

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

Sufiyye

Haziran 2023 / Sayı: 14

June 2023 / Issue: 14

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 14 | HAZİRAN/JUNE 2023 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

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

YAYINCI / PUBLISHER :

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

SAHİBİ / OWNER :

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

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN :

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

BASKI / PRESS :

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

İLETİŞİM BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION :

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

TELEFON / TELEPHONE :

+90 (312) 311 33 80

E-POSTA / E-MAIL :

journalofsufiyye@gmail.com

WEB SAYFASI / WEB PAGE :

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

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

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



Sufiyye, TR DİZİN, ERIH PLUS, Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest, EBSCO indekslerinde taranmaktadır.

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

incinuriye10@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. Merve GÜVEN

mrvguven@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. Mustafa AŞKAR

musaskar@hotmail.com

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

Prof. Dr. Hikmet YAMAN

yamanhikmet@gmail.com

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

Prof. Dr. Ali BOLAT

alibolat@omu.edu.tr

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

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

mcakmaklioglu@hotmail.com

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

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

ckilic71@hotmail.com

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

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

yildizm@ankara.edu.tr

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

Doç. Dr. Bilal ORFALİ

Bo00@aub.edu.lb

American Univesity Of Beirut, Beirut, Lebanon

Dr. Fatih ERMİŞ

ermisfa2001@yahoo.com

Orient-Institut Beirut, Beirut, Lebanon

Prof. Dr. Md. Shamsul ALAM

shamsulalam@du.ac.bd

University of Dhaka, Dhaka, Bangladesh

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER

ahmetcahid@hotmail.com

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

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

abdurrezzaktek@hotmail.com

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

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

cengizg@atauni.edu.tr

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

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

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

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

basdemir@ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK

mhallisceek@ybu.edu.tr

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

Prof. DR. Himmet KONUR

himmek.konur@deu.edu.tr

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

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK

hkucuke@erbakan.edu.tr

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

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

icaliskan25@gmail.com

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

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. 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, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Süleyman DERİN

sderin@marmara.edu.tr

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

İÇİNDEKİLER

- **Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi 1-40**
Suat KOCA
- **Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkindî'nin *Risâle fi'r-rûh* Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı 41-58**
Ömer TAY
- **Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin *er-Risâletü't-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri 59-94**
Bedriye REİS
- **Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın *Risâle-i Kutbiyye* Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar 95-130**
Yüksel GÖZTEPE
Fatih ÇINAR
- **Tasavvûfî Bir Terim Olarak Murâkabe: Murâkabe'nin Manevî Eğitimdeki Rolü ve Dikkat-Hiperaktivite Sorunları Üzerindeki Etkisi 131-168**
Öncel DEMİRDAŞ
- **Dağistanlı Nakşbendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûrî: Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri Bağlamında Dinî-Tasavvufî Düşünceleri 169-202**
İbrahim EROL
- **Mesnevî'de Geçen "Yol Kesici Dört Kuş"un Hikâyesi 203-236**
Sezai KÜÇÜK
Nurgül YÜCE
- **Arvâsî Şeyhlerinin Anadolu'ya Gelen İlk Ceddi: Şeyh Kâsım el-Bağdâdî ve *Seyâhatnâme* Adlı Eseri'nin Kayıp Olan Orijinal Nüshası 237-256**
Ferzende İDİZ
- **İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Ebedîlik ve Şefaat 257-278**
Sıla İSKEÇELİ
- **Yûnus Emre'de Kişiliğin Değişimi ve Dönüşümü Aşamasında Tamah ve Kanâat 279-308**
Oğuz ÇETİN
- **Etik İlkeler ve Yayın Politikası 309**

CONTENTS

- **A Contribution to al-Nawawī's Biography through Dreams: The Representation and Function of Dreams in al-Nawawī's Works** 1-40
Suat KOCA
- **The Understanding of Soul in Ubaid Allah b. Muhammad b. Abd al-Aziz al-Samarkandī's Risale fi'r-ruh** 41-58
Ömer TAY
- **Awhād Shaykh Seyyid Hüseyin Efendi's Views on Samā' and Dawrān within the Framework of His Treatise Titled Al-Risālah al-Dawrāniyyah wa l'ānah Arbāb al-Tarīqah** 59-94
Bedriye REİS
- **Bayrāmī-Melāmī Syeikh Hāshimī Amīr Osman's Work Titled Risāle-i Qutbiyya And Some of The Notable Concepts Featured in The Work** 95-130
Yüksel GÖZTEPE
Fatih ÇINAR
- **Muraqaba as a Sufi Term, Its Role in Spiritual Education and Its Effect on Attention-Hyperactivity Problems** 131-168
Öncel DEMİRDAŞ
- **Abdurrahman es-Sugūrī the Naqshbandī Sheikh of Dagestan: His Life, Sufi Personality and Religious-Sufi Thoughts in the Context of His Books** 169-202
İbrahim EROL
- **The Story of the Four Blocking Birds in Mathnawi** 203-236
Sezai KÜÇÜK
Nurgül YÜCE
- **The First Ancestor of the Arwasi Sheikhs Come to Anatolia: Sheikh Kasim al-Baghdadi and the Original Copy of His Lost Book Named Seyhatname** 237-256
Ferzende İDİZ
- **Eternity and Intercession According to İsmail Hakkı Bursevi** 257-278
Sıla İSKEÇELİ
- **Greed and Kanāat in the Stage of Alteration and Transformation of Personality in Yūnus Emre** 279-308
Oğuz ÇETİN
- **Ethical Principles and Publication Policy** 309

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim!

Değerli Okuyucularımız,

Bu sayıda sizlerle birlikteyiz. Dergimizin 14. sayısını yayınlıyoruz. *Sufiyye* olarak, tasavvuf alanında önemli bilimsel çalışmalarını yayınlamayı hedefleyen uluslararası bir dergi olma yolunda çalışmalarımıza devam etmekteyiz. Bu sebeple WOS, SCOPUS, DOAJ, ATLA Religion vb. uluslararası indekslere yaptığımız başvurularımızın değerlendirme süreçleri devam etmektedir.

Sufiyye olarak, 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. Siz de dergimize makale göndermek isterseniz, lütfen internet sayfamızda yer alan yayın kriterlerimizi inceleyin ve makale gönderme talimatlarını takip edin.

Bu sayımızda çeşitli konularda 10 araştırma makalesi yer almaktadır. 14. sayımızın muhtevasını, Suat KOCA'nın "Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi", Ömer TAY'ın "Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilaziz es-Semerkandi'nin *Risâle fi'r-rûh* Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı", Bedriye REİS'in "Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin *er-Risâletü't-devrâniyye ve İlanetü erbâbi't-tarîka* Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri", Yüksel GÖZTEPE-Fatih ÇINAR'ın "Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın *Risâle-i Kutbiyye* Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar", Öncel DEMİRDAŞ'ın "Tasavvûfî Bir Terim Olarak Murâkabe: Murâkabe'nin Manevî Eğitimdeki Rolü ve Dikkat-Hiperaktivite Sorunları Üzerindeki Etkisi", İbrahim EROL'un "Dağıstanlı Nakşbendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûrî: Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri Bağlamında Dinî-Tasavvufî Düşünceleri", Sezai KÜÇÜK-Nurgül YÜCE'nin "Mesnevî'de Geçen "Yol Kesici Dört Kuş"un Hikâyesi", Ferzende İDİZ'in "Arvâsî Şeyhlerinin Anadolu'ya Gelen İlk Ceddi Şeyh Kâsım el-Bağdâdî ve Seyâhatnâme Adlı Eseri'nin Kayıp Olan Orijinal Nüshası", Sıla İSKEÇELİ'nin "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Ebedîlik ve Şefaât", Oğuz ÇETİN'in "Yûnus Emre'de Kişiliğin Değişimi ve Dönüşümü Aşamasında Tamah ve Kanâat" isimli makaleler oluşturmaktadır.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Vemâ tevfiķi illâ billah...

Sufiyye

Haziran 2023 / Sayı: 14

June 2023 / Issue: 14

Nevevî Biyografisine Rüyalardan Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyalardan Sunumu ve İşlevi

A Contribution to al-Nawawî's Biography through Dreams: The Representation and Function of Dreams in al-Nawawî's Works

Dr. Öğr. Üyesi

Suat KOCA

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

<https://orcid.org/0000-0003-0367-7319>

kocasuat@gmail.com, kocas@ankara.edu.tr

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Şubat 2023 / 17 February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Mart 2023 / 16 March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1252674



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 (Suat KOCA).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Suat Koca, "Nevevî Biyografisine Rüyalardan Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyalardan Sunumu ve İşlevi", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 1-40.

Öz

Bireysel ve subjektif bir olgu olduğu için bilgi değeri daima ihtiyatla karşılanmış olmakla birlikte İslam geleneğinde rüyalar yaygın biçimde bilgelik ve ilhamın değerli bir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatında rüyaların rol oynamadığı hemen hiçbir alanın olmaması şaşırtıcı değildir. İslam tarihinin en başından itibaren rüyalar üzerine geniş ve zengin bir yazın alanı geliştirilmiştir. Tarihi süreçte rüyalara yönelik olarak temel İslam bilimlerinin yanı sıra felsefi ve irfanî geleneğin mensuplarının geliştirilen yaklaşımlar ve ortaya çıkan dinî, edebî, felsefî ve kültürel nitelikli birikim, günümüzde sadece İslam'a özgü tarihi bir materyal olarak değil, sosyal bilimler paradigmasının gerektirdiği biçimde insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak görülmekte ve geniş bir perspektifle çok yönlü araştırmalara konu olmaktadır. Son yıllarda kendi içinde bağımsız bir bibliyografya oluşturabilecek bir yeküne ulaştığı söylenebilecek bu verimli araştırma alanından elde edilen bilimsel nitelikteki ürünler, rüyalar üzerinden İslam düşüncesi ve kültürüne yeni bakış açıları kazandırmakta ve diğer bilgi kaynaklarının analizinin nadiren sağladığı bireysel ve özel deneyimlerle karşılaşmaya imkân vermektedir. Bu araştırma da hicri yedinci asrın fıkıh ve hadis sahasında temayüz etmiş simalarından Nevevî'nin eserlerindeki rüya anlatımlarına odaklanmakta, ilgili malzeme üzerinden genel anlamda İslam düşüncesinde, özelde Nevevî'nin ilmi-edebî mirasında rüyanın yeri ve işlevi üzerinden alana katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Nevevî'nin eserlerinde dağınık halde bulunan rüya anlatıları bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca rüya sahiplerinin kendi ağzından alıntılar halinde sunulmuş ve nihayet tematik olarak tasnif edilip hangi amaç ve işlevlerle kullanıldığı değerlendirilmiştir. Nevevî'nin vefatından sonra görüldüğü rüyalar da onun biyografisinin inşasına katkı sunan birer edebi-tarihi malzeme olarak bu çalışmada kendine yer bulmuştur. Nevevî'nin eserlerinde aktarılan rüyaların aynasından yansıyan görüntüler, bir yandan onun kişisel ve entelektüel biyografisinin gölgede kalmış bazı yönlerine ışık tutarken, aynı zamanda İslam düşüncesindeki rüya anlatılarını zenginleştirmeye ve rüyaların anlamı ve işlevine ilişkin bilgilerimizi genişletmeye imkan sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tasavvuf, Biyografi, Rüya, Sunum, Nevevî.

Abstract

As a subjective and individual phenomenon, the dreams have always been regarded as a valuable source of wisdom and inspiration in the Islamic tradition, although their epistemological value has always been treated with caution. It is not surprising that there is hardly any area of Muslim individual and social life in which dreams do not play a role. A profound and rich literature on the dreams has been developed from the very beginning of Islamic history. In the historical process, the approaches to dreams developed by the members of the philosophical and spiritual traditions as well as the basic Islamic sciences and the religious, literary, philosophical and cultural accumulation are recently seen not only as a historical material specific to Islam, but also as a unique part of the ancient history of humanity as required by the social sciences paradigm and this accumulation becomes the subject of multifaceted research with a wide perspective. In recent years, the scholarly results from this productive field of research, which can be said to have reached a volume that can generate an independent literature in itself, provide new perspectives on Islamic thought and culture through dreams and allow encounters with individual and private experiences that are rarely provided by the analysis of other sources of information. In this study, I focus on the dream narratives in the works of al-Nawawî, one of the most prominent scholars of the seventh century in the field of fiqh and hadith. Within the framework of the relevant material, my study aims to contribute to the field through the place and function of dreams in Islamic thought in general and in al-Nawawî's scholarly-literary heritage in particular. In this context, I gathered the scattered dream narratives in al-Nawawî's works, presented them in the form of quotations from the dreamer's own mouth as much as possible, and then classified them thematically and evaluated the purposes and functions for which they were used in the works. I also analysed the posthumous dreams of al-Nawawî as literary-historical material that contributes to the construction of his biography. In conclusion, the images reflected in the mirror of the dreams reported in al-Nawawî's works shed light on some of the overshadowed aspects of his personal and intellectual biography. They also provide an opportunity to enrich the dream narratives in Islamic thought and expand our knowledge of the meaning and function of the dreams.

Keywords: Hadith, Sufism, Biography, Dream, Representation, al-Nawawî.

Bir tarihçi, hele hele psikolojik çözümleme yapmaya niyeti ve eğitimi olmayan bir tarihçi rüyalarla niye ilgilenir? Bir kere görülenlerin ya da görülmüş gibi anlatılanların içerikleri bir yana, rüyaların nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığı, bir kültürel geleneği anlamak isteyenlere birçok konuda önemli ipuçları verebilir.¹

Rüyalar din, kültür, tarih ve ruhun dinamik bir karşılıklı etkileşimle birleştiği yaratıcı hayalî mekan hakkında eşsiz bir anlayış sunmaktadır.²

Giriş

Rüyalar, doğası gereği, her insan tekine ait özel bir tecrübeyi ifade eder ve belki de en çok bu yüzden ilgi ve merakın konusu olur. Sübjektif ve bireysel bir mahiyette olduğu için bilgi değeri ihtiyatla karşılanmış³ olmakla birlikte İslam geleneğinde rüyalar yaygın biçimde bilgelik ve ilhamın değerli bir kaynağı olarak kabul edilmiştir. Müslümanların bireysel ve toplumsal hayatında rüyaların rol oynamadığı hemen hiç bir alanın olmaması şaşırtıcı değildir.⁴ İslam tarihinin en başından itibaren rüyalar üzerine geniş ve zengin bir yazın alanı geliştirilmiştir.⁵ Tarihi süreçte rüyalara yönelik olarak temel İslam bilimlerinin yanı sıra felsefi ve irfanî geleneğin mensuplarınca geliştirilen yaklaşımlar ve ortaya çıkan dinî, edebî, felsefi ve kültürel nitelikli birikim, günümüzde sadece İslam'a özgü tarihî bir materyal olarak değil, sosyal bilimler paradigmasının gerektirdiği biçimde insanlığın kadim tarihinin özgün bir parçası olarak görülmekte ve geniş bir perspektifle çok yönlü araştırmalara⁶ konu

1 Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 142.

2 Kelly Bulkeley, "Freud'un Özünü Düşünmek", *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*, ed. Kelly Bulkeley, çev. Dilek Cenkçiler (Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı, 2008), 1.

3 Çağfer Karadaş, "Rüyanın Mâhiyeti, Bilgi ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017), 60-61.

4 G. E. Von Grunebaum, "The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam", *The Dream and Human Societies*, ed. G. E. Von Grunebaum-R. Caillois (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966), 10.

5 Leah Kinberg, "Dreams", *Encyclopaedia of Islâm* 3 (Erişim 17 Şubat 2023).

6 Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, çev. Tuba Erkmen (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005).

olmaktadır. Bu bağlamda rüyaların bazen İslamî disiplinlerde,⁷ bazen bu disiplinlere mensup âlimlerin düşüncesinde,⁸ bazen de bu âlimlerin yazdığı eserlerdeki⁹ kullanımı üzerine incelemeler yapılmıştır. Son yıllarda kendi içinde bağımsız bir bibliyografya oluşturabilecek bir yeküne ulaştığı söylenebilecek bu verimli araştırma alanından elde edilen bilimsel nitelikteki ürünler, rüyalar üzerinden İslam düşüncesi ve kültürüne yeni bakış açıları kazandırmakta ve diğer bilgi kaynaklarının analizinin nadiren sağladığı bireysel ve özel deneyimlerle karşılaşmaya imkân vermektedir.¹⁰ Bu araştırma da hicri yedinci asrın fıkıh ve hadis sahasında temayüz etmiş isimlerinden Nevevî'nin (ö. 676/1277)¹¹ eserlerindeki rüya anlatımlarına odaklanmakta, ilgili malzeme üzerinden genel anlamda İslam düşüncesinde, özelde Nevevî'nin ilmî-edebeî mirasında rüyanın yeri ve işlevini tahlil etmek suretiyle müellifin biyografisine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada Nevevî'nin eserlerinde dağınık halde bulunan rüya anlatıları bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca rüya sahiplerinin kendi ağzından alıntılar halinde sunulmuş ve nihayet tematik olarak tasnif edilip hangi amaç ve işlevlerle kullanıldığı değerlendirilmiştir. Nevevî'nin vefatından sonra görüldüğü rüyalar da onun biyografisinin inşasına katkı sunan birer edebî-tarihî malzeme olarak bu çalışmada kendine yer bulmuştur. Kaynaklarda aktarılan bütün bu rüyalardan yansıyan görüntülerin, onun kişisel ve entelektüel biyografisinin saklı kalmış özel yönlerine erişim yolu sağlayarak onlara ışık tutması ümit edilmektedir; sonuçta “rüyaların araştırılması, insan hayatının kendisinin araştırılmasıdır.”¹²

7 bk. Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti* (Isparta: Tokoğlu Ofset, 1994); Eyad Abuali, “Dreams and Visions as Diagnosis in Medieval Sufism The Emergence of Kubrawî Oneirology”, *Journal of Sufi Studies* 8 (2019) 1-29; Amir Ali Mazandarani-Vahid Mahmoudi, “Representation of Dreams in Medieval Sufi Texts: A Qualitative Study”, *Dreaming: American Psychological Association* 33/2 (2022), 187-205.

8 bk. Enbiya Yıldırım, “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 169-190; Nevzat Tartı, “Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2004), 9-40; Halit Özkan, “Bir Muhaddis-Süfînin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâî'l-Hisan'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 33-58.

9 bk. Bekir Kuzudişli, “The Use of Dreams in Rijâl Books”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 273-300.

10 Nile Green, “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/3 (2003), 287.

11 Nevevî'nin biyografisi ve bilimsel mirası hakkında kapsamlı monografik bir çalışma için bk. Nail Okuyucu (ed.), *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022).

12 Bulkeley, “Freud'un Özünü Düşünmek”, 5.

Problem ve Kapsam

Hicrî yedinci yüzyılın Dımaşk'ında Eşrefiyye Dârülhadisi'nin gözde müderrisi Nevevî'den ders alma fırsatını yakalayan öğrenciler, ondan fıkıh ve hadisle ilgili bilgiler öğrenirken, aynı zamanda birbirinden ilginç rüyalar da dinliyorlardı. Nevevî'nin bazen bizzat gördüğü, bazen başkalarından dinlediği, en çok da önceki kaynaklardan alarak anlattığı bu rüyalar, en azından belli bir kısmı, kendisi tarafından eserlerinde kayıt altına alınmış ve günümüze kadar ulaşmıştır. Aslında Nevevî'nin rüyalara ayrılmış özel bir eseri olmadığı gibi, geniş kapsamlı eserleri içinde rüyalara ayrılmış özel bir konu başlığı da yoktur.¹³ Rüyalarla ilgili anlatılar eserlerinin muhtelif yerlerine dağılmış durumdadır. Nevevî'nin zühd eksenli olarak tasarladığı ve geniş bir konu yelpazesine sahip *Bustânü'l-ârifîn*, içerdiği on rüya ile dikkat çekmektedir. Nevevî'nin kendi gördüğü rüyalar da bu eserde kendine yer bulmuştur. O Kur'an okuma ve ezberlemenin fazilet ve âdâbına dair rivayetleri derlediği *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*'da üç rüya; bir fıkıh kitabı olan *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'de beş rüya nakletmiştir. Rüyaların yoğun olarak karşımıza çıktığı bir diğer eser ise onun *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* adlı dil ve biyografi eksenli eseridir. Bu eserde yirmi kadar rüya nakledilmektedir. Nevevî *Şahîh-i Müslim* şerhi olan *el-Minhâc*'da ve bir fıkıh derlemesi mahiyetindeki *Ravzatü't-tâlibîn*'de ise rüyaların bilgi değeri üzerine görüşler aktarmıştır. Rüya anlatımlarının ilgili eserlerindeki yeri ve aktarımı, rüyaların genelde klasik dönemde sahip olduğu popülariteyi, özelde de Nevevî'nin düşünce dünyasındaki değerini teyit etmektedir.

Nevevî'nin eserlerinde aktarılan rüyalar, İslam kültüründeki genel rüya birikimi açısından ne ölçüde özgündür? Nevevî'nin bizzat gördüğü ve başkalarından dinlediği az sayıdaki rüya özgün bir katkı olarak değerlendirilebilir. Bunların dışındaki rüyaların ise önceki eserlerden izi sürülebilir. Muhakkiklerin notlarından da anlaşıldığına göre bu rüyaların bir kısmı önceki tarih, tabakât ve tasavvuf eserlerinde yer almaktadır. Müellifin kaynak zikretmeden naklettiği bazı rüyaları yine yazılı kaynaklardan okumuş olması mümkün olduğu gibi, çeşitli vesilelerle sözlü olarak duymuş

13 Burada bizzat Nevevî tarafından nakledilen rüyalar kastedilmektedir. Bir hadis derlemesi olan *Riyâzü's-şâlihîn*'de rüyalara dair hadislerin bir araya getirildiği bâblar bulunmakla birlikte bu bâblarda Nevevî'nin kendisinin anlattığı/naklettiği rüyalar olmadığından, bunlar çalışmamızda dikkate alınmamıştır.

da olabilir. Bununla birlikte Nevevî'nin kaynaklarını belirttiği rüyalar da olmuştur. Sonuç olarak Nevevî, eserlerinde çeşitli amaçlar ve işlevlerle rüya anlatımlarına başvurmuştur. Onun rüyalar hakkındaki literatüre temel katkısı da burada ortaya çıkmaktadır. Onun katkısı, nispeten yeni malzemenin sunumu ve korunması kadar, rüyaların, eserlerinin genel ve özel bağlamı içinde kendine özgü bir tarzda sunulmasındadır.

2. Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu

İslam geleneğindeki rüyalar üzerine yapılmış çağdaş araştırmalar, Nevevî'nin eserlerindeki rüyaları ve işlevlerini de tahlil etmeye yarayabilecek veriler sağlamaktadır. Örneğin klasik dönem tasavvuf metinlerinde rüyaların sunumunu inceleyen ve bu bağlamda 9-15. yüzyıllar arasında yaşamış sûfiler tarafından kaleme alınan 34 eserdeki 387 rüya anlatısını tematik analiz yöntemiyle tahlil eden bir araştırma¹⁴ rüyaların şu beş tema etrafında sunulduğunu tespit etmiştir:

1. Bir iletişim biçimi ve haberci/elçi olarak rüya: Bu tema rüyaların bireylerle iletişim kurmak ve uyanırken elde edilemeyen mesajları elde etmek için kullanılabileceği fikrini içermektedir. Rüya iletişim kurulan kişiler bazen rüyayı gören kişiden çok uzakta, bazen de yakın zamanda ölmüş kişilerdir. Bazı durumlarda, rüya gören kişi rüyasında Allah ile iletişim kurar. Diğer zamanlarda ise rüya ahlaki bir tavsiye ya da bir soruya yanıt verir. Son olarak, rüyanın rüya gören için özel bir görevi olabilir.

2. Bir onaylama ve meşrulaştırma aracı olarak rüya: Bu tema insanların, mekânların ve hatta kitapların yüksek konumunu ve prestijini göstermek için kullanılır.

3. Bir geri bildirim kaynağı ve kişinin kaderinin bir önsezisi olarak rüya: Bu temaya göre insanın eylemlerinin sonuçları rüyalarda görülebilir. Rüyalar hangi eylemlerin Allah tarafından kabul edilebilir olduğunu ve yanlış eylemlerin ne gibi kötü sonuçlar doğurabileceğini belirlemede insanlara yardımcı olur. İnsanlar rüyalarında ölmüş olan kişilerle iletişime geçerek eylemlerinin sonuçlarını görebilirler.

4. Bir gayb ve ilham aracı olarak rüya: Bu tema, rüyalarda, uyanık yaşamda açık olmayan şeylerin açığa çıkması fikrini içerir. Kişi rüya aracılığıyla belli bir konunun, durumun veya olayın hikmetini görür.

14 Mazandarani-Mahmoudi, "Representation of Dreams in Medieval Sufi Texts: A Qualitative Study", 187-205.

5. Günlük yaşamda etkili bir unsur olarak rüya: Bu tema rüya nedeniyle gündelik hayatta meydana gelen ruhanî uyanış olaylarını ve rüyaların maddî ve manevî etkilerine odaklanır.

İslam'da rüya geleneği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan çağdaş araştırmacı Leah Kinberg'in eserleri de içerik ve yöntem açısından öğreticidir. O konuya ilişkin makalelerinin yanı sıra özellikle tahkikini ve neşrini gerçekleştirdiği İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *Kitâbü'l-Menâm*'na yazdığı giriş yazısında İslam'da bir otorite aracı olarak rüya ve hadis arasındaki benzerliği göstermek için rüyaların kapsadığı temaları incelemiştir.¹⁵ Ona göre rüyalar fiziksel-maddi olarak erişilmesi imkânsız olan bir varlık boyutuna erişimin bir kanalı olarak işlev görürken, bir yandan da belli bir güç ve otorite alanı oluşturmaktadır. Rüyalar bazen bilgilendirici, bazen meşrulaştırıcı, bazen de eğitici yönleriyle hadise (Hz. Peygamber'e ve İslam'ın ikinci ve üçüncü nesillerine atfedilen rivayetlere) benzemektedir. Bu bağlamda Kinberg, çok geniş bir alana yayılan işlevleriyle birlikte düşünüldüğünde rüyaların hadis edebiyatının bir alt türü olarak ele alınması teklif etmiştir.¹⁶ Onun çalışmasındaki başlıklar ve içerik pek çok açıdan bu çalışmada ele alınan rüyalarla da örtüşmektedir.

Ahkâmla İlgili Konularda Bilgi Kaynağı Olarak Rüyalar

Rüyalardan neler öğrenebiliriz? Rüyalarımızda gördüklerimiz ve duyduklarımızın doğruluğunu denetleyebilir miyiz? Bunların bir bağlayıcılığı var mıdır? Literatüre kendine yer bulmuş pek çok rüya, uyku esnasında zihinde beliren bu görüntülerin dinî ve dünyevî konularda bilgi edinmek için kullanıldığına ve kimi problemlerin rüyalar yoluyla çözülebildiğine tanıklık etmektedir.¹⁷ Ne var ki bunun sınırları öngörülemez bir keyfiyet arz ettiği açıktır. Bu yüzden Nevevî'nin düşüncesinde rüyaların bilgi kaynağı olması, bilginin mahiyetine göre bağlı olarak değişkenlik gösterir. O fikhî ahkâma ilişkin meselelerde rüyaların bağlayıcı bir bilgi sağlamadığını savunur. Bu çeşit rüyaları bir tür rivayet, haber ve şahitlik

15 Leah Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitâb al-Manâm by Ibn Abî al-Dunyâ* (Leiden: Brill, 1994), 18.

16 Leah Kinberg, "Literal Dreams and Prophetic Hadits in Classical Islam: A Comparison of Two Ways of Legitimation, *Der Islam* 70 (1993), 300.

17 bk. Schimmel, *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, 130-133.

olarak değerlendirir. Gerçek dünyada verdikleri bilginin kabulü için bir ravi, muhbir ve şahitte aranan nitelikler, rüya görende de bulunmalıdır; oysa rüyada bu mümkün gözükmemektedir. Aşağıdaki alıntıda söz konusu gerekçelerle rüyaların *rü'yet-i hilâl* konusunda sağladığı bilginin geçerli olmadığını dile getirmektedir:

Şayet Şaban ayının otuzuncu gecesi olsa ve insanlar hilali görmeseler, bir kişi de rüyasında Resulullah'ı görse ve ona "Bu gece Ramazanın ilk günüdür" dese, bu rüya sebebiyle oruca başlamak -ne rüyayı gören için, ne de başkası için- doğru/geçerli değildir. Çünkü bir ravi, muhbir ve şahidin (verdiği bilginin geçerli olmasının) şartı, bilgiyi alırken uyanık/bilinçli olmalarıdır. Bunda görüş birliği vardır. Oysa uyku sırasında uyanıklık ve zabtın olmadığı bilinmektedir. Bundan ötürü bu rüya ile amel edilemez. Ancak bu, ravinin zabtına hâlel gelmesi nedeniyledir; yoksa rü'yette kuşku olmasından değil. Zira Resulullah'tan sahih olarak nakledildiğine göre o şöyle buyurmuştur: "Kim rüyasında beni görmüşse, beni gerçekten görmüştür; çünkü şeytan benim suretinde temessül edemez."¹⁸

Diğer yandan rüyanın ahkâmıla ilgili bilgiler için de kaynak olabileceğini gösteren ve Nevevî tarafından da bilinen rivayetler bulunmaktadır. "Hz. Peygamber'in hatîbi" olarak tanınan sahâbeden Sâbit b. Kays (ö. 12/633) Yemâme savaşında şehit olunca ertesi gün bir arkadaşının rüyasına girmiş, ona bir vasiyette bulunmuş ve vasiyetinin gereği yerine getirilmiştir: Rivayet şöyledir:

Sâbit bin Kays şehit edildiğinde üzerinde değerli bir zırh vardı. Sonra bir adam o zırhı çıkarıp aldı. Bunun üzerine bir başka kişi rüyasında Sâbit'i gördü, Sâbit ona şöyle dedi: "Sana bir vasiyette bulunacağım. Sakın bu bir rüyadır deyip de bunu göz ardı etme. Ben dün öldürüldüğümde adamın biri yanıma geldi ve zırhımı aldı. Adamın evi şehrin dışındadır. Çadırının yanında bağlı bir at bulunmakta ve ileri-geri hareket etmektedir. Kalkanın üzerine bir taş çömlük tersine çevrilerek konulmuş, onun üzerinde de deve palanı vardır. Hâlid'e git ve o kalkanı alıp getirmesi için birini göndermesini söyle. Medine'ye döndüğün zaman Ebû Bekir'e (git ve) benim şu kadar borcum olduğunu (ve onun ödenmesini), falan falan kölelerimi de azat ettiğimi söyle, dedi. Bunun üzerine rüyayı gören kişi Hâlid'e geldi (ve rüyayı anlattı), o da adam gönderip rüyada anlatılan

18 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/281-282.

yerden kalkanı getirtti. Sonra Ebû Bekr'e gelip rüyayı anlattı; Ebû Bekr de vasiyeti yerine getirdi.¹⁹

Nevevî'ye göre rivayette dile getirilen husus sadece Sâbit'e mahsusur. O, rüyanın akabinde şunu ilave etmiştir: “(Fukahâ) şöyle demiştir: Sâbit b. Kays dışında, öldükten sonra (rüyasında) vasiyette bulunup da vasiyeti yerine getirilen hiç kimseyi bilmiyoruz.”

Rüyanın ahkâm konusunda bilgi sağlayabileceğini gösteren bir başka rivayet de şöyledir:

Ebû Cemre ed-Duba'î (ö. 128/745) şöyle demiştir: Ben temettu hacı yapmak istiyordum ancak insanlar beni bundan men ediyorlardı. Bunun üzerine İbn Abbâs'a gittim ve meseleyi ona sordum. O da bana bunu yapabileceğimi söyledi. Sonra evime gidip uyudum. Rüyamda birisi bana gelerek, “(Temettu) makbul bir umre ve mebrûr bir haccdır” dedi. Hemen İbn Abbâs'a geldim ve gördüğüm rüyayı anlattım. O da “Allahu ekber, Allahu ekber! Bu (temettu hacı) Ebû'l-Kâsım'ın sünnetidir” dedi.²⁰ Rüya İbn Abbâs'ın o kadar hoşuna gitmiştir ki Ebû Cemre'ye, “Yanıma otur da sana kendi payımdan bir şeyler vereyim” demiştir.²¹

Buhârî şârihi Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) belirttiğine göre bu rivayet, sadık rüyanın uyanıkken yapılan işler hususunda şahit olabileceğini göstermektedir.²² İbn Hacer (ö. 852/1449) de rivayetten “şer'î delille uyumlu olan rüyanın bilgi kaynağı olarak dikkate alınabileceği” çıkarımında bulunmuştur.²³ Nevevî ise Müslim'in *eş-Şahîh*'inde geçen bu rivayete ilgili eserin şerhine tahsis ettiği eserinde değinmemiş, her hangi bir yorumda bulunmamıştır.

Peki, rüyada görülen kişi Peygamber olursa durum değişebilir mi? Nevevî, diğer alıntılarda da fark edileceği üzere, rüyada “görülen” ile “duyulan” şey arasında açık bir ayırım yapar. Konuyla ilgili rivayete dayanarak, rüyasında Hz. Peygamber'i görenin onu gerçekten görmüş olduğunu söyler; ancak rüya görenin duyduğu şey için aynı şey geçerli değildir. O

19 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/147.

20 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'uş-şahîh [el-Müsnedü'ş-şahîh]*, thk. İzzüddîn Dillî vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), “Menâsik”, 20 (no. 2989).

21 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'uş-şahîh*, thk. İzzüddîn Dillî vd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), “Hac”, 34 (no. 1567).

22 Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts), 9/202.

23 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 3/431.

