak insan için bir kaderdir. İnsanın iradesini kullanması tabiatının gereği iken kullanmaması tabiatının aksine hareket etmesi demektir. Allah’ın ilim ve kudretiyle her şeyi kuşatması insanın yaratılışını değiştirmemekte yani ihtiyarını ortadan kaldırmamaktadır. Bu durumun en açık göstergesi emir ve yasaklardır. Gücü yetmeyene emretmek, iradesi olmayana gazap etmek yerilecek bir iştir. Oysa Allah tüm bunlardan münezzehtir. İnsan-ı kâmilin cebriliği ise Hakk’ın boyasıyla boyanan kulun iradesinin sırf hayırda karar kılması sonucu O’nun iradesiyle birleşmesi anlamına gelmektedir.

---

**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

- Altıntaş, Ramazan. "Mevlânâ'da İrade Hürriyeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 1-15.
- Arpağuş, Safi. *Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Avşar, Ziya. "İmâm-ı A'zam Şârihi Bir Velî: Mevlânâ". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal – Hilmi Özden. 385-389. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Aydınlı, Osman. "Kaderî Anlayışın İlk Tezahürleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 249-262.
- Bilge, Bestami. *İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (V. cilt) (inceleme-metin-sözlük)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Chittuck, William C. *Sufinin Bilgi Yolu İbn Arabî Metafiziğinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanlioğlu. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018.
- Çağatay, Neşet - Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Deylemî, Şirûye b. Şehredâr. *El-Firdevs Bime'sûri'l-Hitâb*. thk. Said b. Besyûni Zaglul. Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1986.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da İ'tikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2013.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebrî Olduğu İddiasına Karşı Farklı Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003), 77-94.
- Eş'ârî, Ebu'l- Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. haz. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fettâh, İrfan Abdulhamid. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cebriyye>
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 7 Aralık 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehmiyye>
- Güngör, Özlem. *İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (VI. cilt) (inceleme-metin-sözlük)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gürer, Dilaver. "Hz. Yûsuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu". *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* i (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 21 (Ocak-Haziran 2008), 39-56.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kbalcı Yayıncılık, 2016.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Futûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İmam Âzam Ebu Hanife. *Fikh-ı Ekber Aliyyü'l-kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak. *Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. 4 cilt. İstanbul: İfav Yayınları, 2021.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 13 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Mekki, Ebu Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2016.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Hicabi Kırılancı - Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2015.
- Mevlânâ, Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerif*. çev. Süleyman Nahifi. sad. Âmil Çelebioğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Öztürk, Resul. "İslam Düşüncesinde Kadercî Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 127-156.
- Polat, Emanullah. "Kur'ân'da "Vesvese" Kavramının Semantik Analizi". *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (2014), 355-388.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Tahralı, Mustafa. "Vahdet-i Vücüd ve Gölge Varlık". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. 3/42. İstanbul: İFAV yayınları, 2021.
- Tahralı, Mustafa. "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücüd ile Alakalı Bazı Meseleler". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. 1/52. İstanbul: İFAV yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilham>



## Psycho-Social, Cultural, Historical and Islamic Dynamics of Sufi Orders in Africa

*Afrika'daki Tarikatların Psiko-Sosyal, Kültürel, Tarihi  
ve İslamî Dinamikleri*

Prof. Dr.

**Kadir ÖZKÖSE**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf A.B.D. Sivas, Türkiye  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism Sivas, Türkiye  
kadirozkose60@hotmail.com  
https://orcid.org/0000-0003-3977-3863  
ROR ID: https://ror.org/04f81fm77

### MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 30 July/30 Temmuz 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 December/19 Aralık 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022  
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December  
DOI: 10.46231/sufiyye.1151283



#### 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 (Kadir ÖZKÖSE).

#### Lisans Bilgisi

##### *Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

#### 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

Özköse, Kadir. "Psycho-Social, Cultural, Historical and Islamic Dynamics of Sufi Orders in Africa". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 209-226.

**Abstract**

In terms of Sufi studies, African geography has not been subjected to sufficient examination, both in the Islamic world and in the western world. Studies and researches are also mostly at the level of popular publications. In the works of Western researchers, the subject has not gone beyond reporting. Many western researchers approached Africa within the framework of the orientalist approach and plunged the continent into a whirlpool of marginalization. There is a need for new and appropriate academic studies in order to reveal the mystical accumulation in the continent based on both western and Islamic sources. Based on this fact, we are trying to deal with the activities of the sects that we focus on in our study, particularly in Africa. Our article will be evaluated under six sub-titles. In this context, firstly, the findings on the pioneers of the sufi orders in the field of science, morality and trade in Africa will be revealed. In the second stage, the understanding of al Tariqa al Mohammadi adopted by the sufi orders in Africa will be emphasized. As a third point, determinations will be made about the role of sufi orders in the spread of Islam in Africa. The fourth issue to be discussed will be the efforts of the sufi orders to keep the Islamic culture and civilization alive in Africa. In the fifth dimension, the struggle of the sufi orders against imperialism will be mentioned. In the final analysis, the contributions of sects to social life will be examined.

**Keywords:** Islamic Civilization, Africa, Sufism, sufi education, struggle for independence

**Öz**

Tasavvuf araştırmaları açısından Afrika coğrafyası gerek İslâm dnyasında gerekse batı dnyasında maalesef yeterince inceleme ve tetkike tabi tutulmamıştır. Yapılan inceleme ve araştırmalar da daha çok popüler yayın düzeyinde kalmaktadır. Batılı araştırmacıların eserlerinde konu daha çok raporlama özelinden öteye gitmemiştir. Pek çok batılı araştırmacı Afrika'ya oryantalist yaklaşım çerçevesinde yaklaşmış ve kıtayı ötekileştirme girdabına düşürmüştür. Gerek batılı gerekse İslâmî kaynaklardan yola çıkarak kıtadaki tasavvufi birikimi ortaya çıkarmak için yeni ve yerinde akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu gerçekten hareketle çalışmamızda konu edindiğimiz tarikatların faaliyetlerini Afrika zeline ele almaya çalışmaktayız. Makalemiz altı alt başlıkta ele alınıp değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu çerçevede öncelikle tarikatların Afrika'da ilim, ahlâk ve ticaret sahasındaki nclklerine dair bulgular ortaya konacaktır. İkinici aşamada Afrika tarikatlarının benimsediği tarikat-ı Muhammediyye anlayışı üzerinde durulacaktır. nc nokta olarak Afrika'da İslam'ın yayılmasında tarikatların rolüne dair tespitler ortaya konacaktır. Ele alınacak dördüncü husus ise tarikatların Afrika'da İslâm kültür ve medeniyetini canlı tutmaya yönelik çabaları olacaktır. Beşinci boyutta tarikatların emperyalizme karşı verdikleri mücadeleden bahsedilecektir. Son tahlilde ise tarikatların sosyal hayata katkıları tetkik edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Afrika, Tasavvuf, İslam Medeniyeti, Tasavvufi Eğitim, Bağımsızlık Mücadelesi

## Introductory

Sufism is a way of taking the morality of the Qur'an and the spiritual personality of the Prophet as an example. The Sufis, who aimed to reach the level of *ihsan*, on the one hand, tried to achieve ingenuity, on the other hand, they made an effort to adorn the feeling of love. In the first two centuries of Hijri, which we describe as the period of asceticism, the practical dimension of Sufism was considered as the basis, the morality of Sufism was emphasized, and the emphasis was placed on *taqwa*, *wara* and fear of Allah. In the third and fourth centuries of the Hijra, the realization dimension of Sufism was given importance, and approaches were adopted on the concepts of ingenuity, discovery and being inspired, and attaining knowledge. Since the sixth century Hijri, the Sufi tradition has become a system that has entered the institutionalization process through lodges and Sufi orders and reached wider masses.

The African continent is at the forefront of the lands where Sufi sects became widespread and institutionalized. Dhūl-Nūn al-Miṣrī (d.245/859), Abu Abdallah Mohammad al Maghribi (d. 299/911), Bunan Hammal (d.310/922), Abu Osman Said al-Maghribi (d. 373/983), Abu Imran al Fasi (d. 430/1038), Abdalaziz al Tunusi (d. 486/1088), Abu Cabal Yali (d. 503/1109), Ibn al-Arif (d. 536/1141), Ali Ibn Hirzihim (d. 559/1164), Abu Madyan Shuayb b. al-Husayn al-Ansari al-Andalusi (d. 594/1198), Abu Abbas al-Sabti (d. 601/1205), Abdassalam b. Mashish al-Hasani (d. 625/1228), Abu Hasan al-Shazili (d. 656/1258), Ahmad al-Badawi (d. 675/1276) and Ibrahim b. Abdalaziz al-Dasouki (d. 676/1277) are some of the famous early sufis of Africa.

Although North African lands such as Egypt, Tripoli, Benghazi, Algeria and Tunisia entered the borders of the Islamic world with the first conquest movements, the acceptance of Islam by the peoples of the region and the Bedouin masses was generally by the Sufis.<sup>1</sup> In Africa, Sufi connoisseurs were accepted as armies of the heart, and they were seen as names that warmed hearts of people to Islam. The tradition of Almoravid, which became widespread from the very beginning, led to the strengthening of the spiritual atmosphere in African countries, the implementation of Islamic principles, and the solution to the problems

---

<sup>1</sup> Hamilton Gibb, *Mohammedanism* (Oxford: Oxford University Press, 1953), 120.

of Muslim peoples. The spread of Islam from the north to the south was provided by the efforts of trade, science and connoisseurs of the heart instead of the dispatch of armies.<sup>2</sup> In the historical process in Africa, a strong connection and alliance were established between the scholars and the Sufis, the union of the madrasah and the dervish lodge was maintained and the ulema's 'sufis' and the sufis' 'representation of science' became widespread as an attitude. With the wandering dervish type, African Sufis contributed to the conversion of local pagan masses in the lands of Niger, Nigeria, Kenya, Sudan, Chad, Cameroon, Mauritania and Guinea with their commercial expeditions to the interior. After the first conquests, it is observed that Islam gained prevalence and power in three different periods in Africa. The first was with the mass migrations of the eleventh and twelfth centuries,<sup>3</sup> the second, with the mystical activities in the fifteenth century,<sup>4</sup> the third is the developments in the nineteenth century. Sufis, scholars and merchants had a large share in all three stages.

North African lands represented by Muslim states such as Aglebis (800-909), Idrisids (788-985), Tolunis (868-905), Ihshidis (935-969), Fatimids (909-1171), Ayyubids (1171-1250), Almoravids (1056-1147), Almohads (1130-1269), Merinis (1195-1470), Abdalvadis (1235-1550), Hafsidis (1228-1574) and Mamluks began to become Ottoman lands with the conquest of Egypt in 1517. In these periods, the sufi orders in the African continent followed a distinctive line from the sects in other Islamic lands.<sup>5</sup> Since sufism and sufi orders adopted the art of winning hearts and the motto of serving humanity, the sects in Africa also entered a course of formation that would meet the expectations of the African people. When we look at the names of these sects, most of them are institutions that have not been represented in Anatolia. We can list some of these sufi orders that are established and function specific to the African geography as follows: Qadiriya, Shaziliya, Madyaniya, Badaviya, Dasukiya, Arusiya, Zarrukiya, Jazuliya, Darqaviya, Sammaniya, Mirganiya, Nasiriya,

2 Husayn Munis, *Fath al-Arab li Maghrib* (Cairo: s.n., 1947), 52.

3 Magali Morsy, *North Africa 1800-1900 - a Survey the Nile Valley to the Atlantic* - (London: Addison-Wesley Longman Ltd, 1984), 16.

4 Mervyn Hiskett, *The Development of İslâm in West Africa* (New York: Longman, 1984), 6-10.

5 J. Spencer Trimingham, *İslâm in Ethiopia* (London: Oxford University Press, 1952), 234; Amir Najjar, *al-Turuk al-Sufiyya - Neshatuha, Nizamuha, Rivaduha (Rifai-Gaylani-Badavi-Shazili)* (Cairo: Mektebetu'l-Encelul-Misriyye, 1978), 32-44.

Isaviya, Rashidiya, Sanusiyah, Tijaniya, Kattaniya, Bakkariya, Tayibiya, Madaniya, Bakriya and Muridism.

In our study, we would like to discuss the distinctive features and activities of the North African sufi orders.

## 1. Being Connoisseurs of Science, Ethics and Trade

The first madrasas and ribats established in Africa were built at the same time as the conquest movements. The adventure of existence of Islam in Africa brought with it the education of Islamic sciences. Scientific teachings, scientific accumulations, intellectual movements and searches for wisdom in Africa enabled madrasas to become widespread like a network from north to south and from east to west. The scientific activities carried out caused the adoption of basic Islamic sources, the understanding of Islam, and the religious adventure of the masses.<sup>6</sup>

The most important feature that has attracted attention in the African continent since the spread of Islam is the uninterrupted continuation of the union of science and practice. Madrasahs in Africa were also known as zaviyah and rabat, and scholars were also called as righteous, wise, people of wisdom, Sufis, dervishes and poor people. Towards the end of the second century, in the African continent, as in other Islamic countries, Sufi thought emerged and began to develop. The Sufis of the first period were mostly known for their ascetic, righteous, and servant-to-God personalities. Sufi morality, practical mysticism, ascetic life were the distinctive features of the early African Sufis.<sup>7</sup>

In Africa, there is a close connection between the teaching of fiqh, recitation, hadith and theology education, Arabic language and literature, and the ascetic movement. Masjids and madrasas spread rapidly in villages and cities, and a large number of educate volunteers who devoted themselves to spiritual services were trained.<sup>8</sup> Madrasahs, known for their religious service and educational activities, met the expectations of the

---

<sup>6</sup> Morsy, *North Africa*, 26.

<sup>7</sup> J. Cornell Vincent, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: The University of Texas Pres, 1998), 4.

<sup>8</sup> Hasan Jullab, *al Harakat al-Sufi bi-Marakash ve Asaruha fi Adab* (Marakash: al-Matbaa al-Varakata al-Vatani, 1994), 1/23.

people despite the difficulties and impossibilities of life, and became a shelter for lovers of science and wisdom, travelers and those in need.<sup>9</sup> In the course of time, these places were called *zawiyah* later on. The leaders of the madrasa lodges, known as both sheikh and *mudarris*, gained great prestige and value in the eyes of their students and visitors. This respect extended to other madrasahs in villages and remote areas. This situation has revealed the benefit of their knowledge, the people's desire for them and closeness with them. After his death, the sheikh of the madrasa was buried in his madrasa or in a place close to it, and in time, this respect was shown to his grave and tomb instead of his person.<sup>10</sup>

The ascetic movements of the first period, at the same time, started to become schools of wisdom, representatives of the theory of ingenuity, and pioneers of the understanding of unity of existence, starting from the twelfth century.<sup>11</sup> Sufis who grew up in the important cultural centers of Andalusia have come to a strong position both in terms of knowledge of *fiqh*, *hadith* and theology, and knowledge of Sufism and philosophy.<sup>12</sup> The Andalusian Sufi line began to raise important representatives in the Maghreb and Africa over time.

Constant and lively contact was established between Africa and other Islamic countries. Both scientific travels, pilgrimages, commercial journeys, and spiritual pursuits have caused African Muslims to create representatives of the ideas, thoughts, understanding, trends, schools and philosophies that have developed in the Islamic world.<sup>13</sup> Another feature of African sufis is that they are traveler dervishes. Their wanderings from land to land enabled them to perform state transfers. Especially Mauritanian sufis, who are the leading representatives of the dervish tradition, have spread to wide areas such as Niger, Nigeria, Kenya, Chad, Sudan, Tanzania, South Africa, Gambia from today's African countries

9 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Türkiye Publishing House, 1964), 443.

10 Jullab, *al Harakat al-Sufi*, 1/23.

11 Bradford G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa* (London: Cambridge University Press, 1976), 40.

12 M. Necmettin Bardakçı, *Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis* (Istanbul: Sır Publishing, 2005), 46.

13 Abu Abdillâh Mohamad b. Abdalkerim al-Tamimi al-Fasi, *al-Mustafad fi Manaqib al-Ubbad bi-Madina Fez ve ma Yaliha min al-Bilad li-Abi Abdallah Mohamad b. Abdalkarim al-Tamimi al-Fasi*, ed. Mohamad Sheriff (Titwan: Qulliya al-Adab b. Ulum al-Insani, 2022), 1/25.

after they were brought up in madrasahs and zawiyas in Timbuktu, and they tried to spread both science and wisdom. The Tokolor ulama, who grew up in the lands of Futa Tora and Futa Jolon in Senegal, operated as the preachers of Islam in Central and South Africa, and were known as wandering dervishes. Raised in the madrasahs and lodges of Morocco, Algeria and Tunisia, and representing the Andalusian tradition, the Murabids, who are in love with wisdom, started to envelop the African continent from one end to the other with their long, tiring but equally exciting journeys. The connoisseurs of the tariqa have worked hard to present to the pagan masses the torch of faith and piety they have ignited in their hearts. In the regions that the armies could not conquer, they cured the troubles, healed the wounds and bestowed wealth on the poor. The sect sheikhs, who offered the message of unity against tribal conflicts, caused the loud voice of Islam to resonate in the African geography, especially in the twelfth century. Sufi order groups in Sudan, Somalia, Ethiopia and Madagascar, which are known as the geography of Sufi sects, have gained prominence as exemplary Muslim personalities and spirituality leaders in the historical adventure with their journeys of dhikr, rosary, service, religion, morality and decency.<sup>14</sup>

African Sufis, with their knowledge, morality and being a trader, noticed the regional texture, tried to understand their interlocutors, produced services specific to the conditions of the region, and tried to meet the expectations of the peoples. In Africa, zawiya means life. In Africa, zawayah means to keep alive, to give, to show interest, to love, to serve and to win hearts. Lodges in African lands function also as a madrasa, caravanserai, clinic, guesthouse, trade center, mosque, security establishment and courthouse.

## **2. Acceptance of the Understanding of the Sect of Muhammadiyya**

African Sufis have generally been in contact with oriental Sufis. For African turuq, pilgrimage and journeys to seek knowledge are almost seen as a leech training. During these journeys, which lasted for months

---

14 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid* (İstanbul: Ses Publishing, 1992), 19-20.



or even years, the familiarity of the local people with the Hejaz region was ensured, and close contact was made with the Abbasid, Seljuk and Ottoman civilizations. We see the clearest example of this in the Maghiriya Sect, founded by Abu Mohamad Salih al-Maghiri (d. 631/1234). It was sect that organized the pilgrimage of the Maghreb people for about three or four centuries. Because of their close contact with the Hejaz region, the African turuq took care that their adherents were aware of the developments in the Islamic world, adopted Muhammadan morality, and adopted the Sunnah. They adopted salawat-based dhikr styles such as salat al Fatihiya and salat al Ummyia. These movements, which are partially influenced by the Salafist understandings, have adopted acting in accordance with the spirit of the Qur'an and Sunnah as the basic principle. They have raised a flag for some extravagances and approaches that are against the understanding of shari'a, which are occasionally encountered in sufi practices.

### 3. The Role of the Sufis in the Spread of Islam

The sufi orders in Africa are the institutions that pioneered the spread of Islam in the continent.<sup>15</sup> It would not be an exaggeration to say that Islam, which survived only on the northern coastline after the first conquests, but had not yet spread to the interior, became the dominant religion on the continent by the Sufis. Because Tilmisan, Timbuktu, Marrakesh, Agadir, Bornu, Kanam, Kunta and Bakkai sheikhs and scholars were educated in Central and West African countries such as Mauritania, Niger, Nigeria, Kenya, Sudan, Chad, Somalia, Senegal, and later in southern Africa have spread in their direction.<sup>16</sup> The general feature of the African sufi order masters is that they are merchants and travelers.<sup>17</sup> Saharan trade routes have been in the hands of these sect sheikhs, which we can call trade coordinators for centuries. As a result of commercial activities, especially in the thirteenth and fifteenth centuries, they ensured the

---

15 Abdarrahman Badavi, *Tarih al-Tasavvuf al-Islam munz al-Bidaya hatta Nihaya al-Karn al-Sani* (Kuwait: s.n., 1975), 15.