şöyle der: “Bir kimse rüyasında Hz. Peygamber’i görse ve rüyasında Hz. Peygamber’den ahkâma ilişkin bir husus işitmiş olsa onunla amel edemez. Bu, rüya görenin (rüyada) zabtının bulunmayışından dolayıdır, yoksa rü’yette şüphe olmasından değil.”²⁴ Nevevî başka bir eserinde ise rüyada Hz. Peygamber’den işitilen ahkâmla ilgili hususu, dinde yerleşik bulunan esaslara aykırı olmama şartıyla kayıtlar:

Hz. Peygamber’e özgü hükümlerden (*hasâis*) biri de şudur: Rüyasında Peygamberi gören kimse, onu gerçekten görmüştür, çünkü şeytan onun suretinde temessül edemez. Ancak rüya gören, rüyasında Hz. Peygamber’den ahkâma ilişkin bir husus işitmişse ve bu dinin yerleşik esaslarına (*mâ istekarra mine’ş-şer’*) aykırı ise onunla amel edemez. Bu, rüya görenin (rüyada) zabtının bulunmayışından dolayıdır, yoksa rü’yette şüphe olmasından değil. Çünkü haber ancak zabıt sahibi mükellef kimselerden geldiğinde kabul edilir; uyuyan kimse ise böyle değildir.²⁵

Hz. Peygamber’in görüldüğü rüyalarda işitilen içeriğin dinin temel esaslarına uygunluk arz etmesi temel bir ölçüt olarak benimsenmiştir. Nevevî şöyle der:

Eğer birisi Hz. Peygamber’i rüyasında görür, rüyada kendisine mendûb bir davranışı yapmayı emreder, yasak olan bir şeyden nehyeder veya faydalı bir işe onu irşad ederse, bu takdirde rüya doğrultusunda amel etmek müstehabdır; bunda görüş ayrılığı yoktur. Zira bu sadece rüyaya dayanarak bir hüküm ortaya koyma anlamına gelmez; bilakis bu konuda zaten yerleşik bir ilke (*asl*) bulunmaktadır.²⁶

Öte yandan yeni bir hüküm getiren, yerleşik bir hükmü değiştiren veya sünnete aykırı olduğu düşünülen rüyaların bir güç alanı oluşturması karşısında ciddi sesler yükselmiştir.²⁷ Daha çok eğitimci yönüyle tanınan ve yaşadığı toplumda dinin temel esaslarına aykırı âdet ve geleneklere, ibadetler etrafında oluşan bid’atlere dikkat çekerek bu tür davranışları

24 Nevevî, *Ravzatü’l-İlmiyye*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd–Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992), 5/361.

25 Nevevî, *Tehzibü’l-esmâ’ ve’l-lugât*, 1/65.

26 Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392/1972), 1/115.

27 Ignaz Goldziher, “The Appearance of the Prophet in Dreams”, *Journal of the Royal Asiatic Society [JRAS]*, (1912), 505-506.

şiddetle eleştiren İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336),²⁸ *el-Medhal* adlı eserinde toplumun rüyalar konusundaki aşırılıklarına uzunca yer ayırmış, bu bağlamda Nevevî'nin yukarıda naklettiğimiz ifadelerini de alıntılıyarak rüyaların Kur'an'a, sünnete ve seleften gelen esaslara arz edilmesi konusunda uyarılarda bulunmuştur.²⁹

Hadislerin Sıhhatini Tespit Etmeye Yarayan Bir Araç Olarak Rüyalar

Rüyaları hadis literatürünün bir parçası olarak ele alan modern çalışmalar, rüyaların hadis disiplini içinde pek çok işlevi olduğunu, bu bağlamda ravilerin güvenilirliğinin tespitinde ve hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesinde de rol oynadığını ortaya koymaktadır.³⁰ Müslim'in *eş-Şahîh*'inde nakledilen aşağıdaki rivayet, rüyaların erken dönemlerden itibaren hadislerin sıhhatini tespitinde belirleyici bir araç olarak işlev gördüğünü belgelemektedir:

Ali b. Müshir (ö. 189/805) şöyle dedi: "Ben ve Hamza ez-Zeyyât (ö. 156/773), Ebân b. Ebî Ayyâş'tan (ö. 138/755) bin kadar hadis dinledik." Ali ayrıca şöyle dedi: "Bir ara Hamza'ya rastlamıştım. Bana rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü, Ebân'dan işittiği hadisleri kendisine arz ettiğini, Hz. Peygamber'in bunlardan pek azını, sadece beş veya altı hadisi tamıdığını söyledi."³¹

Nevevî'nin *Şerhu Müslim*'de ilgili rivayet bağlamında kaydettiği aşağıdaki açıklamalar, bu türden rüyalara karşı ihtiyatlı bir tutum sergilediğini, onlar kesin bir bilgi kaynağı olarak görmediğini ve onları literal anlamıyla değerlendirmedini göstermektedir:

Kâdî İyâz (ö. 544/1144) şöyle demiştir: "Bu ve benzeri rivayetler, sadece Ebân'ın zayıf bir ravi olduğu gerçeğini göstermektedir; yoksa ne rüya ile (herhangi bir şey hakkında hükmün) kesinlik kazanabileceği, ne de rüya sebebiyle sabit bir sünnetin ibtal, sabit olmamış

28 Saffet Köse, "İbnü'l-Hâc el-Abderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/52.

29 İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1401/1981), 4/286-295.

30 Leah Kinberg, "Dreams as a Means to Evaluate Hadith", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1993), 79; Tartı, "Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması", 28-33; Yıldırım, "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer", 169-190; Kuzudişli, "The Use of Dreams in Rijâl Books", 273-300

31 Müslim, "Mukaddime", 6 (no. 89).

bir sünnetin de sabit olacağı anlamına gelmemektedir. Bu konuda ulemanın icmâi vardır.” Ashabımızdan onun dışındakiler de başkaları da bu görüştedir. Onlar da rüya gören bir kimsenin rüyası sebebiyle yerleşik şer’î bir hükümün değiştirilmesinin söz konusu olamayacağı konusunda görüş birliği olduğunu nakletmişlerdir. Sözünü ettiğimiz bu durum, Hz. Peygamber’in “Kim rüyasında beni görmüşse, beni (gerçekten) görmüştür” hadisine de aykırı değildir. Çünkü bu hadisin anlamı şudur: Hz. Peygamber’in rüyada görülmesi bir gerçektir; bu rüyalar karmakarışık/anlamsız ve şeytanın ayartması türünden rüyalardan değildir; ancak yine de rüya ile şer’î bir hüküm koymak caiz değildir. Zira uyku hali, rüya görenin rüyasında işittiği şeyi zabt ve tahkik edebileceği bir hal değildir. Ulemanın ittifak ettiği üzere, bir kimsenin rivayetinin ve şahitliğinin kabul edilmesi için aranan şartlardan biri de o kişinin uyanık olması, ne gafil, ne hıfzının kötü, ne hatası çok, ne de zabtı bozuk olmamasıdır. Uyuyan bir kimsede ise bu nitelikler yoktur. Zabıt şartı ihlal edildiği için uyuyan kimsenin (rüyadaki) rivayeti kabul edilmez. Bütün bu anlattıklarımız, yöneticilerin (*vulât*) verdikleri hükme aykırı bir hükümün ortaya konmasıyla ilgili rüyalar hakkındadır. Eğer birisi Hz. Peygamber’i rüyasında görür, rüyada kendisine mendûb bir davranışı yapmayı emreder, yasak olan bir şeyden nehyeder veya faydalı bir işe onu irşad ederse, bu takdirde rüya doğrultusunda amel etmek müstehabdır; bunda görüş ayrılığı yoktur. Zira bu sadece rüyaya dayanarak bir hüküm ortaya koyma anlamına gelmez; bilakis bu konuda zaten yerleşik bir hüküm/ilke (*asl*) bulunmaktadır.³²

Literatürde cerh-tadil işlevi gören rüyalar, yaygın olarak takip edilen tenkit yöntemlerinin yanısıra daha yüksek/aşkın bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunda mevcut cerh-tadil hükümlerini teyit edilebilecek yardımcı bir delil niteliğinde kullanılmaktadır.³³ Nitekim rivayette adı geçen Ebân b. Ebî Ayyâş da biyografi kaynaklarında hadis münekkitleri tarafından hakkında olumsuz kanaat belirtilen, kendisinden rivayet almanın doğru bulunmadığı bir ravi olarak değerlendirilmiştir.³⁴

32 Nevevî, *el-Minhâc*, 1/115.

33 Kinberg, “Dreams as a Means to Evaluate Hadith”, 96; Yıldırım, “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”, 185.

34 Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1362), 1/454.

Ölümler ve Yaşayanlar Arasında Bir İletişim ve Etkileşim Aracı Olarak Rüyalar

Rüyaların ruhani âleme açılan birer kapı niteliğinde olduğuna yönelik yaygın kabul Nevevî tarafından da benimsenmiştir. Ölüm fizik ve metafizik âlemi birbirinden ayırsa da rüyalar vasıtasıyla ölümler ve yaşayanlar arasındaki etkileşim devam eder. Bu ilişki karşılıklıdır ve her iki taraf da buna katkıda bulunur.³⁵ Nevevî'nin *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*'de kabirdeki naaşın başka bir yere taşınması bağlamında İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *el-Ma'ârif*'ini³⁶ kaynak göstererek kaydettiği aşağıdaki rüya bunu güzel bir şekilde örneklemektedir:

Aşere-i mübeşşereden Talha b. Ubeydillâh'ın (ö. 36/656) kızı Âişe (ö. 101/719), babası vefat ettikten otuz yıl sonra onu rüyasında görmüş. Babası kabrinin rutubetli olduğundan yakınmış (ve yerinin değiştirilmesini istemiş). Kızı talimat vermiş ve ceset taptaze olarak kabrinden çıkarılıp Basra'daki evine defnedilmiş. Diğer (kaynaklarda aktarıldığına göre) olaya tanık olan bir ravi şöyle demiş: "Ceset çıkarılırken sanki gözlerine konulan kâfuru bile gördüm. Hiç değişmemişti; sadece kâkülü yerinden kaymış, bir de rutubetin olduğu taraf yeşillenmişti."³⁷

Rüyalar en çok da ölüm süreci, kabir ahvali, ruh, beden, cennet ve öteki dünya hakkında bilgi edinmenin aracı olarak işlev görmüştür. Bunlar Nevevî'nin de merak ettiği ve kendi rüyalarında öğrenmeyi istediği konulardır. Bu konularda bilgi edinmek için dinî metinlere başvurmak en geçerli yol kabul edilse de onların gerçek mahiyetini öğrenmek için ölmüş olanların deneyimlerinden hareketle kendilerinden dinleme yolu da açık tutulmuştur. Nevevî tarafından görülen aşağıdaki rüyada, mahiyetini anlamak için bizzat deneyimlemenin gerektiği ölüm olgusu hakkında onun hayattayken tanıdığı bir ölüden elde ettiği bilgi aktarılmaktadır:

Necmeddin İsa el-Kürdî eş-Şâfî –Allah'ın rahmeti ve rızası üzerine olsun– 656 yılında –saniyorum Şaban ayında– vefat etti. Kendisi Dimaşk'ta –Allah burayı himaye etsin, kötü niyetle yönelenleri geri çevirsin, sonsuza dek İslam yurdu olarak daim eylesin– bulunan Revâhiye Medresesi'nde –Allah burayı korusun– ders veren bir

35 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 18.

36 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1992), 229.

37 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 5/303.

fakih idi. Vefatından birkaç gün sonra bir cuma gecesi onu rüyamda gördüm. Rüyamda onun öldüğünün farkındaydım. Kendisine selâm verip, “Ey Necmeddin! Diriltildin ve buraya (öyle) mi geldin?” dedim. Sonra ona, “Gazzâlî *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*’in “ölüm” bölümünde, ‘Ölüm muazzam bir olaydır. Öldükten sonra onun hakikatini bize haber verecek hiç kimse (geri) gelmemiştir. Onun hakikatini ancak onu tadan bilir’ demiştir. Sen (ölümü tatmış biri olarak) bize ölümün hakikatini anlatsan” dedim. O da, “Ölüm her ne kadar zor olsa da aslında kısacık bir andır, sonra iş bitiyor” dedi. Ona, “Öldükten sonraki durumun nasıl?” dedim. O da “Burada –yani Yüce Allah’ın katında– çok hayır var” dedi. Bu sözleriyle, Allah’ın lütfuyla halinin iyi olduğuna ve Allah’ın rahmetine ulaştığına işaret ediyordu. Rüya böyleydi veya bunun gibiydi (*ev-kemâ ra’eytü*).³⁸

Nevevî tarafından görülen bir başka rüyada ise ölümlerden alınan bilgi ile dini kaynakların verdiği bilginin örtüştüğü ve ona açıklık getirdiği görülmektedir.

Yine bu yıl (h. 656) içinde fakih Şemseddin Muhammed en-Nevevî de vefat etti. Kendisi için bir hatm-i şerif okudum. Vefatından sonra onu rüyamda gördüm. Rüyamda onun öldüğünün farkındaydım. Kendisine, “Durumun nasıl ey Şemseddin, şu an cennette misin?” diye sordum. O da, “Şimdi cennete giremiyoruz ancak cennetin dışında bir yerde nimetlerden yararlanıyoruz” dedi. Yani cennete ancak kıyamet koptuktan sonra gireceğiz demek istiyordu. Ben de, “Doğru söyledin. Çünkü şu an (kıyamet kopmadan) hiç kimse cennete giremez; ancak peygamberler ve şehitler müstesna. Bunların dışındakilere ahiret hayatı öncesinde cennet dışında bir yerde nimet verilir. Kıyamet koptuktan sonra da cennete girerler. Nitekim şeriat (dini metinler) de bu yönde haber vermiştir” dedim. Ardından kendisine, “(Rivayetlerde) ruhun Münker ve Nekir’in sorgusundan önce bedene döndüğü rivayet edilmiştir. Peki, ruh bedene ne zaman dönüyor: Ölü kabre konulduktan sonra mı, yoksa bundan önce ölünün naaşı taşınırken mi?” diye sordum. O da, “Ölü kabre konulduktan sonra” dedi. Allah’ın rahmeti, bana anne babamıza, şeyhlerimize, arkadaşlarımızdan bize fayda sağlayanlara, onlardan kendilerine kötülük ettiklerimize ve diğer Müslümanların üzerine olsun. Âmîn.³⁹

38 Nevevî, *Bustânü’l-‘ârifîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2017), 216. Metindeki *ev-kema ra’eytü* ibaresi müellifin rüyayı hatırlayabildiği kadarıyla aktardığını dile getiren bir ihtiyat ifadesidir.

39 Nevevî, *Bustânü’l-‘ârifîn*, 217.

Hem yukarıda anlatılan iki rüyada hem de ölümlerle iletişimin kurulduğu başka pek çok rüyada farklı varyasyonlara bürünebilen temel bir “anlatı kalıbı” (leitmotif/topos) dikkati çekmektedir. Kişi rüyasında çoktan ölmüş birini görür. Bu meşhur ya da sıradan bir kişi olabileceği gibi yakın bir arkadaş veya sadece bir tanıdık biri de olabilir. Rüya sahibi ölen kişiye Allah’ın ona ne yaptığını sorar ve karşılığında genellikle kısa bir cevap alır. Ölen kişi cevabında çoğunlukla cennette ulaştığı konumu ve bu konuma nasıl ulaştığını anlatır.⁴⁰ *Bustânü'l-ârifîn*'de “ihlas ve sıdk” başlığı altındaki materyal arasında kendine yer bulan ve bağlam itibariyle kalbin önemine vurgu yapan aşağıdaki rüya, söz konusu anlatı kalıbının tipik bir örneğidir:

Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs (ö. 277/890): Kabîsa b. Ukbe'nin (ö. 215/830) şöyle dediğini işittim: Süfyân es-Sevrî'yi (ö. 161/778) rüyamda gördüm ve kendisine “Allah sana nasıl muamele etti?” dedim. O da (şu şiirle) cevap verdi:

Baktım Rabbime açıkça; şunu dedi bana: “Ey İbn Saîd! Gözün aydın, seninledir rızam,

Sen ki karanlık çökünce aşkın gözyaşlarıyla ve güçlü bir kalple ederdin kıyam,

Yaklaşıp dilediğin köşkü seç ve ziyaret et beni; zaten ben değilim senden uzak.”⁴¹

Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) zikredildiği aşağıdaki rüya da yine *Bustân*'da “ihlas ve sıdk” başlığı altında aktarılmaktadır. Ancak öncesinde aktarılan malzemeye birlikte -kitaptaki dar bağlamda- düşünüldüğünde, rüyanın özel olarak Hammâd'ın uhrevî konumuna vurgu yapmayı amaçladığı da anlaşılmalıdır.

Ebû Abdillâh et-Temîmî'nin babasından naklettiğine göre o şöyle demiştir: Hammâd b. Seleme'yi rüyamda gördüm ve “Rabbim sana nasıl muamele etti?” diye sordum. O da “Hayırla” diye cevap verdi. Ben “Neyle (hangi davranışınla bunu elde ettin)?” diye sorunca o da şu cevabı verdi: Rabbim bana şöyle dedi: “Madem sen (hayattayken benim rızam uğruna) kendini yordun; ben de bugün senin rahatını ve rızam uğruna yorulanların rahatlarını uzatıyorum. Bak gör, onlar için neler hazırladım neler!”⁴²

40 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 19; Tartı, “Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması”, 12-13.

41 Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn*, 116-117.

42 Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn*, 127.

Öldükten sonra ilahî/uhrevî bir ödülle mükâfatlandırılan kişilerle ilgili bu türden rüya anlatıları, aynı zamanda ilgili ödülün verilme nedenini de ortaya koyar ve dini-ahlaki açıdan arzu edilen bir yaşam tarzını takip etme konusunda teşvik işlevi üstlenir.⁴³

Dinî-ahlakî Erdemleri Teşvik Eden Bir Araç Olarak Rüyalar

Ölülerin öteki hayattaki iyi halini anlatan rüyalar, kişiyi o duruma ulaştırın bir söz, dua veya eyleme vurgu yapar. Böylece rüya, rüyayı gören ve işiten tarafından neyin iyi bir söz ve eylem olarak kabul edildiğine dair bir tavsiye olarak kullanılabilir ve böylece günlük hayata uygulanabilir.⁴⁴ Bu rüyalar bazen rüyaya konu olan kişiyi çevreleyen koşullar ve deneyimlerle birlikte daha kişisel anlamlar da kazanabilirler. Nahiv ve aruz ilmindeki dehasıyla şöhret bulan Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile ilgili aşağıdaki rüya, belirli bir dua tavsiyesi ile birlikte onun edebi yönüne de atıfta bulunmaktadır:

Ali b. Nasr şöyle anlatıyor: “Bir gün (hocam) Halil b. Ahmed’i rüyada gördüm. Rüyamda “Halil’den daha akıllı birinin olduğunu sanmıyorum” diy(e içimden geçiriy)ordum. Sonra ona “Allah sana nasıl muamele etti?” diye sordum. Bana, “Sen (yaşarken) bizim durumumuzu zaten görüyordun; şu kadar var ki, “Sübhânallahi ve’l-hamdü lillahi ve lâ-ilâhe illallâhu vallâhu ekber”den daha fazilet bir şey yoktur” cevabını verdi.⁴⁵

Aynı rüyanın farklı bir versiyonunda başka bir dua öğretilmekte, aynı zamanda değerlerin düzeni ve bu dünyadaki meşguliyetlerin –hatta ilmin bile- önemsizliğini vurgulanmaktadır:

Başka bir rivayette ise Ali b. Nasr şöyle demiştir: “Halil b. Ahmed’i rüyada gördüm ve kendisine “Rabbın sana nasıl muamele etti?” diye sordum. “Beni bağışladı” dedi. Ona, “Neyle kurtuluşa erdin?” diye sorunca, “Lâ-havle ve lâ-kuvvete illâ billâhi’l-aliyyi’l-azîm” (duası) ile dedi. Kendisine -aruz, edebiyat ve şiir bilgisini kastederek- “Peki ilmini(n karşılığını) nasıl buldun?” diye sordum. “Hiç bir faydasını görmedim (*hebâen mensûran*)” cevabını verdi.”⁴⁶

43 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 20.

44 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 19.

45 Nevevî, *Bustâniü'l-ârifîn*, 167-168.

46 Nevevî, *Bustâniü'l-ârifîn*, 167-168.

Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi

Nevevî'nin *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*'da "Gecede öyle bir an (*sâat*) vardır ki her gece o anda yapılan dua kabul edilir."⁴⁷ hadisinin akabinde kaydettiği aşağıdaki rüya, geceleri zikretmeyi ve Kur'an okumayı teşvik bağlamında sunulmaktadır:

Behcetü'l-esrâr [fi ahbâri'l-kavm]'ın yazarı [Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullah b. Hüseyin b. Cehdam el-Hemedanî (ö. 414/1024)⁴⁸], isnadlı olarak Süleymân el-Enmâtî'den (ö. 331/942[?]) şunu rivayet etmiştir: "Rüyamda Alî b. Ebî Tâlib'i (ö. 40/661) gördüm, şöyle diyordu:

Geceleri kalkıp virdini okuyanlar olmasaydı,
Ve gündüzleri oruç tutmaya devam eden diğerleri,
Yeryüzü seher vakti ayaklarınızın altında dağılıp giderdi,
Siz itaat etmeyen kötü bir topluluksunuz çünkü.⁴⁹

Kötü Davranışlardan Sakındıran Bir Araç Olarak Rüyalar

Rüyaların, öteki dünyadan günümüze ve günümüzden öteki dünyaya bilgi akışını sağladığı kabul edilir. Bu sayede ölümler yaşayanlara ulaşabilir ve onlara şimdiki dünyada nasıl davranmaları veya nelerden kaçınmaları gerektiğine dair uyarı ve tavsiyelerde bulunabilirler. Böylece yaşayanlar daha önce ölmüş olanların deneyimlerinden ders alabilirler ve uygun davranış koduna göre hareket etmeye teşvik edilirler.⁵⁰ Böyle bir amaca yönelik olarak sunulan aşağıdaki rüyadan çıkarılması gereken ders, rüyanın sonunda doğrudan Nevevî tarafından ifade edilmiştir:

Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860) şöyle dedi: (Hocam) Ebü Süleymân ed-Dârânî'yi (ö. 215/830) vefatından sonra rüyamda görmeyi istiyordum. Nihayet bir yıl sonra onu rüyamda gördüm. Ona "Ey hocam, Allah sana nasıl muamele etti?" diye sordum. O da "Ey

47 Müslim, "Müsafirîn", 166, (no. 757).

48 *Şeyh, el-imâmü'l-kebîr* gibi ifadelerle nitelenen İbn Cehdam'ın Mekke'de Harem'e mücavir olarak yaşayan bir sûfi olduğu belirtildiği gibi, güvenilir biri olmayıp yalan söylediği de nakledilmiştir. Regâib gecesi namazının faziletine dair bir hadis uydurmakla itham edilmiştir. Muhtemelen hadis rivayeti konusunda süflere özgü bir rahatlık içinde hareket eden biri olmalıdır. *Behcetü'l-esrâr* da içinde batıl olduğu açıkça anlaşılacak rivayetler bulunan bir kitap olarak nitelenmiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 17/275-276; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 9/238.

49 Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 65.

50 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 19.

Ahmed! Bir gün (Medresenin) küçük kapısından çıkmıştım. Orada karşıma çıkan yaşlı bir adamın yükünden bir odun parçası almıştım. Onunla dişlerimi mi temizledim, yoksa onu yere mi attım, hatırlamıyorum. İşte bir yıldan beri bunun için hesap veriyorum” cevabını verdi. Bu, *vera*’ı teşvik etmede ve küçük çaplı haksızlıklar konusunda bile gevşeklikten sakındırmada ne kadar da etkili bir hikâyedir.⁵¹

Aşağıdaki rüya ise kitaplara ve kitapların yazarlarına saygı konusunda açık bir uyarı içermektedir:

Değerli hocam Kemâleddin Sellâr’dan (ö. 670/1272) –Allah onu muhafaza etsin– şunu işittiğim: Anlatıldığına göre fakihlerden biri *el-Mühezzeb* adlı eseri başının altına koymuş ve öylece uyumuş. Bunun üzerine uykusunda ihtilam olmuş; akabinde *el-Mühezzeb*’in musannifi Ebû İshâk eş-Şîrâzî’yi (ö. 476/1083) rüyasında görmüş. Ebû İshâk ayağıyla onu dürterek, “Doğrul bakayım! *El-Mühezzeb*’i başının altına koyup ihtilam olman (ayıp olarak) sana yetmiyor mu?” demiş; yahut buna benzer bir söz söylemiş (*ev kemâ kâle*).⁵²

Rivayette olumsuz bir bağlamda değinilen *ihtilam* sözcüğü, *menâm*, *rüya* ve *büşrâ* sözcükleriyle beraber dini metinlerde rüyaları ifadede kullanılan dört kavramdan biridir.⁵³ Kötü ve şeytani rüyalara işaret eden *hulm/ihtilâm*, içeriği ve anlamı konusunda dikkatli olunması tavsiye edilen bir rüya türüdür.⁵⁴ Nevevî’nin belirttiğine göre peygamberlerin bu türden rüyalar görüp görmemesinde görüş ayrılığı vardır. Yaygın kabule göre onlar için söz konusu değildir (*mümteni*).⁵⁵ Diğer yandan *ihtilâm*, “guslü gerektiren mânevî kirlilik (cenâbet) hallerinden biri”⁵⁶ anlamına da gelir ve aşağıdaki rüyada görüleceği üzere açık bir uyarı işlevi görmektedir:

Ahmed b. Ebû’l-Havârî (ö. 246/860) şöyle dedi: (Hocam) Ebû Süleymân ed-Dârânî’nin (ö. 215/830) şöyle dediğini işittim: “Yirmi yıl boyunca hiç ihtilam olmamıştım. Ancak Mekke’de bir hadise yaşadım ve o sabah kalktığımda ihtilam oldum.” Kendisine “O hadise

51 Nevevî, *Bustânü’l-‘ârifîn*, 138-139.

52 Nevevî, *Bustânü’l-‘ârifîn*, 215.

53 Leah Kinberg, “Dreams”, 96.

54 Kinberg, “Dreams”, 96.

55 Nevevî, *Ravzatü’l-‘âlibîn*, 5/361.

56 Orhan Çeker, “İhtilâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/569.

Nevevî *Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi*

neydi?” diye sorduğumda, “Mescid-i Harâm’da yatsı namazını cemaatle namaz kılmayı kaçırdım” cevabını verdi.⁵⁷

Nevevî'nin *et-Tibyân*'da peş peşe aktardığı aşağıdaki iki rüya da, düzenli olarak okuduğu virdini okuyamadan uyuyan kimselere yönelik birer uyarı niteliği taşımaktadır:

Süleyman b. Yesâr'ın (ö. 107/725) rivayet ettiğine göre sahabeden Ebû Üseyd (ö. 40/660-61 [?]) şöyle demiştir: “Dün gece uyuyakalmışım; o yüzden her gece okuduğum virdimi okuyamadım. Sabah kalktığımda (bu nedenle) *istircâ*⁵⁸ ettim. Geceleri okuduğum virdim Bakara süresiydi. O gece de rüyamda bir ineğin boynuzuyla bana topladığını gördüm.” Bunu İbn Ebû Dâvûd (ö. 316/929)⁵⁹ rivayet etmiştir.

İbn Ebû'd-Dünyâ'nın [Muhammed b. El-Hüseyn ← Sadaka el-Mukrî isnadıyla] naklettiğine⁶⁰ göre [Ebû Saîd künyeli] bir Kur'an hafızı gece uyuyakalmış ve bu nedenle (her gece düzenli olarak okuduğu) hizbini okuyamamış. Bunun üzerine rüyasında birinin ona şu (şiiri) okuduğunu görmüş:

Bedene, sağlığa [sahip olup da] tan yeri ağarana kadar uyuyan gence şaşarım.

Gece karanlığında ölümün kapıp götürmeyeceğinden emin olunmaz.⁶¹

Mezhep ve Görüşlere Meşruiyet Sağlayan Bir Kaynak Olarak Rüyalar

İslam geleneğinde fikhî, itikadî ve siyasî mezhep ve grupların kendi düşünce ve davranış biçimlerini haklı çıkarmak için rüyaları kullandıklarına dair pek çok örnek bulunmaktadır.⁶² Nevevî'nin Şemseddin isimli

57 Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn*, 166.

58 *İstircâ*' bir sıkıntı ve musibet anında Allah'ın takdirine rıza gösterip Bakara süresinin 156. âyetinde geçen, “Şüphesiz biz Allah'a aidiz ve muhakkak ki O'na döneceğiz” meâlindeki kısmı okuyup teselli bulmayı ifade eden bir terimdir. Hayati Hökelekli, “İstircâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 21/569, 23/374.

59 Rüyanın kaynağının “İbn Ebî Dâvûd” olarak belirtilmesi müstensih veya muhakkiklerden kaynaklanan bir okuma hatası olabilir. Hem bu rüya, hem de bunu izleyen ikinci rüya, İbn Ebû'd-Dünyâ'nın eserlerinde yer almaktadır.

60 İbn Ebû'd-Dünyâ, *et-Teheccüd ve kıyâmü'l-leyl*, thk. Muslih b. Ceza' b. Ferguş el-Harisî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1418), 329 (no. 268).

61 Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'an*, 68-69.

62 Leah Kinberg, “The Legitimization of the Madhâhib Through Dreams”, *Arabica* 32 (1985), 47-79.



bir kişiden⁶³ bizzat işterek aktardığı bir rüya, yüzyıllar boyunca ehl-i hadis ile ehl-i reyin karşı karşıya geldiği *halku'l-Kur'an*'la ilgili bir tartışma bağlamında Şâfiî mezhebinin görüşünün meşruiyetini desteklemek için kullanılmaktadır. Rüya ayrıca Nevevî'nin döneminde etkin olan ekoller arasındaki rekabet ve gerilimleri yansıtmakta; daha da önemlisi, astronomi, mantık ve kelam (*usûlü'd-din*) gibi aklî ilimlerle ve hilâf ilmiyle meşgul olanları itibarsızlaştırmaya yönelik bir işlev görmektedir. Rüya şöyledir:

Arkadaşımız (*sâhibünâ*)⁶⁴, şeyh, imam, zâhid, vera' ve ârif (biri olan) Şemseddin'in, 661 yılının 21 Cemâziyelevvel'inde Çarşamba gün Dimaşk'ta –Allah bu şehri korusun– Şümeysâtiyye Hankâhı'nda şöyle dediğini işittim: “Birkaç gün önce herkesin gözü önünde ashâbımızdan (Şâfiîlerden) önde gelen iki hoca arasında sözlü bir tartışma cereyan etti. (Nevevî diyor ki) “Kendisi bana bunların isimlerini söyledi ancak ben zikretmemeyi tercih ediyorum.” Arkadaşım şöyle devam etti: Bu ikisi arasındaki tartışma, (Allah'ın kelâmı olarak) Kur'an'ın mushaflarda (yazılı halde) ve kalplerde (ezberlenmiş halde) mevcut olup bu konuda hululün söz konusu olmaması hakkında idi. Ashabımızın dediği gibi, Kur'an'ın mürekkeple yazılmış somut varlığı 'kelam-ı kadim' değildir; bilakis ona delalet eden bir şeydir. Sonra iki hoca da konu hakkında neler yazıldığına bakmak için İmâmü'l-Haremeyn'in (ö. 478/1085) *el-İrşâd* adlı kitabını istediler. Kitaba baktılar ve sonra ayrılıp gittiler. İşte o gece bir rüya gördüm. Sanki bir deniz ve ortasında bir şey vardı. O şey aslında insanların aradığı bir şeydi. Müslüman âlimlerin hepsi o şeyin etrafını kuşatmışlardı; dikkatli bir şekilde ona bakıyorlardı; onun ne olduğunu bilmiyorlardı; ona ulaşamıyorlardı da. O sırada İmâmü'l-Haremeyn'i gördüm. İnsanların arasına girdi, elbisesinin paçalarını sıvayıp denize girdi, yaklaşık on beş arşın kadar ilerledi, sonra ötesine geçemeyip orada öylece kaldı. Denizin etrafındaki diğer âlimler de denizin ortasındaki o şeye bakıyorlardı. Âlimlerin gerisinde ise kalabalık bir grup duruyordu. Bunların bir kısmı *ulûmü'l-evâil* yani astronomi, mantık ve usûlü'd-dîn gibi aklî ilimlerle meşgul olanlar; bir kısmı da hilâf ilmiyle uğraşan dinleri zayıf, namaz kılmayan ve itikadı bozuk kimse-lerdi. İçlerinde tanıdıklarım da vardı. Gördüğüm kadarıyla bunların

63 Bu kişinin kimliğini tespit etmek güçtür. Rüyanın sonunda aynı kişi Şerefeddin olarak zikredilmektedir. Rüyanın tarihine bakılırsa, yukarıda anılan Şemseddin Muhammed en-Nevevî'den (ö. 656) farklı biri olmalıdır.

64 Bu kelime, kullanıldığı bağlam itibarıyla, bir mezhebi benimseyip onun taraftarı olan; aynı veya benzer görüşleri paylaşan kimse anlamına gelmektedir. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 28.

hepsi insanların arkasında duruyorlardı ve oradaki köpekler bunların tamamının üzerine işiyordu. Nevevî diyor ki, “Rüyayı gören, bana bunlardan birinin adını söyledi; bu kişi hilâf ilmiyle uğraşan, dinin zayıflığıyla itham edilen ve benim de tanıdığım biriydi; ancak ben adını zikretmemeyi tercih ediyorum.” Rüya sahibi, rüyasında bu kişiyi sarhoş olarak gördüğünü söyledi. Rüya böyleydi ve buna benzer bir şeydi. Kerîm ve mennân olan, yücelik, yetke, lütuf, iyilik, şefkat ve merhamet sahibi olan Allah’tan bizim için, anne babamız için, hocalarımız, ashabımız, sevdiklerimiz ve bütün Müslümanlar için güzel akıbet diliyoruz.⁶⁵

Nevevî'nin rüyayı müteakiben aktardığı cümleler, rüyanın başka bir işlevini daha ortaya koymaktadır. Rüya ilmî nitelikteki görüş ayrılıklarını uhrevî bir boyuta taşıyarak tartışmaların öte dünyadaki sonuçlarına dikkat çekmekte, böylece sözlü veya yazılı bir biçimde sürdürülmesi mümkün soyut kelâmî tartışmaların önü alınmaktadır. İlmî ve itikadî çekişmelere yönelik kızgınlığı ifade eden bu türden rüyalar, aynı zamanda müslüman toplum içindeki anlaşmazlıklara karşı çıkmakta ve toplum birliğini korumak için çağrıda bulunmaktadır.⁶⁶ Rüyada kelâmî konularda –en azından bazılarında– gerçeğe ulaşmak için belli bir sınırın ötesine geçmenin ne mümkün, ne de yararlı olmadığı vurgulanmaktadır. Cüveynî gibi bir isim bile derinlerdeki gerçeğe yaklaşamamakta, ona uzaktan bakıp sığ sular da dolaşmaktadır. Bu konularda spekülasyon yapanlar ise hakikatten en uzak olanlardır. Üstlerine köpeklerin işemesi, bu kimselerin görüşlerinin değersizliğine göndermede bulunmaktadır. Rüya Nevevî'nin kelâm ilmine karşı mesafeli duruşunu göstermesi açısından da öğreticidir.⁶⁷ Öte yandan rüyanın, isimleri özenle belirtilmeyen bir gruba karşı açık bir yergi içermesi, tarihçilerin şu veya bu nedenle doğrudan yazamadıkları gerçekleri rüyalar vasıtasıyla üstü kapalı olarak anlatmalarını ve bazı hususları kendilerini tehlikeye atmadan söylemek için rüyaları araç olarak kullanmalarını⁶⁸ anımsatmaktadır. Bu rüyanın gerçekliğiyle değil, işleviyle alakalı bir tespittir.

65 Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn*, 218-219.

66 Kinberg, *Morality in the Guise of Dreams*, 23.

67 Nevevî başka bir eserinde kelâm ilminin şer'î ilimlerden sayılması konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu, ancak onu şer'î ilimler sınıfında dahil etmenin doğruya daha yakın olduğunu belirtmiştir. bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 5/156.

68 bk. Schimmel, *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, 16.

Rüyalar mezhep tercihi ve değişimi konusunda da etkili olmuştur. Hanefî mezhebine mensupken gördüğü rüya üzerine Şâfiî mezhebine geçen ve eski mezhebinin sıkı bir muhalifine dönüşen Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr et-Tirmîzî (ö. 295/907) için gördüğü rüya bir dönüm noktası niteliğindedir. Nevevî'nin "meşhur" olarak nitelediği ve Şîrâzî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında⁶⁹ da nakledildiğini belirttiği rüya şöyledir:

Yaklaşık yirmi yıl hadis yazdım. Pek çok görüş ve mesele işittim. Şâfiî hakkında olumlu bir kanaate sahip değildim. [Haccettiğim yıl Medine'de Mescid-i Nebî'de iken] üzerime bir ağırlık çöktü ve uyudum. Resulullah'ı rüyamda gördüm. Ona, "Ey Allah'ın Resülü! Ben Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyip fıkah öğrendim. Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle amel edebilir miyim (*ahz*)?" diye sordum. ["Hayır" dedi ve] benden yüz çevirdi. Mâlik'in görüşleriyle amel edebilir miyim?" diye sordum. "Sünnetime uygun olanlarla amel edebilirsin" dedi. "Ya Şâfiî'nin görüşleriyle?" diye sorduğumda, "Şâfiî'nin görüşü mü? [Şâfiî'nin görüşü diye bir şey yoktur; o ancak benim sünnetimle amel etmiş ve] sünnetime muhalefet edenlere karşılık vermiştir" dedi. Bu rüyanın akabinde Mısır'a yola çıktım ve Şâfiî'nin kitaplarını yazdım."⁷⁰

Tehzîb'de Mâlik'in biyografisi bağlamında aktarılan aşağıdaki rivayet, bir taraftan Hz. Peygamber'in dilinden Malik'i överken, diğer yandan onu çağdaşı ve yakın dostu olan Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) karşı fikhen daha üstün bir konuma yerleştirmektedir:

Muhammed b. Rumh (ö. 242/856) şöyle demiştir: Kırk yıldan bu yana Resulullah'ı rüyamda görürüm. Bir rüyamda ona "Ey Allah'ın Resülü! Mâlik ve Leys bir meselede ihtilâf ediyorlar (hangisini tercih etmeliyim?)" diye sorduğumda şu cevabı verdi: "Mâlik, Mâlik, Mâlik; o benim atama –yani İbrâhim'e (as) – varis olmuştur."⁷¹

Menkıbevî Bir Biyografi Malzemesi Olarak Rüyalar

Literatürde rüya anlatılarının en fazla kaydedildiği yer biyografi kaynaklarıdır.⁷² Nevevî de dilsel ve biyografik bir kaynak niteliğindeki

69 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râid, 1970), 105.

70 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/235; a.mlf., *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/108. Parantez içindeki ifadeler *Tabakâtü'l-fukahâ*'dan alınmıştır. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 107.

71 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/386.

72 Kuzudişli, "The Use of Dreams in Rijâl Books", 298.

Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi

Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luġât’ında yirmi kadar rüyaya yer vermiştir. Bu rüyalar fıkıh ve hadis ilminin tanınmış isimlerini nazara vermekte ve menkıbevî bir bağlamda sunulmaktadır. Nevevî, Ebû Dâvûd’un biyografisinde onun *es-Sünen*’i ile ilgili bir rüyayı aktardıktan hemen sonra şöyle demiştir: “Ebû Dâvûd ve kitabı hakkında meşhur pek çok menkıbe vardır. Ancak burada bahsettiklerim yeterli olacaktır.”⁷³

Şaşırtıcı olmayan bir biçimde Şâfiî ve mezhebi ile ilgili rüyalar daha belirgindir. Nevevî hem *Tehzîb*’de Şâfiî’ye ayırdığı başlıkta, hem de *el-Mecmû’*un baş taraflarında Şâfiî hakkında bilgi verirken iki rüyaya yer vermiştir. İlk rüyada Şâfiî bilgisi bakımından yüceltilirken, ikinci rüyada Hz. Peygamber’le özdeşleştirilmektedir:

Rebî b. Süleymân (ö. 256/870) şöyle dedi: Rüyamda Âdem’in (as) öldüğünü gördüm. [Sabah olunca] rüyanın tabirini sordum. Şöyle denildi: “Bu, yeryüzündekilerin en bilgelisinin öleceği anlamına gelmektedir; zira Allah Âdem’e bütün isimleri öğretmiştir [Bakara, 3/31].” Nitekim kısa bir süre sonra Şâfiî vefat etti. [Yine Rebî’nin anlattığına göre] Şâfiî’nin vefat ettiği gece başka biri daha rüya görmüş ve rüyasında “Bu gece Nebî (sav) vefat etti” denilmiş.⁷⁴

Tehzîb’de Şâfiî biyografisinde üç farklı rüya daha aktarılır. İlki onun Hz. Peygamber’le soy bağına ve fiziksel bir etkileşimine; ikincisi onun ve mezhebinin Hz. Peygamber’in onay ve övgüsüne mazhar olmasına, üçüncüsü ise mezhebin yaygınlık kazanmasına değinmektedir. Rüyalardan ikisinin bizzat Şâfiî tarafından görüldüğü not edilmelidir:

Rebî b. Süleymân’ın işittiğine göre Şâfiî şöyle demiştir: Henüz reşit olmamış bir çocukken bir gece rüyamda Resulullah’ı gördüm. “Ey oğul, sen kimlendensin” buyurdu. Ben de “Ey Allah’ın Resülü, sizin kabilenizdenim (*raht*)” dedim. Bunun üzerine “Yaklaş bana!” buyurdu. Ben de yaklaştım. Ağzımı açtı; dilime, ağzıma ve dudaklarıma kendi tükürüğünden sürüp “Hadi git, Allah mübarek etsin” buyurdu. Bu rüyadan sonra ne bir hadiste ne de bir şiirde hata (*lahn*) yaptığımı hatırlamıyorum.⁷⁵

73 bk. Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luġât*, 2/511.

74 Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, 1/8. Rüyanın ikinci kısmının erken bir kaynağı için İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü’ş-Şâfi’î ve menâkıbüh*, thk. Abdülġanî Abdülhâlik (Beyrut: Darül-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 55.

75 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luġât*, 1/84.

Zâhid Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed ed-Dîneverî (ö. 469/1076) şöyle demiştir: Rüyamda Resulullah'ı gördüm. “Ey Allah'ın Resülü! Kimin görüşüyle amel edeyim” diye sordum. Hz. Ali'ye işaret ederek, “Bunun elini tut ve amcazâdemiz Şâfiî'ye götür. Onun mezhebiyle amel edip irşat olsun ve cennetin kapısına ulaşsın” dedi ve şunu ekledi: “Âlimler içinde Şâfiî, yıldızlar içinde dolunay gibidir.”⁷⁶

Rebî b. Süleymân'ın işittiğine göre Şâfiî şöyle demiştir: Rüyamda sanki birisi bana geldi, kitaplarımı yükledi ve onları havaya saçıp dağıttı. Sonra rüyamı bir tabirciye sordum. Dedi ki “Eğer gördüğün sadık bir rüyaysa, İslam ülkeleri içinde senin ilminin bulunmadığı hiçbir yer kalmayacaktır.”⁷⁷

Tehzîb'de diğer mezhep imamaları da rüyalarındaki övgülerden payını alırlar. Aşağıdaki rüyada Mâlik, peygamber tarafından sadece övülmekle kalmamakta, sanki yaptığı bir işle ilgili kendisine yönelik ithamlara karşı onun tarafından savunuluyor gibi de gözükmektedir:

Abdullah b. Yûsuf'un rivayet ettiğine göre Halef bin Ömer şöyle demiştir: Mâlik'le beraberken Medine'nin kıraat âlimlerinden İbn Kesîr (ö. 120/738) yanına geldi ve ona bir kâğıt verdi. Mâlik kâğıda baktı ve seccadesinin altına koydu. İbn Kesîr gidince ben de kalkmaya davrandım. Mâlik ise “Otur ey Halef, kâğıdı da bana ver” dedi. Baktım ki kâğıtta şunlar yazıyor: Bu gece bir rüya gördüm. Sanki Resulullah oturuyor ve etrafındakiler ona “Ey Allah'ın Resülü! Bize (bir şeyler) ver, bize ihşanda bulun (gibi sözler) söylüyorlardı. Resulullah onlara “Minberin altında büyük bir hazine sakladım ve Malik'e onu aranızda paylaşırmasımı söyledim, o yüzden Mâlik'e gidin, Allah ondan razı olsun” dedi. Bunun üzerine insanlar kalktılar ve birbirlerine “Demek ki Mâlik Resulullah'ın kendisine emrettiği şeyi yerine getiriyormuş” dediler. Mâlik rüyayı okuyunca rikkate gelip ağladı. Ben de onu kendi haline bırakıp yanından ayrıldım.⁷⁸

Mâlik hakkındaki diğer rüya ise onu uhrevî açıdan yüceltirken, emsallerinden üstünlüğünü de dile getirmektedir:

[Bişr b.] Bikr (ö. 205/820) şöyle dedi: Rüyamda cennete girdiğimi gördüm. Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî'yi (ö. 161/778) de orada gördüm. Ancak Mâlik'i göremedim ve “Mâlik nerede?” diye

76 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/84.

77 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/85.

78 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/386.

sordum. Oradakiler “Malik nerede [biz nerede], Mâlik yükseklere çıkarıldı” dediler. Bişr sürekli bu sözü söylemeye devam etti; öyle ki (başını yukarı kaldırmaktan) takkesi düştü.⁷⁹

Yukarıda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerinin Hz. Peygamber'in onayından geçmediğinin anlatıldığı rüya bir yana bırakılırsa, *Tehzîb*'de Hanefî fakihlerine yönelik olumlu bir tablo çizildiği söylenmelidir. Ebû Hanîfe'nin ilmî kapasitesinin eşsizliğine vurgu yapan aşağıdaki rüya, rüya tabirciliğinin tanınmış ismi İbn Sîrîn (ö. 110/729) tarafından yorumlanmaktadır:

Hişâm b. Mihrân şöyle dedi: Ebû Hanîfe rüyasında Hz. Peygamber'in kabrini kazdığını gördü. Rüyanın tabiri için birini Muhammed b. Sîrîn'e gönderdi. İbn Sîrîn, “Bu rüyânın sahibi kimdir?” diye üç kez sordu ancak muhatabı cevap vermedi. Bunun üzerine şöyle dedi: “Bu rüya sahibi daha önce hiç kimsede görülmeyen bir şekilde ilimde çığır açacaktır.”⁸⁰

Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinden Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805) biyografisinde aktarılan aşağıdaki rüya ise hem onun hem de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) uhrevî durumlarına açıklık getirmekte ve bir üstünlük hiyerarşisi sunmaktadır:

İbn Ebî Recâ'nın (ö. 232/847), Mahmeveyh'den (ö. ?) –ki biz onu *ebdâlden* sayıyorduk- rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: “Muhammed b. el-Hasen'i rüyamda gördüm ve ona “Allah sana nasıl muamele etti?” diye sordum. O da “Rabbim bana ‘Sana azap etmek isteseydim bu ilmi sana vermezdim’ buyurdu” dedi. Ona “Peki Ebû Yûsuf nerede?” diye sorduğumda, “O benim üstümde” cevabını verdi. “Ya Ebû Hanife [nerede]?” deyince, “O Ebû Yûsuf'un birkaç tabaka daha üstünde” dedi.⁸¹

Tehzîb'de müellif, biyografi sahiplerinin menkıbevî nitelikteki özelliklerini genellikle ilgili biyografilerin sonlarında zikretme eğilimindedir. Rüyalar da biyografileri ilginçleştiren menkıbevî bir unsur olarak çoğu yerde asıl malzemeden sonra konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Hanbelî mezhebinin öncülerinden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/885) biyografisi şu cümleyle son bulmaktadır: “[el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071)]

79 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/386.

80 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/503.

81 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/98.

*Târîhu Bağdâd'*ında Ahmed b. Hanbel'in -ölmeden önce ve öldükten sonra- görüldüğü salih rüyalara dair çok sayıda haber rivayet edilmiştir.⁸² Gerçekten de literatürde hakkında en çok rüya anlatısının bulunduğu isim İbn Hanbel olmuştur.⁸³ Ancak Nevevî bu zengin malzeme içinden bir seçim yapmak istememiş, bunu gerekli görmemiş gibidir.

Mezheb imamları dışında haklarında rüyaların kaydedildiği dört fakih vardır: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Nasr el-Mervezî (ö. 295/907), Ebû'l-Abbâs b. Süreyc (ö. 306/918), Ebû Zeyd Muhammed bin Ahmed el-Mervezî (ö. 371/981) ve Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083). Bunlar Şâfî mezhebinde *ashâbü'l-vücûhtan*⁸⁴ kabul edilen ve telifleriyle tanınan isimlerdir. Rüyalar şöyledir:

Muhammed b. Nasr el-Mervezî bir gün [Sâmânîlerin] Horasan valisi İsmâil b. Ahmed'in (ö. 295/907) huzuruna girdi. Vali hemen ayağa kalkarak onu büyük bir saygı ve tazimle ağırladı. Mervezî valinin yanından ayrılınca, valinin kardeşi İshâk bu davranışından dolayı abisini ayıpladı. İsmâil de kardeşine, "Ben onun Resulullah'tan hadis nakletmesine duyduğum saygıdan dolayı ayağa kalktım" dedi. O gece İsmail rüyasında Hz. Peygamber'i gördü. Ona, "Sen Muhammed b. Nasr'a bana saygı duyduğun için ayağa kalktın, bunda şüphe yok, o yüzden senin ve çocuklarının hükümranlılığı devam edecek; ancak kardeşin İshâk, Muhammed b. Nasr'ı küçümsediği için onun ve evlatlarının hükümranlılığı yok olacak" buyurdu. Böylece İsmâil ve çocuklarının hükümranlılığı yüz yirmi seneden fazla sürdü.⁸⁵

İbn Süreyc: Rüyamda (gökten) *kibrît-i ahmer* (cisimleri altın şekline getirebilen cevher) yağdığını ve yenlerimi, ceplerimi ve kucağımı bununla doldurduğumu gördüm. Rüya şöyle tabir edildi: Ben tıpkı *kibrît-i ahmer* gibi değerli bir ilimle rızıklandırılmışım.⁸⁶

82 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, 1/124.

83 Kinberg, "The Legitimization of the Madhâhib Through Dreams", 58.

84 *Müntesib müctehid, mesâilde müctehid ve ashâbu'l-tahric* diye de anılan ve delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleriyle öne çıkan *ashâbü'l-vücûh*, içtihad faaliyetlerinde mezheb imamının usûl ve kaidelerine bağlı olarak hareket eden, mezheb imamından görüş nakledilmeyen hususlarda ise onun usûlünü uygulayan ancak görüşlerini temellendirirken bağımsız hareket eden fakihleri ifade etmektedir. M. Esat Kılıçer, "Ashâbü'l-Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/472.

85 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, 1/108.

86 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, 2/531.

Hâkim'in Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed'den, onun da Ebû Zeyd el-Mervezî'den işittiğine göre Ebû Zeyd şöyle demiştir: “Mekke'de (yedi sene geçirdikten sonra memleketim olan) Horasan'a dönme-ye karar vermiştim. Ancak kalbim endişe içindeydi. Kendi kendime “Mesafe çok uzak, yolun meşakkatini kaldıramam, yaşım da çok ilerledi” diyordum. Bu düşüncelerle uyudum ve rüyamda Resulullah'ı gördüm. Mescid-i Haram'da oturuyordu. Sağında bir genç vardı. Ben “Ya Resulallah! Horasan'a dönmeye karar verdim ancak mesafe çok uzun” diye halimi arz ettim. Resulullah yanındaki gence dönüp, “Ey Ruhullah! Onu vatanına götürüver!” buyurdu. O gencin Cebrâil (as) olduğu bana gösterildi. Sonra hiç bir yolculuk meşakkati hissetmeden bir anda Merv'e döndüm. Tefvik ancak Allah'tandır.”⁸⁷

Ebû İshâk eş-Şîrâzî rüyasında Resulullah'ı görmüş; Resulullah ona “ey Şeyh!” diye seslenmiş. Şîrâzî bu rüyadan dolayı sevinç duyar ve “Allah Resulü bana ‘şeyh’ adını verdi” diye anlatırmış.⁸⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî rüyada görüldü. Üzerinde beyaz bir elbise vardı. Kendisine “Bu nedir?” diye sorulunca, “Bu ilmin izzetidir” dedi.⁸⁹

Tehzîb'deki diğer rüyalar hadis ilminin belli simaları hakkındadır. Buhârî (ö. 256/870) ve meşhur eseri *el-Câmi'uş-Şahîh* çeşitli rüyalarda Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olur. Birisi şöyledir:

Buhârî'nin eş-Şahîh'inin ravisi Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin (ö. 320/932) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. Bana “Nereye gidiyorsun?” diye sordu. Ben de “Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'ye gidiyorum” dedim. Bunun üzerine, “Ona ben-den selam söyle” dedi.⁹⁰

Aşağıdaki rüyada Buhârî'nin Hz. Peygamber'e tabi olma konusundaki dikkat ve özeni vurgulanırken, onun Hz. Peygamber'e nispet edilen sözleri en doğru yollarla tespit etmeye adanmış kitabının doğruluk değeri de ima edilmiş olmaktadır:

Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Rüyamda Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'yi gördüm. Hz. Peygamber'in

87 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/517.

88 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/465; a.mlf., *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1/14;

89 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/465.

90 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/86.

arkasında yürüyordu. Hz. Peygamber ayağı ne zaman kaldırsa, Buhârî ayağını oraya koyuyordu.⁹¹

Rüyaların İslam geleneğinde somut ve belirleyici sonuçları olduğunu gösteren bir rivayete göre, hadis edebiyatının en muteber kitabı olarak kabul edilen *el-Câmi'uş-Şahîh*'in tasnif edilmesinde musannifinin gördüğü bir rüya etkili olmuştur:

Rivayet edildiğine göre Buhârî şöyle demiştir: “Rüyamda Hz. Peygamber’i gördüm. Onun önünde duruyor ve elimdeki yelpazeyle onu (rahatsız edici şeylere karşı) savunuyordum.” Rüyamı bir tabirciye sorduğumda, “Sen Hz. Peygamber’i yalanlara karşı koruyacaksın” dedi. Buhârî devamla şöyle demiştir: “Beni sahîh hadisleri toplamaya sevk eden şey, işte bu rüyadır.”⁹²

Buhârî'nin *eş-Şahîh*'i hakkındaki en büyük övgü izleyen rüyada dile getirilir. Rüyaya göre *eş-Şahîh*, musannifinin kaleminden çıktıktan sonra artık sadece ona ait değildir; eser bizzat Hz. Peygamber tarafından sahiplenilmiş, Şâfiî fıkına dair eserlerinden bile kategorik olarak üstün tutulmuştur:

Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) kendi isnadıyla şeyh Ebû Zeyd el-Mervezî'den (ö. 371/981) şunu rivayet etmiştir: (Kâbe'de) rükün ve makam arasında uyuyordum. Rüyamda Hz. Peygamber’i gördüm. Bana, “Daha ne kadar fıkıh öğreneceksin de benim kitabımı öğrenmeyeceksin?” dedi. “Senin kitabın nedir, ey Allah'ın Resulü!” diye sorduğumda, “Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin *el-Câmi'*idir”⁹³ dedi.

Rüyalarda Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'i de yüceltilmiştir. Aşağıdaki rüyada eserin tasnif amacı ve değeri Hz. Peygamber tarafından onaylanmaktadır:

Rivayet edildiğine göre Muhsin b. Muhammed İbrahim el-Vâzârî şöyle demiştir: Rüyamda Hz. Peygamber’i gördüm, şöyle diyordu: “Sünnetlere yapışmak isteyen Ebû Dâvûd'un kitabını okusun.”⁹⁴

Hadis tarihinde özellikle isnad ve rical tenkidi konusundaki yetkinliğiyle tanınan Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) de bir rüyanın konusu olmuştur. Aşağıdaki rüyada çabalarının karşılığını vefatından sonra fazlasıyla aldığı dile getirilmektedir:

91 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/86.

92 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/92.

93 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/517, 1/92.

94 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/511.

İbrahim b. el-Münzir (ö. 236/850) dedi ki: Bir adam rüyasında Hz. Peygamber ve ashabının toplanmış olduğunu gördü ve niçin toplandıklarını sordu. Hz. Peygamber de “Bu adamın (Yahyâ b. Maîn'in) cenaze namazını kıl(dır)mak için geldim; çünkü o benim hadislerimi yalana karşı savunuyordu” dedi. Bişr b. Mübeşşir şöyle dedi: Yahyâ b. Maîn'i rüyamda gördüm ve bana şöyle dedi: “Yüce Allah Resulullah'ın hadislerini yalana karşı savunmam sebebiyle beni dört yüz huri ile evlendirdi.”⁹⁵

Yaşadığı dönemde Horasan'ın önde gelen hadisçilerinden kabul edilen Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî en-Nîsâbü'rî (ö. 226/840) hakkındaki rüya ise onun hadis konusundaki yetkinliğini Hz. Peygamber'in dilinden aktarmaktadır:

Muhammed b. Eslem (ö. 242/856) şöyle dedi: “Rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. Ona “Kimden (hadis) yazayım” diye sordüğümde, “Yahyâ b. Yahyâ'dan” cevabını verdi.”⁹⁶

Tehzîb'de yukarıda anılan fıkıh ve hadis âlimlerinin dışında başka her hangi bir isim hakkında rüya anlatısı bulunmamaktadır. Eserdeki rüyalar bütün olarak bakıldığında, musannifin kaynaklardaki rüya ile ilgili malzemeyi sistematik olarak seçip biyografilere eklemeyi tercih etmediği, ilgisini ve dikkatini çeken bazı rüyaları kendince uygun gördüğü isimler bağlamında zikrettiği, bazılarını da telif sırasındaki haleti ruhiyesine göre rastlantısal bir biçimde naklettiği anlaşılmaktadır.

Ölümden Sonra Biyografilerin İnşasını Sürdüren Bir Araç Olarak Rüyalar

Klasik biyografi çalışmaları, yaygın olarak, konu edindiği kişilerin doğumundan ölümüne kadar ki süreci kapsamakla karakterize edilir.⁹⁷ Bu çerçevede rüyalar ölümden sonra da kişilerin biyografilerini inşa etme kapasitesiyle özel bir değer kazanır. Nevevî hem kendi hayatına yakından tanıklık eden talebesi İbnü'l-Attâr (ö. 724/1324),⁹⁸ hem de sonrasında

95 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/453.

96 Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 2/454.

97 bk. Mahmut Çetin, *Biyografi Kitabı* (İstanbul: Biyografi.net Yayıncılık, 2012), 15-17.

98 İbnü'l-Attâr, “Tuḥfetü't-ṭālibîn fî tercemeti'l-imâm Muḥyiddîn”, Nevevî, *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Amman: Dâru'l-Eseriyye, 1428/2007).

Sehâvî (ö. 902/1496)⁹⁹ ve Süyûtî (ö. 911/1505)¹⁰⁰ gibi şöhretli isimler tarafından müstakil olarak biyografisi yazılan ender şahsiyetlerdendir ve gerek vefatından sonra kaleme alınan özel biyografik eserlerde, gerekse de genel tarih ve tabakât literatüründe vefatından sonra görüldüğü rüyalarla temayüz etmektedir. Bu rüyalar çoğunlukla Nevevî'yi öven ve onun dinî-ilmî konumuna dikkat çeken menkıbevî bir mahiyet arz etmekle birlikte rüya görenlerin bilinçaltını gösteren, dönemin tartışma konuları hakkında fikir veren ve Nevevî biyografisinin özel yönlerini yansıtan bir işleve sahiptir. Nevevî'nin vefatından sonra uyku ile uyanıklık hali arasında görülen aşağıdaki rüya,¹⁰¹ onun eserlerinin İslam geleneğindeki yaygınlık ve tanınırlığını metafizik bir gerekçeyle açıklamaktadır:

Kâdî Safed el-Osmânî *Ṭabakâtü's-Şâfi'iyye*'sindeki Nevevî biyografisinde şunu kaydetmiştir: Emeviyye Camii'nin hatibi Cemaleddin Mahmud b. Cemele'nin, dönemindeki bir grup meşâyihin huzurunda anlattığına göre kendisi uyku ile uyanıklık arasında iken bir şahsın şöyle dediğini işitmiş: "Allah Nevevî'nin kabrine öyle bir feyz akıtmıştır ki bu feyz kabrinden taşıp kitaplarına yönelmiş, bundan ötürü eserleri yaygınlaşıp tanınır hale gelmiştir".¹⁰²

Nevevî hayattayken görülen fakat vefatından sonra İbnü'l-Attâr tarafından kayda geçirilen aşağıdaki rüya ise Nevevî'nin kendi yaşamında özenle saklayıp ölümünden sonra ortaya çıkan gizemli ve özel bir yönüne erişim sağlamaktadır. Buna göre Nevevî ilmî faaliyetleriyle tanınan bir âlim olmasının yanında, tasavvufta *kutub*¹⁰³ terimiyle ifade edilen ricâlül'l-gayb zümresinin başkanı ve bütün âlemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük veli olarak yüksek manevî bir payeye de sahiptir; ne var ki tanınmayıp insanlar içinde sırlanmıştır. Rüya şöyledir:

Arkadaşımız Şeyh Ebû'l-Abbâs Ahmed b. eş-Şeyh Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlim eş-Şâfi bana pek çok kere şundan bahsetti:

99 Sehâvî, *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî fî tercemeti kutbi'l-evliyâ' en-Nevevî*, thk. Adî Muhammed el-Gubârî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1441/2020).

100 Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, thk. Ahmed Şefik Demc (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988).

101 Rüya sadece uykuda değil, uyanırken ve uyku ile uyanıklık arasında da görülebilir. Süleyman Uludağ, "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/309.

102 Sehâvî, *el-Menhel*, 84.

103 Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/498.

Dedi ki bana salih ve sıdk sahibi biri olan el-Muammer Ebû'l-Kâsım b. Umeyr el-Mizzî –ki kendisi *ahyârdandı*¹⁰⁴- uyurken rüyasında (Dımaşk'ın bir semti olan) Mizze'de pek çok sancak gördüğünü anlattı ve devamında şöyle dedi: “Sonra bir *nevet*¹⁰⁵ vurulduğunu işittim ve bundan dolayı şaşırđım. “Bu da nedir?” diye sorduğumda, “Bu gece Yahyâ en-Nevevî'ye *kutbiyyet* verildi” cevabı verildi. Böylece rüyamdan uyandım. Şeyhi daha önce ne tanıyordum, ne de (adını) duymuştum.” (Rüyayı gören kişi) daha sonra bir ihtiyacı için şehre yani Dımaşk'a gitmiş ve devamında şöyle demiş: “Bundan bir kişiye bahsettim; o da, “O, Eşrefiyye Dârülhadisi'nin hocasıdır. Şu an bir buluşma için orada oturuyor” dedi ve bana yerini gösterdi. İçeri girdiğimde Nevevî etrafındaki toplulukla oturuyordu. Gözü bana ilişince cemaati bırakıp yanıma geldi, eyvanın kenarına kadar yürüdü ve bana konuşma fırsatı vermeden, “Yanıdaki (bilgiyi) gizli tut ve ondan kimseye söz etme” deyip yerine döndü, buna bir şey ilave etmedi. Ben onu bundan önce hiç görmemiştim, bundan sonra da onunla hiç karşılaşmadım.”¹⁰⁶

Dinî açıdan böyle yüksek bir konumda olduğuna inanılan bir kişinin, vefatından sonra da rüyalar vasıtasıyla tasarrufunu devam ettirmesi şaşırtıcı olmamalıdır. İbnü'l-Attâr'ın naklettiği rüya bunun bir örneği olarak kabul edilebilir:

Nevevî vefat edip gömüldükten sonra ailesi, akrabaları ve komşuları, kabrinin üzerine bir kubbe yapmak istediler ve bu konuda anlaşdılar. Ancak merhum (Nevevî), akrabalarından en yaşlı kadının -sarıım halasının- rüyasına girdi ve ona “Ağabeyime ve toplulukta (diğer) lerine söyle, inşa etmeye karar verdikleri şeyi yapmasınlar; zira kabrin üstüne ne zaman bir şey yapsalar, üzerlerine yıkılacaktır” dedi. Kadın telaş ve kaygıyla uykusundan uyanınca akrabalarına rüyasını anlattı. Onlar da kubbe yapmaktan vazgeçtiler. Kabrin etrafını sadece davarları ve başka hayvanları engelleyecek taşlarla çevirdiler.¹⁰⁷

104 Burada *ahyârın* sözlük anlamıyla değil de tasavvuf disiplinde kullanıldığı şekliyle “Dünyanın düzenini sağladıklarına inanılan ricâlü'l-gayb zümrelerinden biri” (Tahsin Yazıcı, “Ahyâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 2/194) olarak terim anlamıyla anlaşılması daha doğru gözükmemtedir.

105 *Nebet* kelimesinin Türk ve İslâm devletlerinde hükümdarlık alâmetlerinden biri olarak kabul edildiği ve genellikle “askerî muzıka takımının hükümdarın saray veya otağı önünde davul vurarak icra ettiği müsiki” anlamında kullanıldığı (Abdülkerim Özeydin, “Nebet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/38) dikkate alındığında, bu eylemin büyük ve önemli işler için icra edildiği anlaşılmaktadır.

106 İbnü'l-Attâr, “Tuĥfetü't-ĥâlibîn”, 164-165; Sehâvî, *el-Menhel*, 134.

107 İbnü'l-Attâr, “Tuĥfetü't-ĥâlibîn”, 153.

Kaynaklarda aktarılan bazı rüyalar Nevevî biyografisinin inşasına biz-zat Hz. Peygamber'in katkı sunduğunu gösteren ilginç ayrıntılar içerir. Sehâvî'nin naklettiği aşağıdaki rüyada hem Nevevî'nin kendisi hem de Şâfiî fikhını derlediği *Ravzatü't-ţâlibîn* adlı muhtasar eseri Hz. Peygamber tarafından övülmektedir:

Şâfiî mezhebinin hülasası ve zamanımızdaki müftü ve hâkimlerin umdesi olan Kādî Safed el-Osmânî dedi ki: Bize ilmiyle âmil salih bir şeyh olan Şihâbüddîn Ahmed b. Hafâcâ es-Safedî şunu anlattı: Rüyamda Allah Resulü'nü gördüm. Ona “Nevevî hakkında ne buyurursunuz?” diye sorunca, “Nevevî ne güzel bir adamdır” cevabı verdi. Akabinde, “Onun derleyip *Ravza* (bahçe) adını verdiği kitabı hakkında ne buyurursunuz?” diye sorunca, “O tıpkı onun adlandırıldığı gibi bir bahçedir” dedi.¹⁰⁸

Bazı rüyalarda ise Hz. Peygamber Şâfiî mezhebinin önde gelen fakihleri arasında hakem olarak görülür ve her defasında Nevevî lehinde görüş bildirerek onun Şâfiî fikhındaki yerini güçlendirmiş olur. Sehâvî'nin naklettiğine göre Ebû Ali Saîd b. Osman el-Cebertî bir defasında Hz. Peygamber'i rüyasında görmüş ve ondan şu öğüdü almıştır: “Bir meselede *el-Mühezzeb* müellifi Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Nevevî'nin görüşleri arasında ihtilaf olduğunu görürsen sen Nevevî'nin görüşünü seç; zira o sünnetimi daha iyi bilir.” Aynı kişi Hz. Peygamber'i ikinci defa rüyasında gördüğünde ona Nevevî'yi sormuş ve “O benim dinimin muhyîsidir” yanıtını almıştır.¹⁰⁹ Benzer temaya sahip başka bir rüyada da Hz. Peygamber, 8./14. yüzyılın önde gelen fakihlerinden Ferec b. Abdillâh es-Safedî (ö. 751/1350) ile Tâcüddin el-Makdisî (ö. ?) arasında gerçek hayatta yaşanan ve Nevevî ile meşhur Şâfiî fakihî Râfiî'nin (ö. 623/1226) görüşlerinin farklılaşmasından kaynaklanan fikhî bir tartışmaya müdahil olarak “Bu meselede doğru görüş Nevevî'ninkidir” demekte¹¹⁰ ve tekil bir mesele üzerinden Nevevî'nin mezhep içindeki konumunu teyit etmiş olmaktadır.