16 Hiskett, *The Development of Islâm in West Africa*, 50; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trans. Ender Gürol (Istanbul: Adam Publishing, 1982), 211.

17 Hiskett, *The Development of Islâm*, 246.



Islamization and nationalization of the peoples of Mali, Guinea, Songhai and Hausa.<sup>18</sup> The Islamization activities of the Tijaniyya in West Africa,<sup>19</sup> the Qadiriyya in Central and West Africa, the Shaziliyya in North Africa and the Sanusiyya in the inner parts of Africa were activities to be remembered in the first place.<sup>20</sup> African sheikhs brought the local pagan tribes to Islam with their spiritual suggestions, mystical guidance, exemplary personalities, simple lives, indelible hymns, composed wisdom, memorized poems and communication in local tribal languages. Therefore, by westerners; it is determined that the verdict was given, “If it is not one of the sufi orders that Islamizes the Equatorial regions in Africa, it is definitely another order.”<sup>21</sup> Islamic and Sufi movements in Africa are more political and more resistant than elsewhere in the Islamic world.<sup>22</sup>

Zawiya in Africa also meant ribat. Ribats were established along the border, and were military towers and garrisons, where volunteer Muslim soldiers kept watch in order to prevent external dangers to Islamic lands. In these ribats, Sufi training was given both for the protection of the homeland against external dangers and for the protection of our heartland against the internal enemies we call the nafs and the devil. Moroccan ribats in the Almoravid period and the ribats established by Mohammed Ballo in Nigeria and Cameroon in the nineteenth century are the best examples that can be presented.<sup>23</sup>

#### 4. Reviving Islamic Culture and Civilization

In Africa, zawiya also meant school. Madrasa and zawiya were a whole. African sheikhs were also Muslim scholars. The dominant language of Arabic was realized thanks to the sheikh. Another feature of African

18 Pessah Shinar, “Note on the Socio-Economic and Cultural Role of Sufi Brotherhoods and Marabutism in the Modern Maghrib”, *Proceedings of the First International Congress of Africanists* (Accra: Cambridge University Press, 1962), 272-285.

19 Jamil Abun Nasr, *The Tijaniyya a Sûfi Order in the Modern World* (London: Oxford University Press, 1971), 100-141.

20 I. Ethem Bilgin, “Afrika’da İslâm’ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü”, *İlim ve Sanat Dergisi* 7 (May/June 1986), 86.

21 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993), 223.

22 Fazlurrahman, *İslâm*, trans. Mehmet Dağ - Mehmed Aydın (Ankara: Selçuk Publications, 1992), 293.

23 Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, 189.

sheikhs was that they were intellectual figures who published widely. Each sufi order had its own unique corpus, library and Sufi works. They had a large share in the increase in the literacy rate. Between the twelve and eighteenth centuries, the cultural fabric of Africa was not so backward compared to the general structure of the Islamic world. Names such as Hassan al-Shazili, Suleym Jazuli, Abdalaziz Dabbagh, Ahmad Zarruq, Omar al Futi, Imam Samuri, Sheikh Mohamad Amin, Rabih Fadlallah, Ahmad Tijani, Uthman don Fodio, Mohamad Ballo, Abdallah don Fodio, Mohamad b. Ali al Sanusi, Mohamad Abdallah Hasan, Sheikh Avis and Abdalqadir Algerian are some of the names that accelerated the enrichment of Islamic culture in the region.

## 5. Struggle for Independence against Colonialism

The most important function performed by the Sufi orders in Africa in the countries where they are widespread is to fill the administrative, political and military gaps. In Africa, Sufi leaders and scholars have held important positions in society, have been respected by the tribes, and have become the motor forces of regional politics. As a result of the policy followed by the colonial powers, the disappearance of political authority, the destruction of traditional local institutions, the power of representation came under the control of Europeans and injecting western ideologies, the sufi order leaders began to feel responsibility for protecting national values, local languages, spiritual feelings and national interests. The enslavement of African peoples by force was met with a strong reaction from the circles of this sufi order. Despite all their technical superiority, modern weapons, armored vehicles and economic power, the western states still had a hard time in the African countries they colonized. The vigilance of the Jazuliyya against the Spanish forces that invaded Morocco in the fifteenth century is the first example of this. The French, who occupied Senegal in the nineteenth century, found a Tijaniyya sheikh named al-Hac Ömer et-Tall, a Muridism master named Ahmad Bamba, and a Fulbe leader named Saku Ahmadu. Known as the “Mahdi of Sudan”, the sheikh of the Sammaniyya sect, Mohammad Ahmad b. Abdallah fought against British colonialism in Egypt and Sudan. Similarly, Mohammad b. Abdallah Hassan, known as the “Somali Mahdi” and the sheikh of the

Salihyya sect, fought against the British and Italian occupation forces in Somalia, and was accepted as the pioneer of the Somali people's war of independence. The Patri Movement led by Abdallah Hassan, one of the caliphs of the Idrisiyya sect, in Sumatra, the Mirgani Movement led by Uthman al-Mirgani in Eritrea, and the Mawarzi Movement led by Abdallah al Mawarzi in Sudan have been the Sufi leaders who struggled for independence against foreign invasion.

Fulbe leaders such as Karamoko Abraham Musa, Abraham Sori, Mohammad Said, Musa Ba, Solomon Bal, Imam Abdalkadir and Malik Si, who attracted attention with their activities in West Africa, continued Islamization activities in the seventeenth and eighteenth centuries and showed a harsh reaction against foreign occupation. West Africa's struggle for independence in the eighteenth century was continued under the leadership of the sheikh of the Qadiriyya Order, Uthman don Fodio. The Fulbe Movement, led by Uthman don Fodio, ended the existence of the local pagan reign called Hausa and Gobir at the beginning of the nineteenth century, and created a great caliphate center called the Sokoto Caliphate, which lasted for a century. The State of Sokoto, which reached its peak with Mohammad Ballo, struggled for existence against the British occupation.

The Sufi sect, which has the most important position in the struggle for independence, is the Sanusiyya. The followers of Sanusiyya fought for independence against the French in Africa and against the Italians in Libya. So much so that the followers of Sanusiyya fought together with the Ottoman troops against the Italian occupation of Libya, which is considered the last stronghold of the Ottoman Empire in Africa. After the withdrawal of the Ottoman Empire, the Sanusis fought alone for twenty-five years against Italy and the war was flagged under the name of Umar Mukhtar. The Sanusiyya sect is virtually the only organization in Libya, the leader of the sect, Mohammad b. Ali al-Sanusi is recognized as the spiritual leader of Libya.<sup>24</sup>

---

24 Kadir Özköse, "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7 (2001), 157-184.

## 6. Constructive Activities in Social Life

Due to the inward as well as outward approach of Sufism, orders have performed different functions as non-governmental organizations in some periods. We see the most important example of this in the sufi orders in Africa. The African sheikhs, who saw that their hometowns, lands, houses and homelands were plundered, started to look for solutions in their own way. It is almost as if each sufi order assumed the spokesmanship of a region. For example, Tijaniyya and Muridism are in Senegal, Qadiriyya in Nigeria, Rashidiyya in Eritrea, Mirganiyya and Sammaniyya in Sudan, Salihyya in Somalia, Arusiyya and Madaniyya in Tunisia, Darqaviyya, Isaviyya and Kattaniyya in Morocco, Shaziliyya in Egypt and Sanusiyya in Libya were the national Sufi orders adopted by the peoples of Africa.<sup>25</sup>

In the hot, arid and desert climate of the Sahara, sectarian lodges were frequented by masses from all walks of life. In Africa, zawiya meant guesthouse, hospital, school, dormitory, administrative center, trade center, entertainment center, place of worship, soup kitchen, security and information office. It was the place where the victims' sought remedies for their problems, the helpless reassured them, and the homeless and homeless took shelter. In short, lodges were the lifeblood of life.

Sufi sects such as Tijaniyya, Muridism, Salihyya, Sammaniyya, Madaniyya, Isaviyya, Hammaliyya, Idrisiyya, Darqaviyya, Mirganiyya, Sanusiyya and Rashidiyya, which emerged from the nineteenth century due to meeting the needs of social life, are called Neo-Sufism, al Tariqa al-Mohammadi. The common feature of these sufi orders is that they are a reform movement. Each order saw the age of crisis, wanted to ensure the trend of transformation in the regions where they operated, and adopted the return to the age of bliss as an ideal. With their attitude reminiscent of the Salafist movements, they took a firm stand against innovation and superstition. They encouraged their followers to lead a simple life in the guise of dervish, to face troubles, to keep their will strong and to be hopeful for their future.<sup>26</sup>

25 Kadir Özköse, *Mağrib'de Tasavvuf* (Sivas: Cumhuriyet University Publications, 2013), 37-64.

26 Kadir Özköse, *Muhammed Senüsi Hayatı, Eserleri ve Hareketi* (İstanbul: İnsan Publications, 2000), 215-222.

In the lands of the Sahara, under the scorching heat of Africa and in the depressions, the only shelters of the masses struggling to survive were the lodges. By opening their doors to everyone, African zawiya have been able to carry out the services expected from the state in lands devoid of state institutions. Health services and medical treatment opportunities were provided in dervish lodges in the most functional manner as the period and conditions allowed. Sufi lodges were centers where biological and physical ailments were treated as well as mental disorders. In sufi lodges, quarantine practices were made possible against infectious diseases such as malaria, pertussis and typhoid fever, emphasis was placed on healthy eating, hygiene habits were introduced, the prevention of infectious diseases was emphasized and the use of medicinal drugs became a habit. It would be appropriate to mention the names of sects such as Zarruqiyya, Jazuliyya, Shaziliyya and Sanusiyya as examples of sects that try to bring such methods to the peoples of the region.

By the nineteenth and twentieth centuries, tribal quarrels in the continent became unavoidable, blood feuds became widespread, the security of the continent disappeared, and there was no road safety due to sea pirates or armed gangs on land and bandit groups. In such an environment, it has been observed that sufi orders preach Islamic brotherhood, social solidarity, the culture of sharing, the experience of living together, and respect for rights and law. Tijaniyya, Arusiyya, Madaniyya and Qadiriyya zawiya have pioneered such appropriate efforts. These zawiya belonging to the aforementioned sects contributed to the establishment of peace and tranquility in the region.<sup>27</sup>

African peoples, who had a hard time due to hunger, famine, drought, poverty and wars, especially since the fifteenth century, have gained the opportunity to fill their stomachs with hot bread, cooked vaccine, taste and eat regularly by taking advantage of the opportunities offered in sufi lodges. Almost all of the sufi lodges in Africa serve as soup kitchens and guesthouses. Regardless of their identity, color, language or religion, the peaceful atmosphere in which every foreigner can easily stay is the sufi lodges. Local or foreign guests who were guests of the Sufi lodges were hosted free of charge for three days, travel supplies were provided, their

---

<sup>27</sup> Nicola A Ziadah, *Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senusilik*, trans. Kadir Özköse (Istanbul: Risale Publications, 2006), 149-182.

expectations were met, they were helped with their problems, and they were even given a security officer to accompany them to their destination. The pulse of daily life was at the zawayah. In the evening, the local peoples who participated in the conversation and dhikr environment in the zawayah would feed their stomachs almost every evening at the dervish table, where they donated or received support, together with all their family members.<sup>28</sup>

On the other hand, zawayas were convents and masjids where education of faith, morality, decency, morality and humanity was given. The source of morale, the center of hope and the dream world of the people were Sufi lodges. Another tradition that has been kept alive for a long time among African sects is that there is no conflict between sects or the atmosphere of conflict is minimized. It was as if the African lands were divided between different sects. Senegal is referred to as Muridism, Mauritania is referred to as Tijaniyya, Morocco is referred to as Darqaviyya, Tunisia is referred to as Arusiyya, Algeria is referred to as Madyaniyya, Egypt is referred to as Shaziliyya, Libya is referred to as Sanusiyya, Nigeria is referred to as Qadiriyya, Sudan is referred to as Mirganiyya and Eriytre is referred to as Salihiyya.<sup>29</sup>

## Conclusion

In Africa, sects and mystical life are a part of life. In fact, Africa is a geography of sects. If the African peoples were still able to survive with their own values despite the tragedies of missionary, colonialism, imperialism, occupation, war, famine and hunger, they felt indebted to the leadership and guidance of the sect sheikhs, whom they considered the most vital source of life. However, in the light of these findings, it should not be interpreted that there are no negative, wrong and deficient attitudes of the sufi orders in Africa. In our study, we tried to present the leading roles of African sects, as their positive and constructive aspects predominate. More precisely, these findings are the common findings of not only Muslim researchers but also western and foreign researchers.

28 Kadir Özköse, *Sûfî ve İktidar (Fülânî İslahat Hareketi)* (Konya: Ensar Publishing, 2008), 285-309.

29 Abdarrazzak Abraham Abdallah, *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*, trans. Kadir Özköse (Konya: Ensar Publishing, 2008), 30-35.

Because especially the French followed a very intense and long-term policy in order to degenerate, set against each other, and even attract these currents, which hindered the colonial attempts in Africa. Sects were followed closely, agents and spies were brought among them, large monetary funds were allocated and very strong investments were made. Although they were considered partially successful in these policies, they did not achieve what they hoped for.

In our study, we stated that the most basic function of the sects is their pioneering work in the field of science, morality and commerce. We stated that the integrity of the madrasa and lodge was preserved in the historical process, that the *ilmiye* class and the sect circles formed a unity, and that the sheikhs of the sect also functioned as the trade colonizers of the region.

We stated that the second important point is the adopted understanding of *al tariqa al-Mohammadi*. In the sufi order circles of Africa, innovations and superstitions were struggled, and sensitivity was shown to comply with the Sunnah of the Prophet. The love of the Prophet and the effort to take the Prophet as an example formed the basis of the *tariqa* education. African sects emerged mostly as a movement to return to Islam in the era of bliss.

The most important function of African sects was to spread the religion of Islam. The spread of Islam in Africa was mostly carried out by the sects. The fact that the native tribes spoke their language, spread to the interior of Africa, and gained the appreciation of the tribal circles with their attitudes and behaviors led to the adoption of Islam in time. With their hymns, odes, poems, literary works, legends and historical figures, African sufis have been the focus of attention of the people of the region. Therefore, Islam in Africa was carried out not with the regular expeditions of the armies of conquest, but with the planned and regular campaigns of the sect circles.

The fourth issue we focus on is the efforts of the sufi orders in Africa to revive the Islamic culture and civilization. The spread of Arabic in the continent, the spread of educational institutions to the interior of the continent, the settled life of nomadic masses, and the realization of on-site administration gained strength mostly with the activities of Sufi sect circles. The absence of a power vacuum in the continent, teaching



Islamic sciences, benefiting from the opportunities of the modern world, and establishing contact with the outside world were realized with the intense efforts of the sect sheikhs.

The fifth important result that emerged in the struggle for existence of African sects is their struggle for freedom against colonialism. As a result of the Berlin Conference, the African geography was almost divided among the western powers. The colonial powers used force against the peoples of the continent with their military superiority and the firearms they sent to the continent, and they exploited the underground and surface resources of the continent. The biggest reaction from local people against these western powers, who violate human rights, usurp lands, enslave people and exploit resources to turn the wheels of the industrial revolution, came mostly from regional movements led by sufi order leaders. As if they were political leaders, interpreters of the problems of the people, and charismatic leaders, the sect sheikhs fought long-term and relentlessly against the colonial powers.

Another area of activity of the sects that we drew attention to in our research is their contribution to social life. Sufi sect circles in Africa lived together with the people. Zawaya is built in central points, not remote corners. Dervishes were not only busy with their private rooms in their cells, but also with the people of the region in the bazaars and markets, schools, streets and avenues, fields and gardens, workshops and workplaces, friendly assemblies, in pain and joy, in villages and towns. Brotherhood, friendship, peace, tranquility, sincerity, cooperation and solidarity have been the reason for their existence.

---

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

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

---



## Bibliography

- Abdarrazzak Abraham Abdullah. *Afrika'da Tasavvuf ve Tarikatlar*. trans. Kadir Özköse. Konya: Ensar Publishing, 2008.
- Abun Nasr, Jamil. *The Tijaniyya a Sûfî Order in the Modern World*. London: Oxford University Press, 1971.
- Badavi, Abdarrahman. *Tarih al-Tasavvuf al-Islam munz al-Bidaya hatta Nihaya al-Karn al-Sani*. Kuwait: s.n., 1975.
- Bardakçı, M. Necmettin. *Endüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*. Istanbul: Sır Publishing, 2005.
- Bilgin, İ. Ethem. "Afrika'da İslâm'ın Yayılmasında Tasavvufun Rolü". *İlim ve Sanat Dergisi 7* (May/June 1986), 85-91.
- al-Fasi, Abu Abdillah Mohamad b. Abdilkerim al-Tamimi. *al-Mustafad fi Manaqib al-Ubbâd bi-Madina Fez ve ma Yaliha min al-Bilad*. ed. Mohamad Sheriff. Titwan: Qu'lliya al-Adab bi Ulum al-Insani, 2002.
- Fazlurrahman. *İslâm*, trans. Mehmet Dağ & Mehmed Aydın. Ankara: Selçuk Publications, 2nd Edition, 1992.
- Gibb, Hamilton. *Mohammedanism*. Oxford: University Press, 1953.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. Istanbul: Seha Neşriyat, 1993.
- Hiskett, Mervyn. *The Development of İslâm in West Africa*. New York: Longman, 1984.
- Jullab, Hasan. *al-Harakat al-Sufi bi-Marakash ve Asaruha fi Adab*. Marakash: al-Matbaa al-Varaka al-Vatani, 1994.
- Martin, Bradford G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. London: Cambridge University Press, 1976.
- Morsy, Magali. *North Africa 1800-1900 - a Survey the Nile Valley to the Atlantic -*. London: Addison-Wesley Longman Ltd, 1984.
- Munis, Husayn. *Fath al-Arab li Maghrib*. Cairo: s.n., 1947.
- Najjar, Amir. *al-Turuk al-Sufiya - Neshatuha, Nizamuha, Rivaduha (Rifai-Gaylani-Badavi-Shazili)*. Cairo: Mektebetü'l-Encelu'l-Mısıryye, 1978.
- Özköse, Kadir. *Muhammed Senûsî Hayatı, Eserleri ve Hareketi*. İstanbul: İnsan Publications, 2000.
- Özköse, Kadir. *Sûfî ve İktidar (Fülânî İshahat Hareketi)*. Konya: Ensar Publishing, 2nd Edition, 2008.
- Özköse, Kadir. *Mağrib'de Tasavvuf*. Sivas: Cumhuriyet University Publications, 2013.
- Özköse, Kadir. *Afrika Tasavvuf Araştırmaları*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2019.
- Özköse, Kadir. "Başlangıçtan Günümüze Kadar Afrika'da İslâm ve Tasavvuf". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 7* (2001), 157-184.
- Özköse, Kadir. "Kanem'den Bornu'ya Sahraaltı Coğrafyasında Osmanlı Nüfuzu". *Gök Medrese İlahiyat Araştırmaları 6*. 31-48. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Publishing House, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. trans. Ender Gürol. İstanbul: Adam Publishing, 1982.
- Şehbenderzade, Filibeli Ahmed Hilmi. *Senûsîler ve Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Ses Publishing, 1992.