108 Sehâvî, *el-Menhel*, 111.

109 Sehâvî, *el-Menhel*, 141-142.

110 Sehâvî, *el-Menhel*, 152. Ferec b. Abdillâh rüyayı anlattığında Tâcüddin el-Makdisî, “Fıkıh artık rüyalarla yapılır olmuş” şeklinde hayret ve tenkidini dile getirmiş, Ferec de alttan alarak “Ben sadece gördüğümü anlattım; bir konuyu araştırma yapmanın pek çok yolu vardır” yanıtını vermiştir.

Daha çok İslam tarihi ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla tanınan Şafîî âlimi İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) naklettiği aşağıdaki rüya ise Nevevî'nin Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi kabul edilen İbn Hazm'a (ö. 456/1064) bakışını ortaya koyarken, aynı zamanda Nevevî'yi rüyada görebilmenin bir ayrıcalık sayıldığını,¹¹¹ onun kitlesel kabule mazhar olmuş bir isim hakkındaki düşüncelerinin özelde İbn Kesîr gibi saygın bir âlimin, dolaylı olarak da ilim çevrelerinin muhayyilesinde ne denli önemsendiğini göstermektedir:

Hicrî 763 senesinde Muharrem ayının yirmi ikisinde pazartesi gecesi rüyamda merhum Şeyh Muhyiddîn Nevevî'yi gördüm. Kendisine, "Efendim! *El-Mühezzeb* şerhinize niçin İbn Hazm'ın eserlerinden herhangi bir şey koymadınız?" diye sordum. O da İbn Hazm'ı sevmediği anlamına gelen sözler söyledi. Ben de "Bu konuda haklısınız (*ma'zûr*); o usûlünde ve fûru'unda birbirine zıt iki aşırı ucu cem' etmiştir. Furû' konularında katı ve kuru bir zâhirî iken, usûlde ise esnek ve akışkandır; karmatîlerin karmatîsi, hermeslerin hermesidir" dedim. Bunu söylerken sesimi o kadar yükseltmişim ki uyuduğum halde kendi sesimi duydum. Sonra ona çayır çimene benzeyen fakat görüntüsü ondan daha kötü olan, ne işe yarayan ne de otlak için kullanılabilen yeşil bir arazi gösterdim. "İşte" dedim ona, "İbn Hazm'ın ekip biçtiği yer burasıdır." O da "Bak bakalım, orada meyve veren bir ağaç veya faydalı herhangi bir şey görüyor musun?" diye sordu. Ben de, "Burası ancak ay ışığında oturmaya yarayabilir" yanıtını verdim. Gördüğüm rüyanın özeti buydu. Sonra hatırıma şu geldi: Ben rüyamda Şeyh Muhyiddîn'e İbn Hazm'ın arazisini yeri gösterirken İbn Hazm da orada suskun ve konuşmaz bir vaziyette bulunuyordu.¹¹²

Sehâvî tarafından aktarılan aşağıdaki rüya, tıpkı yukarıdaki gibi, Nevevî ile rüyalar vasıtasıyla iletişim kurmanın olağan karşılandığını göstermektedir. Ancak cevabı için geniş çaplı bir araştırmayı gerektiren fikhî bir soruya rüyada hızlıca yanıt verilmesi olağanüstü bir hal olarak görüldüğünden, Sehâvî bu rüyayı Nevevî'nin kerametlerinden biri olarak takdim etmektedir:

111 İbn Kesîr'in İslam tarihine tahsis ettiği eserinde 763 senesinin önemli olayları arasında bu rüyaya da yer vermesi bunu göstermektedir.

112 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 2003), 18/650; Sehâvî, *el-Menhel*, 98-99.

İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) [*et-Târîh*'inde] Şeref el-Bârizî'nin (ö. 738/1338) biyografisinde şunu nakletmiştir: 713 senesinin Zilkade ayında kendisi Nevevî'yi rüyasında gördü ve ona "Ömür boyu oruç tutmak (*savmu'd-dehr*) hakkındaki görüşünüz nedir?" diye sordu. Ondan "Bu konuda âlimlerin on iki görüşü vardır" cevabını alan el-Bârizî şöyle demiştir: "Sonra rüyadan uyandım ve meseleyi araştırdım; durumum gerçekten de böyle olduğunu tespit ettim. Ancak bu görüşleri bir kitapta toplu halde görmedim."¹¹³

Rüya anlatılarının pek çoğundan anlaşılacağı üzere, rüyaları kerametle ilişkilendirme konusunda yaygın bir eğilim vardır. Sehavî'nin, "Nevevî'nin kerametlerinden biri de şuydu: Onun gördüğü rüyalar gün gibi gerçek çıkardı"¹¹⁴ sözü, Hz. Aişe'nin rüya ile vahiy arasındaki ilişkiyi vurgulayan "Resulullah'ın (as) ilk vahiy almaya başlaması uykuda sâdık rüya görmekle olmuştur; onun gördüğü rüyalar gün gibi gerçek çıkardı"¹¹⁵ sözüne telmihte bulunmaktadır. Nitekim Nevevî bir defasında kendisiyle ciddi biçimde tartışmaya girdiği İbnü'n-Neccâr isimli bir şahsın kötü akıbetini ima eden bir rüya görmüş ve rüyası gerçek çıkmıştır. Bu kişi kaynaklarda Memlük sultanı Baybars'a (ö. 676/1277) Dımaşk'ın verimli arazilerinin yer aldığı Gûta bölgesini istimlak etme fikrini veren ve bazı âlimlerin bunu caiz gördüğünü söyleyerek onu yanıltan, böylece Nevevî ile Baybars arasında ciddi bir gerilimin doğmasına sebep olan, ayrıca Nevevî'yi Eşrefiyye Dârülhadisi'ndeki vazifesinden azlettirmekle tehdit eden biri olarak tanıtılmaktadır.¹¹⁶ İlgili rüya Nevevî'nin talebesi İbnü'l-Attâr'ın dilinden şöyle aktarılır:

Nevevî'nin yanında küçük *Muhtaşaru 'ulûmi'l-hadîs* [*et-Takrîb ve't-teysîr* (?)] dersinin tashihlerini yaptığım bir gün, işim bittiğinde kendisi bana şöyle dedi: "Bu gece bir rüya gördüm. Sanki bir denizde yüzyordum, oradan da sahile çıktım. Sonra bir baktım ki denizde batmak üzere olan bir şahıs var. Bir oduna tutunup bir an denizin yüzeyine çıktı, sonra da battı." Ona, "Efendim! O şahsın kim olduğunu biliyor muydunuz?" diye sorduğumda "Evet" dedi, "O İbnü'n-Neccâr idi." Ona "Rüyayı neye yordunuz?" diye sorunca şunu söyledi: "(İbnü'n-Neccâr) kısa bir süre daha ortalıkta görünmeye devam

113 Sehâvî, *el-Menhel*, 139.

114 Sehâvî, *el-Menhel*, 140.

115 Buhârî, "Ta'bir", 1 (no. 6982).

116 Nail Okuyucu, "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 114-115.

edecek; sonra kalbindeki nifakla beraber bir daha görünmemek üzere kaybolup gidecek.”¹¹⁷ Nitekim böyle de olmuştur.¹¹⁸

Değerlendirme

Nevevî'nin eserlerindeki rüyalar, çoğunlukla, gece görüldükten sonra gündüz yorumlanmayı gerektiren sembolik rüyalardan değil, manası açık olan ve yorumu ihtiyaç duyulmayan literal rüyalardandır.¹¹⁹ Bu rüyalar açıklanıp tabir edilmekten ziyade bağlama göre bilgi ve mesaj vermek için aktarılmaktadır. Okuyucudan bu rüyaların mesajını anlayıp kendi gerçekliğine taşıması beklenir. Rüyalar bu perspektiften bakıldığında bir form işlevi görmektedir.

Bütün rüya anlatıları gibi Nevevî'nin aktardığı rüyalar da güvenilirlik sorunuyla karşı karşıyadır. Nevevî'nin bunun farkında olduğunu varsaymamız için bazı nedenler sıralanabilir. Özellikle kendi gördüğü ve başkalarından duyduğu rüyaları anlatırken kaydettiği ayrıntılar, okuyucudaki muhtemel kuşkuşların farkında olduğunu düşündürür. Nevevî kendi zamanında veya hemen öncesinde görülen rüyalar aktardığı gibi, yüzyıllar öncesine uzanan oldukça eski rüyalara da yer verir. Bu türden rüyaların anlatımında kimi zaman kaynak adının, kimi zaman da isnad zincirinin zikredilmesi, dönemin bilgi aktarımında benimsenmiş yaygın yöntemin tezahürü olduğu gibi, okuyucuda güven tesis etmeye yönelik bir işlev de görmektedir. Rüya gibi bütünüyle sübjektif bir olgunun böyle bir desteğe diğer her türlü tarihsel materyalden daha fazla ihtiyaç duyduğu açıktır. Ancak bugün böyle bir malzeme karşısında belki de dikkatimizi rüyaların gerçeklik ve otantiklik sorunları yerine onların edebî, tarihî ve kültürel yansımalarına ve kullanım amaçlarına yönelmemiz en doğrusu olacaktır.¹²⁰ Schimmel'in de belirttiği gibi, “Bir çağın genel görünümü açısından bu rüyaların gerçek mi yoksa kurmaca mı olduğu önemsizdir. Onlar dokusunda yalnızca gerçeklerin değil, örf ve adetlerin, anılar ve geleneksel

117 İbnü'l-Attâr, “Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibîn”, 154-155.

118 Sehâvî, *el-Menhel*, 140.

119 Sembolik ve literal rüya ayırımı için bk. Kinberg, “Literal Dreams and Prophetic Hadits in Classical Islam”, 279.

120 bk. Kinberg, “The Legitimization of the Madhâhib Through Dreams”, 78.



bilgeliğin de birbirine düğümlendiği büyük bir halıyı oluşturur; sabırlı okuyucunun yapması gereken şey, bunların anlamını sabırla çözmektir.”¹²¹

Nevevî'nin rüyaları, eserlerinde, ilgili eserlerin telif tarzına, amacına ve bağlamına bağlı olarak farklı amaç ve işlevlerle okuyucuya sunulmaktadır. *Bustânü'l-ârifîn* zühd eksenli bir eser olmakla birlikte Nevevî'nin kendi özel notlarını da yazabildiği serbest türde bir kitap olduğundan müellif kendi gördüğü ve başkalarından dinlediği rüyaları kaydetmek için bu eseri seçmiştir. Bu eserdeki rüyalar ekseriyetle ölümler ile yaşayanlar arasındaki etkileşim aracı olarak işlev görmekte ve müellifin talebelerine ve diğer muhataplarına dinî, ahlakî, uhrevî öğüt ve uyarılar içermektedir. *Et-Tibyân*'daki rüyalar ise eserdeki genel ve özel bağlama göre belli bir davranış tarzını teşvik etmek ve yine başka bir davranış tarzından sakındırmak için bir araç olarak kullanılmaktadır. *Tehzîb*'deki rüyalar biyografi anlatımlarıyla iç içedir. Buradaki rüyalar daha çok meşhur şahsiyetleri yüceltmekte ve menkıbevî bir malzeme olarak biyografi inşasında başvuru materyaller arasında konumlandırılmaktadır. Sâbit b. Kays'la ilgili rüyada buna ilaveten fıkhi bir detay da bulunmaktadır. Şâfiî fıkhnın ana kaynaklarından biri olan *el-Mecmû'*deki rüyalar da *Tehzîb*'dekine benzer şekilde mezhep imamının, eser müellifinin ve mezhebin önde gelen isimlerinden birinin övgüsünü içermektedir. Burada ayrıca fikhî meseleyle alakalı bir rüya da aktarılmıştır.

Sonuç

Nevevî biyografisine rüyaların aynasından baktığımızda, rüyaların onun kişisel hayatında ve meslekî kariyerinde belirgin bir yere sahip olduğunu görebiliriz. Onun rüyaları üzerine düşünürken, bu anlatıların rüyaların önemli sayıldığı bir dünyada paylaşıldığını daima hatırdta tutmamız gerekir.¹²² İslam geleneğinde hemen her sınıftan insan rüyalarını kaydetmiştir.¹²³ Ancak Nevevî'nin eserlerindeki rüya kayıtları rüyanın içeriğine, mesajına, yer aldığı kitaba, kitaptaki bağlama göre değişiklik gösteren bilinçli bir tercihle tezahür etmektedir. Bu anlatılar İslam

121 bk. Schimmel, *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, 16.

122 bk. Aslı Niyazioğlu, “Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Rüyalar* 76 (2016), 138.

123 Schimmel, *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, 29.

düşüncesindeki rüya literatürünü zenginleştiren, rüyaların anlamı ve işlevine ilişkin bilgilerimizi genişletmeye fırsat veren ve müellifin düşünce dünyasının belli kısımlarını aydınlatmaya katkı sunan değerli bir malzeme durumundadır. Nevevî'nin vefatından sonra görülen rüyalar da sadece Nevevî'den ne şekilde bahsedildiğini daha iyi anlayabilmemize katkıda bulunması sebebiyle değil, onun kişisel ilgilerini, sosyal ilişki ağlarını, yaşadığı dönemdeki tartışma konularını ve yaşam öyküsünün başka türlü erişilemeyecek yönlerini ortaya çıkarma potansiyeli nedeniyle de özel olarak ele alınmayı hak etmektedir. Bu rüyalar onun tarihî şahsiyetiyle menkıbevî şahsiyetinin iç içe geçtiğini de göstermektedir.

Rüyaların aynasından yansıyan görüntüler, bu çalışmada sadece Nevevî'nin bibliyografisine katkı sunması umulan ilave birer tarihî-edebî malzeme olarak takdim edilmektedir. Unutulmamalıdır ki rüyalar, farklı okurlar tarafından farklı şekillerde ve farklı amaçlarla okunabilecek karmaşık ve çok yönlü olgulardır. Rüya anlatıları rüya görenlerin, dinleyenlerin ve aktaranların psikolojik bilinçlerini ve sosyo-kültürel ağlarını daha detaylı inceleme ve analiz için bir araştırma alanı açmaktadır. Bu çalışmada derlenip bir araya getirilen rüyalar böyle bir çaba içine girmek isteyenlere malzeme ve kısmen rehberlik sağlayabilirse, çalışma asıl amacına o zaman ulaşmış olacaktır.

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

- Abderî, İbnü'l-Hâc. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1401/1981.
- Abuali, Eyad. "Dreams and Visions as Diagnosis in Medieval Sufism The Emergence of Kubrawî Oneirology". *Journal of Sufi Studies* 8 (2019), 1-29.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/498-499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. İzzuddîn Dillî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Bulkeley, Kelly. "Freud'un Özünü Düşünmek", *Psikolojik, Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*. ed. Kelly Bulkeley. çev. Dilek Cenkçiler. 1-5. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı, 2008.
- Çeker, Orhan. "İhtilâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/569-570. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çetin, Mahmut. *Biyografi Kitabı*. İstanbul: Biyografi.net Yayıncılık, 2012.
- Goldziher, Ignaz. "The Appearance of the Prophet in Dreams". *Journal of the Royal Asiatic Society [JRAS]* (1912), 503-506.
- Green, Nile. "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam". *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/3 (2003), 287-313.
- Grunebaum, G. E. Von. "The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam". *The Dream and Human Societies*. ed. G. E. Von Grunebaum - R. Caillois. 3-22. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Hökekleli, Hayati. "İstircâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/374-375. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Ebû Hâtim. *Âdâbü's-Şâfi'i ve menâkıbüh*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Darül-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebû'd-Dünyâ. *et-Teheccüd ve kıyâmü'l-leyl*. thk. Muslih b. Ceza' b. Ferguş el-Harisî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998/1418.
- İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Kuteybe. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1992.
- İbnü'l-Attâr. "Tuḥfetü'l-ṭalibîn fi tercemeti'l-imâm Muḥyiddîn". Nevevî, *el-İcâz fî şerhi Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Amman: Dâru'l-Eseriyye, 1428/2007.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Karadaş, Çağfer. "Rüyanın Mâhiyeti, Bilgi ve Hüküm Değeri". *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017), 43-62.
- Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü'l-Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/472. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Nevevî Biyografisine Rüyalar Üzerinden Bir Katkı: Nevevî'nin Eserlerinde Rüyaların Sunumu ve İşlevi*
- Kinberg, Leah. "Literal Dreams and Prophetic 'Hadits' in Classical Islam: A Comparison of Two Ways of Legitimation". *Der Islam* 70 (1993), 279.
- Kinberg, Leah. "The Legitimation of the Madhâhib Through Dreams". *Arabica* 32 (1985), 47-79.
- Kinberg, Leah. "Dreams as a Means to Evaluate Hadith". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1993), 79-99.
- Kinberg, Leah. "Dreams", 96-103. *Encyclopaedia of Islâm* 3. Erişim. 17 Şubat 2023. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26091
- Kinberg, Leah. *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitâb al-Manâm by Ibn Abî al-Dunyâ*. Leiden: Brill, 1994.
- Köse, Saffet. "İbnü'l-Hâc el-Abderî". *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi*. 21/52. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kuzudişli, Bekir. "The Use of Dreams in Rijâl Books". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 273-300.
- Mazandarani, Amir Ali – Mahmoudi, Vahid. "Representation of Dreams in Medieval Sufi Texts: A Qualitative Study". *Dreaming: American Psychological Association* 33/2 (2022), 187-205.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh [el-Musnedü's-şahîh]*. thk. İzzeddîn Dillî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Bustânü'l-ârifîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Nevevî. *el-Mecmû': Şerhu'l-Mühezzeb*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Niyazioğlu, Aslı. "Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları". *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Rüyalar* 76 (2016), 137-151.
- Okuyucu, Nail. "İslâmî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. 29-181. Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Okuyucu, Nail (ed.). *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nebet". *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi*. 33/38-41. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Özkan, Halit. "Bir Muhaddis-Süfînin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâi'l-Hisan". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/2 (2011), 33-58.
- Sakallı, Talat. *Rüya ve Hadis Rivayeti*. Isparta: Tokoğlu Ofset, 1994.
- Schimmel Annemarie. *Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*. çev. Tuba Erkmen. İstanbul: Kbalcı Yayınevi, 2005.
- Şehâvî, Şemseddin. *el-Menhelü'l-'azbü'r-revî fî tercemeti kutbi'l-evliyâ' en-Nevevî*. thk. Adî Muhammed el-Gubârî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1441/2020.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Minhâcü's-sevî fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*. thk. Ahmed Şefik Demc. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid, 1970.

Suat KOCA

- Tartı, Nevzat. "Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2004), 9-40.
- Uludağ, Süleyman. "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yazıcı, Tahsin. "Ahyâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/194-195. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Enbiya. "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 169-190.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârul-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı

The Understanding of Soul in Ubaid Allah b. Muhammad b. Abd al-Aziz al-Samarkandi's Risale fi'r-ruh

Dr. Öğr. Üyesi
Ömer TAY

Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bingöl, Türkiye / Bingöl University Faculty of Islamic Sciences, Bingöl, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-1692-9143>

o.tay21@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/03hx84x94>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Nisan 2023 / 10 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran 2023 / 16 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOL: 10.46231/sufiyye.1280433



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 TAY).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Ömer Tay, "Ubeydullâh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'nin Risâle fi'r-rûh Adlı Eseri Bağlamında Ruh Anlayışı", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 41-58.

Öz

İslam düşünce tarihinde çeşitli ilimler içinde konu edinilen ruh meselesi, insanın kendini tanıma çabası, nefis ile olan ilişkisi, öbür dünyada îade edilip edilmeyeceği gibi çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Bu meseleyi ele alan mutasavvıflar, kendi pencerelerinden olayı değerlendirerek ruhun varlığı, mahiyeti, nefis-beden ilişkisi ve ruhun sevap ve cezaya duçar olma meselesi gibi ruhla ilgili olan problemleri açıklamaya çalışmışlardır. Meseleye kayıtsız kalmayan Ubeydullâh es-Semerkandî, ruh konusundaki düşüncelerini *Risâle fi'r-râh* adlı eserinde açıklamaya gayret etmiştir. Bu bağlamda müellifin ruh düşüncesini konu edindiğimiz bu araştırma, hem onun ruhla ilgili sorunlara nasıl yaklaştığını ortaya koymayı hedeflemekte hem de meseleye dair farklı fikirlere de atıf yapılarak Ubeydullâh es-Semerkandî'nin bu konuda durduğu yeri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Böylece çalışmada tasavvuf, fıkıh ve kelam ilimlerinde mütehasıs olan Ubeydullâh es-Semerkandî'nin, bu kavrama ilişkin değerlendirmelerine yer verilerek ruh konusundaki görüşleri açıklığa kavuşturulması planlanmıştır. Bunun yanı sıra çalışmada, onun ruh üzerinden insan mahiyetini hangi şekilde izah ettiğine dair bilgilere ulaşılmaya da ele alınmıştır. Ubeydullâh es-Semerkandî, söz konusu risalesinde Ehl-i sünnet çizgisini savunarak filozofların görüşlerine karşı bir tavır takınmıştır. Müellif bu risalesinde ruhun mahiyeti, kadîm ve hadis oluşu, nefis anlamında kullanılması ve insanın sadece ruhtan mı yoksa ruh ile bedenle bir bütün olduğu gibi başlıkları kendi penceresinden değerlendirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Semerkandî, İnsan, Ruh, Nefs.

Abstract

In the history of Islamic philosophy, the soul, similar to other sciences, has been discussed based on various factors such as human efforts for self-knowledge, the relationship between the human and the soul, whether the soul would be returned in the next world. Sufis were interested in this topic and tried to explain the problems associated with the soul such as its existence, nature, its relationship with the body, and the conferment and punishment of the soul. Ubaid Allah al-Samarkandi, who was not indifferent to this, discussed his ideas about the soul in *Risale fi'r-ruh*. The paper aims to clarify the views of Ubaid Allah al-Samarkandi, who was an expert in the sciences of Sufism, Fiqh (Jurisprudence), and Kalam (Science of Discourse), based on his analyses of soul. Furthermore, the study discusses the data on his explanation of the human nature within the framework of the soul. Ubaid Allah al-Samarkandi opposes the views of the philosophers by defending the perspective of Ahl al-Sunnah in his risala. In the risala, the author analyzes the nature of the soul, its ancient and traditional properties, its meaning as "nafs", and whether a human consists of only the soul or he/she is assumed as whole with the soul and the body together.

Keywords: Anatolia, Arvâsî, Qutb, Travelogue, Sheik al-Qâsim al-Baghdâdî, Van Province.

Giriş

Ruh konusu, düşünce tarihinin en köklü meselelerinden biridir. İnsanın kendisini yalnız bir cisim olarak görmemeye olan eğilimi, onu bir cisim olmaktan öteye taşıyan şeyin ne olduğunu araştırmaya ve bu şeyin özelliklerini keşfetmeye doğru itmiştir. İslam öncesi düşünürler bu meseleye yoğunlaştıkları gibi Müslüman bilim adamları da bu konuya kayıtsız kalmamış, her biri kendi perspektifinden bu meseleyi değerlendirmiştir. Nitekim İslam düşüncesi içerisinde mülâhaza edilen kelam, felsefe ve tasavvuf uzmanları, ruhun varlığı ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüş ve söz konusu mesele hakkında her ilim dalı kendi penceresinden olaya yaklaşmıştır. Örneğin ilk dönem Mu'tezile kelamcılarında olan Ebû Bekr el-Esamm (öl. 200/816), ruhun varlığını kabul etmemiş ve insanın sadece duylardan ibaret bir varlık olduğunu ifade etmiştir.¹ Ancak Mu'tezile'nin diğer cenahı Nazzâm (öl.231/845) ise daha farklı düşünerek, ruhun varlığını kabul etmiş ve ona latif bir cisim niteliğini vererek bedenden ayrı, müstakil bir varlık olduğunu söylemiştir. Zira ona göre aslında insan ruhtan ibarettir. Ruh ise gül suyunun güle sirâyeti gibi bu kesif bedene sirâyet etmiş latif bir cisimdir.²

Ruh meselesi, sadece filozofları ve kelamcılarını meşgul etmemiş aynı zamanda mutasavvıfları da meşgul eden bir konu olmuştur. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) gibi bir kısım mutasavvıf, bazı âyetlerden yola çıkarak ruh hakkında fazla konuşmanın doğru olmadığını savunurken, müellifimiz de dahil bir kısım sûfî ise keşifleri nisbetinde söz söylemeyi tercih etmişlerdir. Ebû Bekir Kahtabî gibileri her ne kadar ruhun Allah'a nisbet edilmesinden hareketle kadîm olduğunu iddia etseler de sûfîlerin kahir ekseriyeti ruhun mahlûk ve bedenden önce yaratıldığı görüşünü benimsemişlerdir. Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi mutasavvıflar ruhun mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin ve kıdemine inananların yanıldığını, ruhun beden gibi mahlûk ve latif bir varlık olduğu fikrini savunmuşlardır.³ Sûfî müelliflerden olan Hücûvî de, âyet ve hadislerden yola

1 Ebû'l-Hasen Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 262-263.

2 Abdulkâhîr b. Muhammed Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 135-136.

3 Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 256; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*

çıkarak ruhun var olduğunu ancak keyfiyetinin, nasıl olduğu hakkında aklın aciz kaldığını belirtmiştir.⁴ Ayrıca Hücûvîrî, ruhun, bedenin içinde yer edindiğini ve bedenden önce yaratıldığını ifade etmiştir.⁵

1. Ubeydullâh es-Semerkandî'nin *Risâle fî'r-rûh* Adlı Risâlesi Hakkında

Müellifin tam adı Ebû Muhammed Rüknuddîn Ubeydullah b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî'dir.⁶ es-Semerkandî'nin doğum tarihi ve nerede doğduğu hakkında tabakât kitaplarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Semerkand'a nisbet edildiğinden Semerkandlı olduğu ve 13. yy. ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir.⁷ Kaynaklarda, zühd ve takvasıyla bilinen Semerkandî'nin, sürekli oruçlu olduğu ve namazlara çok düşkün olduğu aktarılır.⁸ Birçok alanda eser veren müellif, amelde Hanefî, itikadda ise Mâtûrîdî mezhebine mensuptur.⁹ Memlûkler döneminde yaşayan müellif 701/1301 tarihinde ders verdiği medresede suikasta uğrayarak vefat etmiştir.¹⁰

Ta'arruf, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 99; Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi* (İstanbul: Semerkand, 2019), 175; Süleyman Uludağ, "Ruh (Tasavvuf)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193.

4 Ali b. Osman Hücûvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb [Hakikat Bilgisi]*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 323.

5 Hücûvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb [Hakikat Bilgisi]*, 390.

6 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani'l-maidetü'l-samine* (Saydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 3/242.

7 Geniş bilgi için bk. Maimaiti Rouzi Bake, *Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz es-Semerkandî'nin Ulûhiyet Görüşü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 1; Mustafa Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/480; Mustafa Arıcan, *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikî Neşri, Tanıtım ve Değerlendirmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5.

8 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani'l-maidetü'l-samine*, 3/242; Salâhuddîn Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr* (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 1998), 3/208.

9 Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, 3/207; Ebü'l-Mefâhîr Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/419.

10 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani'l-maidetü'l-samine*, 3/242.

Ubeydullâh es-Semerkandî'nin çalışmamıza konu olan *Risâle fi'r-rûh* adlı el yazma risalesi Arapça'dır. Müellif, risalenin içeriğine uygun bir hamdele ve salvele ile şöyle bir girizgahta bulunmuştur:

Hamd, ruhumuzu en güzel şekilde ceberût aleminden yaratan ve onu melekût ehlinin faziletleriyle donatan Allah'a olsun. Bedenimizi en özel ve sağlam şekilde yaratmış ve en güzel ikramlarla bizleri ağırlamıştır. Salat, beşerin en seçkini, mahşer ehlinin şefaatçisi olan peygamberimiz Hz. Muhammed'e ve O'ndan sonra etrafına ışık saçan, Kitab'ı bizlere ulaştırıp ve parlak olan dinini ihya eden âlinin ve ashabının üzerine olsun.¹¹

Ubeydullâh es-Semerkandî'nin söz konusu risalesi mukaddime ve dört fasıldan meydana gelmektedir. Mukaddimede insanoğlunun ruhunun faziletine değinmiştir. Birinci fasılda tasavvuf alanında hadis olarak bilinen, "Nefsini bilen rabbini bilir" sözünden yola çıkarak nefsin ruh ile aynı anlamda kullanılıp kullanılmadığı meselesini ele almıştır. İkinci faslı ruhun çeşitlerine, üçüncü faslı da Ehl-i sünnet ile felsefecilerin insan mahiyeti hakkındaki görüşlerine tahsis etmiştir. Son faslı ise ruhun mahlûk olduğunu ve insanın taşıdığı o harika özellikler üzerinden yüce Allah'ın kâinatın yaratıcısı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ubeydullâh es-Semerkandî'nin *Risâle fi'r-rûh* adlı eserinin farklı kütüphanelerde bazı nüshaları bulunmaktadır: 1. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Bölümü, No: 387 vr. 108-115'de bulunmaktadır. 2. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü No: 1695 vr.75-77'de mevcuttur. 3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Bölümü, No: 933, vr. 101-105'de kayıtlıdır. 4. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü No: 168 vr. 82-87'de kayıtlı bulunmaktadır.¹² Söz konusu risalenin bulunduğu kütüphanelerdeki nüshalarında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu yüzden biz de bütün nüshaları karşılaştırma ihtiyacını duyduk. Her dört nüshayı incelemekle birlikte Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa Bölümü'nde bulunan nüshayı esas aldık.

11 Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz es-Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 109a.

12 Arıcan, *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garibü'l-Kur'an Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirmesi*, 11.

2. Ubeydullâh es-Semerkandî'nin Ruha Bakışı

Ruhun mahiyeti hakkında alimler farklı şekillerde yorumlar yapmışlardır. Mâtürîdî (öl. 333/944), İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi farklı ekollere mensup kelâmcı ve filozofların yanı sıra bir grup mutasavvıf, ruhun soyut ve latif bir cevher olup bedeninin tümüne yayıldığını, madde türünden bir cisim, cevher veya araz olmayıp tek bir cevher olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bunlar ruhun başlı başına var olup zaman ve mekânla sınırlı olmadığını ve duyularla algılanmadığına dikkat çekmişlerdir.¹³ Ayrıca Mâtürîdî, ruh ile Allah arasındaki ilişkiyi; Hâlik ve mahlûk arasındaki irtibattan ibaret görmüştür. Ona göre yüce Allah'ın, ruhu zatına izafe etmesi, ruhu mahlûk olmaktan çıkarmaz. Zira diğer yaratılmışlar gibi ruh da Allah tarafından yaratılmıştır. Mâtürîdî'ye göre, yüce Allah'ın ruhu kendi zatına nisbet etmesinin nedeni, ruha verdiği değer ve icra ettiği fonksiyondan kaynaklanmaktadır. Zira ruhun Allah'a nisbet edilmesiyle birlikte diğer varlıklar arasında ona şeref ve yücelik verilmiş olmaktadır. Ancak bu durum ruh ile diğer mahlûklar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı anlamına gelmemelidir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de yüce Allah'ın kendi zatına nisbet ettiği daha başka örnekler de mevcuttur. Meselâ "Allah'ın evi" ve "Allah'ın devesi" gibi tamlamalar da aynı amaca işaret etmektedirler.¹⁴ Mâtürîdî gibi düşünen Ubeydullâh es-Semerkandî'ye göre, yaratılmışlar içerisinde en değerli varlık ruhtur. Öyle ki mülk, melekût ve ceberût aleminde eşi ve benzeri yoktur. Ruhun en değerli varlık olduğunu ispatlamaya çalışan Ubeydullâh es-Semerkandî'nin bazı âyet ve hadisleri delil olarak getirdiğini görmekteyiz. Örneğin müellif, "*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.*"¹⁵ âyetinin insan ruhunun değerli bir varlık olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca şu hadisin de buna işaret ettiğini ifade eder: "*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı.*"¹⁶ Aslında hadisteki, "suretihi" kelimesindeki zamir

13 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallin*, 329; Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/188.

14 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-ur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4/119; 8/348-350; 15/280; 2/317; Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2019), 238.

15 *Türkçe Kur'an Mealleri* (Erişim 10 Şubat 2023), et-Tin 95/4.

16 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İstizan", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih* (Kahire, 1955), "Bir", 115.

konusunda alimlerin farklı yaklaşımları vardır. Kimine göre oradaki zamir Allah'a raci; bir kısım alimler ise onun Hz. Adem'e raci olduğunu kabul ederler. İmam Nevevî (öl. 676/1277) ise bunu müteşbih lafızlardan kabul edip, anlamını te'vil etmeden yüce Allah'a havale etmenin en doğrusu olduğunu söyler. Böylece hadisteki zamiri Allah'a raci ederek Beytullah (Allah'ın evi), Naketullah (Allah'ın devesi) gibi tamlamalarında olduğu gibi teşrif için olduğunu söyler.¹⁷ Ubeydullâh es-Semerkandî, yukarıdaki hadise ilaveten şu âyetteki zamirin de teşrif için olduğunu ve bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini belirtir: “*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.*”¹⁸ Özetle müellif, yüce Allah'ın Hz. Adem'i yüksek sıfatlarının ve güzel isimlerinin mazharı (görünüşü) kıldığını hem hadisteki hem de âyetteki zamirin yüce Allah'a raci olduğunu ve buradaki zamirin teşrif için olduğunu ifade eder.¹⁹

Gazzâlî, ruhun sonradan yaratılmasından ötürü ezeli olmadığını²⁰ ancak insanî ruhun (nefs-i natık) idrak eden bir cevher olmasından ötürü ölümsüz olduğunu belirtir. Tabii ki ebedi olan bu ruh, kıyamette bedene döneceği vakti ve mahşerden sonraki hali, sevinç veya acı içinde beklemektedir. Ona göre ölen ise sadece hayvanî ruhtur.²¹ Gazzâlî, bu insanî ruhun ölümlü olması halinde peygamberlerin gönderilişi, cennet ile cehennem anlaşılmaması kalacağını ifade eder.²² Ruhun ezeliyet (başlangıcı olmaması) ve ebediyet (sonu olmaması) konusuna değinen Ubeydullâh es-Semerkandî, ruhun ezeliyetini kabul etmemekle birlikte onun ölümsüzlüğünü yani ebediyetini kabul eder.²³

Ubeydullâh es-Semerkandî, toplumun yüce Allah'ın zatının hakikatini anlamakta zorlandığı gibi insan ruhunun hakikatini anlamakta da zorlandığını belirtir. Öyle ki itiraza muhal bırakmayacak şekilde âyetin açık olduğunu ifade eder. “*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki:*

17 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim İbnü'l-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972), 16/166.