- Shinar, Pessah. "Note on the Socio-Economic and Cultural Role of Sufi Brotherhoods and Marabutism in the Modern Maghrib". *Proceedings of the First International Congress of Africanists*. 272-285. Accra: Cambridge University Press, 1962.
- Tandoğan, Muhammed. *Afrika'da Sömürgecilik ve Osmanlı Siyaseti (1800-1922)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Trimingham, John Spencer. *İslâm in Ethiopia*. London: Oxford University Press, 1952.
- Trimingham, John Spencer. *al-Firaq al Sufi fi Islam*. trans. Abdalqadir al Bahravi. Bayrut: Dâr al Nahda al-Arabi, 1997.
- Vincent, J. Cornell. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: The University of Texas Press, 1998.
- Ziadah, Nicola A. *Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senusilik*. trans. Kadir Özköse. Istanbul: Risale Publications, 2006.

# Amasya'dan İstanbul'a Saltanat Yolunda Bir Şehzade ve Bir Şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî

*A Shehzade and a Sheikh on the Road to Sultanate from  
Amasya to Istanbul: Bayezid II and Jamâl-i Halvatî*

Prof. Dr.

**Himmet KONUR**

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Izmir, Türkiye

himmet.konur@deu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2781-1431>

ROR ID: <https://ror.org/00dbd8b73>

## MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Ağustos/01 August 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Kasım/21 November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December

DOI: 10.46231/sufiyye.1152572



### 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 (Himmet KONUR).

### Lisans Bilgisi

*Licence Information:*

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

### 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

Konur, Himmet. "Amasya'dan İstanbul'a Saltanat Yolunda Bir Şehzade ve Bir Şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 227-244.

**Öz**

Fatih Sultan Mehmet'in vefatının ardından II. Bayezid ile kardeşi Cem Sultan arasında yaşanan saltanat kavgasını II. Bayezid kazanmış ve saltanat koltuğuna oturmuştur. Tarihi kaynaklarda ve araştırmalarda daha çok konunun siyâsî ve askerî sebep ve aktörleri üzerinde durulmaktadır. Farklı alanlardaki kaynaklara bakarak bu mücadelenin başka kahraman ve unsurları yanında farklı toplum katmanlarında nasıl algılandığına dair bilgilere rastlamak mümkündür. Döneme ilişkin bilgi veren tasavvuf tarihi kaynakları bize böyle bir imkân sunmaktadır. Bu kaynaklara göre II. Bayezid şehzade olarak bulunduğu Amasya'da Çelebi Halife adıyla bilinen Halvetiyye tarikatı şeyhi Cemâl-i Halvetî ile tanışmış ve onun manevî desteğini görmüştür. Saltanatının önündeki engellerin kaldırılması için ondan manevî yardım talebinde bulunmuştur. Şeyh de -bu işlere karışmak istemese de- onun ricasını yerine getirmiştir. Bayezid bu sayede saltanatın başına geçmiştir. Tasavvuf kaynaklarındaki bilgi ve algı böyledir. Bu çalışmada II. Bayezid'in saltanata geçiş sürecinde Halvetiyye tarikatı şeyhi Çelebi Halife ile Amasya'da başlayıp İstanbul'da devam eden ilişkileri üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Amasya'da tasavvuf, II. Bayezid, Cemâl-i Halvetî, Cemâliyye Tarikatı.

**Abstract**

After the death of Fatih Sultan Mehmet, a sultanate quarrel broke out between Bayezid II and Cem Sultan. This quarrel was won by Bayezid. But how? In historical sources and articles, this topic is discussed father more for political and military reasons and actors. In different sources, it is possible to find the other heroes, the elements and its reflections in different layers of society for this struggle. There is important information on this subject in süfi history sources. According to these sources Bayezid and Jamâl-i Halvetî met in Amasya. Jamâl-i Halvetî was a sheikh of the Halvatiyya sect and well-known by the name of Çelebi Khalifa. Jamâl Halvetî supported Bayezid spiritually. Bayezid wanted Jamâl to help him against the enemies of him. He wanted him to prevent his brother Cem from becoming sultan and to become sultan himself. Jamâl was not willing but complied with his request. Bayezid ascended the throne by his supporting. The story is told so in süfi history sources. This article will focus on the relations between Bayezid and Jamâl-i Halvatî on the way to the sultanate from Amasya to İstanbul.

**Keywords:** Sûfîsm, Sûfîsm in Amasya, Bayezid II, Jamâl Halvatî, Jamâliyya Order.

## Giriş

Osmanlı döneminde bazı şehirler geleceğin padişahı olacak şehzadelerin eğitimi ve devlet deneyimi kazanması konusunda önemli rol üstlenmiştir. Amasya da bu şehirlerden biri olarak on altıncı yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı hanedanına mensup şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak için gönderildikleri önemli merkezlerin başında yer almıştır. Çelebi Mehmed (1413-1421), II. Murad (1421-1451), Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481), II. Bayezid (1481-1512) Amasya'da sancak beyi olarak bulunmuştur. Ayrıca II. Murad'ın oğlu Alâeddin, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed, Kanûnî'nin oğulları Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid de Amasya'da idarecilik yapmıştır.<sup>1</sup> Bunun yanında Amasya şehzadelerin yetişmesine katkı sağlayan birçok devlet, ilim ve sanat adamına da ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan biri Halvetiyye tarikatı<sup>2</sup> şeyhi Cemâl-i Halvetî'dir. Cemâl-i Halvetî II. Bayezid'in şehzadeligi ve saltanatı döneminde hep yanında yer almış ve onun başarısı için elinden gelen çabayı sarf etmiştir.<sup>3</sup> Saltanata geçiş sürecinde aralarında cereyan eden ilişkilere geçmeden önce II. Bayezid ve Cemâl-i Halvetî hakkında kısa bilgi vermek gerekmektedir.

## II. Bayezid

II. Bayezid sekizinci Osmanlı padişahıdır. 1448'de Dimetoka'da doğmuş, yedi yaşında iken Amasya'ya sancak beyi olarak gönderilmiştir. Ciddî bir eğitime tabi tutulan Bayezid'e Çandarlı İbrahim ve Yahya Paşa gibi tecrübeli devlet adamları lala tayin edilmiştir. Gençliğinde musahiplerine uyararak bazı alışkanlar edindiği için babasıyla arası açılmışsa da bundan vazgeçerek af dilemiş ve onunla arasını düzeltmiştir.<sup>4</sup>

Babasının 3 Mayıs 1481'de vefatı üzerine, o sırada otuz dört yaşında olan II. Bayezid, Karaman valisi olan kardeşi yirmi üç yaşındaki Cem Sultan

1 Şehzade Mustafa'nın katlinden sonra, İstanbul'a daha yakın olan şehzade sancaklarının önemi artmış, Amasya yerine Manisa sancağı geçmiştir. Bununla beraber Amasya önemli bir kültür merkezi olma özelliğini sonraki asırlarda da sürdürmüştür. İlhan Şahin - Feridun Emecen, "Amasya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:TDV Yayınları, 1991), 3/1-4.

2 Ömer el- Halvetî'ye nispet edilen ve İslam dünyasının en yaygın tarikatı olan Halvetiyye bir Türk tarikatı olarak da bilinir. bk. Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 535-564.

3 II. Bayezid için bk. Şerafettin Turan, "Bayezid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/234-238.

4 Turan, "Bayezid II", 5/234-238.

ile saltanat kavgasına girişmiştir.<sup>5</sup> Fatih'in düzenlediği Kanunnâmede padişah olacıklara nizâm-ı âlem için kardeşlerini öldürme hakkı tanınması kavganın şiddetini artırmış ve bir ölüm-kalım meselesi haline dönüşmesine sebep olmuştur. Bu mücadelede üstünlük sağlayan II. Bayezid, 22 Mayıs 1481'de saltanat koltuğuna oturmuştur.<sup>6</sup>

II. Bayezid saltanat yolunda ve saltanatı süresince Amasya'daki sosyal çevresinin yardım ve desteğini görmüştür. Bu uğurda ona destek olan isimlerden biri de Çelebi Halife adıyla da bilinen Halvetiyye tarikatı şeyhi Cemâl-i Halvetî'dir.

### Cemâl-i Halvetî/Çelebi Halîfe

Cemâl-i Halvetî, Halvetiyye tarikatına bağlı Cemâliyye kolunun kurucusu ve İstanbul'daki ilk temsilcisidir. Tam adı Ebü'l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddîn el-Aksarâyî'dir. Yusuf b. Yakub (ö. 987/1579) onun Çelebi unvanıyla anılışını genel olarak sülalesinin seçkinliğiyle, özel olarak da kazasker oğlu oluşuyla ilişkilendirmiş; Cemâleddîn-i Aksarâyî (ö. 791/1388-89) ve Hz. Ebu Bekir neslinden olduğunu belirttiikten sonra Kazasker-zâde olduğu için Çelebi diye şöhret bulduğunu, (...) dedeleri Cemâleddîn'e nispetle bunlara "Cemâlî-zâdeler" denildiğini bildirmiştir.<sup>7</sup>

Doğum tarihi bilinmemektedir. Lâmiî onu Karmânî nisbesiyle anmıştır.<sup>8</sup> Kaynaklarda Aksaray<sup>9</sup> veya Amasya'da<sup>10</sup> doğduğuna dair rivayetler

5 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 2/161.

6 Turan, "Bayezid II", 5/234-238.

7 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Piran ve Meşâyih-i Tarikat-ı Âliye-i Halvetiyye* (İstanbul: y.y., 1290), 16-17. Cemâlî-zâdeler Osmanlı döneminin önemli ailelerinden biridir. Vezir-i azam Piri Mehmet Paşa (ö. 939/1531), Çelebi Halife'nin oğludur. bk. Yusuf Küçükdağ, "Piri Mehmet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/280. Zenbilli Ali Efendi adıyla bilinen Müftü Ali Çelebi (ö. 932/1526), Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89) torunu Ahmed Çelebi'nin oğludur. Yusuf Küçükdağ onu Çelebi Halife'nin "amca-zâdesi" olarak kaydetmiştir. bk. Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/247. (Zenbilli hakkında verilen bilgiler metinde yer alan şecere ile karşılaştırıldığında onun Çelebi Halife'nin değil onun babasının amcasının oğlu olabileceği görülmektedir.)

8 Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 579.

9 Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye, 1338-1341), 55, 57.

10 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333), 2/51.

de bulunmaktadır. İlim tahsiliyle meşgul olurken tasavvufa meyletmiş ve Karaman'da Alâeddîn-i Halvetî (ö. 867/1462-63)'nin halifelerinden Abdullah'ın<sup>11</sup> yanında halvete girmiştir. Bu sırada Karaman'a gelen Alâeddîn-i Halvetî ile görüşmüştür. Kısa süre sonra Alâeddîn Halvetî ve Abdulllah Karamânî'nin vefat etmesi üzerine Tokat'a giderek Ümmî Şeyh Tahir-zâde'ye<sup>12</sup> intisap etmiştir. Daha sonra Bakü'de bulunan Seyyid Yahyâ Şirvânî'den istifade etmek için yola çıkmış onun vefatı üzerine geri dönerek halîfesi Mehmed Bahâüddîn Erzincânî'ye intisap etmiştir.<sup>13</sup>

İcazetnamesini aldıktan sonra bir süre Amasya'da hizmet veren Çelebi Halife, II. Bayezid'in daveti üzerine İstanbul'a gitmiştir. Tasavvuftan başka tefsir, hadis ve şiirle<sup>14</sup> de meşgul olan Çelebi Halife, İstanbul'un tanınmış şeyhleri arasında yerini almıştır. Padişah tarafından deprem felaketinin ve veba salgınının sona ermesi için dua etmek üzere kırk derişiyile birlikte hacca gönderilmiş, henüz yoldayken Tebük yakınlarında vefat etmiştir. Vefatına "kad mâte şah-ı evliyâ" ibaresiyle (899/1493-94) tarih düşülmüştür.<sup>15</sup>

## Saltanat'a Giden Yolda II. Bayezid ve Çelebi Halîfe

Tarihi bilgilere göre Fatih Sultan Mehmed 3 Mayıs 1481'de vefat etmiştir. Bunun üzerine vezir-i azam Karamânî Mehmet Paşa (öl. 886/1481)<sup>16</sup> durumu haber vermek üzere Amasya'da bulunan II. Bayezid

11 Reşat Öngören Cemâl-i Halvetî'nin Hacı Halife'ye intisap edip ondan icazet aldığını kaydetmiş ve Hacı Halife'nin Kastamonulu Şeyh Abdullah (ö. 894/1489) olma ihtimali üzerinde durmuştur. bk. Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 20, 106-107.

12 Ümmî Şeyh Tâhir-zâde bazı kaynaklarda Musa b. Tâhir Tokâdi ile karıştırılmıştır. Bu konuda bk. Müzekkir Kızılkaya, "Ümmî Şeyh Tâhirzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdi Üzerine Bir İnceleme: Musa b. Tâhir Tokâdi'nin Hayatı ve Eserleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021/20), 175-200.

13 Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 579. (Lamiî, Çelebi Halife'nin Erzincandaki şeyhinden Molla Pîri Hazretleri diye bahsetmektedir. Pîri Hazretleri ifadesiyle Erzincânî kastediliyor olmalıdır.)

14 Manzum Eserleri ve şiirleri için bk. Muharrem Çakmak, "Türk Mutasavvif Şairi Aksaraylı Cemâl Halvetî", *Ekev Akademi Dergisi* 16 (Yaz 2003), 183-186.

15 Mehmed Serhan Tayşi, "Cemâl-i Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/302-303.

16 Karamânî Mehmet Paşa Konya'da doğmuş medrese tahsilini tamamladıktan sonra Osmanlı ülkesine gitmiştir. Bir süre müderrislik yaptıktan sonra çeşitli devlet görevlerinde bulunmuş ve son olarak vezir-i azamlığa getirilmiştir. İstanbul'un fethinden sonra devletin yeniden

ile Karaman'daki Cem Sultan'a birer ulak göndermiştir. Mehmet Paşa yolu daha kısa olduğu için Cem Sultan'ın önce gelip saltanat koltuğuna oturmasını ümit etmiştir. Ancak Bayezid'in damadı Sinan Paşa'nın Cem Sultan'a giden elçiyi yolda yakalayarak öldürmesi üzerine işler tersine dönmeye başlamıştır. Daha sonra yeniçeriler ayaklanarak vezir-i azam Mehmet Paşa'yı da öldürür. Böylece II. Bayezid'e saltanat yolu açılır. O gelinceye kadar oğlu Korkud vekâleten saltanat koltuğuna oturtulur. II. Bayezid kendisine haber ulaştıktan dokuz gün sonra 20 Mayıs 1481'de Üsküdar'a gelip karşıya geçer ve hükümdar ilan edilir.<sup>17</sup> Tarih kaynaklarına göre olayın seyrini değiştiren Sinan Paşa'nın yolunu keserek Cem Sultan'a giden elçiyi, yeniçerilerin de ayaklanarak Mehmet Paşa'yı öldürmesidir.

Tasavvuf tarihi kaynaklarında ise konuya dair daha farklı ve ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır.<sup>18</sup> Buna göre olayın asıl kahramanı Halvetiyye tarikatı şeyhi Cemâl-i Halvetî (öl. 899/1494)'dir. Cemâl-i Halvetî Amasya veya Aksaray'da dünyaya gelmiş, ilk tahsilini doğduğu yerde yapmış, medrese ilimleriyle meşgul olurken tasavvufa meyletmiştir. Halvetî şeyhi Mehmed Bahâüddîn Erzincanî (öl. 879/1474)'den<sup>19</sup> icazetnamesini aldıktan sonra Amasya'ya gitmiştir.<sup>20</sup>

II. Bayezid ile Çelebi Halife'nin yolları Amasya'da kesişmiştir. İkisini bir araya getiren ortak nokta tasavvuftur. II. Bayezid şairliği<sup>21</sup>, ibadete

---

yapılandırılmasında Fatih Sultan Mehmed'e büyük katkı sağlamıştır. Kanunnamelerin hazırlanmasında etkili olmuştur. Daha önce de tatbik edilen kardeş katlinin onun görüşleri doğrultusunda kanun hâline getirildiği belirtilir. Karamânî Mehmed Paşa Osmanlı Devleti'nin gelirlerini arttırmak, asker ihtiyacını karşılamak maksadıyla bazı vakıf ve mülk arazilerinin timara çevrilmesinde de rol oynamıştır. Bu reformda parmağı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Yusuf Küçükdağ, "Karamânî Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2001), 24/449-451. Aşağıda görüleceği gibi yapılan bu düzenlemeler tarikatlara ait vakıflara da el konulmasına yol açtığı için Karamânî Mehmed Paşa tarikat çevreleri tarafından da eleştirilmiştir.

17 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/161-162.

18 Tarih kaynaklarına bakıldığında bu işin kahramanları olarak zamanın devlet ve siyaset adamları ile askerî erkân karşımıza çıkar. Buna mukabil tasavvuf kaynaklarında asıl kahramanlar tarikat şeyhleri ve dervişlerdir. Bu bilgiler bize sosyal hayatın tarikatlar cephesinde olayın nasıl algılandığını ve anlatıldığını yansıtmaktadır.

19 Lâmiî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 579.

20 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf*, 16-17; Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâid'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975), 162-164; Tayşî, "Cemâl-i Halvetî", 7/302-303.

21 II. Bayezid adli mahlasıyla şiirler yazmıştır. bk. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 1/78-79.



düşkünlüğü ve tasavvufa meyli ile temayüz etmiş kendisine velâyet nispet edilerek “Bayezîd-i Velî” adıyla anılmış bir padişaktır. Latîfî (öl. 990/1582) ondan “sâhib-i velâyet” olarak söz etmiştir.<sup>22</sup> Yusuf b. Yakub (ö. 987/1579) ise onu “Sultan Bayezîd-i Velî” adıyla anmıştır.<sup>23</sup> Evliya Çelebi (öl. 1095/1684) de *Seyahatname*'sinde her defasında ondan bahsederken “veli” sıfatını kullanmıştır.<sup>24</sup>

Çelebi Halife Halvetiyye tarikatına mensup bir şeyhtir. Erzincânî'den icazet aldıktan sonra irşat için Amasya'ya gönderilmiştir. Bu görevlendirme Erzincanî'nin vefat tarihi olan 978/1474'ten önce gerçekleşmiştir. Şehzade Bayezîd ile şeyhin Amasya'daki beraberlikleri şehzadenin saltanat için Amasya'dan ayrıldığı 1481 yılına kadar (en az yedi sene) sürmüştür. Bu süre zarfında Çelebi Halife, II. Bayezîd'in ve devlet erkânının saygı ve yardımına mazhar olmuştur. Şehzade Bayezîd'in hocası olan Şemseddin Ahmed Çelebi tarafından 880/1475 yılında yaptırılan Hoca Sultan Tekkesi'nin şeyhliği ona verilmiştir.<sup>25</sup> Hulvî, Şehzâde Bayezîd'in ona “tam bir itikadı” olduğunu ve “biat” ettiğini kaydetmiştir.<sup>26</sup>

Aralarındaki yakınlık, saltanat kavgası sürecinde kuvvetli bir dayanışmayı beraberinde getirmiştir.<sup>27</sup> Tasavvuf kaynaklarında bunun göstergesi olan bazı açıklamalar yer alır. Cafer Çelebi (ö. 921/1515), konuyla ilgili olarak II. Bayezîd'in hizmetinde çalışan babası Tâcî Bey (ö. 890/1485-1486)'in bu süreçteki rolünü de içeren bazı nakillerde bulunur.

22 Latîfî, *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*, haz. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2000), 141.

23 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf*, 18.

24 Mustafa Demir, II. Bayezîd'in “veli” sıfatıyla anıldığı yerlere örnek olarak şu sayfaları tespit etmiştir: Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 28, 31, 66, 152, 163; Mustafa Demir, “II. Bayezîd Devrinde Padişah Tarikat İlişkisi Bağlamında Devlet Din İlişkisi”, *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2017), 55-75.