18 el-Hicr 15/29.

19 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 109a.

20 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Çile Yayınları, 1980), 17.

21 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Me'arici'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 120.

22 Gazzâlî, *Miracu's-salikin*, 96.

23 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 110a.

“Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”²⁴ Ona göre ruhu fazla irdelemek fayda yerine hayret ve şaşkınlığı artırır. Bu konuda Gazzâlî’yle aynı görüşü paylaşan Ubeydullâh es-Semerkindî, his, akıl ve nakil ile insan ruhunun hakikatini çözmenin mümkün olmadığını, insan ruhunun hakikatinin ancak tasavvuf ehlinin keşifleri ve mücahedeleri sayesinde bilineceğini söyler. Bu yüzden ruhun hakikatini açıklamanın mükâşefe ehline caiz olduğunu, onlar dışında zâhir ulemâsının onun hakikatinden bahsetmesinin doğru olmadığını ifade eder. Çünkü emir aleminin akıl ve his ile çözülebileceği bir alem olmadığını ruh da emir aleminden olduğuna göre bunun da ancak keşif sayesinde bilineceğini söyler.²⁵

3. Ruh-Nefis İlişkisi

Nefsin hangi anlamda kullanıldığına dair kelam, felsefe ve tasavvuf kaynaklarında tartışma konusudur. Kimine göre nefis ile ruh aynı şeydir, mutasavvıflara göre ise nefis şerri, ruh ise iyiliği temsil eder. İmam Mâtürîdî, ruhu “sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey” olarak tanımlamakta, ruhun vücudun ve vücuttaki azaların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmesinin ve işlerlik kazanmasının sebebi olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca bazı yerlerde nefsi ruh anlamında kullanılmaktadır.²⁶ Ubeydullâh es-Semerkindî’nin hem kelamcı kimliği hem de tasavvufçu kimliğinden dolayı bu meseleye bîgâne kalması düşünülemez. Bu yüzden nefis konusuna değinen müellif, nefsin ruh anlamında olduğu görüşünü benimsemiştir. Buna delil olarak tasavvuf kaynaklarında hadis diye geçen şu sözü iler sürmüştür: “Nefsini (kendini) bilen rabbini bilir.”²⁷ Gazzâlî’nin de bunu hadis olarak kabul ettiğini ve bunu şöyle yorumladığını aktarır: “Hz. Peygamber, nefisini bilmenin Rabbi tanımaya vesile olduğunu buyurmuştur.” Ayrıca Ubeydullâh es-Semerkindî, nefsi ruh anlamında kabul ettikten sonra ruhun taşıdığı özellikler üzerinden yüce Allah’ın azamet ve kudretine ulaştığını söyler. Çünkü ruhun diğer varlıklara nisbeten kemal sıfatlarını taşıması, yüce Allah’ın

24 el-İsrâ 17/85.

25 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 16; Semerkindî, *Risâle fi’r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 109b.

26 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-ur’ân*, 1/100-279; Demir, “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 232.

27 İsmail Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ* (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1932), 2/262.

kâdir, hakîm, âlim gibi zatına layık kemal sıfatlara sahip olduğunun göstergesi olduğunu ifade eder. Zira ruha kemal sıfatlarını hibe eden zatın bu sıfatlardan yoksun olması düşünülemez. Müellif, insanoğlunun bedeninin ilk oluşumundan son merhalesine kadar olan bileşenlerine hikmet gözüyle bakan kişinin yüce Allah'ın varlığını, hikmet ve kudretini zekâ ve basireti ölçüsünde anlayacağını ifade eder. Yani nefsinin acizlik ve zayıflığının farkına varan kişi, Hâlik'inin kâdir, kadîm ve vacibü'l-vücûd olduğunun farkına varır. Zira mantık kuralı gereği sâni (yaratıcı), masnû (mahlûk) gibi olursa devr ve teselsül hasıl olur. Bu yüzden ruhun kadîm olduğunu düşünenler hataya düşmüşlerdir. Ubeydullâh es-Semerkindî'ye göre kişinin natık olan ruhunu keşf ve ayne'l-yakin seviyesinde tanıdıktan sonra rabbini ilme'l-yakin seviyesinde tanıyabilir. Zira ruhu tanımak müşahede makamı için bir vesile ve mukaddime sayılır. Burada Ubeydullâh es-Semerkindî, söz konusu iddianın aklî veya naklî delillerle ispat etmenin mümkün olmadığını belirtir.²⁸ Çünkü ona göre bu tür şeyler ancak keşif yoluyla yani ehl-i keşfe nasip olan veraset ve feraset ilmi sayesinde gerçekleşir. Diraset, yani hocanın dizinde öğrenilen ilimle bunun ispat edilmesi mümkün değildir. Nitekim hadiste, “nefsini bilen” şeklinde bir ibarenin kullanılması bunu göstermektedir. Çünkü marifet, keşif sayesinde elde edilen bir özelliktir. Diraset, yani eğitim yoluyla elde edilen bir şey değildir. Müellif, Ebû Bekir Verrâk'ın (öl. 280/893) buna yakın bir anlam vererek yukarıdaki hadisi, “nefsin havâtırı bilindikten sonra ancak rabbanî varidâtların bilineceği” şeklinde yorumladığını belirtir. Ubeydullâh es-Semerkindî, kendi şeyhinin Seyfeddin Bâherzî (öl. 659/1261) olduğunu belirttikten sonra Bâherzî'nin hocası ve şeyhi olan Necmeddin Kübrâ'nın (öl. 618/1221) nefis konusundaki şu sözlerini aktarır: “Rabbimi gönlüme gelen öyle varidâtlarla tanıdım ki şehevî nefis onları inkâr etmekte aciz kaldı.” Müellif, nefis ile ilgili filozofların ve bazı eserlerinde onlar gibi düşünen Gazzâlî'nin nefis hakkındaki görüşlerini aktararak onların hadisteki nefsi, ruh-i natık şeklinde yorumlayarak şöyle dediklerini aktarır:

Her kim natık ruhun mahlûk olduğunu, onun cisim ve cevher-i ferd olmadığını, zaman ve mekânı işgal etmediğini ve bedene ait olmadığı halde kalıpta tasarruf ettiğini, bedendeki tasarrufu güneşin zemine yansıyan

28 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 110a.

ışıklar gibi olduğunu ve onun şurada veya burada olduğuna işaret etmenin mümkün olmadığını bildikten sonra, Rabbinin zatının kadim olduğunu; cisim, cevher ve araz olmaktan münezzeh olduğunu bilir.²⁹

Müellifimiz, bunların ruh hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra tercih ettiği Ehl-i sünnetin de görüşünü aktararak onların böyle düşünmediklerini belirtir. Zira Ehl-i sünnet, natık ruhun cisim olduğunu, bedene hulul ettiğini, mutehayyiz olduğunu, diğer yaratılmışlar gibi zaman ve mekân dairesi içerisinde hareket ettiğini belirtirler. Çünkü onlara göre her mahlûk ya tek başına nefsiyle kaim olmayan arazdır veya nefsiyle kaimdir, bu da kendi içerisinde ikiye ayrılır. Ya parçalanmayı kabul eden cisimdir veya kabul etmeyen cevher-i ferddir. Doğal olarak Ehl-i sünnet çizgisinde olan Ubeydullâh es-Semerkandî, filozoflar ve Gazzâlî'ye karşı Ehl-i sünnetin görüşünü savunmaktadır. Bu yüzden Ehl-i sünnetin doğruluğunu ispat etmek için şu âyeti delil gösterir: “*Ona ruhumdan üflediğim vakit...*”³⁰ O, bu âyetin ruhun bedeninde ve mutahayyiz olduğuna açık bir şekilde işaret ettiğini söyler. Tabii ki burada hayvanî ruhun kasdedilmediğinin de altını çizer. Müfessir ve tasavvuf ehlinin görüşlerinden yola çıkarak yüce Allah’ın zatına izafe olma şerefine nail olan ruhun insanî ruh olduğunu belirtir. Müellif, aslında ruhun bedende olduğuna işaret eden Kur’ân ve sünnetten daha birçok delil olduğunu söyler. Örneğin, “*Can boğaza geldiğinde,*”³¹ “*Andolsun (kâfirlerin ruhlarını) şiddetle çekip çikaranlara,*”³² âyetler vb. gibi. Ubeydullâh es-Semerkandî, bu ve bunun benzeri âyetlerin ruhun bedende olduğuna açık bir şekilde işaret ettiğini belirtir. Ayrıca bazı hadislerde de Hz. Peygamberin uykudan uyandığı vakit, “*Ruhlarımızı bize döndüren Allah’a hamd olsun*”³³ şeklinde dua etmesi de buna işaret olduğunu ifade eder.³⁴ Aslında müellifimizden önce gelen sûfi müelliflerin de böyle düşündüklerini görmekteyiz. Örneğin Kuşeyrî’ye göre ruh, bedene yerleştirilmiş ve güzel hasletleri temsil eden latif bir cisimdir. Uyku esnasında ruh bu maddi alemde yükselerek bedeni terk

29 Semerkandî, *Risâle fi’r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 110b.

30 el-Hicr 15/29.

31 el-Vâkıa 56/83.

32 en-Nâziât 79/1.

33 Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddin Süyûtî, *el-Camiu’s-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü’l-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1937), no: 436.

34 Semerkandî, *Risâle fi’r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 111a.

eder ancak kişi uyandığında tekrar bedene geri döner.³⁵ Semerkandî, aktardığı tüm görüşlerden yola çıkarak insanda natık ve hayvanî ruh olmak üzere iki ruhun bulunduğunu bu yüzden insan uyuduğunda natık ruhun çıktığını sadece hayvanî ruhun bedende kaldığını söyler. Bunun yanı sıra hayvanların natık ruha sahip olmadığını onların sadece hayvanî ruhu taşıdıklarına dikkat çeker. Ayrıca natık ruhun insanî ruh şeklinde farklı bir isimle anıldığını ve natık ruhun yerinin hayvanî ruh içerisinde bulunduğunu ifade eder.³⁶

Gazzâlî'ye göre hayvanî ruh, gıdaya ihtiyaç duyan, şehveti ve gazabı harekete geçiren, kalbe yerleşen ve vücudun bütün azalarına duygu ve hareket dağıtarak hayatın devamını sağlayan kuvvettir. Bunların yanı sıra sindirim, boşaltım, büyüme, gelişme gibi tabii kuvvetlerin hepsi bu ruhun hizmetindedir. Özetle beden kuvvetini, hayvanî ruhtan almakta, onun hareket vermesiyle iş görmektedir. Fakat Gazzâlî ruh kelimesini tek başına kullandığında, kalbî ve aklı idrake sahip, ilimleri kolayca öğrenen ve soyut tasavvurları kavrama kabiliyeti olan cevheri kastetmektedir. Ona göre bu cevher diğer ruhların ve kuvvetlerin komutanı olup gerek hayvanî ruh gerek tabii ruh ve beden onun emrindedirler.³⁷ Hayvanî ruhun latif bir cisim olduğunu söyleyen Gazzâlî, ruhu, kalp fanusuna konmuş yanmakta olan lambaya benzetmektedir. Gazzâlî bu ifadeyle kalp ile göğsün içinde muallak vaziyette duran konik şekli kastetmektedir. Hayat bu lambanın ışığı, kan yağı, his ve hareket nuru, şehvet harareti, gazap dumanıdır. Karaciğerde bulunan kuvvet onun hizmetçisi, bekçisi ve vekilidir. Gazzâlî'ye göre bütün canlılarda bu ruh mevcuttur.³⁸ Ayrıca Gazzâlî iki farklı kalpten bahseder. Birincisi, canlıların göğsünün sol tarafındaki çam kozalağı şeklindeki bulunan kalptir. Bunun aynı zamanda ruhun kaynağı ve madeni olduğunu belirtir. İkincisi, rabbanî ve ruhanî bir latife olan kalptir. İnsanın hakikati, yani insan denilince anlaşılması gereken şey de budur. Allah karşısında muhatap olan, O'nun emanetini

35 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 183.

36 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 111a.

37 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri* (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995), 74; Arife Ünal, *Gazzâlî'nin Nefs Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 58.

38 Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, 75; Ünal, *Gazzâlî'nin Nefs Anlayışı*, 59.

yüklenen, ceza veya mükafatla karşılaşacak olan insanî ruhtur.³⁹ Müellif, ruhun hayvanî ve insanî ruh olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtir. Ubeydullâh es-Semerkindî, hayvanî nefsin insan suretinde olup latif bir cisim olduğunu ve onun yerinin sol tarafta bulunan çam kozalağı şeklinde olan kalbin derinliklerinde olduğunu belirtir. Böylece hayvanî ruhun doğal olarak bu kalpten yararlandığını ve bu kalp sayesinde olgunlaştığını ifade eder. Müellif, bu ruhun bedeni, adeta bir fanus gibi aydınlattığını ve cesedin bu sayede hayat bulduğunu belirtir. Fakat insanî ruhun bedenden çekilmesiyle hayvanî ruhun da büzülüp, kabuğuna çekildiğini ifade eder.⁴⁰

Gazzâlî'ye göre hayvanî ruh tüm canlılarda bulunmaktadır. Bu yüzden tüm hayvanlarda bulunan bu ruh, yüce Allah'ın hitap ettiği ve mükellef tuttuğu bu ruh değildir. Mükellef olan ruh, nefs-i natıka denilen insanî ruhtur.⁴¹ Gazzâlî gibi düşünen Ubeydullâh es-Semerkindî'ye göre insanî ruh aynen insan suretinde olup gâyet güzel ve şıktır. İnsani ruh emir ve ceberût aleminden olup her bir cüzünde hayat vardır. Zira sünnetullah gereği cesedin yaşaması ruha bağlıdır. Sevap ve cezayı gören işte bu ruhtur. Meşayihe göre bunun yeri de çam kozalağı şeklinde olan kalbin derinliklerindedir.⁴²

4. İnsanın Mahiyeti

İslam düşünce tarihinde nefs (ruh) ve beden ilişkisi filozoflar ve Ehl-i sünnet kelamcıları arasında tartışma konusu olmuştur. Özellikle haşr meselesi etrafında bu tartışmaların yoğunlaştığını görmekteyiz. Zira filozoflar cismânî haşri inkâr ederken sûfîler ve Gazzâlî gibi alimler ise cismânî haşri kabul edip ve filozofları bu düşüncelerinden dolayı tekfir ile itham etmişlerdir.⁴³ Ayrıca İslam alimleri insanın mahiyeti hakkında da farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Örneğin Mu'tezilî kelamcı Nazzâm'a göre insan sadece ruhtan ibarettir. Ona göre her ne kadar ruh ile beden iç içe olsa da aslında beden ruh için bir hapistir. Aynı ekole mensup

39 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020), 15; Mustafa Akçay, "Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru", *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005), 101.

40 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 111b.

41 Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, 76.

42 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 111b.

43 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 184; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Gazali Tehafütü l-Felasife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 207.

Ebü'l-Hüzeyl (öl. 227/841) ile Kâdî Abdülcebbâr'a (öl. 415/1024) göre ise insan sadece bedenden ibaret sayılmış; ruh ise eylemleri yönlendirmede etkili olmayan bir esinti mesabesinde kalmıştır. Ehl-i sünneti temsil eden İmam Mâtürîdî ise, "İnsan müşahede ettiğimizdir" diyerek onun görünen ve görünmeyen boyutu ile bir bütün olduğunu ve insanın sadece beden ya da sadece ruhtan ibaret olmadığını vurgulamıştır.⁴⁴ Ehl-i sünnet çizgisini takip eden Gazzâlî, insanın biri beden denilen dış kalıp; diğeri de ruh denen melekût alemi olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu yüzden ona göre insanın hakikati yalnızca cisimden ibaret olmadığı gibi, sadece ruhtan ibaret de değildir.⁴⁵ İnsanın mahiyetini ele alan Ubeydullâh es-Semerkindî, Ehl-i sünnetin insan denen varlığın ruh ve bu alemde ruhun onsuz kalması mümkün olmayan bedenden meydana gelen varlığa dediklerini belirtir. Ehl-i sünnete göre her ne kadar ruh kalıptan üstün ve hitap ona olsa da sevap ve ceza her ikisi için söz konusudur. Beden ruha tabidir, onsuz beden bir hiçtir.⁴⁶ Ancak filozoflar böyle düşünmemektedirler. Zira onlara göre insan sadece natık ruhtan ibarettir. Kalıba insan denilmesi tamamen mecazidir. Nitekim onlara göre bazen şişman bazen zayıf düşen bir bedene insan demek doğru değildir. Halbuki insan denen varlık hep olduğu gibi baki kalandır. Bu yüzden beden insanın hakikatine dahil değildir. İşte filozoflar tüm bunlardan yola çıkarak ruhun mahşerde sevap ve cezaya duçar olunacağını fakat beden için bunların hiçbirisinin söz konusu olmadığını ifade ederler. Ubeydullâh es-Semerkindî, filozofların ruhların sadece haşre tabi olunacağı fikrine katılmaz. Zira bunun âyet ve hadislerle batıl olduğunu söyler.⁴⁷

Ubeydullâh es-Semerkindî'ye göre yüce Allah tarafından topraktan yaratılan Adem'in yeryüzündeki hilafet görevini üstlenebilmesi için cisimler aleminin tüm hususiyetleri kendisine programlanmıştır. Yüce Allah'ın meleklerle cevaben, "*Ben sizin bilmediğinizi bilirim*"⁴⁸ hitabı da insanda bulunup da meleklerde olmayan bu özelliklerden ötürüdür. Zira insan bu emaneti taşıyabilmesi için cisimler aleminin tüm özellikleri kendisine

44 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/102; Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", 250.

45 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 19.

46 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 112a.

47 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 112a.

48 el-Bakara 2/30.

programlanmıştır. Halbuki meleklerde bu özellikler yoktur, bu yüzden hilafet emanetini taşıyamazlardı. Çünkü onların yaratılışı saf ve pak olup zülüm ve cehalet gibi kötü sıfatları barındırmaz. Müellif, insanoğlunun içine birçok farklı nehir akan bir deniz gibi veya her bir azası adeta kendine has meyvesi olan bir ağaç gibi olduğunu belirtir. Yani insanoğlunun her bir uzvunun doğadaki nesnelere gibi farklı işlevi bulunduğunu örneğin saçın otlar konumunda, kanın ıslak ve hararetinden dolayı hava mesabesinde olduğunu söyler.⁴⁹ İşte insanoğlunun tüm bu bileşenlerden meydana gelmesinin asıl amacı hilafet emanetini üstlenebilmesi içindir. Tabii ki bu emanet şeriatın tüm emir ve nehiyeleridir. Zira emir ve nehiye sayesinde (ibtîlâ-i küllî) genel imtihan hasıl olmuş olur. Halbuki melekler şeriatın tüm emir ve nehiyelerine muhatap değiller. Örneğin yüce Allah'ın, “*Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin!*”⁵⁰; “*Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın.*”⁵¹ gibi emirleri melekler için söz konusu değildir. Zira onlar içmez ve evlenmezler.⁵²

Son olarak ruh için aklın önemine değinen müellif, aklın insanî ruhun önünü aydınlatan bir meşale mesabesinde olduğunu, zira akıl sayesinde ruhun eşyayı gördüğünü bu yüzden aklın ruh için vezir konumunda olduğunu ifade eder.⁵³ Daha önceki yazılmış eserleri incelediğimizde Gazzâlî'nin de aklı ruhun veziri, ruhu ise beden ülkesinin padişahı olarak gördüğünü ifade etmek gerekir.⁵⁴ Müellife göre insanın ruhu, cisimler aleminin tüm hususiyetlerini içinde barındıran ve insanoğlu denilen varlığın aleminde melik ve yönetici konumundadır. Akıl ise ruh için vezir konumundadır. Bu yüzden alem-i sağır konumunda olan insanın ıslahı, reâyâ konumunda olan azaların, kral konumunda olan ruhun emirleri doğrultusunda hareket etmeleri gerekir.⁵⁵ Ubeydullâh es-Semerkindî'ye göre işte bu yüzden bu küçük alemleri tanıyan rabbini de tanımış olur. Zira mümkün varlık müreccih olmadan varlık yönünü yokluktan tercih etmesi düşünülemez. Bunun böyle olması gâyet doğaldır. Hatta hayvanların cibilliyetinde bile

49 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 112b.

50 el-Bakara 2/168.

51 el-Bakara 2/223.

52 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 113b.

53 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 111b.

54 Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 2/1347.

55 Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 114a.

bu mevcuttur. Zira birisi bir çocuğa veya eşeğe vurunca faili görmeseler bile bunun kendiliğinden olmadığını bilirler. Müellife göre yüce Allah'ın ispatını gösteren ikinci delil ise örneğin birisi bir kumaş veya ev gördüğünde muhakkak bunu yapan bir terzinin ve ustanın olduğunu düşünür. Zira bu kumaşın veya evin tek başına meydana gelmesinin mümkün olmadığını her aklı başında olan bilir. Bunun aksini iddia eden sefahat ve ahmaklığına karar verilir. Çünkü her aklı başında olan kişi şöyle bir soru yöneltir. Madem kumaşın veya evin tek başına meydana gelmesi mümkün değil ise illa bir faili olduğuna işaret ettiğine göre öyleyse harikalar ve hikmetlerle dolu olan bu alem-i sağır hükmündeki insanın failsiz meydana gelmesi mümkün müdür? Bu yüzden müellifimiz: “Her kim kadîm yani ezeli olduğunu iddia ederse bedeninde yaşanan değişiklikler ve hastalıklar onun yalan söylediğinin ispatıdır” der.⁵⁶

Sonuç

Miladi XIII. yüzyılda yaşayan ve Kübreviyye tarikatının Bâharziyye koluna mensup olan Ubeydullâh es-Semerkandî, her ne kadar kelamcı kimliğiyle bilinse de eserleri incelendiğinde sûfi kimliğinden ötürü birçok meseleyi tasavvufî açıdan ele aldığı görülecektir. Nitekim konumuza temel olarak seçtiğimiz bu risalesinde yer yer kelamcı yönü hissedilse de tasavvufî yönünün daha ağır bastığı söylenebilir. Bu risalesinde ruh konusunu işleyen müellif, ruh ile ilgili problemlere kendi düşünce sistemi üzerinden çözümler üretmeye çalışmıştır. Müellifin, ruh meselesinde büyük oranda Gazzâlî'ye yakın durduğu söylenebilir. Ancak mahiyet ve beden ile olan irtibatı gibi konularda Gazzâlî'den farklı düşündüğünü belirtmek gerekir. Zira Ubeydullâh es-Semerkandî, ruhun tanımı hakkında Gazzâlî ve filozoflardan farklı düşünerek, ruhun cisim olduğunu, bedene hulul ettiğini, mutehayyiz olduğunu, diğer yaratılmışlar gibi zaman ve mekân dairesi içerisinde hareket ettiğini ifade etmektedir.

İslam düşünce tarihinde tartışmalı konulardan olan insanın mahiyeti, müellifin de dikkatini çekmiş ve insanoğlunun hem ruh hem de beden bileşiminden meydana geldiğini savunmuştur. Ayrıca Ubeydullâh es-Semerkandî, mahşerde ruh ve beden birlikteliğini esas alarak her ikisinin

⁵⁶ Semerkandî, *Risâle fi'r-rûh* (Süleymaniye Kütüphanesi, 387), 115a-b.



birlikte sevap ve cezaya çarptırılacağı görüşünü benimsemiştir. Ruh ve nefsin aynı mı yoksa farklı şeyler mi şeklinde ileri sürülen görüşler içerisinde müellifimiz, nefsi ruh anlamında değerlendirerek ikisinin aynı şeyler olduğunu kabul etmiştir. Bedende kral hükmünde olan ruhun ve onun ölümsüzlüğünü savunan müellif, ruhun mânevî alemde ilerleyebilmesi için her ne kadar akla ihtiyaç duysa da gerçek mahiyetinin akıl ile çözülmesi mümkün olmadığı kanaatindedir. Ayrıca emir aleminden olan ruhun hakikatinin ancak keşif ehline nasip olacağını savunmaktadır. Onun sözlerinden, mânevî hallerin ve ruhun hakikati gibi bazı şeylerin akli ve nakli delillerle ispat etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira Ubeydullâh es-Semerkandî, bu tür şeylerin ancak tasavvuf ehlinin yaptığı mücadele ve keşif sayesinde anlaşılabileceğini, kişinin ruhunu tanıması ise mânevî mertebeler için bir basamak olduğunu ileri sürmektedir. Onun düşüncesine göre, tasavvuf mertebelerinden olan müşahede halinin ön hazırlığı, ruhu tanımaktan geçer. Böylece nefsin gerçek anlamda tanıyan kişinin rabbinin büyüklük ve kudretini de anlar. Görebildiğimiz kadarıyla Ubeydullâh es-Semerkandî, filozofların ruh taksiminden ziyade mutasavvıfların ruh çeşitlerini esas alarak eserinde insanî ve hayvanî ruh çeşitleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Çok hassas olan ruhun çeşitlerinin neler olduğu ve nasıl hareket ettiği üzerinde duran müellif, uyku esnasında bedeni terk edenin insanî ruh olduğunu, Hayvanî ruha göre insanî ruhun daha has ve şeffaf olduğunu savunarak insanî ruhun hayvanî ruhun içinde ve derinliklerinde bulunduğunu iddia etmiştir.

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

- Aclûnî, İsmail Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1932.
- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî'de Ruh Tasavvuru". *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 87-116.
- Arcan, Mustafa. *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2019), 228-254.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalci Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Gazzâlî Tehafütü l-felasife, Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Çile Yayınları, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Me'aricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tevhid ve Ledün Risaleleri*. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb, [Hakikat Bilgisi]*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yani'l-maidetü'l-samine*. Saydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. İstanbul: Semerkand, 2019.
- Maimaiti Rouzi Bake. *Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülazîz es-Semerkandî'nin Ulûhiyet Görüşü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-ur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire, 1955.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim İbnü'l-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- Nuaymî, Ebû'l-Mefâhîr Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer en-. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Safedî, Salâhuddîn Hafîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 1998.

Ömer TAY

- Semerkindî, Ubeydullah b. Muhammed b. Abdulaziz es-. *Risâle fi'r-rûh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 387, 108a-115b.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *el-Lüma'*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sinanoglu, Mustafa. "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir Celâlüddin. *el-Camiu's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1937.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Erişim 10 Şubat 2023. <https://www.kuranmeali.com/>
- Uludağ, Süleyman. "Ruh (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Ünal, Arife. *Gazali'nin Nefs Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin *er-Risâletü't-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri

Awhâd Shaykh Seyyid Hüseyin Efendi's Views on Samâ' and Dawrân within the Framework of His Treatise Titled Al-Risâlah al-Dawrâniyyah wa I'ânah Arbâb al-Tarîqah

Dr. Öğr. Üyesi

Bedriye REİS

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bolu, Türkiye / Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-7076-9534>

bedriyereis@ibu.edu.tr

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Nisan 2023 / 03 April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs 2023 / 30 May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1276215



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 (Bedriye REİS).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Bedriye Reis, "Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin *er-Risâletü't-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* Adlı Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 59-94.

Öz

Bir sūfînin tek başına veya tarikat mensuplarının zikir meclislerinde bir araya gelerek topluca ayağa kalkıp dönmesi anlamına gelen devran, Melâmiyye ve Nakşibendiyye dışındaki tarikatların çoğu tarafından uygulanmıştır. Semâ ve devran konusu zâhir uleması ile sūfîler arasında tartışmalara sebebiyet vermiş, lehte ve aleyhte pek çok risaleler yazılmış ve fetvalar verilmiştir. 16. yüzyılda Osmanlı toplumunda ciddi düzeyde cereyan eden semâ ve devran tartışmaları, 17. yüzyılda Kadızâdeliler'in cehrî zikir ve devran icra eden tarikat mensuplarına yönelik fiili müdahalelerine kadar varmıştır. Kadızâdeli hareketin lideri konumunda olan Kadızâde Mehmet Efendi'nin tasavvuf ve sūfîler aleyhindeki söylemlerine karşı en güçlü tepki Halvetiyye meşayihından olan Abdülmecid Sivâsî'den gelmiştir. Kadızâde Mehmet Efendi'den sonra takipçilerinden Üstüvânî Mehmet Efendi de semâ ve devran karşıtlığını sürdürmeye devam etmiş, onun karşısında ise Abdülahad Nûri yer almıştır. Semâ ve devranı savunmak için risale kaleme alan sūfîler arasında Abdülahad Nûri ve halifesi Seyyid Hüseyin Efendi de vardır. Bu makalede devran müdâfaaları literatürüne katkı sağlamak amacıyla Seyyid Hüseyin Efendi'nin *er-Risâletü't-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* isimli eseri çerçevesinde zikir, semâ ve devran hakkındaki görüşleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Semâ, Devran, Zikir, Seyyid Hüseyin.

Abstract

Dawrân, which means a Şüfî standing up and spinning, either alone or in a gathering of Şüfis in dhikr assemblies, was practiced by most Şüfî orders except the Malâmiyya and Naqshbandiyya. The subject of samâ' and dawrân caused controversy between the scholars and Şüfis, and many treatises were written and fatwâs were issued in favor and against. In the 16th century, the discussions on samâ' and dawrân, which took place mostly at the intellectual level in Ottoman society, changed shape in the 17th century, and the members of the tarîqah who practiced dhikr and dawrân in public were subjected to actual interventions by the Kadizâdis. The strongest reaction to the rhetoric of Kadizâde Mehmet Efendi, the leader of the Kadizâdi movement, against Şüfism and Şüfis came from 'Abd al-Majîd Sivâsî, one of the Khalwatiyya shaykhs. After Kadizâde Mehmet Efendi, one of his followers, Üstüvânî Mehmet Efendi, continued his opposition to samâ' and dawrân, and 'Abd al-'Aḥad Nûri Sivâsî was his opponent. Among the Şüfis who wrote treatises in defense of samâ' and dawrân were 'Abd al-'Aḥad Nuri and his caliph Seyyid Hüseyin Efendi. In this article, in order to contribute to the literature on the defense of dawrân, Seyyid Hüseyin Efendi's views on dhikr, samâ' and dawrân within the framework of his *Al-Risâlah al-Dawrâniyyah wa I'ânah Arbâb al-Tarîqah* are discussed.

Keywords: Sufism, Samâ', Dawrân (whirling dance), Dhikr, Seyyid Hüseyin.

Giriş

Bir mecliste tilâvet olunan Kur'ân-ı Kerîm'i, okunan şiir, kaside ve gazeli dinlemek, işitmek anlamına gelen semâ, ilk dönemden itibaren sûfîlerin üzerinde durduğu konulardan biri olmuş, çeşitli kısımlara ayrılmış, şartları ve sınırları belirlenmeye çalışılmıştır. Sâlikin semâ esnasında sergilemesi gereken tavra ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüş, konu vecd ve tevaccüd kavramlarıyla da irtibatlı olarak ele alınmıştır. Devran ise dervişlerin bir araya geldiği meclislerde semânin tesiriyle uygulanan ve vecd hali yaşayan bir veya birden fazla sûfînin ayağa kalkıp dönmesini ifade eder. Erken dönem kaynaklarında semâ esnasında bazı sûfîlerin vecd halinin tesiriyle ayağa kalktıklarına, sallandıklarına ve raks ettiklerine dair rivayetler yer alsa da¹ toplu halde devran yaptıklarıyla ilgili bilgilere rastlanmaz. Bu dönemde kaleme alınan eserlerde devrana dair tek örnek *er-Risâle*'de bulunmaktadır. Buna göre Cehm ed-Dukkî bir semâ meclisinde vecde gelerek ayağa kalkıp dönmeye başlamıştır.² Ancak bunun da ferdi bir davranıştan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla devran tarikatlar öncesi dönemde gündeme gelen bir mesele değildir.

Tasavvuf eserlerinde bahis konusu edilen semânin nağmeli sesleri dinlemeyi de içine alacak şekilde geniş olduğu mûsiki yerine semâ teriminin kullanıldığı bilinmektedir. Bu nedenle konu ele alınırken gınâ ve tegannî kelimeleri de sıkça karşımıza çıkmaktadır. Esasen tasavvuf ehli en başından itibaren semâ konusunda mutlak bir hüküm vermenin doğru olmadığı konusunda mutabık kalmış, amacı ve icra şeklindeki farklılıklara göre hükmün değişeceğini ifade etmişlerdir. Serrâc (öl. 378/988) nağme ve güzel sestten zevk almanın doğal olduğu, kötü duygu ve düşüncelere sevk etmeyen, oyun ve eğlenceye dalmaya, dinin sınırlarını aşmaya sebep olmayan semânin mahzuru olmadığı kanaatinde dir.³ Mekki (öl. 386/996) nefsanî arzuları açığa çıkararak ve dünyayı hatırlatan semânin haram, Allah'ı ve yüce makamları hatırlatan, müşahede şevkini arttıran semânin ise mübah olduğunu belirtmiştir. Mahabbet ehli için semâ Hakk'a giden bir yoldur.

1 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989), 552, 556, 558-559; Ali b. Osmân el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 561-564; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1960), 361.

2 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 143.

3 Serrâc, *el-Lüma'*, 344.

Ancak Mekkî ehil olmayanların semâî maksadından saptırmasını, oyun ve eğlence haline getirmesini tenkit etmiştir.⁴

Hücvîrî'ye (öl. 465/1072) göre semân hükmü kalpte bıraktığı tesire göre değişir. Kalpteki tesiri helâl olursa semâ helâl, tesiri haram olursa semâ haram, tesiri mübah olursa semâ mübah olur. Dinlediği şeyde Hakk'ın sesini işiten, dünya ile ilgili şeylerden yüz çeviren ve sadece manevî fayda sağlamak maksadıyla semâ yapanlar için helâldir. Bu konuda semâî Hak'tan gelen bir vârid olarak nitelendiren Zünnûn el-Mısrî'nin (öl. 245/859) sözü, sûfiler için önemli bir hareket noktası ve ölçü olmuştur. Ona göre bir kimse semâda Hakk'a kulak verirse Hakk'a erer, nefse kulak verirse zındık olur.⁵ Nefsânî arzuların tahrikiyle eğlence için yapılan raks şer'an ve aklen çirkindir ancak kişinin ihtiyarı olmadan kalpte meydana gelen bir heyecan dalgalanması, vecd ve galebe sonucu hareket etmesi, sallanması ve ayağını yere vurması gibi davranışlar nefsi beslemek değildir. Bunu raks olarak nitelendirenler de hata etmektedirler.⁶

Gazzâlî (öl. 505/1111) semân mübahlığı veya haramlığı konusunda mutlak bir hüküm vermenin doğru olmadığını, hükmün kişiden kişiye ve şartlara göre değişeceğini ifade etmiştir. Ona göre semâ bazı durumlarda haram, bazı durumlarda mekruh, bazen mübah bazen de müstahab olur. Dünya arzularına kendini kaptırmış kimselerin semâ yapması haramdır. Kalbini Allah sevgisi kuşatmış kimselerin semâî ise müstahabdır. Gazzâlî raksı mübah kategorisinde görmekle birlikte avam için mübah olan şeylerin ebrar için seyyiât olduğu görüşündedir.⁷ Ona göre semâ meclislerinde sakın kalmak ayağa kalkma, raks ve el çırpma gibi fiziksel hareketlerden kaçınmak âdâba daha uygundur. Ancak vecdın galebesi altında ve ihtiyarı dışında hareket eden kişi mazurdur ve kınanamaz. Çok kuvvetli bir vecd haline rağmen organlara hâkim olabilmek ve vecdi dışarı sızdırmamak kemal alametidir. Nice sakın duranların vecdi hareket edenlerinkinden daha tam ve mükemmeldir.⁸

Şihabüddin Sühreverdî de (öl. 632/1234) semân mübah olup olmadığı hakkında mutlak bir hüküm vermenin yanlış olduğunu belirtmiştir.

4 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, thk. Said Nesib Mekârim (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/119-121.

5 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 551-558; Serrâc, *el-Lüma'*, 342.

6 Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 561-562, 570-571.

7 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 2/332-376.

8 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/373-374.

Ona göre Allah'ı ve âhireti hatırlatan, zikir, ibadet ve sâlih amellere teşvik eden şiir ve kasideleri dinlemenin mahzuru olmadığı sabittir. Semân diri bir kalp ve ölü bir nefle yapılması gerekir. Kalbi ölü, nefsi diri olanlara semâ helâl değildir. Seyr u sülûka yeni giren, faydasına ve zararına olan şeyleri henüz ayıramayan, nefesine hâkim olmakta zorlanan müridler için semâ uygun değildir. Semân usul ve edebini bilmeden işittiği güzel ve etkili sesin ahengine kendini kaptırarak ayağa kalkan ve yapmacık bir şekilde raks eden kimseler aslında nefislerinin arzusuna uymaktadırlar. Onları harekete geçiren şey hevâlarıdır. Yapmacılıktan ve gösterişten uzak olarak işitilen sesin ahengine uyarak ritmik hareketler yapmak ise mübah kategorisine girer. Bununla birlikte mürşidler için raks uygun değildir. Raksta oyuna benzerlik söz konusu olduğu için mürşidlerin konumuna yakışmaz. Semâ hiçbir ayırım yapmadan mutlak olarak inkâr etmek yanlış bir yaklaşımdır.⁹

Tarikatlar sonrası dönemde Melâmiyye ve Nakşibendiyye dışındaki bütün tarikatlarda dervişlerin bir halka oluşturarak dönmelerini ifade eden devranî zikir icra edilmiştir. Mevlevî semânının ise diğerlerinden farklı olarak kendine özgü bir düzeni olduğu bilinmektedir. Osmanlı döneminde ulemâ ile sûfîler arasında genellikle mutedil bir çizgi takip eden ilişkilerde zaman zaman dalgalanmalar meydana gelmiş, ihtilaflara neden olan meselelerden birisi de semâ ve devran olmuştur. Tarikat mensuplarının özellikle de ayakta ve dönerek icra ettikleri cehrî zikir tarzı, ulemânın bir kısmı tarafından dinen mahzurlu görülmüş, yazılan fetvalar ve reddiyeler aracılığıyla sûfîler ikaz edilmiştir. İbn Kemal (öl. 940/1534), İbrahim Halebî (öl. 956/1549), Birgivî Mehmed Efendi (öl. 981/1573) ve Kadızâde Mehmet Efendi'nin (öl. 1045/1635) semâ ve devrana reddiye olarak yazdıkları risaleler fikirlerini benimseyenlere yön vermiştir. Buna karşılık tasavvuf ehli semâ ve devran meclislerini müdâfaa etmek mecburiyetinde kalmış, yazdıkları risalelerle ileri sürülen itirazları cevaplamaya ve şüpheleri gidermeye çalışmışlardır. Sünbül Sinan (öl. 936/1529), Aziz Mahmud Hüdâyî (öl. 1038/1628), İsmail Rusûhî Ankaravî (öl. 1041/1631), Karabaş Velî (öl. 1097/1686) ve Abdülahad Nûri (öl. 1061/1651) önde gelen devran müdâfileridir. Kadızâdeliler hareketine mensup kimi vâizlerin, aralarında mürşidi Abdülahad Nûri'nin de bulunduğu bazı şeyhleri

⁹ Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif (Kahire: Dâru'l-maârif, 2017), 2/7-16.

ölümle tehdit etmeleri ve dervişlerin saldırılara maruz kalmaları Seyyid Hüseyin Efendi'yi son derece etkilemiş olmalıdır.¹⁰ Öyle anlaşılıyor ki bu durum onu tarikat erbabını ve devran ehlini savunmak için eser yazmaya sevk etmiştir. Tarihe “Kadıızâdeliler-Sivâsiler mücadelesi” olarak geçen hadiselerin merkezinde yer alan isimlerden biri olan Abdülahad Nûri'nin halifesi olması, müellifin bakış açısını önemli kılmaktadır. Bu çalışmada tasavvuf ehlinin devran müdâfaasına mürşidi gibi risale yazarak iştirak eden Seyyid Hüseyin Efendi'nin eserinde serdettiği görüşlerin ortaya konulması amaçlanmış, semâ ve devran meselesinin ele alındığı diğer eserlerden ne ölçüde yararlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

1. Risalenin Müellifi: Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi

“Hacı Evhad Şeyhi” ve “Kutup Hüseyin Efendi” adıyla meşhur olan Seyyid Hüseyin Efendi Safranbolu'nun Bacı isimli köyünde doğmuştur. Tuhfe-i Nâilî'de; “Eşrefzâde Abbas Efendi'nin oğludur” cümlesiyle tanıtılsa da ondan bahseden diğer kaynaklarda babası “Eşrefzâde” olarak zikredilmemiştir.¹¹ Hüseyin Efendi tahsiline memleketinde başlamış daha sonra İstanbul'da devam etmiştir. İstanbul'da Mehmet Ağa Tekkesi'nde bir hücreye yerleşen Hüseyin Efendi, Abdülahad Nûri Efendi'den bir yandan tefsir ve hadis dersleri alırken diğer yandan ona intisap ederek seyr u sülûka başlamıştır. Dört yıl ser-tarik olarak görev yapmış, ser-tarik Emir Efendi olarak anılmıştır. Şeyhülislam Hanefi Efendi (öl. 1069/1658) zamanında Yedikule civarındaki Hacı Evhad Tekkesi (Evhadüddin Tekkesi) şeyhliğine atanmış ve kırk yıl vazife icra etmiştir. 1095/1684 tarihinde Fatih Sultan Câmii Cuma vaizliğine atanmış ardından Bayezid ve Süleymaniye Câmii vâizliklerini yapmıştır. 28 Cemaziyelâhir 1105/24 Şubat 1694 tarihinde çarşamba günü vefat etmiş, Merkez Efendi türbesinin yanında defnedilmiştir. Nazmî Efendi kendisini şöyle tavsif etmiştir: “Merhûm ve mağfur, âlim, âmil ve kâmil, müteverri' ve zâhid, muttaki ve mücâhid, mütevazı' ve hâşî', a'lâ ve ednâ ile âlif ve me'lûf ve ziyâret-i âmme-i

10 Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Sema ve Devran Tartışmaları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/25 (2010), 123-132; Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Sema Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.

11 Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları 2001), 1/200-201.

ihvân-ı din ve kâffe-i erbâb-ı tarîkat-ı kâmilin ile ihrâz-ı mesûbât-ı cemile ve tahsil-i merâtib-i celile itmiş idi.” Seyyid Hüseyin Efendi'nin devran risalesinin dışında *Mecmau't-tefâsir ve'n-nukûl*, *Risaletür ruhâniyye fi terbiyeti'n-nüfûs el-mükemmil el-berzahıyye*, *Ferâiz Şerhi* ve *İzzi Şerhi* isimli eserleri vardır. Aynı zamanda bazı şiir ve ilahilerinden bahsedilmektedir.¹²

2. Risalenin Te'lif Sebebi ve Tarihi

Arapça olarak kaleme alınan risalenin tam adı *er-Risâletü't-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa bölümü, nr. 394'te kayıtlıdır. 17 varaktan müteşekkil eser Mirahur (İmrahor) İsa Bey Tekkesi şeyhlerinden Abdülhalim Efendi tarafından istinsah edilmiştir. Makalede bu nüsha esas alınmıştır. Diğer nüsha ise Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3602'de kayıtlı bir mecmûa içerisinde 3a-26a varakları arasında yer almaktadır. Müellif risaleyi yazmaya 1092 senesinin Şevval ayında başladığını, Zilhicce'nin son on gününde tamamladığını kaydetmiştir. Risalenin ilk varığında yer alan “Devran üzerinde ihtilaf edilen meselelerdendir. Zamanımızda bazı münkirler ve taassup ehli kimseler tarikat ve irfan ehline, hakikat erbabına ve devranı usûl edinenlere müdahale ve saldırıda haddi aşmıştır. Devrana cevaz verenleri ve devran meclislerine dâhil olanları defalarca küfürle itham etmişlerdir. Bu nedenle konu hakkında icmâlî bir bilgi vermek münasip olur.”¹³ şeklindeki ifadelerden anlaşılacağı üzere Seyyid Hüseyin Efendi, yaşadığı asırda devranla zikir icra eden sûfilere yönelik tepkilerden, tekfire varan tutum ve yaklaşımlardan rahatsızlık duymuş ve bir risale yazarak konuyla ilgili bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünmüştür.

Müellif risalenin hatime kısmında devranla zikrin cevazına dair şeyhi Abdülahad Nûri'nin *Riyâzü'l-ekzâr* isimli eseriyle kendi risalesinin insaf

12 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâ'yi'ul-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 3/1985-1986; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/706; Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-ihvân'ı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 636-638; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2014), 3/500-501; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000), 1/62; İbrahim Baz, *Abdülahad Nûri-i Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları 2007), 192-194.

13 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye ve îânetü erbâbi't-tarîka* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 394), 2b-3a.

sahibi kimseler için kâfi geleceğini, bu iki eserin iki âdil şahit gibi olduğunu beyan etmiştir. Tafsilatlı bilgiye ulaşmak isteyen kimselerin *İhyâu ulûmi'd-din* ve *Avârifü'l-ma'ârif* başta olmak üzere meşâyihün eserlerini ve devranın cevazı hususunda verilen fetvaları mütâlaa etmelerini tavsiye etmiştir. Abdülhad Nûri'nin eserine atıfta bulunarak “Bu risalemizi şeyhimizin risalesini tamamladığı şekilde tamamlıyoruz.” demiş ve eserin sonunda yer alan bazı kısımları nakletmiştir. Abdülhad Nûri'nin “Ümmet içinde sünnete ittiba hususunda en titiz olanlar sûfilerin seyyidleridir. Onlara ta'n edenler sünnete muhalefet etmiş ve icmâa uymamış olurlar. Onlar kıyamete kadar esrar ve hikmet mahzeni ve nurların doğuş yeri olmaya devam edecektir.” şeklindeki ifadeleriyle risaleyi tamamlamıştır.¹⁴

3.Seyyid Hüseyin Efendi'nin Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri

3.1. Semâ ve Devranın Meşrûiyetinin Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnetten Delilleri

Tasavvuf ehli Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan pek çok âyet-i kerimeyi ister ferdi veya toplu ister hafî veya cehrî olsun her türlü zikrin delilleri olarak kabul etmiştir. Seyyid Hüseyin Efendi de zikri çokça yapmanın ve her durumda zikre devam etmenin öneminden bahsederek konuyla ilgili bazı âyet-i kerime ve hadis-i şerifleri delil göstermiştir. “Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin.”¹⁵ “Allah'ı çok anın. Umulur ki felaha erersiniz.”¹⁶ “Ta ki seni bol bol tesbih edelim ve seni çok analım.”¹⁷ meâlindeki âyetlerin yanısıra Ahzâb sûresinde Allah'ı çokça anan erkekler ve kadınlara işaret edilmesi¹⁸ zikre devamın gereğini ortaya koyar. Âl-i İmran sûresinde yer alan “Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar.”¹⁹ meâlindeki âyet de her durum ve şartta zikrin emredildiğini beyan eder.

14 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 18a-18b.

15 *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Ahzâb 33/41.

16 el-Enfâl 8/45.

17 Tâhâ 20/33-34.

18 el-Ahzâb 33/35.

19 Âl-i İmrân 3/191.

Beyzâvî ve Neseî bu âyeti “ Onlar daima ve her vaziyette ayakta, otururken, yanları üzere yatarken Allah’ı zikrederler.” şeklinde açıklamıştır. Allah Rasûlü de: “Her kim cennet bahçelerinden nimetlenmek isterse Allah’ı çok zikretsin.” buyurmuştur.”²⁰ Fukahâya göre ise bazı âyetlerin cehrî zikir ve devranın cevazına delâlet ettiğini ileri sürmek, Allah’a iftira ve manayı tahrif etmek demektir. Sûfîlerin bahsettiği âyetler sadece zikrin faziletine işaret eder.²¹ Seyyid Hüseyin fakihlerin konuyla ilgili itiraz ve tenkitlerine değinmemiştir.

Müellif zikirden ve namazdan alıkoyanları ikaz niteliğinde olan âyetler üzerinden de cehrî zikir ve devran muârizlarına cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre Allah’ın zikrine engel olmanın haramlığı âyetle sabittir. Bakara sûresinde “Allah’ın mescidlerinde O’nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zâlim kim olabilir?”²² buyurulmuştur. Zikirden men etmek fâcirlerin vasıflarıyla vasıflanmak anlamına gelir ve büyük bir zulümdür. “Bir kulu namaz kılarken engelleyen o adamı gördün mü?”²³ şeklindeki âyet-i kerime de aynı anlama gelir. Şeyhzâde Kadı Beyzâvî haşiyesinde ve Râzî tefsirinde âyetin Ebû Cehil hakkında nâzil olduğunu fakat Allah’a itaatten nehyeden herkesin bu vaidde Ebû Cehil’e ortak olduğunu belirtmiştir.²⁴ İnsafılı mü’mine yakışan tavır bu hususta sûfîlere engel olmamak, devran ehline ve zikir meclislerine katılanlara müdahale etmemek ve cevaz verenleri itham etmemektir. Özellikle de hüküm verme yetkisine sahip olmayan kim-selerin müdahil olmaması gerekir. Öyle anlaşılıyor ki Seyyid Hüseyin Efendi Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında cereyan eden mücadelenin iki tarafa da fayda getirmediğini düşünmektedir. Dervişlerin toplu olarak

20 Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1418), 2/54; Ebû'l-berekât en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1/321; Ebû İsâ Muhammed Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî 1998), “Da'avât”, 83.

21 Ahmet İnanır, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfîlerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 246.

22 el-Bakara 2/114.

23 el-Alak 96/9-10.

24 *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzade ala tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 8/641; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1420/2000), 32/221; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 3a-5a.

yaptıkları cehrî zikri, sema ve devranı gerekçe göstererek tasavvuf aleyhtarlığı sergileyen Kadızâdeliler'in tavırlarını eleştirmekle kalmamış, onlara sert şekilde cevap verenleri de ikaz etmiştir. Bununla birlikte ikazlarını isim zikretmeden ve Kadızâdeliler'den bahsetmeden üstü kapalı şekilde yaptığı görülmektedir. Yaşadığı dönemin atmosferi düşünüldüğünde ifadelerinin kimleri hedef aldığını tahmin etmek güç değildir. Ona göre sufilerin cehrî zikrine ve devranına engel olmamak her iki taraf için de buğz ve düşmanlığın oluşmaması, cidal ve fitnenin ortaya çıkmaması gibi birçok bakımdan daha uygundur. Aynı zamanda itidalli davranmak huzur ve sükûn ortamının oluşması ve zikre devamın mümkün olması gibi dünyevî ve uhrevî pek çok fayda sağlar. Buna karşın devrana mani olmak, müdahale ve saldırıda bulunmak ise zikredilen faydaların aksine birçok probleme sebep olur. Kur'ân-ı Kerîm'de "Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının."²⁵ buyrulmuş, fitnenin katlden daha kötü olduğuna işaret edilmiştir.²⁶ Hz. Peygamber de fitneye düşmeme konusunda ümmetini ikaz etmiştir. Bütün bu âyet ve hadisler devranî olsun veya olmasın zikri engellenmenin zararlarına işaret eder.²⁷ Müellifin tarafları itidale davet etmesi ve fitneye sebebiyet vermeme yönündeki çağrısı son derece önemlidir. Kadızâdeliler'e karşı verilen mücadelede öncü rol oynayan Sivâsiyye tarikatına mensup olmasının ikazlarını daha dikkat çekici kılmaktadır.

Seyyid Hüseyin âyet-i kerîmelerin yanısıra zikrin faziletine, zikirle meşgul olanların medhine ve zikirten gafil olanların zemmine dair hadisleri kaydederek görüşlerini desteklemeyi amaçlamıştır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah'ı çok zikredin ta ki münafıklar size mürâi desinler."²⁸ Hadiste kalplerinde nifak bulunanlar tarafından riyakâr olmakla itham edilse bile mü'minin zikre devam etmesi tavsiye edilmiştir. Allah Rasûlü zikrullahâ devam etmeyi ve zikir ehlini riyakârlıkla itham edenlerin kalplerinin hastalığından kaynaklanan sözlerine aldırış etmemeyi tavsiye etmiştir. "Ta ki size mürâi desinler" şeklindeki ifade gösterir ki

25 el-Enfâl 8/25.

26 el-Bakara 2/191.

27 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 4b-5a.

28 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, thk. Abbâs Ahmed Sakar-Ahmed Abdulcevad (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/390; Ali b. Hüsâmidîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayânî-Safvet es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 1/414.

riya isnad edilmesinden korkmak zikrullahın terki için mazeret değildir.²⁹ Bir başka hadiste ise zikir meclislerinden şöyle bahsedilmiştir: “Allah u Teâlâ'nın bir kısım melekleri vardır ki onlar, yeryüzünde dolaşır ve zikir ehlini ararlar. Allah'ı zikreden bir topluluk bulduklarında birbirlerine: ‘Aradığımıza geliniz.’ diyerek seslenirler. Zikir ehlini dünya semasına kadar kanatlarıyla kuşatırlar. Rableri onların kalplerini bildiği halde ‘Kullarım ne söylüyorlar?’ diye sorar.” Hadisin devamında meleklerle Allah Teâlâ arasında uzun bir diyalog yer alır. Son kısmında ise Cenâb-ı Hak meleklerine: “Sizleri şahit tutuyorum ki ben o zikreden kullarımı mağfi-ret ettim.” buyurur. Meleklerden biri: ‘Onların arasında bir kişi var ki o zikredenlerden değildi. Bir ihtiyacı için zikir meclisine gelip oturmuştu’ der. Bunun üzerine Allah Teâlâ zikir ehliyle birlikte oturan kimseyi de affettiğini söyler. Abdülahad Nûri'ye göre de bahsi geçen iki hadis cehrî zikrin ve zikir meclislerinin faziletine işaret eder.³⁰ Şunu belirtmek gerekir ki Sünbül Sinan ve Abdülahad Nûri'nin risalelerinde cehrî zikrin mübahlığına dair tafsilatlı bilgi vermelerine karşın Seyyid Hüseyin'in açıklamaları son derece yüzeysel ve sınırlı kalmıştır.³¹

Müellif, İbn Melek'in (öl. 821/1418) *Meşârıku'l-envâr* şerhinden hadisle ilgili bazı açıklamalara yer vermiştir. Buna göre melekler zikir ehlini ararlar, ziyaret ederler ve zikirlerini dinlerler. Birbirlerine “aradığımıza geliniz” şeklinde seslenmeleri “zikir ehlini ziyarete geliniz” anlamındadır. Kâdî İyâz zikri iki kısma ayırmıştır: a) Kalple zikir: Allah'ın celâlini, sıfatlarını, âyetlerini, arz ve semâvâtı, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin manalarını tefekkür etmektir. Bu zikir türü zikirlerin en üstünüdür. b) Dille zikir: Mezkûru sözle anmaktır. Kastedilen sadece tehlil vb. sözler değil, Kur'ân okumak, dua etmek, din ilimleri tedris etmek gibi Allah'ın rızasına vesile olacak her türlü kelimadır. Tesbih ve tehlilin mücerred kalple zikri mi yoksa huzur-ı kalple birlikte dille zikri mi efdaldır konusunda

29 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 3b.

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır (b.y. Daru Tavki'n-Necat, 1422), “Daavât”, 66; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, ts.), “Zikir”, 8; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 4a; Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ekzâr ve hiyâzu'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 212), 27b-28a, 37b.

31 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ekzâr* (Mihrişah Sultan, 212), 35b-48b; Sünbül Sinan, *Risâletü't-tahkikiyye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3602), 61b-83b.

farklı görüşler ileri sürülmüştür. Birinci görüşü tercih edenlere göre amel-in gizli olması efdaldır. İkinci görüşü tercih edenlere göre ise lisanın da iştirak etmesi daha fazla amel anlamına gelir. Tercihe şayan olan ikinci görüştür. Allah Teâlâ'nın meleklerine zikreden kullarının hallerini sorması ve aralarında geçen muhavere, onların durumunu yüceltme ve yüksek makamlarını izhar etme amacı taşır. Aynı zamanda bu muhaverede zikir ehlinin tesbihinin meleklerin tesbihinden üstün olduğuna işaret vardır.³²

Hız. Âişe Hz. Peygamber'in her durumda Allah'ı zikrettiğini belirtmiştir.³³ Münâvî bu hadisi şerh ederken Allah Rasûlü'nün her vakitte ve her durumda otururken, ayaktayken, yatarken, yürürken, binekteyken, seferdeyken, mukim iken, abdestli veya abdestsizken adeta her nefes alış-verişte Allah'ı zikrettiğini söylemiştir.³⁴ Müellife göre bütün bu hadisler göstermektedir ki mü'mine yakışan gece ve gündüz, yaz ve kış, karada ve denizde, seferde ve hizada, fakirlikte ve zenginlikte, sağlıklıyken ve hastayken rabbini zikretmesidir. Tek başına ve cemaatle, hafi ve cehri, hareketli ve hareketsiz, dille ve kalple her halde, her mekânda ve her zaman imkân olduğu ölçüde zikre devam etmek gerekir. Devranla zikir de bu sayılan hallerin kapsamına girer. Aynı zamanda bahse konu deliller cehri olarak ve devran tarzında yapılan zikirten men etmenin zemmedildiğine işaret eder.³⁵ Şu halde her hal ve şartta zikrin vücubu kitap ve sünnetin delaletiyle sâbit olduğuna ve devran da bu kapsama girdiğine göre devranın vücûbu da sâbit olmuştur.

Kaside, gazel ve ilahiler okunması zikir meclislerinin bir parçası olduğundan müellif cehri zikir ve devranın cevazını ispatlamak amacıyla şiir ve tegannînin mübahlığını ortaya koymaya çalışmış, *Avârifü'l-ma'ârif*'i kaynak göstererek bazı rivayetlere yer vermiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber'in huzuruna gelen bir sahâbi bir tarafta Kur'ân-ı Kerîm okuyan bir grup diğer tarafta şiirler söyleyen bir grup gördü. Kur'ân ve şiirin bir arada olmasından dolayı şaşırarak bunun ne anlama geldiğini sordu. Hz. Peygamber: "Bir ondan bir bundan" şeklinde karşılık vererek

32 Abdullatif İbn Melek *Mebâriku'l-ehzâr fi şerhi meşâriki'l-envâr*, thk. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beirut: Dâru'l-cil, 1995), 1/328-330. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 4a-4b.

33 Müslim, Hayız, 117.

34 Muhammed Abdürreâf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmî'is-sağîr* (Beirut: Dâru'l-ma'rife 1972), 5/214.

35 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 3b, 4b.

mahzuru olmadığına işaret etti.³⁶ Buradan anlaşılan yalan, gıybet ve bühtan gibi sakıncalı konular içermeyen, kadınlardan bahsetmeyen şiirleri dinlemenin câiz olduğudur. Rüyasında Hz. Peygamber'i gören Mümşad Dineverî ona semân kerih olup olmadığını sordu. Allah Rasûlü "hayır" dedikten sonra şöyle devam etti: "Semâ yapanlara söyle Kur'ân okuyarak başlasınlar ve Kur'ân okuyarak bitirsinler."³⁷ Müellif bu kısmı şeyhinin eserinden iktibas etmiştir. Zira Abdülahad Nûri *Riyâzü'l-ezkâr*'da yedinci ravzada hareketli şekilde ve devran da dâhil her durumda zikrin vücûbuna kitap, sünnet ve kıyasın delâletini ele almış, bu rivayetleri aktararak bahsi geçtiği şekilde yorumlamıştır.³⁸ İkinci rivayetin *İhyâ* ve *Avârif* kaynaklı olduğu görülmektedir.³⁹

Devran muârizlarının fetva ve risalelerinde cehrî zikir ve devranı raksa benzeterek haram olduğunu ileri sürmeleri⁴⁰ sûfilerin tepkisine yol açmış, onlar da devranı savunmak amacıyla yazdıkları eserlerde her raksın haram olmadığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Sûfilerin iddialarını ispatlamak için en sık başvurdukları hadisler Seyyid Hüseyin'in risalesinde de yer bulmuştur. Bu hadislerden birine göre Hz. Peygamber Hz. Âişe'nin isteği üzerine onunla birlikte Habeşliler'in kalkan ve mızraklarla oynadıkları oyunları izlemiştir.⁴¹ Zenbilli Ali Cemali de devranın raks ve oyun değil zikir olduğu, oyun olarak kabul edilse bile haram sayılamayacağı yönünde fetva vermiş, görüşüne mezkûr hadisi delil göstermiştir.⁴² Yine bir gün mızrak ve kalkanlarla oyun oynayan bir grubun yanından geçerken: "Devam edin ey Erfide oğulları! Ta ki Yahudi ve Hıristiyanlar dinimizin ne kadar müsamahakâr olduğunu anlasınlar." buyurmuştur.⁴³ Abdülahad Nûri hadisten hareketle devranın raks olarak kabul edilmesi

36 Hadisin kaynağı tespit edilememiştir.

37 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 15b. Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 2/10-11.

38 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ezkâr* (Mihrişah Sultan, 212), 56b.

39 Ebu'n-necib es-Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013), 57-58; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/334.

40 Takryüddin Mehmed Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye* (Dimaşk: Dâru'l-kalem 2011), 485-487; Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Sema Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları", 33, 64-65.

41 Buhârî, "İydeyn", 2; a.mlf. "Cihad", 80; Müslim, "Salâtü'l-ıydeyn", 17-18.

42 Dilaver Güler, "Osmanlılarda Sema, Devran Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", *Tasavvufîlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 10-13.

43 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibuddin el-Hâtib (Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1379), 2/444.

durumunda bile haramlığına hükmedilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira raks ve oyunun da çeşitleri vardır. Bir kısmı mübah kategorisine girer.⁴⁴ Seyyid Hüseyin, İbn Melek'in ikinci hadisle ilgili yorumunu aktarmış ve itirazını dile getirmiştir. İbn Melek'e göre hadis, içinde lehviyyat olmayan ve çalgı aleti (evtâr ve mizmâr) kullanılmayan oyunları izlemenin mahzuru olmadığına işaret eder. Bayram, düğün vb. zamanlarda semâin mübah olduğunu düşünenler bu rivayetleri delil olarak ileri sürer ancak bu istidlal kabul edilemez çünkü burada kalkan ve mızraklarla oynanan oyun söz konusudur. Semâ ise bu manada değildir.⁴⁵ Seyyid Hüseyin “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez.” diyerek bu görüşe katılmadığını beyan etmiştir. Ona göre Habeşliler'in bu tür oyunlarında da dünyevî her hangi bir fayda yoktur. Sadece zâhirî düşmanlara karşı cihada teşvik vardır. Semâda ise tevhid, tesbih, cezbe-i ilâhiyye, masivadan uzaklaşıp Allah'a yönelme, zikirle meşgul olma, şeytan ve nefsi-i emmâre gibi bâtinî düşmanlara karşı mücâhede vardır.⁴⁶ Bazı fakihler ise Habeşliler'in kılıç kalkan oynamasından bahseden hadislerin semâ ve devrana delil olarak kullanılamayacağı kanaatinde. Şâtıbî sahâbenin bu hadisleri böyle anlamadığını belirterek semâ ve devrana delâletini reddetmiştir.⁴⁷

Bir bayram gününde Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'nin yanında def çalarak şarkı söyleyen cariyeleri gören Hz. Ebû Bekir tepki göstermiş, Allah Rasûlü: “Ey Ebû Bekir her kavmin bir bayramı vardır. Bu da bizim bayramımızdır.” diyerek müdahale etmemesini söylemiştir.⁴⁸ Hadisi şerh eden İbn Melek'e göre mûsikinin (gınâ) ibahası konusunda ihtilaf vardır. Bazı âlimler bu hadisten hareketle mübah görmüşlerdir. Bazı âlimler ise hadisin gınanın mübahlığına delil olamayacağını iddia etmişlerdir. İkinci görüşe göre cariyeler harbe dair kahramanlık şiirleri okumalarında cihada teşvik vardır. Ancak mûsikinin bir kısmı insanları olumsuz duygu ve düşünceler sevk eder. Hadisin bu tür bir mûsikiye delil olması imkânı yoktur. Şiirler okuyarak bayram sevincini izhar etmek gınâ olarak anlaşılabilir.⁴⁹ Seyyid Hüseyin'in semâ ve musikiyle (gınâ) ilgili farklı

44 Abdülhad Nûri, *Risâle fi deverâni's-sûfiyye* (İstanbul: yy., ts.), 93.

45 İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr*, 2/515.

46 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye*, (Nafiz Paşa, 394), 16b, 17a-17b.

47 Akif Dursun, *Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021), 339-340.

48 Buhârî, “İydeyn”, 3; Müslim, “İydeyn”, 16.

49 İbn Melek, *Mebâriku'l-ehzâr*, 2/164. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 17b.

görüşlere temas eden Hanefî fakihî İbn Melek'ten iktibasta bulunması, karşı fikirlere eserinde yer vermesi açısından önemlidir. Söz konusu rivayetler Gazzâlî ve Ankaravî tarafından da semâ, raks ve def çalmanın mübahlığına delil gösterilmiştir.⁵⁰

Müellif, İbn Melek'in açıklamalarının ardından bir başka Hanefî fakihî Kuhistânî'den (öl. 962/1555) nakilde bulunmuştur. Kuhistânî gınânın kerih görüldüğünü ve haram kılındığını belirtmiş ve bir tanımına yer vermiştir. Buna göre gınâ “ona uygun bir alkışla birlikte şiiri nağmelerle terennüm etmek” anlamındadır. Tanımda zikredilen üç kayıttan birinin yokluğu durumunda gınâ gerçekleşmemiş olur. Bunlar şiirde nağme bulunması, nağmelerle birlikte alkış yapılması ve alkışların onlara uygun olmasıdır. Bu eğlence çeşitlerinden biri olup bütün dinlerde büyük günahdır. Müellif bu nakli gınânın her türlüşünün haram olmadığını ortaya koymak için yapmıştır. Ancak Kuhistânî'nin devamında semâ, raks ve gınânın kerâheti hakkında aktardığı görüşlerden bahsetmemiştir.⁵¹

Sûfîler cennette de semân olduğuna dair rivayetler üzerinden mübahlığını ispat yoluna gitmişlerdir. Hücûvî'ye göre cennetteki her ağaçtan son derce hoş ses ve nağmeler yükselecek bundan da cennet ehli için muazzam bir zevk hâsıl olacaktır çünkü güzel ses ve nağmelerdeki letafet tabiatı gereği latif olan ruhta tesir yaratır. Asıl itibariyle güzel sesin tesiri bütün canlılarda müşterektir.⁵² Seyyid Hüseyin de aynı görüşü sürdürmüş ve iddiasını desteklemek için bazı rivayet ve yorumlara yer vermiştir. Rûm suresi 15. âyette geçen “Güzel bir bahçede ağırlanırlar.” ibaresi hakkında Ebussuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) tefsirinde Veki'den (öl. 197/812) naklettiğine göre “hubur” cennette semâ anlamına gelir. Hz. Peygamber bir gün cennet nimetlerinden bahsederken bir bedevi semâ olup olmadığını sormuş, Allah Rasûlü cennetteki bir nehrin iki kıyısında genç kızların daha önce hiç işitilmemiş güzellikteki sesleriyle şarkılar söyleyeceklerini haber vermişti.⁵³ Ankaravî'ye göre de hadis semân

50 Gazzâlî, *İhyâ*, 2/343-344; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Hüccetü's-semâ* (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869), 7, 9, 26-27.