25 Hüseyin Hüsameddin Abdizâde, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330-1332), 1/230-231; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık 2000), 44.

26 Mahmud Cemâleddin Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, haz. M. Serhan Tayşî (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993), 430.

27 Bu konudaki en eski bilgiler Lâmiî Çelebi (öl. 938/1532)'nin eserinde yer almaktadır. Bildirdiğine göre Lamiî Çelebi, Semaniye müderrisi olan Kasım Çelebi'den zahir ilimlerini tahsil ederken hocasını ziyarete gelen Cemal-i Halvetî'yi görmüş ve ayrılırken bineğinin rikaplarını tutmuştur. Lâmiî bu bilgiyi verdikten sonra Sultan Selim Han'ın kazaskeri olan Tâcî-zade Cafer Çelebi'den duyduklarını aktarır. bk. Lâmiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 580-581.

Anlattığına göre Bayezid bir gün Tâcî Bey'e üç bin akçe verip dervişlerin sofrasında harcaması için Çelebi Halîfe'ye götürmesini ister.<sup>28</sup> Bir de "lutf idüp bir muradım vardır, anıñcün meşgul olsun, ümiddir ki husule mevsûl ola/benin kendisinden bir isteğim var, lütfedip uğraşsın, inşallah gerçekleşir." der. Tâcî Bey, *Bayezid'e* "murâd-ı pâdişâhîyi/isteğinizin ne olduğunu"<sup>29</sup> sorarsa ne diyeyim diye sorar. Bayezid "onlar teveccüh edip muradımı bilir" diye cevap verir. Tâcî Bey, Çelebi Halîfe'ye gider ve Bayezid'in isteğini iletir. Çelebi Halîfe "muradların dise hoş idi/ne istediklerini açıkça söylese iyi olurdu" der. Ertesi günü Tâcî Bey'i çağırıp konunun kendilerine malum olduğunu, padişahın muradının inşallah gerçekleşeceğini bildirir. Padişah'ın isteğinin ne olduğu hakkında ona da bilgi verir. Padişah, Karamânî Mehmed Paşa'nın helâkini istemektedir. Çelebi Halîfe şehzadenin isteğini yerine getirmeye çalışır ancak Mehmet Paşa başında Zeyniyye tarikatı şeyhi Şeyh Vefâ (ö. 896/1491) tarafından hazırlanan bütün kazaları defeden bir *sad ender sad vefk*<sup>30</sup> taşıdığı için bir türlü başaramaz. Şeyh Vefâ<sup>31</sup> Mehmet Paşa'nın etrafına bir daire çizmiş, bu sayede kimse oraya girememekte; ona zarar verememektedir. Çelebi Halîfe, Tâcî Bey'e otuz üç gün sonra "büyük bir hadise" meydana geleceğini ve kırk gün geçmeden Mehmet Paşa'nın helak olacağını bildirir. Tâcî Bey bu haberi verince sultanın (II. Bayezid'in) utancından

28 Nefehat ve Tacü't-Tavârih'te Çelebi Halîfe'ye gönderilen Tâcî Bey'dir. Diğer kaynaklarda ise Mustafa Ağa'dır. Emine Karahan, *Yûsuf Bin Yâkub'un Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 80. Şair, münşi ve hattat olan Tâcî Bey (öl. 890/1485), Amasya'da Şehzade Bayezid'in defterdarı olarak hizmet etmiş ve Amasya se-raskerliği görevinde bulunmuştur. Tâcî Bey'in oğlu Cafer Çelebi, II. Bayezid ve I. Selim devirlerinde nişançılık yaptıktan sonra kazaskerliğe yükselmiştir. bk. İsmail E. Erünsal, "Tâcîzâde Câfer Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/353-356. Cafer Çelebi için ayrıca bk. Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1989), 1/246-252.

29 Her ne kadar o tarihlerde henüz şehzade ise de sonradan padişah olduğu için Lâmiî Çelebi bu olayı anlatırken II. Bayezid'ten padişah ve sultan olarak bahsetmiştir. Diğer kaynaklarda da bu duruma rastlanmaktadır.

30 Vefk: Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yerleştirilmesi suretiyle hazırlanan bir çeşit tılsım, muskadır. "Sad ender sad" bir çeşit vefktir. Vefk için bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), "Vefk", 3/586.

31 Şeyh Vefâ, Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Muslihuddin Mustafa (öl. 896/1491)'dir. Ebu'l-Vefâ, İbnü'l-Vefâ/İbn Vefâ ve Vefâzâde adlarıyla da anılmıştır. bk. Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, 130; Abdurrezzak Tek, *Abdüllatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007). 63-68.

yüzü kızarır ve özetle “vallahi ben kimsenin sebepsiz yere helâkine razı olanlardan değilim. Ancak bu zâlim, kardeşim Cem’e nisbet edip sürekli beni atama [babası Fatih’i kastediyor] gammazlayıp ihanetimi murad ediyormuş” der. Bayezid, Çelebi Halîfe’nin içinden geçenleri bilmesine şaşırır. Şeyhin bahsettiği büyük hadisenin ne olacağını merak eder. Otuz üç gün sonra bir ulak, Fatih Sultan Mehmet’in vefatı haberini getirir. Bayezid’i tahta oturmaya davet eder. Otuz dokuz gün sonra, yolda iken yeniçerilerin Mehmet Paşa’nın başını kestikleri haberi gelir.<sup>32</sup> Böylece saltanat yolu açılır.

Taşköprüzâde (öl. 968/1561) biraz farklı bir menkıbeden bahseder. Bildirdiğine göre Sultan Mehmet Han’ın veziri Karamânî Mehmet Paşa, Cem Sultan’a meyleder. Sultan Bayezid’i babasının yanında eleştirerek gözden düşürmeye çalışır. Sultan Bayezid, yardım etmesi için Çelebi Halîfe’ye yalvarır. Çelebi Halîfe önce kabul etmez. Ancak Bayezid’in ısrarı sonrasında teveccüh<sup>33</sup> eder. Karaman evliyasının Cem Sultan’ın yanında olduğunu görür. Onları engellemeye çalışınca ateş atarak karşılık verirler. Atılan ateş yanlışlıkla Çelebi Halîfe’nin kızına isabet eder. Birkaç gün sonra kızı hastalanır ve vefat eder. Sultan Bayezid şeyhe yalvarmaya devam eder. Çelebi Halîfe ikinci kez teveccüh eder. Bu sefer Karaman evliyası Çelebi Halîfe’ye gelip ne istediğini sorar. Çelebi Halîfe onlara vezir Karamânî Mehmed Paşa’yı kastederek “Bu adam Müslümanların vakıflarını iptal etti ve beytülmal için zapt etti.” der. Bunun üzerine Şeyh Vefâ dışında herkes Mehmet Paşa’ya yardım etmekten vazgeçer. Şeyh Vefâ, adı geçen vezirin etrafına bir daire çizerek onu korumaya almıştır. Çelebi Halîfe büyük çaba sarf ederek o dairenin içine girmeyi başarır. Otuz üç gün sonra tesirinin görüleceğini söyler. Bu mücadelenin şiddetinden masum birçok kişi zarar görmüştür. Çelebi Halîfe’nin yakınlarından Mehmed adında birinin anlattığına göre, şeyhin teveccühü esnasında büyük bir gayret hâsıl olur.

32 Cafer Çelebi aslında bu hadiseyi unuttuğunu, kendisine Maktul Mehmet Paşa’nın oğlunun hatırlattığını nakleder. Oğlunun bildirdiğine göre, o sırada Mehmet Paşa’nın başında sad ender sad (vefk) bulunmaktadır. Sultan Mehmed’i kayık ile Anadolu tarafına geçirirken terlemiş ve sad ender sadın birkaç harfi zarar görmüş, düzeltmesi için Şeyh Vefa dervişlerinden birine vermiştir. Katledildiğinde başında sad ender sad yoktur. Lâmiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 579-581.

33 Teveccüh daha çok şeyhin Hakk’a ve müridin mürşide yönelmesi anlamına kullanılan bir tasavvuf terimidir. (bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), “Teveccüh”, 487- 488. Ancak burada şeyhin bir meselenin manevî yolla çözümü için uğraşması anlamına kullanılmıştır.

Adı Mehmed olan herkesin başına bir musibet gelir. Bunu anlatan kişi o sırada çocuk olduğunu, çıktığı ağacın dalının kırılması üzerine kendisinin de başının yarıldığını, sadece Amasya'da adı Mehmed olan kırk kişinin musibete maruz kaldığını nakletmiştir.<sup>34</sup>

Şeyh Vefa ve Karaman evliyasının Karamânî Mehmet Paşa'ya desteğinin ve Çelebi Halîfe'nin onların desteğine engel olmak üzere teveccühünün *âlem-i gaybda* ve *âlem-i mânada* olduğunu Mecdi Mehmed Efendi (ö. 999/1591)'den öğreniyoruz. Mecdi'nin bildirdiğine göre Çelebi Halîfe ilk olarak "âlem-i gaybda samîm-kalpden teveccüh idüp vilâyet-i Karaman'da olan meşâyih-i kirâm ve evliyâ-yı ızâmı Sultan Cem cânibinde müşâhede idicek, anları def için tâife-i mezkûreye kasd" eyler. İkinci teveccühünden sonra Şeyh İbn Vefâ'dan gayrısı âlem-i manâda Mehmet Paşa'ya yardım etmekten vazgeçer.<sup>35</sup>

Hulvî (öl. 1065/1654) önceki kaynaklardaki bilgiler yanında bazı ilaveler ve yeni bilgiler de sunmaktadır. Bildirdiğine göre, Bayezid-i Velî Amasya'da iken Çelebi Halîfe'ye biat etmiştir. Bayezid'in kapıcıbaşı ve musahibi olan Hacı Mustafa Ağa<sup>36</sup> *rüyalarının tabiri ve teselli* bulması için Bayezid ile şeyh arasında aracılık yapmıştır. Lâmiî'nin eserindeki Tâcî Bey'in yerine Hulvî'nin eserinde Hacı Mustafa Ağa geçmiştir. II. Bayezid ve Çelebi Halîfe'yi destekleyen Hulvî diğer müellifler gibi Karamânî Mehmet Paşa'yı haksız bulur. Buna rağmen onun yeniçeriler tarafından şehid edildiğini söylemiş onu şehit olarak anmıştır.<sup>37</sup>

Öyle anlaşılmaktadır ki Fatih Sultan Mehmet'ten sonra kimin padişah olacağı konusunda iki şehir büyük bir mücadeleye girişmiştir. Bunlardan biri Amasya diğeri Karaman'dır. Mücadelenin kahramanları olarak Amasya'yı Şehzade II. Bayezid, Halvetiyye şeyhi Çelebi Halîfe ve müridleri, defterdar Tâcî Bey, kapıcıbaşı ve musahip Hacı Mustafa Ağa;

34 Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 163. Bundan sonra Taşköprüzâde vefk hadisesinden de bahsetmektedir.

35 Mecdi Mehmed Efendi, *Şakâik Tercümesi: Hadaiku's-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 275.

36 Hacı Mustafa Ağa, şehzadelik yıllarından itibaren II. Bayezid'in hizmetinde bulunduktan sonra önemli devlet hizmetlerine getirilen ve nihayet vezir-i azamlığa yükseltilen Koca Mustafa Paşa olmalıdır. Yusuf b. Yakub, Mustafa Paşa'nın Çelebi Halîfe'nin samimi müridi olduğunu, şeyhin İstanbul'da kalması için Kızlar Manastırı denilen yeri padişaktan istediğini, padişahın uygun görmesi üzerine hankah, imaret, cami, medrese ve hamamdan oluşan büyük bir külliye yaptırdığını kaydetmiştir. bk. Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı Şerîf*, 22.

37 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 430-432.

Karaman'ı ise Şehzade Cem, vezir Karamânî Mehmet Paşa, Zeyniye şeyhi Şeyh Vefâ ve diğer Karaman evliyası temsil etmiştir. II. Bayezid padişahlığı öncesinde yedi yaşından itibaren Amasya'da sancak beyi olarak bulunmuş, Mustafa Ağa onun musahipliğini ve kapıcıbaşılığını yapmış, Çelebi Halîfe de şehzade Bayezid'in rüyalarını tabir etmiş ve ona manevî destek olmuştur. Cem Sultan ise önce Kastamonu'da daha sonra Karaman'da sancak beyi olarak görev yapmıştır. Mehmet Paşa ve Şeyh Vefa adıyla anılan Zeyniye tarikatı şeyhi Muslihuddin Mustafa da Karaman vilayetinde (Konya'da) dünyaya gelmiştir. Her iki şehir kendi şehzadelerini padişah olarak görmek istemiştir.

İki şehir arasındaki bu rekabet ve kavganın bir de tarikat boyutu vardır. Aradaki çekişme Zeyniye ve Halvetiye tarikatı şeyhleri ve mensupları arasındaki mücadele ile iç içe geçmiştir. Zira II. Bayezid'i destekleyen Çelebi Halîfe Halvetiye, Cem Sultanı destekleyen Şeyh Vefâ ise Zeyniye tarikatı mensubudur. O tarihlerde bu iki tarikat mensuplarının arası açıktır. Zeyniye Fatih döneminin gözde tarikatıdır. Muhtemelen İstanbul'un fethine katkıları dolayısıyla Zeyniye mensupları Fatih Sultan Mehmet nezdinde özel bir konuma sahip olmuşlardır. Zira fetihden önce Zeyniye'ye mensup Şeyh Abdürrahim Merzifonî (öl.865/1461'den sonra) Ali isimli bir halifesiyle beraber İstanbul'a gitmiş, Ayasofya'daki râhiplerle yaptığı münâzara sonucu kırk kadarının Müslüman olmasını sağlamıştır.<sup>38</sup> Fetihden önce vefat eden Zeyniye şeyhi Abdullatif Kudsî (öl. 856/1452), Halîfelerinden -yukarıda adı geçen- Şeyh Vefâ'yı irşad için İstanbul'a göndermiştir.<sup>39</sup> Zeyniye mensupları İstanbul'un fethine de katılmıştır. Üç yüz kadar Zeyniye dervişi Şeyh Cebe Ali (Cibali) önderliğinde Cibali kapısı olarak bilinen kapıdan saldırmıştır.<sup>40</sup> Bu durum Fatih Sultan Mehmet ile Zeynîler arasında güçlü bir yakınlaşma ve dayanışmayı beraberinde getirmiştir.<sup>41</sup>

38 Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 74; Reşat Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar ve Fâtih Sultan Mehmed", *Osmanlı İstanbulu I*, ed. Emrah Gürkan - Feridun M. Emecen (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2014), 384.

39 Kadir Atlansoy, "Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyatnameleri I", *Osmanlı Araştırmaları* 18/18 51-67; Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar", 385.

40 bk. Evliyâ Çelebi, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*, 42; Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar", 383.

41 Fatih Sultan Mehmet tarafından Zeyniye şeyhi Şeyh Vefa adına bir dergâh, câmî ve çifte hamam yaptırılmış, vakıfları da sultan tarafından tayin edilmiştir. bk. Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar", 388, 392.

Şeyh Vefâ'nın Fatih Sultan Mehmet yanında sadrazam Karamânî Mehmet Paşa ile de yakın münasebetleri olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Vefâ Fatih Sultan Mehmed'in cenaze namazını kıldırması<sup>42</sup>, Karamânî Mehmet Paşa'nın kaza ve belalardan korunması için bir vefk yazması<sup>43</sup>, onun mezar taşını da yine o hazırlatmıştır.<sup>44</sup>

Fatih döneminde Zeynîlerin aksine Halvetiler zor günler yaşamıştır. Fatih'in davetiyle İstanbul'a gelen Halvetî şeyhi Ali er-Rûmî "arz-ı saltanattan havf olunduğu/saltanatını ilan etmesinden korkulduğu için" Manisa'ya sürgün edilmiştir.<sup>45</sup> Sürgün hadisesinde Zeyniyye şeyhlerinden Abdülatif Kudsi'nin Bursa'daki Halîfesi Taceddin Halife (ö. 872/1467) ve dervişleri aktif rol oynamıştır. Lâmiî'nin bildirdiğine göre, "... Taceddin Halife, dervişlerini onları nefy/sürgün için meşgul etmiş"tir.<sup>46</sup> Ali er-Rûmî, önce Manisa'ya gitmiş ardından Karaman'a geçmiştir. O sırada Abdullah Karamânî'nin yanında halvette olan Çelebi Halife, Ali er-Rûmî'yi siyah cübbe ve sarık giymiş vaziyette, siyah at üzerinde şehre girerken görmüş, içinde büyük bir muhabbet hâsıl olmuş ve hemen ona mürid olmak istemiştir.<sup>47</sup> Zeynîlerin sürgüne gönderilmesi için uğraştığı Ali er-Rûmî diğer Halvetiler gibi Çelebi Halife'nin de büyük sevgi ve saygı duyduğu bir şeyhtir.

Sürgün hadisesi yanında dervişlere mahsus zaviye vakıflarının nesh edilip timara verilmesi de Halvetilerin zor günler geçirmesine neden olmuştur.<sup>48</sup> Zeynîler bu durumdan etkilenmezken Halvetiler gibi diğer tarikat mensupları da büyük zarar görmüştür. Bu işte Karamânî Mehmet

42 Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar", 395.

43 Onun, sadece sadrazam için değil sultanlar ve idareciler için de vefk hazırladığından bahsedilir. bk. Latîfi, *Tezkire-i Latîfî*, nşr. Ahmet Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314), 47; Latîfi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, 122; Öngören, "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufî Yapılanmalar", 394.

44 Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, 140.

45 Konu hakkında geniş bilgi için. bk. Himmet Konur, "Fatih Devrinde Manisa'da Sürgün Bir Şeyh ve Bir Müderris: Şeyh Alâeddîn Ali Er-Rûmî ve Müridi Molla Alâeddin Arabî", *Geçmişten Günümüze Manisa Şehzade II. Mehmet ve Manisa Tarihi- Kültürü - Ekonomisi*, ed. Muzaffer Tepekaya vd. (Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2018), 3/1795-1796.

46 bk. Lâmiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 577.

47 bk. Mecdî, *Şakâik Tercümesi*, 284. Ayrıca bk. Lamiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 579; Taşköprüzade, *eş-Şakâikü'n-Nu'mâniyye*, 162.

48 Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016), 115.

Paşa önemli rol oynamıştır.<sup>49</sup> Nitekim Çelebi Halife, Karaman evliyasını Karamânî Mehmet Paşa'yı desteklemekten vazgeçirmek için, bu adam "Evkaf-ı celile-i müslimîni ve hayrât-ı cemîle-i müminîni iptâl ve ta'til eyleyip emvâl-i mevkûfeyi mâl-i mevkûftur deyû beytül mâl için zapt eyledi/müslümanların büyük vakıflarını ve müminlerin güzel hayırlarını iptal edip geçersiz kılarak beytülmale aktarmak için vakıf mallarına el koydu" demiştir.<sup>50</sup>

Bu noktada bir başka hususu daha göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çelebi Halife başlangıçta ilmiye mesleğinde ilerlemeye çalışırken gönlüne tasavvuf aşkı düşmüş ve İstanbul'daki Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Hacı Halife Kastamonî (öl. 894/1489)'ye intisap etmiştir. Bununla tatmin olmadığı için Karaman'a giderek Halvetî şeyhi Ali er-Rûmî'nin Halifesi Abdullah Karamânî'ye mürid olmuştur.<sup>51</sup> Bu hadise Ali er-Rûmî'nin sürgün günlerine rastlamaktadır. Bu bilgiler doğru ise Çelebi Halife daha işin başında iki tarikat arasındaki kavgayla tanışmış ve tercihini Halvetîlikten yana kullanmıştır.<sup>52</sup>

Fatih dönemindeki bu icraat karşısında Halvetiler, Amasya'ya giderek Cem Sultan'a karşı Şehzade Bayezid'i desteklemiştir. II. Bayezid de gerek şehzadeligi gerekse padişahlığı süresince bu desteği karşılıksız bırakmamıştır. Onun saltanatında Halvetîlik sarayın büyük desteğini görmüş, zengin vakıflarla tekkeler kurmuştur.<sup>53</sup> II. Bayezid gerek şehzadeligi gerekse saltanatı döneminde tarikatlar içinde en büyük fedakârlığı onlardan beklemiştir. Bu beklentisi de hiçbir zaman karşılıksız bırakılmamıştır. Son olarak Çelebi Halife'yi kırk dervişle birlikte taun salgınının sona ermesi için dua etmek üzere hacca göndermiştir. Çelebi Halife, Mekke'ye varmadan yolda vefat etse de maksat hâsıl olmuş ve bu hadiseden sonra yıllarca taun görülmemesi onun bu yolculuğuna ve fedakârlığına bağlanmıştır.<sup>54</sup>

49 Yusuf Küçükdağ, "Karamânî Mehmet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/450.

50 Mecdî, *Şakâik Tercümesi*, 275; Taşköprüzade, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 163.

51 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 428.

52 Bu bilgiyi ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü Hulvî, Cemâl Halife adıyla anılan Cemaleddin İshak Karamânî ile Çelebi Halife'yi karıştırmıştır. Çelebi Halife hakkında vermiş olduğu bilgiler daha önce kaleme alınan Taşköprüzade'nin eserinde Cemâl Halife'ye ait olarak kaydedilmiştir.

53 İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*, 115.

54 Lâmiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, 581.

## Sonuç

Amasya, Osmanlı dönemindeki önemli idari merkezlerden biridir. Şehzadelikleri döneminde Çelebi Mehmed, II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed orada sancak beyliği yapmıştır. Bu durum daha sonra Amasya'da sancak beyliği yapan Şehzade Bayezid (II. Bayezid)'in de kendisini en güçlü saltanat varisi olarak görmesine sebep olmuştur. Bu duygu ve düşünceyle Amasya'da bulunduğu süre içerisinde geniş ve etkin bir çevre edinmiştir. Çelebi Halife bu çevrede yer alan isimlerden biridir. Şehzade Bayezid ona maddî bakımdan destek olmuş; bir tekke tahsis etmiş ve müridlerine harcaması için para yardımında bulunmuştur. Buna mukabil ondan manevî destek ve yardım talep etmiştir. Bunu kabul eden Çelebi Halife ve müntesipleri, saltanat mücadelesi sürecinde Cem Sultan'ı destekleyen çevrelere, özellikle Zeyniyye tarikatı mensuplarına karşı kıyasıya bir mücadeleye girişmiştir.

II. Bayezid ile Cem Sultan arasındaki mücadele çok boyutlu olarak sürdürülmekle birlikte tasavvuf tarihi kaynaklarında daha çok işin manevî boyutu öne çıkarılmış ve mesele bu iki şehzadenin taraftarı olan tarikat şeyhlerinin ve mensuplarının dualarıyla mücadelesi olarak takdim edilmiştir. Sonuçta Şehzade Bayezid'i destekleyen Çelebi Halife ve müridleri galip gelmiş ve Şehzade Bayezid saltanat koltuğuna oturmuştur. Ardından Çelebi Halife'yi de İstanbul'a davet etmiş aralarındaki yakınlık ve dayanışma orada da sürmüştür.

Olaya ilişkin anlatılanlar olayın geçtiği yıllarda tarikat şeyhleri ile devlet adamları arasındaki ilişkiler konusunda da önemli veriler sunmaktadır. Buna göre o dönemde şehzade ve padişahlar da dâhil olmak üzere büyük devlet adamları tarikat şeyhleriyle yakın temas halindedir. Devlet adamları onları başarıları için vazgeçilmez şahsiyetler olarak görmekte ve onların destek ve duasını almak için çalışmaktadır. Şeyhler de kendilerine yakın olan devlet adamlarının iyiliği için çalışmayı dini bir vecibe olarak telakki etmektedir. Devlet adamları şeyhlerin gayba ait bazı bilgilere muttali olduklarına ve manevî güçlerinin maddî alana da tesir ettiğine inanmaktadır. Şeyhlerden rüyalarını yorumlamalarını, kendi ikbal ve iktidarları için dua etmelerini ve kendilerine manevî destek olmalarını istemekte buna mukabil rakip ve düşmanlarına beddua edip onların iş başına geçmelerine engel olmalarını beklemektedir. Şeyhler bu doğrultudaki istek ve beklentileri geri çevirmemekte ve üzerlerine düşen görevi



yerine getirmektedir. Devlet adamları arasındaki rekabet ve çatışmaya paralel olarak yanlarında yer alan tarikat şeyhleri ve mensupları arasında da kıyasıya bir mücadele yaşanmaktadır. Maddî ve manevî imkânların seferber edildiği bu mücadelede sonucu belirleyen manevî unsur olarak değerlendirilmektedir. Başarının manevî destekle elde edildiğine inanıldığı için galip gelen taraf haklı olarak görülmektedir. Açıkça belirtilmese de tarikat şeyhleri devlet adamlarına manevî, devlet adamları da tarikat mensuplarına maddî bakımdan destek olmaktadır.

---

**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

- Abdizâde, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330-1332.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 535-564.
- Atlansoy, Kadir. "Edebiyat Tarihi Kaynağı Olarak Bursa Vefeyatnameleri I". *Osmanlı Araştırmaları* 18 (1998), 51-67.
- Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333.
- Çakmak, Muharrem. "Türk Mutasavvıf Şairi Aksaraylı Cemâl Halvetî". *Ekev Akademi Dergisi* 16 (Yaz 2003), 181-196.
- Demir, Mustafa. "II. Bayezid Devrinde Padişah Tarikat İlişkisi Bağlamında Devlet Din İlişkisi". *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches* 2/2 (2017).
- Erünsal, İsmail E. "Tâcizâde Câfer Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/353-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. haz. Robert Dankoff vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Hulvî, Mahmud Cemâleddin. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*. haz. M. Serhan Tayşi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2016.
- Karahan, Emine. *Yûsuf Bin Yâkub'un Menâkıb- Şerîf ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü'ş-Şuarâ*. 2 cilt. haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Kızılkaya, Müzekkir. "Ümmî Şeyh Tâhîrzâde ile Musa b. Tâhir Tokâdi Üzerine Bir İnceleme: Musa b. Tâhir Tokâdi'nin Hayatı ve Eserleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 175-200.
- Konur, Himmet. "Fatih Devrinde Manisa'da Sürgün Bir Şeyh Ve Bir Müderris: Şeyh Alaeddin Ali Er-Rûmî Ve Müridi Molla Alâeddin Arabî". *Geçmişten Günümüze Manisa Şehzade II. Mehmet ve Manisa Tarihi- Kültürü-Ekonomisi*. ed. Muzaffer Tepekaya vd. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, 2018. Editör?
- Küçükdağ, Yusuf. "Karamânî Mehmet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/449-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Küçükdağ, Yusuf. "Pîrî Mehmet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/ 280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Küçükdağ, Yusuf. "Zenbilli Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Lâmî Çelebi. *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.
- Latîfî. *Tezkire-i Latîfî*. nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314.

*Amasya'dan İstanbul'a Saltanat Yolunda Bir Şehzade ve Bir Şeyh: II. Bâyezîd ve Cemâl-i Halvetî*

- Latîfî. *Tezkiretü's-Şu arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin). haz. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 2000.
- Mecdî Mehmet Efendi. *Şakâik Tercümesi: Hadâiku's-Şakâik*. nşr: Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003
- Öngören, Reşat. "Fetih Sonrası İstanbul'da İlk Tasavvufi Yapılanmalar ve Fâtih Sultan Mehmed". *Osmanlı İstanbulu I*. 383-396. ed. Emrah Gürkan - Feridun M. Emecen İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. 2014.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Şahin, İlhan – Emecen, Feridun. "Amasya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/1-4. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Taşköprüzâde. *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâid'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975.
- Tayşi, Mehmed Serhan. "Cemâl-i Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/302-303. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Turan, Şerafettin. "Bayezid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/234-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tek, Abdurrezzak. *Abdüllatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye, 1338-1341.
- Yusuf b. Yakub. *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Piran ve Meşâyih-i Tarikat-ı Âliye-i Halvetiye*. İstanbul: y.y., 1290.



# Tasavvuf Tabakâtında Sûfînin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme

*The Appearance of Sûfî in the Biographical Literature  
of Sufism: Specific to ‘Amr Ibn ‘Uthman al-Makki*

Arş. Gör.

**Ömer Faruk KAHVE**

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Trakya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0002-0223-4375>  
[omerfarukkahve@trakya.edu.tr](mailto:omerfarukkahve@trakya.edu.tr)  
ROR ID: <https://ror.org/037vfvf096>

## MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 08 Şubat/08 February 2022  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Ekim /05 October 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/31 December 2022  
Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık/December  
DOI: 10.46231/sufiyye.1070218



### 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 (Ömer Faruk KAHVE).

### Lisans Bilgisi

#### Licence Information:

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicariTüretilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. *This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.*

### 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

Kahve, Ömer Faruk. "Tasavvuf Tabakâtında Sûfînin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekkî Özelinde Bir İnceleme". *Sufiyye* 13 (Aralık 2022), 245-272.

**Öz**

Tasavvufun ilim olma süreci ve sistematik biçimde ıstılahlarının ortaya konulması diğer ilimlerden bazı noktalarda farklılık arz eder. Bunların en önemlilerinden biri ıstılahların oluşumu sürecindeki kavramları kullanmış sūfilerin söylemleri ve bu söylemleri etrafında sürdürdükleri amelî yaşantılarıdır. Bu anlamda tasavvufî tabakât eserlerinde zikredilen malumatın tasavvufu hem amelî hem de nazarî olarak ele alabilmeye imkân sağladığı söylenebilir. Bilhassa erken dönemde yaşamış sūfilerin söz ve fiillerinden mürekkep anlayışları, tasavvufun ilim olma sürecinin değerlendirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin çağdaşı olan Amr b. Osman el-Mekkî de bu açıdan erken dönemde yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Bir mutasavvıf olarak el-Mekkî hakkındaki bilgilerin hem diğer İslâmî ilimlerle irtibatı hususunda hem de yaşadığı coğrafyanın ve dönemin tasavvuf anlayışını yansıtmaları bakımından önemli veriler sunabileceği düşünülmüştür. Böylece bu makalede öncelik, tabakât eserlerinde el-Mekkî hakkında verilen bilgilerin incelenmesidir. Bu inceleme neticesinde onun hayatı, şahsiyeti, kavramsal olarak üzerinde durduğu tasavvuf anlayışı tespit edilmeye çalışılacak ve tasavvuf tarihindeki yerine dair izlenimlere yer verilecektir. Bunun yanı sıra çalışmanın sūfî tabakâtında bir mutasavvıfın nasıl ele alındığı konusunda fikir verebileceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Sūfî, Tasavvuf Tarihi, Tabakât, Amr b. Osman el-Mekkî

**Abstract**

Tasawwuf's process of becoming a science and systematically revealing its terms differ from other sciences in some points. One of the most important of these is the discourses of the sūfīs who used the concepts in the formation process of the terms and their practical lives around these discourses. In this sense, it can be said that the information mentioned in the works of sūfī biographies makes it possible to deal with sūfism both practically and theoretically. Especially, the understanding of the words and actions of the early sūfīs is of great importance in terms of evaluating tasawwuf's process of becoming a discipline. 'Amr Ibn 'Uthman al-Makki, who lived at the same time as al-Junayd al-Baghdadi, is also a significant sūfī who lived in the early period in this respect. As a sūfī, he can provide valuable data in terms of both the connection of al-Makki with other Islamic disciplines and the reflection of the sūfī thought of the region in which he lived. Hereby the priority in this article is to examine the information given about al-Makki in the sūfī biography works. As a result of this examination, his life, personality, his understanding of sufism will be tried to be determined conceptually and his impressions of his place in the history of sufism will be given. In addition, it is thought that the study can give an idea about how a sūfī is handled in the sūfī biographies.

**Keywords:** Tasawwuf, Sūfī, History of Tasawwuf, Sūfī Biography, 'Amr Ibn 'Uthman al-Makki

## Giriş

**T**abakât türü eserler tematik oluşlarıyla tebarüz ederler. Bu eserler dönem, coğrafya ve ait olunan ilim itibarıyla kategorize edilerek telif edilmiştir. Müstakil olarak sûfilere hasredilmiş tabakât eserleri de kaleme alınmıştır. Ancak bilhassa sûfilere bahseden tabakât eserleri, ulemâ hakkında yazılanlardan birtakım farklılıklar arz eder. Bunların en belirgin olanı ise sûfî tabakâtının kişilerin yaşamlarına dair sathî bilgidен ziyâde tasavvufun ıstılahlarına ve amelî tasavvuf hayatlarına yer verilmiş olmasıdır.<sup>1</sup> Bundan ötürü sistematik bir tasavvuf tarihi yazımında veya tasavvufî ıstılahların yüzyıllar içerisinde uğradığı değişimin tespiti noktasında sûfî tabakâtı büyük ölçüde belirleyicidir.

Tabakât eserlerinin tasavvuf ilminde doktriner düzeyde diğer dini ilimlerdeki etkisinden fazla oluşu doğrudan muhteva farklılığı ile alakalı değildir. Esasında burada belirleyici olan tasavvufun bilgi-eylem birlikteliği üzerine inşâ edilmiş olmasıyla alakalıdır. Dolayısıyla bir sûfî tabakâtının tasavvufu doktriner olarak ele almasını sağlayan şey bizatihi tasavvuf ilminin doğası ile ilgilidir. Yoksa burada diğer ulemâ hakkında kaleme alınmış tabakât eserleri ile muhteva bakımından mukayesesi belirgin bir durumdan söz etmiyoruz.<sup>2</sup> Tabakât eserlerinin tasavvuf ilmindeki bu belirleyici konumundan hareketle hem kendisine yer veren tabakât eserleri Amr b. Osman'a yer verilmesi cihetinden ele alınacak hem de tasavvufî düşüncesini yansıtan sözleri tespit edilecektir. Böylelikle hem yaşadığı dönem tasavvufu hakkında bazı veriler elde edilebileceği hem de onun tasavvufî düşüncesinin ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra farklı dönemlerde telif edilen tabakât eserlerinin Amr b. Osman el-Mekkî özelinde ne tür içeriğe sahip olduğu hakkında da bir veri elde edilebilecektir.<sup>3</sup>

1 Aşağıda Amr b. Osman el-Mekkî özelinde bu duruma dair bazı örnekler aktarılacaktır.

2 Sûfî tabakât eserlerini diğer tabakât eserleriyle karşılaştırarak bir muhteva farkı belki tespit edilebilir. Ancak bu hem bizim ana konumuzla yakın bir irtibata sahip değil hem de bahsini ettiğimiz mevzu tabakât eserlerinin ancak muhtevası meselesi değildir. Burada söz konusu olan şey tasavvufun bizatihi kendi yapısından kaynaklanan pratik ve teori bütünlüğüdür.

3 Benzer bir saikle hazırlanmış başka sûfiler özelindeki makaleler için bk. Muhammed İkbâl Ekinci, "Sûfî Tabakâtında Bir İsmiñ İzini Sürmek: Hamdün El-Kassâr Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 27 (2021), 311-338; Soner Eraslan, "Mâruf el-Kerhî'nin Sûfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/27 (2022), 169-185.

Makalede esas alınacak tabakât eseri müellifleri kronolojik olarak şunlardır: es-Sülemî (ö. 412/1021), Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Ferîdüddîn-i Attâr (ö. 618/1221), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492), Şa'rânî (ö. 973/1565), Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (ö. 1031/1622) ve Süleyman Şeyhî (ö. 1235/1819-20). Bunların yanı sıra mezkur müelliflerin kaleme aldıkları tabakât eserleri gibi tam manasıyla tabakât eseri olmasa da el-Mekkî'nin hem hayatına hem de bazı sözlerine yer veren Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücûvîrî (ö. 465/1072) gibi müelliflerin eserlerinden ve el-Mekkî ile ilgili yapılmış modern çalışmalardan da yararlanılmaya çalışılacaktır. Burada bir sûfînin doktrin düzeyinde anlaşılabilmesinin en önemli başvuru kaynaklarından birinin tabakât eserleri olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.<sup>4</sup> Bu noktada bahsi geçen eserler ve bu eserlerin el-Mekkî hakkında bilgi verdiği bölümlere dair genel bir değerlendirmenin uygun olacağı düşünülmüştür.

Burada kaynak alacağımız eserleri el-Mekkî'ye değinileri çerçevesinde bazı özellikleriyle birlikte kısaca değerlendirmek istiyoruz. Bu anlamda tarihi olarak Amr b. Osman el-Mekkî ile ilgili bilgiler aktaran ilk tabakât eseri es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sidir. Sûfîleri tabakalar şeklinde beş farklı başlık altında inceleyen Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Amr b. Osman b. Küreb b. Gusas el-Mekkî'ye ikinci tabaka içerisinde dokuzuncu sırada Semnûn Muhib'den (ö. 298/911) sonra, Sehl b. Et-Tüsterî'den (ö. 283/896) önce dokuzuncu sırada yer vermiştir.<sup>5</sup>

Sûfî tarih yazıcılığında ayrı bir önemi bulunan ve tasavvufta kullanılan pek çok hadise de yer veren Ebu Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*<sup>6</sup> isimli eseri ise *Tabakâtu's-sûfiyye*'den farklı olarak saha-be döneminden başlatılmıştır. Her ne kadar bazı bölümler *Tabakât*'tan aynıyle nakledilse de müstakil olarak *Hilye* hakkında çok fazla muhtasar

<sup>4</sup> Bu hususta yapılmış bir çalışma için bkz. Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyyesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

<sup>5</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986), 195-206.

<sup>6</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988); a.mlf., *Allah Dostlarının Dünyası Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtu'l-asfiyâ*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015).



ve yeni eser çalışmaları yapılmıştır.<sup>7</sup> Büyük oranda kronolojik sıra takip edilerek kaleme alınan *Hilye*'de Muhammed b. Yakub ve Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) arasında 573. sırada Amr b. Osman el-Mekkî'ye yer verilmiştir.<sup>8</sup> Bu sıralamalar teşekkül dönemindeki<sup>9</sup> bir sûfî olarak bildiğimiz el-Mekkî'den önce hakkında malumat verilen sûfilerin sayısı açısından önem arz etmektedir. Zira tasavvuf tarihi açısından bu kadar erken bir döneme tekabül etmesine karşın bu süreçte daha birçok sûfinin var olduğuna dair önemli bir göstergedir.<sup>10</sup> Metin içerisinde Ebû Nuaym'ın açıklama ve yorumlarına rastlanmasa da sûfîleri tanıttığı giriş bölümlerinde övgü cümleleri kullanmıştır. Eserde vefat ve doğum tarihlerini belirtmemiştir.

Hatîb el-Bağdâdî'nin kaleme aldığı *Târîhu Bağdâd*<sup>11</sup> isimli eserde ise alfabetik bir sıralama takip edilmektedir. Müstakil bir sûfî tabakâtı olmamasına karşın Bağdat sûfîleri hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. El-Mekkî de bir dönem Bağdat'ta yaşadığından bu eserde kendisine yer verilmiş ve 6626. sırada değerlendirilmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca bu eserin es-Sülemî'nin eserinden sonra bilhassa el-Mekkî ile ilgili erken dönem kaynaklarının en önemlilerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin telif ettiği *Sıfâtu's-safve*'de incelediğimiz diğer bütün eserlerden farklı olarak sûfîlerin tasnifi yaşadıkları bölgelere göre yapılmıştır.<sup>13</sup> Yine diğer eserlerden farklı olarak kitabını Hz. Peygamber'in (s.a.v) hayatını anlatarak başlamıştır. Bu eserde Amr b. Osman 305. sırada yer almaktadır.<sup>14</sup> İbnü'l-Cevzî her ne kadar *Hilye*'de

7 Osman Türer, "Hilyetü'l-Evliyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/52.

8 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/287-296; a.mlf., *Allah Dostlarının Dünyası*, 8/455-470.