51 Kuhistânî, *Câmiü'r-rumûz* (Kalküta: Dâru'l-imâre, 1858), 538; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü't-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 18a.

52 Hücûvî, *Keşfü'l-mahcûb*, 552-554.

53 Muhammed b. Muhammed Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts), 7/54. Kuşeyrî de âyetteki “hubûr” lafzının semâ anlamına geldiğini belirtmiştir. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 542.

cennette olacağını gösterir. Bu nedenle inkâr edilmesi doğru değildir.⁵⁴ Rivayet olunduğuna göre cennette dallarında çanlar bulunan ağaçlar vardır. Cennet ehli semâ arzu ettiğinde Allah Teâlâ arşın altından bir rüzgâr gönderir. Esen rüzgârın tesiriyle çanlar hareket eder ve öyle güzel sesler çıkarırlar ki dünyadakiler bu sesleri duysa zevkten ruhlarını teslim ederler.⁵⁵ Şehâbeddin Sivâsî ve Begavî'nin tefsirlerinde de âyette bahsedilen bahçenin son derece taze ve yemyeşil bir bahçe olduğu kaydedilmiştir. “Yuhberûn” lafzı ise “nimetlendirilirler ve kendilerine ikramlarda bulunurlar” anlamındadır. Buradaki ağırlanmanın aslı sürurdur. Sürurun da cennetteki semâ olduğu ileri sürülmüştür. Rivayete göre cennet ehli semâ başladığında bütün ağaçlar çiçek açar. Bir başka rivayette de İsrâfîl'den daha güzel sesli bir varlık olmadığı, o semaa başladığında gök ehlinin tesbih ve salavatı bıraktığı kaydedilmiştir.⁵⁶ Müellifin cennetteki semây-la ilgili bahsi geçen rivayetleri *Riyâzü'l-ezkâr*'dan aldığı görülmektedir.⁵⁷

3.2. Seyyid Hüseyin Efendi'nin Kıyastan Delilleri

Seyyid Hüseyin Efendi tıpkı mürşidi Abdülahad Nûri gibi hacılara ve meleklerle kıyasla devranın cevazını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁸ Bu kıyasa Zenbilli Ali Cemâlî ve Karabaş Velî tarafından da başvurulmuştur.⁵⁹ Sümbül Sinan Efendi de son derece zayıf bir temyiz gücüne sahip kimsenin bile sûfîlerin zikir halkalarının, meleklerin arş etrafındaki tavaf ve tesbihleriyle benzerliğini kabul edeceğini belirtmiştir.⁶⁰ Diğer taraftan devran ehlinin kendilerini Kâbe'de tavaf yapanlara benzetmelerinin küfür olduğunu ileri süren fakihler de olmuştur.⁶¹ Hüseyin Efendi'ye göre devranla

54 Ankaravî, *Hüccetü's-semâ*, 22.

55 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim*, 7/54.

56 Begavî rivayetleri Evzâî'nin sözleri olarak aktarmıştır. Evzâî'ye göre “hubur” lafzı semâ anlamındadır. Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't türâsî'l-arabî, 1420), 3/572; Şehâbeddin Sivâsî, *Uyûnu't-tefâsir li'l-fuzalâ'i's-semâsîr*, thk. Bahattin Dartma (Beyrut: Dâru Sâdır 2006), 3/267; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 16a.

57 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ezkâr* (Mihrişah Sultan, 212), 54a.

58 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ezkâr* (Mihrişah Sultan, 212), 52b.

59 Güreer, “Osmanlılarda Sema, Devran Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi”, 12; Karabaş Velî, *Devrân-ı Sûfiyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 1146), 7a.

60 Sümbül Sinan, *Risâletü't-tahkikiyye* (Velîyüddin Efendi, 3602), 59a-61a.

61 Dursun, *Tasavvuf-Fikih İlişkisi*, 332.

zikir hacıların Kâbe etrafında telbiye getirerek, meleklerin Beyt-i Ma'mûr etrafında tesbih ederek ve ziyaret meleklerinin Hz. Peygamber'in kabrinin etrafında dönmelerine benzer. "Hacılar Mescid-i Haram etrafında tavaf ve devran etmeleri emredildiği halde devran nasıl haram olur?" şeklinde soran müellife göre devran hacılara vâcip olduğuna göre onların dışındaki kimseler için en azından câiz olması gerekir. Meleklerin arşın etrafında Allah'ı zikrederek döndükleri "Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün."⁶² meâlindeki âyette beyan buyurulmuştur.⁶³ Hüseyin Efendi meleklerin devranından bahseden "Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere bir araya gelirse melekler etraflarını sarar, Allah'ın rahmeti onları kuşatır, üzerlerine sekine iner ve Allah onları katında bulunanlar arasında anar."⁶⁴ şeklindeki hadis hakkında Kâzerûnî'nin şerhini nakletmiştir. Buna göre hadiste geçen "haffe" kelimesi bir şeyi kuşatmak ve etrafında dönmek anlamına gelir.⁶⁵ Melekler arşın etrafında döndükleri gibi yeryüzünde de zikredenlerin etrafında dönerler. Ekmeleddin Bâbertî de (öl. 786/1384) meleklerin teberrük için ve onlara rağbetlerinden dolayı zikir ehlinin etraflarında tavaf ettiğini ve döndüğünü ifade etmiştir.⁶⁶ Abdülahad Nûri bu hadise zikir meclislerinin faziletine işaret eden hadisler arasında yer vermiştir.⁶⁷

Seyyid Hüseyin'e göre devranın meleklerle câiz olması insanlar için de câiz olduğunu gösterir. Melekler kendilerine ne emredildiyse onu yapan masum varlıklardır. Masum bir varlıktan haram bir fiil sadır olmaz. Devranî hareket, hareketlerin aslı ve en önemlisidir. Göklerin, yıldızların ve meleklerin hareketi devrandır. Arştaki devran onların dönmeleriyle gerçekleşir. Şeyhülislam Ebussuûd'a meleklerin devranının nasıl olduğu sorulduğunda onların Rahmân'a teveccüh ve tazarru ile arşın çevresinde tavaf ettiklerini söylemiştir. Buna göre devran ehli sûfilerin de teveccüh ve tazarruları Allah'a olduğu için devran onlara da câizdir.⁶⁸

62 ez-Zümer 39/75.

63 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 13a, 14b.

64 Müslim, "Zikir", 39; Tirmizî, "Da'avat", 7.

65 Afifüddin Saîd b. Muhammed el-Kâzerûnî, *Metâli'u'l-envâri'l-mustafaviyye fi şerhi meşâriki'l-envâr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1009), 104b.

66 Ekmeleddin Bâbertî, *Tuhfetü'l-eberrâr fi şerhi meşâriki'l-envâr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 730), 186a.

67 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ezkâr* (Mihrişah Sultan, 212), 27b.

68 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 13b, 14b-15a.

Sûfîler kâinatta bulunan her şey dönmekte olduğu için devranî hareketin doğal bir hal ve davranış olduğunu anlatmaya çalışmışlardır. Karabaş Velî bütün eşyanın dönme hareketi üzere Allah'ı tesbih ettiğinden bahsetmiştir.⁶⁹ Ankaravî günlerin, gecelerin, ayların, senelerin, mevsimlerin, feleklerin ve meleklerin devrettiğini, zaman, mekân ve cihanın sürekli devranda olduğunu bundan dolayı sâliklerin de devranı usul edindiğini kaydetmiştir.⁷⁰ Abdülahad Nûri'ye göre madenlerin, bitkilerin ve hayvanların dört unsurun ve yeryüzündeki her şeyin meydana gelmesinin temelinde de devranî hareket vardır. Seyyid Hüseyin gök cisimlerinin belli bir yörüngede dönmeleri üzerinde durmuş, sûfîlerin devran ederek kâinatta cereyan eden devrânî harekete yani semâvî varlıkların dairesel hareketlerine iştirak ettiklerini belirtmiştir. Gökler döner, bereketler iner, günler, aylar seneler döner. Arşın hareketi devran üzere olunca yeryüzündeki işler de bu düzene göre şekillenmiştir. Bu sebeple ârifler sürur anlarında ve sema esnasında devrana yönelirler. Bu büyük sırrı ancak ârif ve âlimler anlar. Seyyid Hüseyin'in söz konusu açıklamalarına *Riyâzü'l-ezkâr* kaynaklık etmiştir.⁷¹ Celaleddin Devvânî'nin *Heyakilu'n-nur* şerhinde temas ettiğine göre tecrid ehli muhakkikler nefislerinde kudî bir neşe müşahade ettiklerinde raks, el çırpma ve devranla harekete geçerler. Bu hareketle başka nurların doğuşuna hazır hale gelirler. Muhakkiklerin ileri gelenleri sâlikin erbainde bile nâil olamadığı bazı fetihlerin semâ meclisinde gerçekleşebileceğini söylemişlerdir.⁷²

Seyyid Hüseyin devranın doğal bir hareket olduğunu ve meşruluğunu izah etmek amacıyla başka bazı örnekler de vermiştir. Ona göre devran ehli gemi yolcularına benzetilebilir. Zira gemiler denizde özellikle de şiddetli rüzgâr anında dönüp dururlar. Yine at binicileri atlarıyla savaş

69 Karabaş Velî, *Devrân-ı Sûfîyye* (Ali Emîri, 1146), 9b.

70 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, haz. Safi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 138-139.

71 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ezkâr* (Mihrişah Sultan, 212), 53a-53b.

72 Sühreverdi'nin ısrak felsefesine göre Nurlar Nuru'ndan feyezana eden her bir aydınlanmadan (ısrak) bir hareket doğar ve her hareket diğer bir aydınlanmayı beraberinde getirir. Feleklerle özgü olan dairesel ve sürekli hareket dünyada olup biten şeylerin nedenidir. İnsan da şeriatın vaz' ettiği ibadetlerin hareketleriyle kudî aydınlanmalara hazır hale gelir. Tecrid ehli nefislerinde meydana gelen kudî neşenin tahrikiyle raks ve devrana yönelir. Bu hareket de başka kudî aydınlanmalara vesile olur. Ebû Abdillâh Celâlüddîn ed-Devvânî, *Şevâkilü'l-hür fî şerhi heyâkili'n-nûr li's-Sühreverdi*, nşr. Muhammed Yusuf Kokan - Muhammed Abdülhak (Beirut: Beytü'l-Verrâk, 2010), 219-220. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 15a.

mevdanlarında döner. Âhirette cennet ehli de sedirleri üzerinde dönerler. Ebussûd Efendi tefsirinde Hicr sûresindeki “Sedirler üzerinde karşı karşıya oturacaklar.”⁷³ âyeti hakkında Mücahid'den naklen “Cennet ehli nereye dönseler tahtları da kendileriyle birlikte dönecektir. Böylece onlar her zaman karşılıklı olacaktır.” şeklinde bir açıklamaya yer vermiştir.⁷⁴ Şehâbeddin Sivâsî'nin bu âyetle ilgili açıklamasına göre de cennet ehlin-den hiç kimse bir diğnerinin arkasına bakmaz çünkü tahtları da onlarla birlikte döner.⁷⁵ Seyyid Hüseyin'in zikrettiği gemilerin, atların ve cennetteki sedirlerin dönmesiyle ilgili örneklerin dervişlerin toplu olarak icra ettiği devranla benzerliği bulunmamaktadır. Aynı zamanda iradî ve şuurlu olarak ortaya çıkan hareketler de değildir. Bu bakımdan yapmış olduğu kıyas makul görünmemektedir.

3.3. Semâ ve Devranın Meşrûiyyeti Hakkındaki Görüşler

Devranla zikrin icra edildiği meclislerde mûsikinin de önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. İlk dönemden itibaren semâ terimiyle ifade edilen mûsiki konusunda sûfilerce pek çok açıklama yapılmıştır. Daha önce belirtildiği gibi eserlerinde semâ konusuna ele alan sûfiler, bu hususta mutlak bir hüküm vermenin doğru olmadığını semânın maksadına ve icra şekline göre hükmün değişeceğini ifade etmişlerdir. Müellif, sûfilerin semân mübahlığıyla ilgili izahları üzerinden devranın da meşrûiyyetini ispatlamaya çalışmıştır.

Semâi mutlak olarak inkâr etmenin hatalı bir bakış açısı olduğunu düşünen Seyyid Hüseyin, görüşünü Sühreverdi'nin *Kâtü'l-kulûb*'tan aktardığı cümlelere dayandırmıştır. Nitekim Mekkî şöyle demiştir: “Semâ hiçbir ayırım yapmadan mutlak olarak inkâr edersek o zaman semâ kabul eden ulemâ, meşâyih ve evliyâyı inkâr etmiş oluruz. Ancak biz böyle yapamayız çünkü inkâr edenlerin bilmediklerini biliyoruz ve ashab ve tabiinden onların işitmediği pek çok şeyi işittik.”⁷⁶ Seyyid Hüseyin Sühreverdi'nin semâda tekellûf yani kendini zorlama ve semâ meclisleri

73 el-Hicr 15/47.

74 Ebussûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/80. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 15b-16a. 75 Sivâsî, *Uyûnu't-tefâsir*, 2/294.

76 Mekkî'nin ifadeleri tam olarak şöyledir: “Eğer biz semâ bütün olarak inkâr edersek ümmetin seçkinlerinden doksan kişiyi inkâr etmiş oluruz.” Ancak bu cümleden sonraki kısım Kâtü'l-kulûb'ta yer almamaktadır. Mekkî, *Kâtü'l-kulûb*, 2/120; Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 2/17.

hakkındaki görüşlerine de yer vermiştir. Buna göre tekellüf iki türdür. Dünyevi bir menfaat elde etmek için yapılan tekellüf caiz değildir çünkü bu bir aldatma ve hıyanettir. Tekellüf hakiki semâa ulaşmak için yapılırsa câizdir. Tevacüdle vecde ulaşmaya çalışan veya ağlar gibi yaparak ağlamaya çalışan kimsenin davranışı mahzurlu değildir.⁷⁷ Müellif devranın bid'at olduğu yönündeki iddiaları reddetmek amacıyla *Avârifü'l-ma'ârif*ten şöyle bir nakilde bulunmuştur: “(Sema için) bir araya gelmenin bid'at olduğunu iddia eden kimseye deriz ki yasaklanan bid'at ancak sünnetle çelişen amellerdir. Devran böyle değildir. Bu sebeple bir beis yoktur.”⁷⁸ Ancak müellifin bu nakilde cümleler üzerinde değişiklik yaptığı görülmektedir. Zira *Avârif*te “devran böyle değildir” şeklinde bir ifade bulunmamaktadır. Sühreverdî'nin cümleleri şöyledir: “Yasaklanan bidat ancak sünnetle çelişen amellerdir. Böyle olmayan amelleri yapmada bir sakınca yoktur.” Sühreverdî'nin bahsettiği semâ ile müellifin konu edindiği devranın aynı şey olmadığı bir gerçektir.

Seyyid Hüseyin, Gazzâlî'nin de *İhyâ*'da semâ'nin mübahlığına dair açıklamaları olduğunu kaydetmiştir. Asıl itibariyle Gazzâlî hem lehteki hem de aleyhteki fikirlere yer vermiştir. O İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ebû Hanife'nin semâ kerih gördüğünü, İmam Şâfiî'nin bazı sözlerinin de tenzihî kerâhet şeklinde yorumlanabileceğini beyan etmiştir. İmam Şâfiî *el-Ümm* isimli eserinde kitâbül-akziye'de şarkı söylemeyi (gına) meslek haline getiren kimsenin şahitliğinin câiz olmadığını kaydetmiştir çünkü gına haramlığı açık olmasa da batıla benzeyen mekruh bir eğlencedir. Gazzâlî'ye göre onun “batıla benzeyen” şeklindeki ifadesi mûsikiyi haram gördüğü anlamına gelmez. Bu söz ancak tenzihi bir kerahet olarak yorumlanabilir. İmam Şâfiî'nin mezhebinde gına kesinlikle haram değildir. Diğer büyük imamların görüşleri de bu şekilde yorumlanmalı ve haramlığına hükmettikleri düşünülmemelidir.⁷⁹ Bazı sûfilerin İmam Şâfiî'nin raks ve devrana cevaz verdiğini iddia etmeleri fukahâ tarafından reddedilmiş, Gazzâlî'nin görüşünün esas alınması da doğru bulunmamıştır. Ebussuûd Efendi Gazzâlî'nin semâ ve raksı mutlak olarak câiz

77 Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 2/18. Semâdaki tekellüfle ilgili ikili ayrım Adâbü'l-mürîdîn'de de yer alır. Ebu'n-necib es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 58.

78 Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 2/18. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 8b-9a.

79 Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdülmuttalib (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001), 7/518; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/333, 350-351.

görmediğini ifade ederek onun görüşünü delil gösterenlere cevap vermiştir. Bir kısım fukahâya göre raks ve devran hiçbir mezhepte câiz değildir. Bilakis haramlığı Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyasla sabittir.⁸⁰ Seyyid Hüseyin semâi câiz görmeyenler hakkında müşşidi Abdülahad Nûri'nin görüş ve yorumunu benimsediğini onun sözlerini tekrarlayarak göstermiştir. Buna göre semân kerih olduğunu ileri sürenlerin muradı tahrim değil tenzihtir. Haram olduğunu söyleyenler ise lehviyyata yani eğlenceye ve şeytânî havâtıra yakın olan semâi kastederler. Bu tür bir semâ sahibini ilâhî aşka değil eğlenceye çeker.⁸¹ Seyyid Hüseyin Hanefî fakihî Simnânî (öl. 499/1106)'nin *Ravzatü'l-kudât* isimli eserinden yaptığı nakille fukahâ ve ulemânın tamamının semâa muhalif olmadığını göstermeye çalışmıştır. Nitekim Simnânî'nin belirttiğine göre o Hanefî ve Şâfiî fakihlerden ve ilim ehlinde bazıların sûfilerle zaman zaman bir araya gelip semâa katıldıklarına ve onlarla raks ettiklerine şahit olmuştur.⁸²

Sûfilere göre raks ve devranın haramlığı hakkında icmâ bulunmamaktadır. Aksi yönde hüküm verenler de hata etmektedirler.⁸³ Nitekim fıkıh kitaplarında ve fetvalarda birbirine zıt hükümlerin serdedilmesi icmâ hâsıl olmadığının açık bir kanıtıdır. Karabaş Velî'ye göre devranın haram ve bid'at olduğunu söyleyenler sağını solundan ayıramayan inad ve taassup ehlidir.⁸⁴ Eserlerinde konuyla ilgili açıklamalar yapan İsmail Ankaravî ve Abdülahad Nûri Şâfiî mezhebinde raksın mübah kabul edildiğini ve Hanefî mezhebine mensup olanların bu hususta Şâfiî mezhebine göre amel etmesinde mahzur olmadığını kaydetmişlerdir. Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemâlî ile şeyhülislam İbn Kemal'in fetvalarında da benzer açıklamalar yer almıştır.⁸⁵ Asıl itibariyle Hanefî mezhebinde hükmün yeterli olmadığı veya kamu vicdanında ma'kes bulmadığı bazı meselelerde Şâfiî

80 İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi", 247-252.

81 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 15a-b; Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ekâr* (Mihrişah Sultan, 212), 55a.

82 Ebu Kasım Ali b. Muhammed er-Rahbî es-Simnânî, *Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*, thk. Salahaddin en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 1/245; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 7b.

83 Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ekâr* (Mihrişah Sultan, 212), 58a-66a; Sünbül Sinan, *Risâletü't-tahkikiyye* (Veliüddin Efendi, 3602), 83b-93a.

84 Karabaş Velî, *Devrân-ı Sûfiyye* (Ali Emîrî, 1146), 5b.

85 Ankaravî, *Hüccetü's-semâ*, 15-17; Abdülahad Nûri, *Risâle fi Deverâni's-sûfiyye*, 95; Güreç, "Osmanlılarda Sema, Devran Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi", 13, 19.

mezhebinin görüşüne göre amel etme anlamına gelen teşeffu', Osmanlı Devleti'nde 944/1537 tarihinde ilan edilen bir fermanla Diyâr-ı Rûm'da yasaklanmış ve Osmanlı hukuk sisteminde Hanefî mezhebi dışında çözüm arama yolu kapatılmıştır. Ancak bahsi geçen sûfîlerin İbn Kemal'in fetvalarını dayanak alarak semâ, raks ve devran konusunda teşeffu'un mümkün olduğunu ileri sürmeleri, bu uygulamanın ortadan kaldırılmasından rahatsızlık duyduklarını göstermektedir.⁸⁶

Hüseyin Efendi Halvetî şeyhi Kurd Efendi'nin (öl. 996/1588) raksa dair görüşünü de delil göstermiştir. Kurd Efendi şöyle demiştir: "Riya ve süm'a söz konusu olmadığı sürece ağlar gibi yapmak ve raks mubahtır. Ağlamaya çalışmak hüznü doğurur, raks da neşe ve sevinci tahrik eder. Mübah olan her sevincin tahriki câizdir. Eğer haram olsaydı Hz. Âişe Hz. Peygamber'le birlikte Habeşliler'in raksını izlemezdi."⁸⁷ Devran lehine verilen fetvaların ve kaleme alınan risalelerin Seyyid Hüseyin'in fikir ve yorumlarına yön verdiği âşikârdır. O ulemânın devranın cevazı konusunda ihtilaf ettiğini ancak pek çok müftinin ehline cevaz verdiğini ifade etmiş, buradan hareketle de kimlerin ehil olduğunu açıklama yoluna gitmiştir. Devrana ehil olan kimse cehrî veya hafî tek başına veya toplulukla hareketli veya sükûn halindeyken Allah'a duyduğu şevk ve mahabbetle özellikle galebe ve cezbe-i ilâhiyyenin tesiriyle Allah'ın rızasını elde etmek ve taat maksadıyla zikreden kimsedir.⁸⁸ Tamamı sâlih ve kâmil olan tasavvuf erbabının devranın mübahlığı hakkında icmâi vardır. Meşâyih ve ulemâ bu ümmetin en faziletlieleridir. Bu bakımdan onların bir konuda ittifak etmeleriyle icmâ hâsıl olur ve cevaz vermeleri de delil oluşturur. Nitekim Hz. Peygamber ümmetinin dalâlet üzere birleşmeyeceğini haber vermiştir. Bu nedenle herhangi bir şeyi Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiün yapmamış olsa bile mü'minler hasen görüyorsa o Allah katında da hasendir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mü'minlerin güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir."⁸⁹

86 Ahmet İnanır, "Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı'da Teşeffu' ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 34-40.

87 Kurd Efendi, *Mürşidü'l-enâm ilâ dâri's-selâm* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 505), 58a; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 8a. Kurd Efendi'nin bu cümleleri İhyâ'dan aldığı görülmektedir. Gazzâlî, *İhyâ*, 2/374.

88 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 2a.

89 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/84; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 2b, 7a-7b.

Risalede Abdülahad Nûri'nin devranın cevazına dair bir manzumesi ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin dizeleri de yer bulmuştur. Müellife göre duaları müstecab, şefaathleri makbul, şahadetleri meşru olan bu büyük şeyhlerin sözlerine itibar etmek gerekir. Onlar âdil kimseler olduklarına göre devranın cevazına dair şehâdetlerinin kabul edilmemesi hata olur. Zira fukahâ iki âdil kişinin şahitliğiyle hüküm verilebileceğini beyan etmiştir.⁹⁰ Devranla ilgili hükmü onun zevkini ve halini bilenlere bırakmak gerekir. Bu durum bazı şer'î hükümlerin erbabına bırakılmasına benzer. Ebussuûd Efendi'nin devranla ilgili yaklaşımı da önemli bir delil niteliğindedir. Nitekim şeyhülislam önce devran aleyhinde fetva vermiş daha sonra rücû ederek lehte fetva vermiştir. Rücûunun sebebi ise Şeyh Ümmî Sinan (öl. 1568) ile meseleyi müzakere etmesidir. Rivayete göre bu müzakere esnasında şeyhe kızarak eğer devrandan vazgeçmezse ve müridlerini alkoymazsa halkı cenaze namazını kılmaktan men edeceğini söyler. Şeyh de ona “İnşallah cenaze namazımı sen kıldıracaksın.” şeklinde karşılık verir. Bir müddet sonra Ümmî Sinan vefat eder ancak şeyhülislamın bundan haberi olmamıştır. Aynı gün saraydan bir kız vefat etmiş, cenaze namazının Ebussuûd tarafından Fatih Câmii'nde kıldırılması emredilmiştir. Namazların eda edilmesinin ardından büyük bir kalabalık şeyhin tabutunun etrafını sarıp omuzlarına alır. Bu hürmeti gören Ebussuûd hayretle cenazenin kime ait olduğunu sorar. Vefat edenin Ümmî Sinan olduğunu öğrenince üzüntü ve pişmanlık hissederek tevbe ve istiğfar eder. Daha sonra devran hakkında sorulan bir soruya şu şekilde cevap verir: “Hak Teâlâ'nın ilmi bir deryayı bî-pâyân mesabesinde. Meşâyih-ı ızam ol deryanın gavvaslarıdır. Biz ehl-i sahiliz. Bu hususta bizim onlarla bahsimiz yoktur. Fetvasın gene onlar verirler.”⁹¹ Öyle görünüyor ki müellif, Ebussuûd Efendi'nin devran aleyhindeki fetvalarından bahsetmemeyi tercih etmiş, lehteki fetvasını aktarmakla yetinmiştir.

İbn Kemal ve Ebussuûd başta olmak üzere bazı şeyhülislamlar aleyhte verdikleri fetvalarda devranı helâl sayanların mürted ve kâfir olduğunu, cenaze namazlarının kılınamayacağını ve gerekirse sürgün cezası verilebileceğini ifade etmişlerdir. Bazı fakihler de eserlerinde benzer görüşleri

90 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 10b.

91 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 11a-11b; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık 2000), 383-384.

tekrarlamışlardır.⁹² Kadızâdeliler grubunun temsilcilerinden olan Vâni Mehmed Efendi cehrî zikir ve devranın oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu, ibadet olarak kabul edenlerin kâfir sayılacağını iddia etmiştir.⁹³ Sûfîler ise devran ehlini tekfir edenlere tepki göstererek bu yönde verilen fetva ve hükümlerin fâsit olduğunu dile getirmişlerdir.⁹⁴ Müellif, böylesinin devranın hakikatine ve sırlarına vâkıf olmadıkları gibi itikadî ve fikhî kâidelere de uygun hareket etmedikleri kanaatindedir. Zira akâid kitaplarında büyük günahın mü'mini iman dairesinden çıkarmadığı ve küfre düşürmediği, fıkıh kitaplarında ise ehl-i kiblenin müctehidler ve ulemâ arasında ihtilafı olan bir meseleye dair görüşleri nedeniyle tekfir edilemeyeceği kaydedilmiştir.⁹⁵ Hüseyin Efendi'nin bu noktada Suyûtî'nin "sûfîleri tenkit edip de Allah'ın helak etmediği ve sonu kötü olmayan bir fakih bulunmaz." şeklindeki sözlerine yer vermesi devran muârizlarını ikaz etme amacı taşır.⁹⁶

Devran sebebiyle sûfîleri tekfir eden ve bu hususta mezhep imamlarına dahi iftira eden âlimler olduğunu belirten Seyyid Hüseyin, konuyla ilgili Turtûşî (öl. 520/1126) ve Kurtubî'nin (öl. 671/1273) yanlış tutumlarını ortaya koymak için *Ravza* isimli bir eserden iktibasta bulunmuştur.⁹⁷ Tespitimize göre bahsettiği eser Cemal isimli bir müellife ait *Ravzatü'l-ulemâ ve cennâtü'l-urefâ*'dır. Cemal Efendi risalesinde dervişleri tekfir

92 Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Sema Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları", 59-66.

93 Abdurrezzak Tek, "Vâni Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yöneltilmiş Eleştiriler", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, ed. Mehmet Yalar-Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 120-121.

94 Sünbül Sinan, *Risâletü't-tahkikiyye* (Veliyüddin Efendi, 3602), 55b-57b; Abdülhad Nûri, *Riyâzü'l-ekâr* (Mihrişah Sultan, 212), 62a.

95 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 3a, 18a.

96 Suyûtî, "Kam'u'l-mu'âriz fi nesreti İbni'l-Fârız", *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, thk. Semir Mahmud ed-Derûbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989), 929. Suyûtî bu cümleleri Taceddin es-Sübki'nin eserinden aktarmıştır. Taceddin Sübkî, *Mu'îdün-ni'am ve mübidün-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), 71; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 7b.

97 Seyyid Hüseyin eserini Ali Cemâlî Aksarayî'ye ait olduğunu kaydetmiştir ancak müellifin ismi konusunda bir belirsizlik bulunmaktadır. Eserin tam adı ve müellifine dair yaptığımız araştırmada kütüphane kataloglarında müellifi Cemal olan *Ravzatü'l-ulemâ ve cennâtü'l-urefâ* isimli bir eser tespit ettik. Manisa Yazma Eser Kütüphanesinde yer alan eseri incelediğimizde Seyyid Hüseyin'in bu eserden iktibasta bulunduğunu gördük. Cemal Efendi'nin kimliği hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Müellif eserde isminin Cemal olduğunu belirtmiş ancak başka bir bilgi vermemiştir. Eserin 996'da tamamlanmış olması 16. Asırda yaşayan bir kişi olduğunu göstermektedir. Ömer Fuâdî de devran risalesinde aynı eserden iktibasta bulunmuş ve müellifin ismini Cemal Efendi eserini adını da *Ravzatü'l-ulemâ* olarak belirtmiştir.

eden ulemayı eleştirmiştir. Ona göre dervişleri tekfir etmek devrana cevaz veren İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî, Ebu'n-necib Sühreverdî ve Şihâbüddin Sühreverdî gibi pek çok âlimi tekfir etmek anlamına gelir. Raksın mübah olduğunu düşünen pek çok müctehid âlim vardır. Her kim bir müctehidi tekfir ederse tekfiri kendisine döner. Turtûşî dört mezhep imamının icmâına göre sufilerin ayağa kalkıp raks etmelerinin haram olduğunu iddia etmiş, Kurtubî de tefsirinde onun görüşünü aktarmıştır.⁹⁸ Bu apaçık bir yalan ve mezkûr imamlar hakkında büyük bir bühtandır. Onların hiçbirinden böyle bir görüş kesinlikle nakledilmemiştir. Kurtubî ve Turtûşî'nin galat ve iftiralarının sebebi ikisinin de Mâlikî ve Mu'tezilî olmasıdır. Mu'tezile mensuplarının Ehl-i Sünnet'e özellikle de sûfilere düşmanlığı sabittir. Vâsıl b. Ata'nın Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmasından itibaren durum böyle devam etmiştir. Bezzâzî ve başka bazı fakihler de Mâlikî ve Mutezilî olduklarına bakmadan o ikisini taklit etmiştir.⁹⁹ Seyyid Hüseyin'in iktibasta bulunduğu kısma ilave yaptığı görülmektedir. Zira Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e ve sûfilere düşmanlığına dair ifadeler *Ravzatü'l-ulemâ*'da yer almamaktadır. Diğer taraftan Kurtubî ve Turtûşî'nin Mu'tezilî olmadıkları bilinmektedir. Üstelik Cemal Efendi sadece Turtûşî'yi Mâlikî-Mu'tezilî olarak tavsif etmiş, Kurtubî için böyle bir ifade kullanmamıştır. Görüldüğü üzere Seyyid Hüseyin risalesinde semâ ve devranın cevâzına dair ortaya konan delilleri nakletmiş ancak hangi durumlarda câiz olmadığı ve aleyhteki yorumlarla ilgili detaylı bilgi vermemiştir.

3.4. Sûfilerin Devranı Tercih Etme Nedenleri

Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında dervişlerin icra ettiği devranın kâfirlerin oyun ve raksına benzediğini ileri sürmesi, tarikat ehli arasında rahatsızlık meydana getirmiştir.¹⁰⁰ Bunun yanısıra Turtûşî ve Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) devranı Sâmirî'nin ihdas ettiği raksa benzetmeleri Sünbül Sinan, Abdülhad Nûri, Karabaş Velî ve İsmail Ankaravî

98 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-mısriyye, 1964), 11/238.

99 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 8a-8b; Cemal, *Ravzatü'l-ulemâ ve cennâtü'l-urefâ* (Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1408), 15a-15b.