9 Teşekkül dönemi kavramı ile Serrâc, Kuşeyrî gibi sûfîlerin tasavvuf hakkında eserler kaleme almaya başladıkları döneme kadar geçen süreci kastediyoruz.

10 Ele aldığımız eserlerde Amr b. Osman'ın kaçınıcı sırada ele alındığını aktarmamızın asıl sebebi de bu durumdur.

11 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd (Beirut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, ts.).

12 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/136.

13 Esasen Bağdâdî'nin eseri de bölgesel bir muhtevaya sahip olması açısından benzerdir. Ancak bu eserin müstakil olarak sûfîlerle ilgili olmayışı yalnızca sûfîler özelinde telif edilmiş olan *Sıfâtu's-safve*'yi bu özelliği ile öne çıkarmaktadır.

14 Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Sıfâtu's-safve*, thk. Mahmud Fâhûrî (Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1985), 2/440; a.mlf., *Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016), 613.

bulunan bilgilerden ihtisar ederek eserini ortaya koymuşsa da *Hilye* ile ilgili eksiklik, yanlışlık ve bazen de alakasız bilgilerin verilmesi gibi hususlarda tenkitlerde bulunmuştur.<sup>15</sup> Dolayısıyla *Hilye*'nin özeti şeklinde genel bir yorum yapılırsa da *Sifâtü's-safve* gerek içerik gerekse de yapısal olarak birtakım farklılıklar arz eder.

Ferîdüddîn-i Attâr'ın ise *Tezkiretü'l-evliyâ*<sup>16</sup> isimli eserini kaleme alırken kendisinden önce yazılmış pek çok farklı eserden yararlandığı söylenmiştir. Kim tarafından ve hangi tarihte eklendiği konusunda çeşitli tartışma ve görüş ayrılıkları olan zeyl bölümü hariç *Tezkire*'de yetmiş iki sûfînin hayatından bahsedilmiş ve Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) sonra 44. sırada müstakil olarak Amr b. Osman'a dair bir bölüm kaleme alınmıştır.<sup>17</sup> Ancak *er-Risâle* ve *Keşfü'l-mahcûb*'da da göreceğimiz gibi diğer sûfîlerle ilgili yazılan bölümlerde de el-Mekkî'ye ait bazı bilgilere yer verilmiştir.

Abdurrahman-ı Câmî'nin telif ettiği eserin ismi ise *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*'tur.<sup>18</sup> Bu eser esasen Herevî'nin (481/1089) *Tabakâtu's-sûfiyye*'sinin<sup>19</sup> sadeleştirilmiş Farsça tercümesidir. Bunun sebebi de Herevî'nin kullandığı Herat lehçesinin nispeten küçük bir topluluk tarafından bilinmesidir. Ayrıca Câmî, Herevî'nin döneminden sonraki sûfîler de dahil olmak üzere birtakım ilavelerde bulunmak suretiyle eserini oluşturmuştur. *Nefehât* hanım zahidelere ve sûfîlere yer vermesi açısından da diğer eserlerden ayrılmaktadır. Yine sûfîleri dahil oldukları tasavvufî mensubiyetlerine göre tefrik ederek aktarması nev'i şahsına münhasır bir özellik olarak tebarüz etmektedir. Buna ilaveten eserin Lâmiî tarafından yapılan tercümesinde de esere birtakım ilaveler yapılmıştır. *Nefehât*'ta el-Mekkî'ye ait olan bölüm oldukça kısadır. Bunun başlıca sebebi eser kaleme alınırken es-Sülemî'de geçen sûfîlere ait bölümlerin muhtasar bir biçimde ele alınmasıdır. Amr b. Osman'a 74. sırada yer verilmiştir.<sup>20</sup>

15 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Sifâtü's-safve*, 1/20-38.

16 Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, çev. Muhammed el-Asîliyyi el-Vestâniyyi eş-Şâfi', by: yy, ts.; a.mlf., *Tezkiretü'l Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015).

17 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; a.mlf., *Tezkiretü'l Evliyâ*, 558.

18 Nureddin Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, ed. Mahmut Âbidî (Tahran: İntişarât-ı İttılaât, 1382); a.mlf., *Evlîya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*, ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011).

19 Herevî bu eserini es-Sülemî'nin Arapça telif ettiği *Tabakâtu's-sûfiyye*'sini, Farsça'nın mahallî bir lehçesi olan Herat Farsçası'na çevirerek ve bazı ilaveler yaparak oluşturmuştur.

20 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 68; Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, 206.

İbnü'l-Mülakkın ismiyle meşhur olmuş ve pek çok eser telif etmiş olan müellif ise sûfilerin hayatlarına dair kaleme aldığı *Tabakâtü'l-evliyâ*<sup>21</sup> isimli eserinde el-Mekki'ye 90. sırada yer vermiştir.<sup>22</sup>

Şa'rânî'nin *Tabakâtü'l-kübrâ*<sup>23</sup> ismiyle bilinen ve sûfiler hakkında biyografik bilgiler veren eserinde ise normal bir tabakât kitabı olmaktan farklı olarak bazı tasavvufî kavramlarla ilgili bilgiler bulunmaktadır.<sup>24</sup> Burada el-Mekki'ye 171. sırada yer verilmiştir.<sup>25</sup>

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*<sup>26</sup> ismiyle kaleme aldığı eserde Hz. Peygamber'in hayatından başlayarak sırasıyla sahabenin hayatlarına ve 898 sûfiye yer verilmiştir. Bu eserde sûfiler toplamda on bir tabakaya ayrılarak değerlendirilirken, el-Mekki üçüncü tabakada ve 268. sırada ele alınmıştır.<sup>27</sup>

Ele aldığımız eserler arasında Türkçe yazılmış tek eser olan *Bahru'l-velaye*<sup>28</sup>, yakın dönem sûfilerinden olan Süleyman Şeyhî tarafından 1001 sûfiye yer vermek suretiyle telif edilmiş biyografik bir eserdir. Üç bölümden oluşan bu eserin başlıca kaynakları *Tezkiretü'l-evliyâ*, *Nefehâtü'l-üns*, *Reşehât* ve *Şekâ'iku'n-numâniyye* gibi eserlerdir.<sup>29</sup> Burada el-Mekki'ye 80. sırada yer verilmiştir.<sup>30</sup>

Buradan sonraki eserler tasavvufun teorik ve pratik konularını sistematik olarak işlediğinden sûfilerin hayatlarına yer verseler de bunları tabakât eserlerindeki kadar geniş biçimde ele almamışlardır. Serrâc, Amr b. Osman el-Mekki'nin ilm-i hurûfu bildiğini söylemiş ve daha ona ait

21 Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Mustafa Abdulkâdir (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998).

22 Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 248.

23 Ebü'l-Mevâhib Ebû Abdîrrahmân Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997); a.mlf., *Evlîyâlar Ansiklopedisi Tabakatü'l-Kübrâ*, çev. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011).

24 Eserin asıl ismi *Levâkihu'l-envârî'l-kudsiyye fî tabakâti'l-ulemâ' ve's-sûfiyye (Levâkihu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr)*'dir.

25 Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

26 Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dârü Sâdir, ts.).

27 Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/690.

28 Süleyman Şeyhî, *1001 Sufi: Bahru'l-velaye*, ed. Sezai Küçük - Semih Ceyhan (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007).

29 Semih Ceyhan, "Süleyman Şeyhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/108.

30 Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 108.

birçok sözü *el-Lüma'*'da aktarmıştır.<sup>31</sup> Kelâbâzî de el-Mekkî'den tasavvufa dair eser veren sûfilerden biri olarak ve kısa bir şiirini vererek bahsetmiştir.<sup>32</sup> Kuşeyrî ise *er-Risâle*<sup>33</sup> isimli eserinde Amr b. Osman'a muhtasar bir biçimde değinmiş ve bazı sûfiler ile ilgili bilgi verdiği bölümde 30. sırada yer vermiştir.<sup>34</sup> Ancak bununla birlikte *Risâle*'de Amr b. Osman ile ilgili açılmış müstakil başlık haricinde de bazı bilgiler bulunmaktadır. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb'da*<sup>35</sup> el-Mekkî'ye 74. sırada bir sayfa kadar yer ayırmıştır.<sup>36</sup> Fakat yine *er-Risâle*'de olduğu gibi eserin diğer bazı bölümlerinde de el-Mekkî ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır.

Modern döneme gelindiğinde ise doğrudan el-Mekkî ile ilgili yapılmış tek çalışmanın *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan ve Süleyman Uludağ tarafından kaleme alınan madde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>37</sup> Bu maddenin hem doğrudan el-Mekkî ile ilgili olması, hem hakkında genel kaideleri ihtiva eden bir metin olması, hem de kaynaklara yönlendirmek açısından modern dönemde bu hususta yapılan en önemli çalışma olduğu görülmektedir. Ayrıca her ne kadar doğrudan Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) çerçevesinde olsa da *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde yer alan ilgili maddeden sonra Türkçede Amr b. Osman ile ilgili kaynak gösterme bakımından en derinlikli makalenin Eyyup Akdağ tarafından hazırlandığı söylenebilir.<sup>38</sup> Bunlar dışındaki tespit edebildiğimiz tüm çalışmalarda el-Mekkî ekseriyetle Hallâc-ı Mansûr ile irtibatı bağlamında değerlendirilmiştir. Genel olarak bu çalışmaları şöyle

31 Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Luma'*, thk. Abdül-Halîm Mahmud - Taha Abdulkâkî Surûr (Kâhire: Dâru'l-kütübü'l-hadîs, 1960); a.mlf., *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016).

32 Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993); a.mlf., *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014).

33 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdül-Halîm Mahmud (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1989); a.mlf., *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999).

34 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, 122.

35 Ebü'l-Hasan Ali b. Osman b. Ali eHücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. İ's'ad Abdilhâdî Kandil (Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-Sekâfe, 2007); a.mlf., *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

36 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 1/350; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb*, 202.

37 Süleyman Uludağ, "Amr b. Osman el-Mekkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/90.

38 Eyyup Akdağ, "Hallâc'ın Mahkeme Süreci Ve Katline Fetvâ Verenler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1167-1194.

sıralayabiliriz. Kitaplar: M. Louis Massignon'un Hallâc-ı Mansûr hakkındaki çalışması<sup>39</sup>, Yaşar Nuri Öztürk'ün yine Hallâc-ı Mansûr üzerine yazdığı kitabı<sup>40</sup> ve Ahmet Yıldırım'ın tasavvuf-hadis irtibatı üzerine kaleme aldığı çalışması.<sup>41</sup> Tez: Hacı Bayram Başer'in doktora tezi.<sup>42</sup> Makaleler: Betül Gürer tarafından kaleme alınan bir makale,<sup>43</sup> Zülfikar Güngör tarafından çalışılan ve Tahirü'l-Mevlevî'nin (ö. 1951) Hallâc'a dair kaleme alınan yazısı<sup>44</sup> ve Akif Dursun'un yazdığı bir makedir.<sup>45</sup>

## 1. Amr b. Osman el-Mekki'nin Hayatı

Kaynaklarda el-Mekki'nin doğum yeri, doğum tarihi veya vefat ettiği esnadaki yaşına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnızca bir yerde aslen Yemenli olduğu kayıtlıdır.<sup>46</sup> Bununla birlikte ailesine dair bir bilgiye de rastlanmamıştır. Ancak ekseriyetle künyesi Ebû Abdullah<sup>47</sup> şeklinde ifade edilen el-Mekki'nin ismi en uzun şekilde Amr b. Osman b. Küreb b. Gusas el-Mekki<sup>48</sup> olarak verilmiş ve buradan ailesine dair bazı isimlere ulaşma imkanı doğmuştur. Ayrıca ismi yalnızca *Hilye*'de Ebû

39 Burada el-Mekki hakkında bazı bilgiler aktarılmıştır. Hallâc-ı Mansûr, *Kitâb Al Tawâsîn*, çev. Louis Massignon (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913); Louis Massignon, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Ardıç Yayınları, 2006), 1/161-164.

40 Yaşar Nuri Öztürk, *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996), 63-64.

41 Bu çalışma el-Mekki'nin muhaddis yönünü göstermesi sebebiyle önemlidir bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 467.

42 Burada bazı tasavvufi kavramların tasavvuf açısından nereye tekabül ettiğini göstermek bakımından Osman el-Mekki'ye ait bazı sözlere başvurulmuştur: Bu sözler el-Mekki'ye tasavvuf doktrini çerçevesinde ele alınmıştır bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 186.

43 Massignon'a atıflar yapılmış ve Hallâc'ın akidesine karşı çıkan tek sûfinin Amr b. Osman el-Mekki olduğu söylenmiştir bk. Betül Gürer, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 185-187.

44 Zülfikar Güngör, "Tahirü'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dair Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 586-598; Tahirü'l-Mevlevî Olgun, *Hallâc-ı Mansûr'a Dair* (İstanbul Millet Kütüphanesi, Şeriye Bölümü, 1397), 12-13.

45 Burada Hallâc-ı Mansûr değerlendirirken sık sık Amr b. Osman ile ilgili bilgiler paylaşılmıştır. Bu çalışma el-Mekki hakkında bilgi edinilebilecek eserlere ulaşma imkanı tanıyacak zengin bir kaynakçaya sahiptir bk. Akif Dursun, "Hallâc-ı Mansûr'un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 64-102.

46 Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 68; a.mlf., *Evlîya Menkıbeleri*, 206.

47 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 200; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/139; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 248; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

48 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 200; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/136.

Abdullah Ömer b. Osman el-Mekkî şeklinde ifade edilmiştir. Fakat bu cümlelerin hemen altında tekrar Ebû Abdullah Amr b. Osman el-Mekkî<sup>49</sup> olarak yazılmıştır.<sup>50</sup> Bu itibarla bir yazım yanlışından ötürü böyle ifade edilmiş olabileceği fikri ağır basmaktadır. Tüm bunlardan hareketle künyesinden mülhem el-Mekkî'nin evlendiği ve Abdullah isminde bir erkek evlada sahip olduğu sonucuna varılabilir.

Hayatının en azından bir bölümünde kadılık yaptığına dair bir bilgi de mevcuttur.<sup>51</sup> Böylece zühd anlayışının devlet kademelerinde yer almayı engellemeyen bir çerçevede olduğunu söylemek mümkündür. Zira erken dönemde pek çok ulemâ hakkında devlet görevlerinden olabildiğince uzak durmak eğiliminde olduğu bilinmektedir. Ayrıca el-Mekkî'nin bir dönem otuz bin dirheme kadar ulaşmış bir borcu bulunduğu<sup>52</sup> bilgisinden hareketle yaşam biçimi açısından maddî ihtiyaçlarını karşılamak adına en azından bir dönem böylesi bir yolu tercih ettiği söylenebilir. Bununla birlikte bir dönem Mekke ve civarında<sup>53</sup> bir dönem de Bağdat'ta yaşadığı<sup>54</sup> ve burada vefat ettiği belirtilmiştir.<sup>55</sup> Yine Mekke'de vefat ettiğine dair bir bilgi bulunsa da Bağdat'ta vefat etmiş olmasının daha doğru olduğu kabul edilmiştir.<sup>56</sup> Sûfiler sıklıkla seyahatlere çıkmış ve hatta sonraları bazı mutasavvıflar tarafından bu bir yöntem olarak belirlenmiştir. Ancak el-Mekkî'nin bu çerçevede daha durağan ve yerleşik bir hayatı benimsediği görülmektedir. Zira hayatının tamamını nispeten dar bir bölgede geçirmiştir. Aslında bu yerleşik anlayışın bilhassa tarikatlar dönemindeki bazı uygulamalara örnek oluşturduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Mesela Nakşibendiyye'de sûfilerin seyahat anlayışı "sefer der vatan" kavramıyla zaman zaman yöntemin bir parçası olarak içsel, derûnî bir seyahate dönüştürülmek suretiyle de uygulanmıştır.

49 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 1/350; İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, 2/440; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 248; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/690; Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 108.

50 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/291.

51 Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 206.

52 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 95; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 642.

53 Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 206.

54 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/136.

55 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 200; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/691.

56 İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, 2/442.

Kaynaklar El-Mekki'nin h. 300/ m. 912-913 yılından önce vefat ettiği konusunda hemfikir görünmektedir. Bu tarih öncesine yoğunlaşan müellifler genellikle h. 291, h. 296<sup>57</sup> ve h. 297<sup>58</sup> yılları üzerinde durmuşlardır. Fakat incelenen eserlerde çoğunlukla h. 291 yılında vefat ettiği aktarılmıştır.<sup>59</sup> Bu tarihlere ilişkin bir durum da ayrıca dikkat çekicidir. Zira İbnü'l-Mülakkın, es-Sülemî'nin el-Mekki'nin h. 300 yılından önce Mekke'de vefat ettiğini söylediğini ve bunun yanlış olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu yanlışlığı Hatîb, el-Mekki'nin h. 291 yılında Bağdat'ta vefat ettiğini söyleyerek düzeltmiştir.<sup>60</sup> Ancak es-Sülemî'nin *Tabakatu's-sûfiyye*'si incelendiğinde onun el-Mekki'nin h. 291 yılında vefat ettiğini söylediği görülmektedir. Dolayısıyla esasen es-Sülemî'nin verdiği bilgi Hatîb'in aktardığı söylenen bilgi ile aynıdır. İbnü'l-Mülakkın'ın söylediği bu mesele ya bir yanlıştan kaynaklanmış ya da Sülemî'nin *Tabakât* dışındaki bir eserinde bulunuyor olabilir. Buna ilaveten el-Mekki'nin Mekke'de vefat ettiğine dair bir bilgi de *Tabakât*'da geçmemektedir. Ayrıca eğer İbnü'l-Mülakkın'ın Hatîb dediği kişi Hatîb el-Bağdâdî ise o da, es-Sülemî'nin *Târîhu's-sûfiyye* isimli eserinde Mekki'nin vefat tarihini h. 297 olarak belirttiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Hatîb, İbnü'l-Mülakkın'ın dediği gibi h. 291 senesini değil h. 297 senesini doğru kabul etmiştir. Çünkü Hatîb'e göre Ebû Muhammed b. Hayyan'ın el-Mekki'nin h. 296'da İsfahan'da bulunduğunu söylemesinden ötürü el-Mekki'nin h. 291 senesinde vefat etmiş olması mümkün değildir.<sup>61</sup>

### 1.1. Üstadları, Görüşükleri ve Talebeleri

Bir sûfinin diğer kişilerle kurduğu irtibatın derecesini tespit etmek ancak bu bilgiyi aktaran kaynaklardaki ifadeleri iyi tetkik etmekle mümkündür.<sup>62</sup> Bu sebeple klasik eserlerde kişilerin arasındaki irtibat derecesini de tespit etmeye imkan verebilecek bazı kullanımlardan bahsetmek uygun

57 İbnü'l-Cevzi, *Sifâtu's-safve*, 2/442; Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 108.

58 Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, 68.

59 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 201; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Câmî, *Evlîya Menkıbeleri*, 206; Şa'rânî, *Tabakâtu'l-kübrâ*, 128; Münâvî, *el-Kevâki-bü'd-Dürriyye*, 1/691.

60 Ensârî, *Tabakâtu'l-evliyâ*, 249.

61 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/139.

62 Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyyesi*, 85-90.

olacaktır. Nitekim bu irtibat bazen *sahıbe* bazen *legiye* bazen *ru'yet* bazen de *intisab* kelimeleri ile ifade edilmiştir. Bunlardan *sahıbe*, Hz. Peygamber ile ashab arasındaki irtibat muvacehesince sohbetinde bulunma ve o kişiden feyz alma şeklinde ifade edilebilir. Bu anlamda mutasavvıflar ile ilgili metinlerde *sahıbe* fiilinin kurbiyetin derecesine ve tasavvufta yer ettiği zaviyeden mürid-mürşid ilişkisine işaret ettiği düşünülebilir. Dolayısıyla el-Mekkî'nin üstad-talebe ilişkileri de bu çerçevede ele alınacaktır.

el-Mekkî'nin bilhassa Cüneyd-i Bağdâdî ile irtibatı farklı eserlerde *sahıbe* fiili ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla Cüneyd'in, Mekkî'nin üstadı ve şeyhi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>63</sup> Zira bazı yerlerde açıkça *intisab* kelimesi ile Mekkî'nin Cüneyd'in müridi olduğu da ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Ayrıca Mekkî ve Cüneyd arasında yazılmış bazı mektuplar da bulunmaktadır.<sup>65</sup> Ancak bu iki şahsiyetin ilişkisinin Mekkî'nin Cidde'de kadılık görevini kabul etmesi yüzünden bozulduğu şeklinde bir bilgi de bulunmaktadır.<sup>66</sup> Cüneyd-i Bağdâdî'nin dünyadan tamamen el etek çekmek şeklinde bir düşüncesi olmaması ve kesb meselesini bu çerçevede değerlendirmemesine karşın burada itiraz ettiği şeyin bizatihi dünyevî bir meslek edinme hususu olup olmadığı bizce problemlidir. Çünkü Cüneyd kendisi de ticaretle uğraşmış bir sūfidir. Burada itirazı muhtemelen bir devlet görevini icrâ etmek ile alakalıdır. Yani idarecilerle kurulan bir yakınlığa karşı durmuş olması muhtemeldir.

Bazı eserlerde Ebû Saîd el-Harrâz'ın (ö. 277/890) da el-Mekkî'nin üstatlarından biri olduğu<sup>67</sup> ifade edilmekte, genel anlamda hem Harrâz hem de Ebû Abdullah en-Nibacî ile görüştikleri aktarılmaktadır.<sup>68</sup> Bu bilgiden hareketle birbirlerinin çağdaşı sūfiler oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca el-Mekkî'nin başka üstadları da olduğu,<sup>69</sup> Ali b. Sehl<sup>70</sup> (ö. 307/919) ve

63 Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 200; Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 206.

64 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 1/350; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

65 Ali Hassan Abdel-Kader (ed.), *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Londra: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1962), 127-147; Cüneyd-i Bağdâdî, *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 193-214.

66 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/138-139.

67 Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249; Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 200.

68 Sülemî, *Tabakâtu's-süfiyye*, 200; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 206; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

69 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/139.

70 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 642.



kudemâdan pek çok şeyh ile görüştüğü,<sup>71</sup> Ebû Bekir el-Kettânî<sup>72</sup> ve bu gibi evliyâullahtan pek çok kişiyle daha dost olduğu belirtilmiştir.<sup>73</sup> Bununla birlikte el-Mekki, Ebû Abdullah es-Sâcî'yi görmekten ve onun sohbetinde bulunmaktan aldığı faydayı başkasında bulamadığını söylemiştir.<sup>74</sup>

Ele aldığımız eserlerde el-Mekki'nin bazı talebelerinden de bahsedilmiştir. Örneğin Hallâc-ı Mansûr, el-Mekki'nin müridlerinden biridir.<sup>75</sup> Hallâc bir buçuk yıl kadar el-Mekki'nin yanında bulunmuştur. Önceki paragrafta el-Mekki'nin de Cüneyd'in müridi olduğunu ifade etmiştik. Burada ise Hallâc, el-Mekki'nin müridi olarak ifade edildi. Dolayısıyla el-Mekki'nin üstadı olan Cüneyd'in henüz hayatta olmasına karşın tasavvufî terbiye görevini icra etme konumunda olduğu görülmektedir. Cüneyd ile aynı bölgede ikamet etmelerine karşın el-Mekki'nin de kendi mürid topluluğu oluşturduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Ancak el-Mekki ile Hallâc irtibatı ilerleyen süreçte menfî istikamete yönlenmiştir. Zira bir süre sonra ikilinin aralarının açıldığı görülmektedir. Bu anlaşmazlığının sebebi olarak Hallâc'ın İbn Yakub Akta'nın kızı ile evlenmesi olduğu söylenmiştir. Açıkçası böyle bir tenâküz aşağıda ifade edilecek aşırı ithamların gerekçesi gibi görünmemektedir. Zira el-Mekki'nin Hallâc hakkındaki ithamları daha çok manevî gerekçelerle söylendiği izlenimi barındırmaktadır. Bu ithamlardan birinin el-Mekki'nin Hûzistan'a yazdığı mektupta bulunduğu ve burada Amr b. Osman'ın Hallâc'ı kötülediği aktarılmıştır. Bunun da Hallâc üzerinde birçok olumsuz tesiri olduğundan söz edilmiştir.<sup>76</sup> Bu olaydan başka, el-Mekki'nin Hallâc'ı bir şey yazarken gördüğü ve ne olduğunu sorduğunda "Kur'ân'a mukabele edebilecek bir şey yazdığı" şeklinde cevap aldığı aktarılır. Bu cevaba istinaden el-Mekki'nin Hallâc'a beddua ettiği ve Hallâc'ın başına gelen kötü işlerin sebebinin bu beddua olduğu ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca aktarılanlara göre Hallâc, el-Mekki'ye ait, içerisinde husûsî ilimler bulunduğu söylenen *Gencnâme* isimli eseri

71 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 200; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

72 Şihabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.); a.mlf., *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Ma'ârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 201.

73 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/291.

74 İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, 2/442.

75 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 1/362-363; Câmî, *Evliya Menkıbeleri*, 206.

76 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 829-830.

77 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 458; Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.



gizlice almış ve onu yaymıştır.<sup>78</sup> el-Mekki'nin Hallâc'a beddua etmesine bu olayın sebep olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.<sup>79</sup> Nihayetinde el-Mekki'nin Hallâc'ı merdud kabul ettiği<sup>80</sup> ve onun da el-Mekki'den ayrılıp Cüneyd-i Bağdâdî'ye gittiği belirtilmiştir.<sup>81</sup> Böylelikle Amr b. Osman ile Hallâc arasındaki tartışmanın evlilik gibi dünyevî bir kurumdan daha ciddi bir durum olduğunu ifade etmek gerekir.

el-Mekki'nin halkasında başka meşhur sûfîler de bulunmaktadır. Dolayısıyla Hallâc'ın yanı sıra Nehrecûrî'nin de Mekki'nin mürîdi olduğu<sup>82</sup> ve Cafer el-Huldî'nin de el-Mekki'den ilim aldığı aktarılmıştır.<sup>83</sup> Sonuç olarak Mekki'nin tasavvuf tarihinde öne çıkan büyük isimlerle yakın bir iletişiminin olduğu görülmektedir. Bu çevrede bilinen ve tanınan bir sûfî olması da onun tasavvuf açısından önemini göstermektedir.

## 1.2. Şahsiyeti, İlmî Kimliği ve Tasavvufî Yönü

Tasavvuf tarihinde özellikle h. 2 ve 3. yüzyıllar bölgesel bazı baskın özellikler çerçevesinde tasnif edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bunlardan öne çıkanlar Bağdat, Basra ve Horasan yörelerindeki yaklaşımlardır. Sahv, hüzn ve sekr temelli yaklaşımlar her bir bölgenin ayırt edici özelliği olarak belirlenmiştir. Esasen bu yaklaşım temel olarak anlamlandırma çabalarının bir ürünü olarak görülmektedir. Zira bu temelli düşünceler bir diğerinde asla rastlanmayan vasıflar değildir. Ancak yine de hakim olan görüşler olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bilhassa Cüneyd ile temsil edilen Bağdat ekolünün araştırılması dönemin diğer önemli sûfîlerini de araştırmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Amr b. Osman hakkındaki taltif ve tespitleri bu bağlamda ele almak daha açıklayıcı olacaktır. Birazdan göreceğimiz şekilde onun ilim ve sahv eksenli tasavvufî kimliği aslında tam olarak Bağdat ekolünde müşahhas olan özelliklerin tasdiki sadedindedir.

78 Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ*, 559-560.

79 Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 2/70.

80 Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 1/362-363.

81 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 435.

82 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 618.

83 Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249.

Kendisinden bahseden kaynaklarda Amr b. Osman el-Mekkî, açık, pak dile sahip bir kimse,<sup>84</sup> usûl ve tarîkatta sûfîlerin şeyhi ve imamı,<sup>85</sup> Harem'in pîri,<sup>86</sup> uyulması gereken beş şeyhten biri,<sup>87</sup> basiretli ârif, geniş ilim sahibi, şifalı dili, doyurucu açıklamaları olan, evliyâdan sayılan tabiplerin gözdesi, usulü iyi bilen, konuşmasında samimi<sup>88</sup> bir mutasavvif olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Amr b. Osman el-Mekkî'nin tasavvufa dair<sup>89</sup> ve başka ilim dallarında rivayet ve senetlerle desteklenmiş eserleri bulunmaktadır.<sup>90</sup> İsimleri zikredilen bazı eserleri şunlardır: *Kitabu'l-mahabbet*,<sup>91</sup> *Gencname*<sup>92</sup> ve *Kitâbü'l-müşâhede*<sup>93</sup>. Bununla birlikte el-Mekkî İmam Buharî'den (ö. 256/870) hadis rivayetinde bulunmuş bir muhaddistir.<sup>94</sup> Hadis dinlediği hocalarının isimleri de kaynaklarda zikredilmiştir.<sup>95</sup> Bu anlamda el-Mekkî, tasavvuf-hadis arasındaki yakın irtibatı gösteren bir sûfî olarak da tebârüz eder. Hem önemli bir sûfî hem de muhaddis oluşu tasavvufun menşei konusundaki oryantalist yaklaşımlara reddiye olarak gösterilebilecek bir örnek olarak da değerlendirilebilir. İncelenen eserlerde el-Mekkî'nin iki hadis rivayetini tespit etmek mümkün olmuştur. Bu hadisler şöyledir:

Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) (ö. 32/652-53) rivayetle: "Teşehhüd bize gelmeden önce Allah'a selam olsun ve falana selam olsun derdik."<sup>96</sup> el-Mekkî'nin aktardığı başka bir hadis de Ebu Hureyre'den (r.a.) (ö. 58/678) rivayet edilmiştir: "Kuvvetli mümin Allah katında zayıf müminden daha hayırlıdır. İki de mümin olduğundan hepsinde de hayır vardır. Yararına olan şeyde hırslı ol aciz olma. Sana bir şey isabet ederse 'Bu şekilde takdir

84 Ensâri, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249.

85 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; Ensâri, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249.

86 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457.

87 Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

88 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/291.

89 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 14/136; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 457; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 27; Ensâri, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249.

90 Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/691; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/296.

91 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (2007), 2/552-553; Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ*, 559-560.

92 Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ*, 559-560.

93 Serrâc, *el-Luma'*, 499.

94 Şa'rânî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 128.

95 İbnü'l-Cevzi, *Sifâtu's-safve*, 2/441.

96 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 201.



edildi ve bu şekilde oldu' de. Keşke demekten sakın. Çünkü keşke ifadesi şeytanın ameline yol açar.”<sup>97</sup>

Bu bölümü takiben el-Mekkî'nin yaşadığı dönem itibarıyla tasavvufi düşünceye katkısını ve tasavvufî anlayışını göstermek maksadıyla söylediği sözleri ve kullandığı istilahları aktarmaya çalışacağız. Bu sözlerin tasavvuf tarihindeki dönüşümü üzerindeki etkilerini göstermek ise bu çalışmanın sınırları dışında bulunmaktadır.

## 2. el-Mekkî'de Tasavvufî İstilahlar

Tasavvufu diğer dini ilimler karşısında meşru bir ilim olarak ele almanın önündeki en büyük sorunlardan biri esasen net ve kesin bir tarifi olmayışıdır. Zira ulemânın bilhassa fıkıh ve kelama dair sözleri maksatlarını son derece açık ifade eden bütüncül yaklaşımlarla bu ilimlerin tarifini yapabilmelerine imkan sağlamıştır. Ancak tasavvuf mevzubahis olduğunda tasavvufun tanımı konusunda neredeyse her bir sūfînin kendine has ifadelerini bulmak mümkündür. Her ne kadar bunların temelinde ortak maksada matuf zeminler bulunabilecekse de tanımların kendisi son derece değişkendir. Bu durum da tasavvuf içerisinde “Allah’a giden yollar nefislerin sayısı adedince” sözünü anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda el-Mekkî de kendi yaklaşımı muvacehesinde bir tasavvuf tanımı yapmıştır. Ona göre “tasavvuf, içinde bulunulan vakte en uygun olan şeyle iştigal etmektir.”<sup>98</sup> Bu tanımın ibnül-vakt kavramını çağrıştırdığı söylenebilir. Böylelikle ilk bakışta yaşadığı toplumun dünyevîleşmesini engellemek adına dünyaya dair uzun emeller kurmamaları şeklinde bir uyarıda bulunduğu da düşünülebilir.

Tasavvufî istilahlara teşekkül sürecinden itibaren genel olarak bir makamlar hiyerarşisi içerisinde ele alınmıştır.<sup>99</sup> Bu hiyerarşi kişinin manevî seyrini göstermesi ve sonraki aşamaya hazırlığın belirlenebilmesi adına son derece mühimdir. Amr b. Osman da tasavvufta genel olarak manevî makamların ilki şeklinde telakki edilen “tevbenin<sup>100</sup> farz olduğu” görü-

97 İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/296; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/136.

98 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 459.

99 Ö. bk. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019).

100 Sonraki dönemlerde sūfîlerin tevbeyle dair birçok sözü olduğu ve bunları aktaran en önemli eserlerden birinin Amr b. Osman'a ait olduğu İbnü'l-Arabî tarafından da ifade edilmiştir. Muhyiddin

şünü savunur. Bu çerçevede mezkur farziyet ile ilgili bir önerme kurar: “Tevbeden sonra günaha girmenin mazereti olamaz. Çünkü Allah günaha yönelenleri sakındırır, tehdit eder. Bu durumun ortadan kalkması da ancak *tevbe* ile gerçekleşir.” İşte bu, el-Mekkî’ye göre tevbenin farz oluşunun gerekçesidir.<sup>101</sup> el-Mekkî’nin bu tarifi tasavvufî yorumda aklın devre dışı bırakılmadığına da bir örnek olarak değerlendirilebilir. Zira o burada tasavvufî bir meselede istinbat ediyor görünmektedir.

Daha çok Cüneyd-i Bağdâdî ile öne çıkan Bağdat tasavvuf anlayışı ilim ile birlikte yürütülen bir çabanın tezahürüdür. Dolayısıyla bu bölgedeki sûfilerin en önemli özelliklerinden biri dini ilimlerde yetkin kişiler olmalarıdır. Amr b. Osman da ilmin önemine ve gerekliliğine dair sözler söylemiştir. Ona göre “ilim bir kaide, havf bir yol göstericidir. Nefs ise hırçın, asi, dik başlı, hilekâr ve aldatıcıdır. Bu nefse karşı koyma; onu ilimle gütmek ve Allah korkusu ile korkutmak suretiyledir. Böyle yapan isteğine ulaşır.”<sup>102</sup> Basra ekolü içerisinde Râbia el-Adeviyye’nin vurguladığı aşk ve muhabbet düşüncesinden ayrılan bir nokta da burada ilim anlayışı ile beraber zikredilmiştir. Bu anlamda el-Mekkî “ilmin tamamlayıcı unsuru olarak havf kavramını zikretmiştir.” İlim-amel yahut bilgi-eylem diyalektiğinde bir üst kavram olarak ifade edilebilecek “mârifet ise Allah’a karşı devamlı olan bir sevgi, mehâfet, yönelmek, kalbin sürekli olarak zikirle dik, diri olmasıdır.” Ayrıca el-Mekkî “mârifeti sıhhatli bir tevekküle bağlamış ve azimlerin, amaçların yok edilerek, iradelerin nasıl kenara bırakılacağını ve idraklerin nasıl canlandırılacağını kalplerin bilmesinin mârifet olduğunu söylemiştir.”<sup>103</sup> Tasavvufta epistemolojik olarak bilgi düzeyleri arasında bazı farklar bulunduğu bilinmektedir. Örneğin kalp, ruh, sır gibi kavramlar arasında hep farklı bilgi düzeylerine işaret etmektedir. Yukarıdaki cümlelerde el-Mekkî’nin ilim ile mârifeti tefrik ettiği de açıkça görülmektedir. Her iki kavramın tanımına bakıldığında ilim daha dünyevî ve şeriata müteallık olan, mârifet ise şeriattan hareketle kişiyi daha üst mertebelere çıkararak bir kavram olarak değerlendirilmiş görünmektedir.

İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 7/103.

101 Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 201-202; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/137.

102 Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 203; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 88; Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 457-458.

103 Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, 203.

el-Mekkî, Allah'ın kulu seçmesinden ve seçtiği bu kulların özelliklerinden de bahseder.<sup>104</sup> Nitekim ona göre üç şey evliyânın sıfatıdır. “Onlar her şeyde Allah’a rücû eder, her şeyde Allah’a fakr duyar ve her şeyde Allah’a itimat eder.”<sup>105</sup> Bu bağlamda “kurbiyete erişmek isteyenler ruhunu,<sup>106</sup> vuslat ve izzet dergahına erişmek isteyenler ise kalbini feda etmelidir.”<sup>107</sup> el-Mekkî burada ilim ve mârifet arasındaki farka benzer şekilde ruh ve kalp arasında da bir farklılığa dikkat çekmektedir. Onun bu sözleri haller ve makamların tasavvufun erken döneminden itibaren bulunduğu bir delil olarak gösterilebilir. Bunlarla birlikte el-Mekkî, verâ ve verâ ehlinin özelliklerinden de bahsetmiştir.<sup>108</sup> Bu anlamda verâ bir makam gibi tanımladığı söylenebilir. Çünkü verâ için, içerisinde bulunulması mümkün hususî bir durumu dile getirmektedir. Ayrıca ona göre “bu mertebede sabır ve sıdk farzdır.” Dolayısıyla onun tasavvufî kavramları açık şekilde birbirinin mütemmimi veya alt-üst ilişkisi şeklinde değerlendirdiği görülmektedir. Yani onun, tasavvufu bir süreç şeklinde kavramları ve yöntemi belirli bir alan olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Böylece daha çok Serrâc, Kuşeyrî, Hücvîrî gibi müelliflerle ilim olarak ortaya konulduğu ifade edilen tasavvufun dayandığı önemli kişilerden biri olduğu ifade edilebilir. Osman el-Mekkî zühdün tanımını da yapmıştır. Ona göre zühd, “dünyayı önemsiz, küçük ve değersiz görmektir. Allah’a sızlanmak şikâyet ve sabırsızlık değildir.”<sup>109</sup> Zühd kavramının genelde kesb anlayışı ile ele alındığı tasavvuf tarihinde böylesi bir yaklaşımın daha yeni ve farklı olduğunu söylemeliyiz. Zira mezkur zühd tanımını dünyayı zahiri anlamda terkin yegane zühd metodu olmadığını ifade eden bir alt metne sahiptir. Başta da ifade ettiğimiz gibi bu tanımın tasavvufî doktrin açısından doğrulanabilir ve ispatlanabilir oluşu sûfinin pratik hayatı ile doğrusal bir korelasyon içindedir. Mekkî'nin kadılık görevini üstlenişi onun zühd anlayışını sözleriyle birlikte tam bir açıklığa kavuşturmuştur. Böylece Mekkî'ye göre zühd bizatihi dünyevî işleri tamamen terk etmek şeklinde anlaşılmamıştır. O bunu daha içsel ve manevî alanda değersizleştirebilmeyi ve terk edebilmeyi salık vermektedir. Onun Ebu Hazîm'in “Malın

104 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/293.

105 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/137; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249; Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 108.

106 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 458.

107 Attâr, *Tezkiretü'l Evliyâ*, 561.

108 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/295.

109 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 203.

nedir?” şeklinde sorulan bir soruya verdiği cevabı bizim bu tespitimizin ispatı gibidir. Bu cevap şöyledir: “Allah’a karşı rıza, halka karşı gına halinde bulunmaktır.”<sup>110</sup> Böylelikle tasavvufun Hakk’a ve halka dönük iki yönünü dile getirmiş olmaktadır.

Bilhassa tarikatlar dönemine gelindiğinde sûfilerin uzlet yöntemleri müstakil birer yol haline gelmelerindeki en önemli saiklerden biri olmuştur. Örneğin halvet ve celvet kavramları birer tarikatın ismi haline dahî gelmiştir.<sup>111</sup> Ayrıca yine geç dönemde halvet uygulamalarında nispeten sistemli tariflere rastlanmaktadır. Ancak el-Mekkî’nin halvet hakkındaki sözleri onun en azından bir tasavvufî pratik olarak henüz teşekkül döneminde bulunan bir uygulama olduğunun kanıtıdır. Ona göre “kişi halvet hâlinde iken muhakkak haya içerisinde bulunmalıdır.”<sup>112</sup>

Tevâcüd ve vücûd kelimelerinin de kökü olan vecd kelimesi tasavvufun teşekkül döneminde kullanılan kavramlardandır. Vecd bulmak anlamıyla ontolojik bir arayışı göstermesinin yanı sıra semâ meclislerinde karşılaşılan bazı cezbe hâllerinin açıklanmaları hususunda da kullanılmıştır. Bu anlamda el-Mekkî’nin vecdi daha çok epistemolojik bir zeminde ele aldığı söyleyebiliriz. Ona göre vecd; “söz ile anlatılamayan ve yakîne ermiş mümin kulun Allah ile arasındaki bir sırdır.”<sup>113</sup> Aslında vecd, tevâcüd ve vücûd şeklindeki bu kavramların seyri dahî tasavvuftaki istilahların dönüşümünü göstermesi açısından tek başına büyük bir öneme sahiptir. Zira bu kavram sonraları tasavvufta en çok tartışılan meselelerden biri olan vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli kavramsal kaynaklarından. el-Mekkî’nin vecd tanımında ortaya çıkan bir başka husus “sır” ifadesidir. Yine mezkur kavram da tasavvufta çokça kullanılan kelimelerden biridir. Sır ile ilgili başka bir ifadesi de şöyledir: Ölümü esnasında ona “kendini nasıl buluyorsun?” şeklinde sorulan soruya “sırrımı su gibi görüyorum, göçü kabul etmez, yerinde de durmaz” şeklinde cevap vermiştir.<sup>114</sup>

Vecd kavramı ile birlikte semâ meclislerinden de bahsetmiştik. Mekkî vecd kavramında olduğu gibi semâyı da bir pratik olarak değil bir bilgi düzeyi olarak ele almış görünmektedir. Zira semânın keyfiyetine dair

110 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 158.

111 Bk. Halvetiyye, Celvetiyye.

112 İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, 2/441.

113 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 202; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88.

114 İbnü'l-Cevzi, *Sıfâtü's-safve*, 2/441.

önemli açıklamalar yapar. Sonraları bilhassa sûfî yorum geleneğinin yöntemi olarak kullanılan işaret kavramından da söz etmektedir. el-Mekkî semâ'dan önce ve sonra gelen işaretten bahseder. “Bu anlamda önce gelen işaret; fevkten, yukarıdan (Hakk'tan) gelir ki bunun azı bile şifa verir, semâdan sonra gelen işaret ise; aşağıdan (nefsten) gelir ki azı bile helak eder.”<sup>115</sup> Hücvîrî ise bu olayda semâ bahsini değil, gerçekleşen vakayı kerâmete benzetilebilecek bir duruma yaklaştırarak ifade etmiştir. Nitekim burada zikredilen hadisede küçük bir çocuk, el-Mekkî'nin sohbetinde şifa bulmuş ve bu olayla birlikte tasavvufun büyüklerinden olmuştur.<sup>116</sup> Süleyman Şeyhî ise yine bu olay sonunda aktarılan şiirde daha önce geçen eserlerin tercümelerinde köle anlamı verilen yerde “köpek” anlamına gelen Farsça seg kelimesini kullanmıştır. Böylelikle ortaya çıkan şiir şöyledir:

*İ'râz-ı yâr cana marazdan beterdir  
Yârdan yüz çevirmese bari seg-i habîb*<sup>117</sup>

el-Mekkî'nin tevhid üzerine sık sık vurgu yaptığı dikkat çeken diğer bir unsurdur.<sup>118</sup> Nitekim “Allah'ın akıldan geçen her ne var ise onlar olmadığını, bilakis Cenâb-ı Hakk'ın çok daha yüce ve mükemmel olduğunu belirtmiştir.”<sup>119</sup> Böylece muhtemel ibâhîlik, müşebbihe ve mücessime etkilerini engellemek istediği düşünülebilir. el-Mekkî, Allah hakkındaki sözleriyle birlikte kişiye kendini düzeltmesi ve uyanık olması için tavsiyeler verir. Bu tavsiyelerinde “zâhir, bâtın, hâl, makam” gibi kavramları kullanarak iman ehlinin durduğu makamı tarif etmiştir. Ayrıca burada “mümin, muhlis ve mütevekkil” şeklinde mertebeli bir durumdan da söz etmiştir. Başka bir sözünde de el-Mekkî bir anlamda seyrüsülûk metodunu tarif etmiştir. Zira sözü aktaran kişi el-Mekkî'nin o esnada nefis siyasetinden bahsettiğini belirtir. Burada nefis terbiyesi, nefis tezkiyesi veya nefis ilmi gibi kavramlar yerine nefis siyaseti şeklindeki tanımlaması dikkat çekici olarak değerlendirilebilir. Çünkü burada siyaset kelimesi seyislikten gelen manasıyla ele alındığında terbiye, dizginleme anlamlarına gelebilir. Bu itibarla nefsin dizginlenmesi olarak anlayacağımız bu örnekte nefse

115 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 204-205; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249.

116 Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 203.

117 Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 109.

118 Bilhassa üstadı Cüneyd-i Bağdâdî'nin yakın dönemlerde tevhid çerçevesinde ele aldığı fena nazariyesi de burada unutulmamalıdır.

119 Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 202; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/291.



yakıştırma yoluyla “at” denildiği de söylenebilir ki bu anlamlandırma da tasavvuf literatürü içerisinde nefse dair yapılan benzetmeler bağlamında değerlendirmeye tâbî tutulabilir.<sup>120</sup> Mekkî'nin seyrüsülük metodu olarak adlandırdığımız yöntemi genel hatlarıyla şöyledir: “Tevbe, pişmanlık ve istiğfarla birlikte azarlanma, hor görülme; varlık yerine darlık ve yokluk; rahat yerine zorluk; dengeli olmaya çalışmak, devamlı bir muhasebe ve daima Allah'a kaçarak, O'na sığınmaktır.” Ayrıca burada “mürîdin mürşidine muhalefetinin Allah'a isyan gibi” olduğuna dair de bir anlatım bulunmaktadır.<sup>121</sup>

el-Mekkî'nin tasavvufu bir süreç olarak değerlendirdiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla bu sürecin öğreticisi olan bir mürşide başvurmuş kişinin bu süreçte ona itirazı, yöntemin kendisine bir itiraz olarak kabul edilebilir. Böylesi bir muhalefet ancak bu sürecin tamamlanmasına halel getiren ve onu bozan bir itiraz olarak kabul edilebilir. Yani kişinin yolda kalmasına sebep olabilecek bir durum gerçekleşmesinden endişe ediliyor gibidir. Dolayısıyla el-Mekkî'nin şeyhe muhalefet konusu bu şekilde ele alındığında daha anlaşılır görünmektedir. Hallâc-ı Mansûr ile yaşadığı durumda da buna benzer bir durum olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra tasavvuf tarihinde Bağdat ve Basra ekolü olarak iki farklı vechesiyle ele alınan yaklaşım bağlamında el-Mekkî ile Hallâc problemini ele almak da mümkün görünmektedir. Bu bağlamda el-Mekkî Bağdat ekolünün öne çıkan özelliği olan sahvın temsilcisi iken sekrin temsilcilerinden biri olarak da Hallâc'ı göstermek mümkündür.<sup>122</sup>

Tasavvuf ıstılahları açısından önemli sayılabilecek bir diğer husus da el-Mekkî'nin meleklerin durumunu anlatırken “Arş'tan sızan nûr”dan söz etmesidir.<sup>123</sup> Başka bir yerde de nûrun anlamıyla alakalı olarak “Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kimse Rabb'inden bir nûr üzere değil mi?” şeklindeki ayetin manası sorulunca Mekkî şöyle demiştir: “Kulun nazarı Allah'ın azametine, ilmine, vahdaniyyetine, Celâl'ine ve rubûbiyyetine düşünce,

120 Örneğin Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin “eşeğe” benzetmiştir. Bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî - Veled İzbudak, *Mesnevî* (İstanbul: MEB Yayınları, 1968), 3/85.

121 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/293-294.

122 Her ikisi de sekr ekolünün temsilcisi sayılmasına rağmen Bâyezid-i Bistâmî ile Hallâc-ı Mansûr'un yaklaşımları arasında farklılık olduğu ifade edilmiştir. Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 81.

123 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/292.

gözü O'ndan başka bir şeyi görmez olur.”<sup>124</sup> Tüm bu izahlar sonraki dönemlerde nûr kavramı etrafında gelişen düşüncelerin erken dönemdeki örnekleri bağlamında değerlendirilebilir.<sup>125</sup> Ayrıca bahsettiği yolculuktaki şeyleri başarabilecek kişi için “Allah’ın yakîn ruhundan üfleyeceğini” söylemiştir.<sup>126</sup> Burada zikredilen kavramlar da tasavvuf ıstılahları açısından önemlidir. Bununla birlikte dikkat çekici bir diğer ifade de muhabbetullah kavramını kullanılmasıdır.<sup>127</sup> Zira burada el-Mekkî, gerçek mutluluğu muhabbetullah çerçevesinde değerlendirmiştir.

Bu bölümde ifade edilen tasavvufî kavramlara ilaveten Osman el-Mekkî'nin “vehm, fikir, hâtır, hüsn, zerafet (behaetün), üns, ziya, cemâl (güzellik), kabih (çirkinlik), karanlık (şebahun), somut, hayal,<sup>128</sup> mürüvvet,<sup>129</sup> takva, rıza, reca,<sup>130</sup> müşahade, muhabbet, rıza, belalara karşı gönül hoşluğu içerisinde olmak,<sup>131</sup> muhlisûn, ihlas ve şükür”<sup>132</sup> gibi kavramları da kullandığı görülmektedir. O tüm bu kavramları tasavvufî yorumla ele almıştır.

## Sonuç

Bu incelemeden sonra ele aldığımız eserler arasında *Tabakâtu's-sûfiyye*'nin diğer sûfî tabakât eserlerine öncülük yaptığı ve her ne kadar doğrudan sûfî tabakât eseri olmasa da *Târîhu Bağdâd*'in Amr b. Osman el-Mekkî hususunda verdiği bilgilerle önemli bir konumda olduğu görülmüştür. Bununla birlikte el-Mekkî'nin sözleri birçok eserde farklı rivayet zincirleri ile zikredilse de aktarılan metinlerin birbirleriyle son derece uyumlu olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Fakat yine birçok eserde el-Mekkî hakkında farklı bilgilere de rastlamak mümkündür. Bu

124 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 459.

125 Nûr kavramının tasavvufî yorumu hakkında bir örnek için bk. İmam Gazzâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

126 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/294.

127 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/296.

128 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 202; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/291; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/138; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 88; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/691.

129 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 202; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/138; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, 1/691; Ensârî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 249; Şeyhî, *Bahru'l-velaye*, 108.

130 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 204.

131 Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 459.

132 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, 10/295.

durum ilk bakışta daha geç dönemlerde kaleme alınan eserlerdeki bilgilerin doğruluğunun tartışılabilceği gibi bir izlenim oluştursa da farklı rivayet zincirleriyle aynı içeriğe sahip cümlelerin aktarılmış olması daha geç dönem eserlerinde de önceki müelliflerin yazmayı tercih etmedikleri bilgilere de ulaşılabilceği anlamına gelebilir. Zira mevcut olan bilgileri her müellifin eserine almak gibi bir zorunluluğu olmadığından daha erken dönemde yazılmış bir eserde müellif mezkur bilgilere yer vermemiş olabilir. Tarihi eserlerde verilen bilgilerin teyit edilmesi ancak aynı konuya işaret eden başka verilen elde edilmesiyle gerçekleşebilir. Biz de bu çalışmada kaynakların tercih ettiği farklı görüşlerde müdahil olunabilecek noktalara zaman zaman işaret ettik.

Nazarî tasavvuf üzerine düşünüldüğünde erken dönem sûfilerinden olan Amr b. Osman el-Mekki'nin kendisinden sonra sistemli bir hâl alan tasavvuf ilminde sıklıkla ifade edilen ıstılahları kullandığı görülmüştür. Bu bağlamda tasavvufun erken dönemden itibaren belirli ıstılahları kullandığı söylenmelidir. Ayrıca Amr b. Osman el-Mekki'nin tevhidi daima önceleyen, tasavvufta ilmin gerekliliğini vurgulayan ve daha çok sahvı benimseyen sûfiler arasında yer aldığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla ilim ve amelin mündemiç durumda bulunduğu bir tasavvuf anlayışına sahip olmuştur. Ayrıca onun mertebeli bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu, henüz erken dönemde haller ve makamlar konusunda konuştuğunu söylemek mümkün görünmektedir. Tasavvufî kavramlardan bazılarını daha sonra istinbat çerçevesinde sistematize edildiği şekliyle değerlendirdiği ve böylece sûfilerin bu alanda otorite olduğunu gösteren bir tutuma sahip olduğu ifade edilmelidir. Akli devre dışı bırakmayan fakat manevî tekâmülü de akla indirgemeyen, teori ve pratiği bir bütün olarak ele alan alim bir sûfi olarak öne çıkmaktadır. Tasavvufî bir yaşam sürmesine karşın kadılık gibi dünyevî bir görevi de icra etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak o, âlim bir sûfidir. Bağdat çevresi başta olmak üzere döneminde yaşamış sûfilerle görüşme imkanı bulmuş, tasavvufun en temel mevzularında söylediği sözleri tam anlamıyla bir sûfi perspektifinden ele almış ve bu anlamda öncü olarak telakki edilebilecek bir şahsiyet olarak görünmektedir. Yanı sıra Bağdat tasavvuf ekolünün temel özelliklerini barındırdığını söylemek mümkündür.



---

**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

- Abdel-Kader, Ali Hassan (ed.). *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Londra: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1962.
- Akdağ, Eyyup. “Hallâc’ın Mahkeme Süreci Ve Katline Fetvâ Verenler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1167-1194.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Muhammed el-Asiliyyi el-Vestânîyyi eş-Şâfi'. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. b.y.: y.y., ts.
- Bağdâdî, Cüneyd-i. *Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Târîhu Bağdâd ev Medineti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, ts.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câmî, Abdurrahman. *Evliya Menkıbeleri [Nefahâtü'l-Üns]*. ed. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman-ı. *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*. ed. Mahmut Âbidî. Tahran: İntişarât-ı İttılâât, 1382.
- Ceyhan, Semih. “Süleyman Şeyhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dursun, Akif. “Hallâc-ı Mansur’un Yargılanma Sürecinin Değerlendirilmesi”. *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 63-102.
- Ekinci, Muhammed İkbâl. “Süfî Tabakâtında Bir İsmi İzini Sürmek: Hamdûn El-Kassâr Örneği”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 27 (2021), 311-338.
- Ensârî, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Alî b. Ahmed el-. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Mustafa Abdulkâdir. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Eraslan, Soner. “Mâruf el-Kerhî'nin Süfî Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü”. *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/27 (2022), 169-185.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Süleimî'nin Tabakâtü's-Süfiyyesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Gazzâlî, İmam. *Varlık, Bilgi, Hakikat Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Güngör, Zülfikar. “Tahirü'l-Mevlevî'nin Hallâc-ı Mansûr'a Dair Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 581-597.
- Gürer, Betül. “Övgü ve Yergi Bağlamında Süfîlerin Nazarında Hallâc-ı Mansûr”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 171-197.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî el-. *Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.
- Hücvîrî, Alî b. Osman el-. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasan Alî b. Osman b. Alî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. İ's'ad Abdülhâdî Kandil. Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-Sekâfe, 2007.

Ömer Faruk KAHVE

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *Resulullah (sav), Ashabı ve Belde Belde Allah Dostları Hayatı ve Faziletleri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *Sıfâtü's-safve*. thk. Mahmud Fâhûrî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1985.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-. *Allah Dostlarının Dünyası Hilyeti'l-evliyâ ve Tabakâtu'l-asfiyâ*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocağ Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el-. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-. *et-Ta'arruf li-mezhebi Ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Knysch, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdü'l-Halîm Mahmud. Kahire: Dâru's-şâ'b, 1989.
- Mansûr, Hallâc-ı. *Kitâb Al Tawâsîn*. çev. Louis Massignon. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913.
- Massignon, Louis. *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2006.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf el-. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Beyrut: Dârû Sâdir, ts.
- Olgun, Tâhirü'l-Mevlevî. *Hallâc-ı Mansûr'a Dâir*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Şeriyye Bölümü, 1397, 1a-12b.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Hak ve Aşk Şehidi Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1996.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn-i - Izbudak, Veled. *Mesnevî*. İstanbul: MEB Yayınları, 1968.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma'*. thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Taha Abdülbâkî Surûr. Kâhire: Dâru'l-kütübü'l-hadîs, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Şehâbeddin. *Gerçek Tasavvuf Avârifü'l-Maârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ebû Hafs Ömer es-. *Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Abdü'l-Halîm Mahmud - Mahmud b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman es-. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1986.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Ebû Abdîrrahmân Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-. *Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib eş-. *Evlîyâlar Ansiklopedisi Tabakatü'l-Kübrâ*. çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2011.

*Tasavvuf Tabakâtında Sûfînin Görünümü: Amr b. Osman el-Mekki Özelinde Bir İnceleme*

Şeyhî, Süleyman. *1001 Sufi: Bahru'l-velaye*. ed. Sezai Küçük - Semih Ceyhan. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007.

Türer, Osman. "Hilyetü'l-Evliyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Amr b. Osman el-Mekki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/90. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.





Sufiyye

Aralık 2022/Sayı: 13

December 2022/Issue: 13

# 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 yayım 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'ını 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 (edison kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirilmeye alınır.

6- Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtmek şartıyla; yayım 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 hukuki 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 dönütlere 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), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri’ni (d) benimsemiştir.

- a) Basın Kanunu
- b) Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu
- c) 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 ve ICJME 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/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 Yayınlama 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, metodlarını, 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 (YK 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](mailto:sufiyye@kalemderneği.org.tr)/[journalofsufiyye@gmail.com](mailto: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 etiği-nin 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 zgrlk:** 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 zgn nitelikte olmasına zen 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 kalma-dan 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 yeleri, yazarların açık yazılı izni olmaksızın kendi araştırma amaçları için sunulan bir makalede yayınlanmamış

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 açığa 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 gerçekleştirilemeyeceğini 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 çalışmalarını 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 sürece 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 fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri 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. Kötür 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), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) and World Association of Medical Editors (WAME).

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 and ICJME are 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](mailto:sufiyye@kalemdernegi.org.tr)/[journalofsufiyye@gmail.com](mailto: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