100 İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi", 247.

tarafından tenkit edilmiştir.¹⁰¹ Seyyid Hüseyin de devranla zikreden dervişlerin gayelerini ve gerekçelerini izah ederek bahse konu iddialara cevap vermeyi amaçlamıştır. Ona göre dervişler riya, süma, nifak gibi fâsid amaçlar için ve veya kâfir ve fâcirlere benzemek için değil zikrederek Kâbe'yi tavaf eden hacılara ve arşın etrafında Allah'ı tesbih ederek dönen meleklerle benzemek için devranı tercih ederler. Bazı müftilerin devranın haram olduğuna dair fetva vermelerinin sebebi, fâsid maksatlarla bunu yapanlardan rahatsızlık duymalarıdır. Halvetiyye, Kâdiriyye, Bayramiyye ve Mevleviyye meşâyihünün tamamı devranın câiz olduğu konusunda ittifak etmiş ve devranla zikir icra etmişlerdir. Nakşibendiyye ve Celvetiyye meşâyihünden bazıları da aynı görüştedir. Sûfilere göre devran başka yöntemlerle ve uzun zamanda elde edilemeyen yüksek mertebelere ulaşmayı sağlar ve fâsid ilgi ve meşguliyetleri ortadan kaldırmayı kolaylaştırır. Bütün tarikat erbabı ilâhî aşkın galebesi veya cezbenin zuhûru halinde devranın câiz olduğuna hükmetmiştir.¹⁰² Onlar aşk, sürur ve cezbe kalplerine hâkim olduğunda veya gaflet ve fetret hali zuhûr ettiğinde ya da zikre çok iştihak duyduklarında halin gerektirdiği şekilde bazen cehren ve ayakta bazen de sessiz ve oturarak zikirle meşgul olurlar.¹⁰³

Seyyid Hüseyin Taşköprizâde'nin (öl. 1030/1621) konuyla ilgili açıklamalarına atıfta bulunmuştur. Ona göre zaruret durumunda haramları işlemek caizdir ve mutasavvıfların devranı bu kabildendir. Birçok âlim devranın haramlığına hükmeder ancak sûfiler devranla zikrin dünyevi ilgileri kalpten atmada etkili olduğunu, gerçekleştirilmesi çeşitli mücahede yöntemlerine başvurmayı gerektiren ve uzun zaman alan kalp tasfiyesinin devranla daha kolay şekilde hâsıl olduğunu iddia ederler. Taşköprizâde Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) mecâzî aşka dair izahını naklederek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Sadrüşşerîa'ya göre mecâzî aşk hakiki aşkın köprüsüdür çünkü dünyevi alakadan kalbi arındırmayı ve sevgiliden başka her şeyin kalpten atılmasına vesile olur. Bunun ardından kalbin hakiki matluba yönelmesi mümkün hale gelir. Nitekim birçok ilgiden vazgeçmek tek bir ilgiden kopmaktan daha zordur. Bütün

101 Sünbül Sinan, *Risâletü't-tahkikiyye* (Veliyüddin Efendi, 3602), 58a-b; Abdülhad Nûri, *Riyâzü'l-ekâr* (Mihrişah Sultan, 212), 61b; Karabaş Velî, *Devrân-ı Sûfiyye* (Ali Emîrî, 1146), 7a; Ankaravî, *Hüccetü's-semâ*, 6.

102 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 2b.

103 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 6a.

dünyevi meyillerden kopmaya vesile olduğu için mecâzî aşkın keraheti dikkate alınmaz. Seyyid Hüseyin Taşköprizade ve Sadrüşşerîa'nın önde gelen Hanefi fakihlerinden olduğunu belirterek görüşlerinin önemsenmesi gerektiğine işaret etmiştir.¹⁰⁴

Müellife göre dünya ilgilerini kesen şey haram olsa bile mübah yolla bundan uzaklaşmak mümkün olmuyorsa ihtiyaç ölçüsünde o haramı işlemek câiz olur. Ancak maksat gerçekleştiğinde devam etmek ve ruhsat sınırını aşmak câiz değildir. Örneğin açlık ve susuzluktan ölme tehlikesi baş gösterdiğinde zaruret miktarı leş yemek ve içki içmek câiz iken tehlike ortadan kalktığına haram hale gelir. Bir müddet sonra tekrar tehlike ve zaruret ortaya çıkarsa ruhsat gereği yine yemek ve içmek câiz olur. Devranla zikir de buna benzer. Dünyevi ve uhrevi birtakım faydaları elde etmek ve zararlardan kaçınmak için icra edildiğinde câizdir. Dervişler devranla zikir esnasında dünyevî meyillerden, fâsid düşüncelerden ve kalbi meşgul eden şeylerden uzaklaşırlar. Zikri bıraktıklarında bütün bunlar tedricen geri döner. Bunun üzerine tekrar devranla meşgul olurlar. Bu durum mezkûr ilgi ve düşünceler tamamen kalpten atıncaya, ibadet ve taat alışkanlığı kazanıncaya kadar devam eder. Maksat hâsıl olduğunda ise devran icra etmezler. Şunu belirtmek gerekir ki dünyevî ilgilerden ya da kötü düşüncelerden uzaklaşmayı mümkün kılan herhangi bir şeyin açlıktan ölme tehlikesiyle kıyas edilmesi fihhi açıdan doğru değildir. “Zaruretlere haramı mübah kılar” kâidesi devran için uygulanamaz. Bu nedenle müellifin verdiği örnekler üzerinden yaptığı kıyas hatalı görünmektedir. Her ne kadar müellif devranın haram olduğu yönünde fetva verenlere cevap vermeyi amaçlasa da kanaatimizce izah tarzı yanlıştır.¹⁰⁵

Seyyid Hüseyin'e göre insan zikir ve vaaz meclislerinde dünyevî ilgilerden ve kötü düşüncelerden kalben ve zihnen uzaklaşır fakat gündelik hayatına döndüğünde zikrin ve vaazın tesiri ortadan kalkar. Hanzale rivayeti bu durumu gözler önüne seren bir örnektir. Rivayete göre Hanzale Allah Rasûlü'ne: “Senin yanındayken bize cennet ve cehennemden bahsediyorsun sanki gözümüzle görüyormuş gibi oluyoruz fakat yanından ayrılıp da eşlere, çoluk çocuğa mala mülke dalıyor ve her şeyi unutupuyoruz.”

104 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, sad. Mümin Çevik (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2011), 1/94; Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *Ta'dlül-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798), 300b-301a; Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 5b. 105 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 6a-6b.

demmişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “siz her zaman benim yanımda olduğunuz gibi ve zikir halinde olsaydınız melekler yollarda ve yataklarınızda bile sizinle musafaha ederlerdi fakat ey Hanzale bazen öyledir bazen böyledir.” buyurmuş ve bu sözü üç defa tekrarlamıştı.¹⁰⁶ İbn Melek’in şerhine göre Hz. Peygamber Hanzale’nın hissettiği şeyin nifak sayılmadığını bilakis onun doğru yolda olduğunu söylemiştir. “Bazen öyle olur bazen böyle olur” şeklindeki sözü de “Bazen huzur halinde olur rabbimizin hukukuna riayet edersiniz bazen gaybet halinde olur kendi nefsinizin hukukunu gözetirsiniz” anlamındadır. Hz. Peygamber Hanzale’nin nefsinin itham etmesini engellemek için son cümleyi üç defa tekrarlamıştır. Bu hadiste nefsin ibadetten usanmaması için her iki hale de teşvik vardır. Nitekim kalplerin zaman zaman dinlendirilmesi bir ihtiyaçtır.¹⁰⁷ Müellife göre hayrı şerrinden, faydası zararından fazla olan şeyleri yapmak caizdir veya müstehaptır. Devranla zikir, nafile namazları cemaatle kılmak vb. filler bu türdendir. Bezzâvî de az bir şer için çok hayrı terk etmenin büyük bir hata olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hikmet hayrı galip olanın varlığını gerektirir. “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.” meâlindeki âyet-i kerîme bu hakikati ortaya koyar.¹⁰⁸

Bazı sûfiler semâi henüz yolun başında olanların azığı olarak görür ve yolun nihayetine ulaşmış ve vuslata ermiş kimselerin semâa ihtiyaç duymayacağını düşünürler.¹⁰⁹ Müellife göre de devranla zikir tercih edenler çoğunlukla mübtedîler ve gençlerdir. Hafi ve kuûdî zikri tercih edenler ise müntehiler, şeyhler ve pirlerdir. Ancak onlar da bazen aşk ve cezbenin galip gelmesi sebebiyle ve devranın câiz olduğunu göstermek için devran icra ederler. Her zaman hareketsiz şekilde zikretmeye güç yetirebilen sâlikler bunu yapabilir. Fakat dervişlerin bir kısmı bilhassa cezbe ehli olanlar ve gençler için zordur. Bu sebeple onların hareketli zikir ve devrana devam etmelerine ruhsat verilir.¹¹⁰ Nitekim müşşidler müridlerine zikre devam hususunda, ulema da talebelerine ilim tahsili hususunda teşvik edici olması ve psikolojik olarak rahatlama sağlaması maksadıyla meşru, mübah veya bidat-i hasene türünden olan fiillere ve

106 Müslim, “Tevbe”, 12-13; Tirmizî, “Kıyâme”, 59.

107 İbn Melek, *Mebâriku’l-ehâr*, 2/566-567.

108 el- Bakara 2/30; Bezzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 1/68. Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü’l-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 6b-7a.

109 Hücvîrî, *Kesfü’l-mahcûb*, 559.

110 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü’l-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 6a-6b, 10b.

mahzuru olmayan mizaha ruhsat vermişlerdir. Devranla zikir de mübah hareketlerden oluşur.¹¹¹

Müellif zikir esnasında vecdin tesiriyle ortaya çıkan davranışların tabîi olduğu kanaatindedir. Ona göre dervişlerin halleri çoğu zaman zevk, şevk ve cezbedir. Bu hallerin gereği ve tezahürü de sevinç ve neşeyi izhar etme, nara ve sayha atma ve hareket etmedir.¹¹² Tarikat erbabı ve devran ehli keşf, keramet, riyâzet, mücâhede, zühd ve kanaatleriyle meşhurdur. Pek çok güzel ve yüce hallere, fiil ve sözlere sahiptirler. İçlerinde müctehid âlimler, nücebâ ve aktâbdan kimseler de vardır. Bu ümmetin geçmiş ümmetlerden üstün olması gibi onlar da ümmetin en faziletli leridir. Eğer sûfilerin devranı haram olsaydı veya dinen bir mahzuru olsaydı bu seçkin kimseler devran icra etmezler, cevaz vermezler ve devran meclislerine dâhil olmazlardı. Bilakis insanları devrandan men ederlerdi çünkü onlar daima emr-i maruf nehy-i münkerle meşgul olmuşlardır. Bu nedenle devran konusunda karar ve hükmün meşâyih-ı izâma bırakılması gerekir.¹¹³

Fakihlere göre devranın hükmü ihtiyârî veya gayr-ı ihtiyârî olmasına göre değişir. Ancak izdırârlık kişinin vücudu yaralansa bile hissetmeyecek durumda olması şeklinde açıklanmaktadır ki bu oldukça sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Esasen bu sınırlama tarikat ehlinin irâdî biçimde bir araya gelerek icra ettikleri devranı dışarıda bırakmakta, mekruh veya haram olduğu yönündeki hükümlere kapı aralamaktadır.¹¹⁴ Buna karşın sûfiler açısından her iki durumda da devran câizdir. Devranın ölçülü veya ölçüsüz mübah hareketlerden oluştuğunu ifade eden müellif, bu hareketlerin ihtiyârî ve ıztırârî olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmiş, her iki şekilde de mübahlığına dair hükmün değişmeyeceğini ileri sürmüştür. *Riyâzü'l-ekâr*'dan büyük ölçüde istifade ederek sûfilerin zikir esnasındaki hal ve hareketlerinin tasvirini yapmıştır.¹¹⁵ Ona göre semâ esnasında sâlik şevkin tesiriyle gayr-ı ihtiyârî olarak yerinden sıçrar. Maşukuna gitmek isteyen ancak buna imkân olmadığını anlayan bir âşık gibi çırpınır hat-ta artarda dönmeye başlar. Bazen neredeyse ruhunu teslim edecek gibi

111 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 4b.

112 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 10b.

113 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 12a.

114 İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi", 254-255.

115 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 4b.

olur. Bu durum onu devretmeye mecbur kılar.¹¹⁶ Benzer izahlar Karabaş Velî tarafından da kaydedilmiştir. Ona göre sâlik aşk ve vecdin tesiriyle ayağa kalkıp dönmeye başlar, döndükçe aşkı daha da artar. Adeta sıtmaya tutulmuş gibi titrer. Eğer âşık vecd hali zuhûr ettiğinde devrana kalkmazsa helâk olur.¹¹⁷ Seyyid Hüseyin devranın ihtiyârî şeklini ise Âl-i İmrân sûresi 191. âyetle ilişkilendirerek ve bazı rivayetler aktararak izah etmiştir. Buna göre Allah'ı zikretmeye şevk duyan sâlikler söz konusu âyette işaret edilen hallerin tamamıyla bereketlenmek isterler ve Allah'ı önce oturarak, sonra dizleri üzere kalkarak daha sonra ayakta sallanarak hatta titreyerek zikrederler. Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber'in huzurunda okunan bir şiir onun ve sahâbilerin vecde gelmesine sebep olmuştu. Öyle ki vecdin tesiriyle Hz. Peygamber'in ridası üzerinden düştü. Orada bulunan Muâviye: "Eğlenceniz ne güzeldi ya Rasûlallah!" deyince Allah Rasûlü: "Sevgilinin zikrini iştirip de sarsılmayan kerim değildir." buyurdu. Daha sonra ridasını dört yüz parçaya bölerek orada bulunanlara dağıttı.¹¹⁸ Harakani'nin "Er odur ki la ilahe illallah dediği zaman başından ayak uçlarına kadar bütün vücudu titrer. Eğer titremiyorsa o er değildir." şeklindeki sözü bu halin tabî olduğunu gösterir. Sâliklerin bazen zikir esnasında hareket ettiklerini ifade eden Müellif *Hilyetü'l-evliyâ*'dan bir rivayete yer vermiştir. Buna göre sahâbe-i kirâm Allah'ın adı anıldığında şiddetli bir rüzgâr esnasında ağaçların hareket ettiği ve sallandığı gibi sarırlardı.¹¹⁹ Zikrin tesiri sûfilere vecde getirerek dönmeye sevk eder. Arşın etrafındaki melekler, Kâbe etrafındaki hacılar gibi dönerek zikrederler. Zikrin gücü akıllarını adeta devre dışı bırakır ve mecnunlar gibi olurlar. Nitekim Hz. Peygamber "Allah'ı çok zikredin ta ki size mecnun desinler."¹²⁰ buyurmuştur. Bazıları zikir esnasında ilahi okuyan kişinin şevki arttıran sözlerinin tesiriyle kendilerini kaybederek yere düşerler ve yanları üzere

116 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 14a-14b;

117 Karabaş Velî, *Devrân-ı Sûfiyye* (Ali Emîri, 1146), 9a.

118 İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2000), 2/165-166. Müellif belirtmese de bu rivayet Avârifü'l-maârif'te geçmektedir ve Sühreverdî rivayetin sahil olmadığını ifade etmiştir. Sühreverdî, *Avarifü'l-maârif*, 2/35-36. Ankaravî de Hz. Peygamber ve sahâbenin vecd haline örnek olarak rivayeti aktarmıştır. Ankaravî, *Hüccetü's-semâ*, 12.

119 Bu ifadeler Hilye'de Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 1/76.

120 Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, 1/414. İsfahânî Ebû Müslim el-Havlânî'nin sözü olarak aktarmıştır. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/124.

yatarken de Allah'ı zikretmiş olurlar. Böylece her halde zikirle teberrik ederler.¹²¹ Şu halde müellif birtakım dünyevî ve uhrevî faydalarını göz önünde bulundurarak devranın mübah olduğunu düşünmektedir. Ayrıca devran esnasında dervişlerden vecd, şevk ve cezbenin tesiriyle sadır olan hal ve hareketlerin mazur görülmesi gerektiğine inanmaktadır.

Sonuç

Abdülahad Nûri'nin halifelerinden olan ve Yedikule civarındaki Hacı Evhad Tekkesi'nde uzun yıllar şeyhlik vazifesi yürüten Seyyid Hüseyin Efendi, bazı fakihler tarafından ortaya konulan devranın mekruh veya haram olduğu yönündeki hükümleri eserinde reddetmiş, edille-i erbaaya göre câiz olduğunu iddia etmiştir. Semâ ve devranın meşrûiyyetini ispatlamak için Kur'an-ı Kerîm, sünnet, icmâ ve kıyastan delillere yer vermiş ve bazı sûfilerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmıştır. Bunun yanı sıra sûfilerin devranı tercih etme nedenlerini ve gayelerini ele almıştır. Müellif çeşitli eserlerden yaptığı iktibaslarla meseleyi açıklığa kavuşturmayı amaçlamıştır. Risalenin kaynakları arasında *Meşâriku'l-envâr* şerhlerinin önemli bir yeri vardır. Zira Seyyid Hüseyin naklettiği hadislerle ilgili olarak özellikle Hanefi fıkıh âlimi İbn Melek'in şerhlerine sıklıkla atıfta bulunmuş, Bâbertî ve Kâzerûnî'nin yorumlarından da istifade etmiştir. Görüşlerine delil olarak kaydettiği âyetler hakkında Beyzâvî, Neseî, Begavî, Râzî, Muhyiddin Şeyhzâde, Şehabeddin Sivâsî ve Ebussuûd'un tefsirlerine başvurmuştur. Tasavvuf eserlerinden *Âdâbü'l-mürîdîn*, *Kûtu'l-kulûb*, *Avârifü'l-ma'ârif* ve *İhyâ'* dan iktibaslarla konuları izah etmeye çalışmış, özellikle mürşidi Abdülahad Nûri'nin *Riyâzü'l-ekzâr*'ından çokça faydalanmıştır. Ne var ki Seyyid Hüseyin'in risalesi ile Abdülahad Nûri'nin eseri arasında ciddi fark vardır. Abdülahad Nûri *Riyâzü'l-ekzâr*'da ele aldığı konuları bölümlere ayırmış, belli bir düzen içinde ve geniş şekilde değerlendirmiştir. Başvurduğu kaynak sayısı da oldukça fazladır. Seyyid Hüseyin'in risalesinde ise sistematik bütünlükten uzak ve dağınık bir anlatım söz konusudur. Müellif eserde herhangi bir bölüm ve başlık kullanmamıştır.

Seyyid Hüseyin'in semâ ve devran lehinde bahsettiği deliller ve açıklamalar kendisinden önce kaleme alınmış olan devran risalelerinde ve

121 Seyyid Hüseyin, *er-Risâletü'd-devrâniyye* (Nafiz Paşa, 394), 14a-14b; Abdülahad Nûri, *Riyâzü'l-ekzâr* (Mihrişah Sultan, 212), 49b-51a.



fetvalarda kayda geçirilen delil ve yorumlarla benzerlik arz etmektedir. Müellifin yeni bir görüş ortaya koymaktan ziyade başta mürşidi olmak üzere diğer sûfîlerin görüşlerini tekrar ettiği görülmektedir. Bununla birlikte devranı müdâfaa amacıyla eser yazan sûfîlere ve eserlerine ismen atıfta bulunmamıştır. Konunun fikhî boyutuyla ilgili ayrıntılara girmemiş, devran aleyhinde serdedilen görüşlere de detaylı şekilde yer vermemiştir. Semâ ve devranı gerekçe göstererek tarikat ehline saldırıda bulunan ve küfürle itham eden anlayışa karşı çıkmıştır. Tenkitlerinde isim zikretmemeyi tercih etmiş, sert bir üslup kullanmaktan kaçınmıştır. Kadızâdeliler ve Sivâsîler arasında en hararetli tartışma konularından biri olan devran hakkında risale yazarak tarikat ehline destek sağlama amacı güden Seyyid Hüseyin'in tarafları fitneye karşı uyarması ve itidal çağrısı yapması da son derece önemlidir.

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

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

Kaynakça

- Abdülahad Nûri. *Riyâzu'l-ezkâr ve hiyâzu'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 212, 1a-77b.
- Abdülahad Nûri. *Risâle fi deverâni's-sûfiyye*. İstanbul: y.y., ts.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindavî. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Hüccetü's-sema*. İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ*. haz. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibuddin el-Hâtib. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma' rife, 1379.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *Tuhfetü'l-ebârî fi şerhi meşâriki'l-envâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 730, 1a-228b.
- Baz, İbrahim. *Abdülhad Nûri-i Sivâsi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları 2007.
- Begavî, Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1420.
- Bezvâvî, Nâsirüddin Ebû Said Abdullah. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1418.
- Birgîvî, Takryüddin Mehmed. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasir en-Nasir. 9 cilt. b.y. Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Cemal Efendi. *Ravzatü'l-ulemâ ve cennâtü'l-urefâ*. Manisa: Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade, 1408, 2a-606a.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddin. *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi heyâkili'n-nûr li's-Sühreverdî*. nşr. Muhammed Yusuf Kokan-Muhammed Abdülhak. Beyrut: Beytü'l-verrâk, 2010.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf-Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2021.
- Ebüsüüd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-din*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılarda Sema, Devran Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislam Risalesi". *Tasavvuf ilmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 1-23.
- Haşiye Muhyiddin Şeyhzade ala tefsîri'l-Kâdi el-Bezvâvî. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Hücvîrî, Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvud vd., Beyrut: Daru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.
- İbn Melek, Abdullatif. *Mebâriku'l-ezhâr fi şerhi meşâriki'l-envâr*. thk. Eşref b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1995.

- İnanır Ahmet. “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı’da Teşeffü’ ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (2019), 9-49.
- İnanır, Ahmet. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûkî Deliller ve Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 237-269.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübîl-ilmîyye, 1988.
- Karabaş Velî. *Devrân-ı Sûfiyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, 1146, 2a-10b.
- Kâzerünî, Afîfüddîn Saîd b. Muhammed. *Metâli’u’l-envârî’l-mustafaviyye fî şerhi meşârıkü’l-envâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1009, 1a-269b.
- Koca, Ferhat. “Osmanlı Fakihlerinin Sema Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmiu’r-rumûz*. Kalküta: Dâru’l-imâre, 1858.
- Kurd Efendi. *Mürşidü’l-enâm ilâ dâri’s-selâm*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 505, 2a-609a.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. Kahire: Dâru’l-kütübî’l-mısrîyye, 1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru’ş-şâ’b, 1989.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmani*. haz. Nuri Akbayer. 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü’l-kulûb*. thk. Said Nesib Mekârim. 2 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn el-Hindî. *Kenzü’l-ummâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*. thk. Bekrî Hayânî-Safvet es-Sakâ. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1981.
- Münâvî, Muhammed Abdür-raûf. *Feyzû’l-kadîr şerhu’l-câmi’i’s-sağîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2. Basım, 1972.
- Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-arabî, ts.
- Nesefî, Ebû’l-berekât. *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dâru’l-kelimi’t-tayyib, 1998.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık 2000.
- Öngören, Reşat. “Osmanlılar Döneminde Sema ve Devran Tartışmaları”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11/25 (2010), 123-132.
- Râzî, Fahreddin. *Meîfâthu’l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-arabî, 3. Basım, 1420/2000.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes’ûd. *Ta’dülü’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, 1a-305b.
- Serrac, Ebû Nasr. *el-Lüma’*. thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr. Kahire: Dâru’l-kütübî’l-hadîse, 1960.
- Seyyid Hüseyin. *er-Risâletü’t-devrâniyye ve iânetü erbâbi’t-tarîka*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 394, 2a-18b.
- Simnânî, Ebu Kasım Ali b. Muhammed er-Rahbî. *Ravzatü’l-Kudât ve tarîku’n-necât*. thk. Salahaddin en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü’r-risale, 2. Basım, 1984.

- Evhad Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'nin er-Risâletü't-devrâniyye ve iânetü erbâbi't-tarîka Adli Risâlesi Çerçevesinde Semâ ve Devranla İlgili Görüşleri*
- Sivâsî, Şehâbeddin, *Uyûnu't-tefâsir li'l-fuzalâ'î's-semâsîr*. thk. Bahattin Dartma. 4 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Câmi'ul-Ehâdis*. thk. Abbâs Ahmed Sakar- Ahmed Abdulcevad. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. "Kam'u'l-mu'âriz fi nesreti İbni'l-Fâriz". *Şerhu Makâmâtî Celaleddin es-Suyûtî*. thk. Semir Mahmud ed-Derûbî. 901-932. Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 1989.
- Sübki', Ebü Nasr Tâciüddîn. *Mu'idü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986.
- Sühreverdî, Ebu'n-necîb. *Âdâbü'l-mürîdin*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddin. *Avârifü'l-ma'ârif*. thk. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif. Kahire: Dâru'l-maârif, 2. Basım, 2017.
- Sünbül Sinan. *Risâletü't-tahkikiyye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3602, 54a-93a.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rif' at Fevzi Abdülmuttalib. Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2001.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâ'yi'u'l-fuzalâ*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Taşköprizâde Kemaleddin Mehmed. *Mevzûâtü'l-ulûm: İlimler Ansiklopedisi*. sad. Mümin Çevik. 2 cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyatı, 2011.
- Tek, Abdurrezzak. "Vânî Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfîlere Yönelttiği Eleştiriler". *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*. ed. Mehmet Yalar-Celil Kiraz. 117-129. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Tirmizi Ebü İsâ Muhammed. *Sünen*. thk. Beşâr Avvâd Marûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuman, Mehmet Nâil. *Tuhfe-i Nâilî*. haz. Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.
- Türer, Osman. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat –Halvetilik Örneği- Mustafa Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-ihvân'ı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 cilt. İstanbul: Kitabevi, 2014.



Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın Risâle-i Kutbiyye Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar

*Bayrāmī-Melāmī Syeikh Hāshimī Amīr Osman's Work
Titled Risāle-i Qutbiyya And Some of The Notable Concepts
Featured in The Work*

Doç. Dr.

Yüksel GÖZTEPE

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

<https://orcid.org/0000-0001-5701-0267>

ygoztepe@gmail.com

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

Dr.

Fatih ÇINAR

Sivas Müftülüğü İl Vaizi, Sivas, Türkiye / Provincial Preacher of Sivas Mufti Office, Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-8192-1714>

cinar.fatih.58@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/007x4cq57>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ekim 2022 / 14 October 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1189401



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 (Yüksel GÖZTEPE- Fatih ÇINAR).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/ Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Yüksel Göztepe-Fatih Çınar, "Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın Risâle-i Kutbiyye Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 95-130.

Öz

Hâşimî Emîr Osman XVI. yüzyılda yaşamış Bayrâmî-Melâmî şeyhlerindedir. İstanbul Kasımpaşa'da kendi adıyla anılan tekkede irşâd faaliyetlerini yürüten Hâşimî, aynı zamanda velûd bir müelliftir. Hâşimî'nin vahdet-i vücûd eksenli görüş ve düşüncelerini dile getirdiği en dikkat çekici eseri *Risâle-i Kutbiyye* adlı çalışmasıdır. Tek nüshası, Amasya Bâyezid Kütüphanesi'nde bulunan eserde Hâşimî, dünya sevgisi, mâsivâ, ağyâr, zühd, salih amel, mürşid-i kâmil, irâdî ölüm, nefis, rûh, melâmet, feyz, tecellî, nüzûl-urûc, güzel ahlâk ve insân-ı kâmil gibi birçok konuyu ele almıştır. Hâşimî, epistemolojik ve ontolojik yönüyle ele aldığı meseleleri kalp, mârifet, muhabbet, fakr ve kutub konularındaki analizleri ile dile getirmiştir. Makalede ikinci devir Melâmîliğin önemli temsilcilerinden olan Hâşimî'nin hayatı ve eserleri dile getirilmiş, ardından *Risâle-i Kutbiyye*'de öne çıkan söz konusu başlıklara dâir görüşleri incelenmiştir. Hâşimî'nin bu kavramları ele alış biçimi, kavramlar arasında kurduğu bağlantılar, kavramların Hâşimî'den önceki bazı sûfilerce ele alış biçimi ile Hâşimî'nin kendinde ulaşan bu mirâsla münâsebeti ve müellifin kalp, mârifet, muhabbet, fakr ve kutub kavramlarıyla diğer bazı kavramla kurduğu anlam örgüsü üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Emîr Osman, Risâle, Kutbiyye, Kavram, Değerlendirme.

Abstract

Hâşimî Amîr Osman is one of the Bayrâmî-Melâmî sheikhs who lived in the 16th century. Hâşimî, who carried out the activities of guidance in the tekke named after him in the Kasımpaşa district of Istanbul, is also a prolific author. The most remarkable work of Hâşimî, in which he expressed his views and thoughts on the basis of unity of existence, is his work called *Risâle-i Qutbiyya*. In the book, the only copy of which is in the Amasya Bayezid Library, Hâşimî dealt with many subjects such as love of the world, masiva, agyar, zuhd, righteous deeds, perfect murshid, voluntary death, soul, spirit, melâmet, abundance, manifestation, descent-rotation, good morality and perfect human being. In the article, the life and works of Hâşimî, who is one of the important representatives of the second-period Melâmî culture, were mentioned, and then his views on the topics that came to the fore in the *Risâle-i Qutbiyya* were examined. Hâşimî's way of handling these concepts, the connections he established between the concepts, the way the concepts were handled by some Şüfis before Hâşimî, his relationship with this inheritance and the meaning that the author established with the concepts of heart, ingenuity, affection, the concept of poverty and pole and the semantic pattern that he established with some other concepts were emphasized.

Keywords: Tasawwuf, Amîr Osman, Risâle-i Qutbiyya, Concept, Evaluation.

Giriş

Bayrâmî-Melâmî geleneğinin önde gelen isimlerinden olan Hâşimî Emîr Osman, XVI. yüzyılda faaliyet yürütmüş sûfilerdendir. Hâşimî, melâmî neşve açısından sıkıntılı olan döneminin şartları içerisinde görüşlerini bir usûl dâiresince serdetmesi, yetiştirdiği talebeleri, Kasımpaşa'da kendi adını taşıyan tekkedeki faaliyetleri ile etkili olmuştur. Velûd bir müellif olan Hâşimî, kendinden önceki sûfilerin birçok tasavvufî kavrama ilişkin görüş ve düşüncelerini harmanlayan ve bu fikirleri kendinden sonraki kuşaklara ilmî disiplini muhâfaza ederek aktaran bir sûfidir. Hâşimî'nin düşünce dünyasını derli toplu bir şekilde resmeden ve içerisindeki ilmî ve fikrî yoğunluğu ile dikkat çeken eseri ise *Risâle-i Kutbiyye* adlı eseridir. Tek nüshası Amasya Bâyezid Kütüphanesi'nde bulunan *Risâle*'de Hâşimî, işlediği bütün konuları kutub düşüncesini merkeze alarak dile getirmiştir. O, insân-ı kâmil ve gavs şeklinde de adlandırdığı kutbun özellikleri, Hakk'ın kutba olan lütufları ve kişinin bu mertebeye ulaşmasında mürşid-i kâmilin rolü gibi birçok konuyu detaylı olarak ele almıştır. Hâşimî'nin genel anlamda kutubla ilgili görüşlerini serdettiği bu önemli çalışmasında kalp, mârifet, muhabbet ve fakr konularını sıklıkla vurguladığı görülmektedir. Makalede, Hâşimî'nin *Risâle-i Kutbiyye* adlı eserini tanıtmak, Bayrâmî-Melâmî düşünce seyrinin kilit isimlerinden biri olan Hâşimî'nin düşünce dünyasına bu kavramlar dâhilinde ışık tutmak, Hâşimî ve eseriyle ilgili yapılacak çalışmalara ön ayak olmak düşüncesiyle bahsi geçen konulara dâir görüşleri değerlendirilmiştir. Hâşimî'nin *Kutbiyye* adlı risâlesinde öne çıkan kalp, mârifet, muhabbet, fakr ve kutubla ilgili vurguları dikkate alınarak bu konulara dâir görüşleri, kendinden önce bahsi geçen başlıklarla ilgili bazı sûfilerin değerlendirmeleri, Hâşimî'nin bu konularda izini sürdüğü bazı isimler ve Hâşimî'nin düşüncelerini dile getirirken tâkip ettiği bazı usûllere de makalede yer verilmiştir.

1. Hâşimî Emîr Osman'ın Hayatı

“Saçlı Osman Efendi” olarak tanınan Hâşimî Emîr Osman, torunlarından Mehmed Süreyyâ'nın verdiği bilgiye göre 919/1513'te Sivas'ta dünyaya gelmiştir.¹ Asıl adı Osman olan Hazret, Seyyid olması hasebiyle

¹ Mehmed Süreyyâ, *Divañçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1329), 11.

“Emîr” ve “Seyyid”, saçlarını uzatması sebebiyle “Saçlı Emîr” şeklinde tanınmıştır.² Evliyâ Çelebi onu “Emîr Sultan” şeklinde tavsif etmiş, halk arasında “Emîr Efendi” olarak bilindiğini de söylemiştir.³ Kasımpaşa’da ikâmet edip, buradaki tekkesinde yürüttüğü faaliyetleriyle dolayısıyla bazı kayaklarda “Kasımpaşalı Emîr Efendi” şeklinde ismi geçmektedir.⁴ Osman Efendi, şiirlerinde “Hâşimî” ifadesini mahlas olarak kullanmıştır.⁵

Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetü'l-ârifin*'de Osman Efendi'nin babasının Mehmed Efendi olduğunu söylemiştir.⁶ Annesine dâir kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.⁷ *Lemezât'ta* Hulvî, Osman Efendi'nin eşinin, şeyhi Gazanfer Dede'nin (öl. 973/1566) kızı olduğu bilgisini paylaşmıştır.⁸ Müstakim-zâde, Osman Efendi'nin vefatından sonra onun yerine geçen

2 Nev'izâde Atâî, *Hadâikü'l-hakâik fî tekmileti's-şakâik (Zeyl-i Şakâik)*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/463; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye (Yüce Velilerin Tatlı Halleri)*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 591; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Tüba, 2016), 1/2020; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/535; Sâdık Vicdânî, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-u Aliyye)*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 39; M. Halit Bayrı, “Mutasavvıf Şairler: Hâşimî”, *Türk Folklor Araştırmaları* 161/7, (1962), 2927; Mustafa Uzun, “Hâşimî Emîr Osman Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/411.

3 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi I*, haz. Orhan Şâik Gökyay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 178, 181.

4 Atâî, *Hadâikü'l-hakâik fî tekmileti's-şakâik*, 2/65, 463; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefayât-ı Ayvansarâyî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, 365), 30a.

5 Müstakimzâde Süleyman Sa'deddîn, *Risâletü's-şerîfe el-mersûmûn fî't-tarikati'l-Bayrâmiyyeti'l-âliyyeti'l-Melâmiyye (Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa, 1164), 29a; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*, haz. Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1/657; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000) 1/188; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/536. 6 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, 1/657.

7 Ümit Alan, Hâşimî Emîr Osman'ın *Divânçesi* üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayan Nesrin Ünlütürk'ün yanlış bir okuma neticesinde annesinin Seyyid olduğu bilgisini paylaştığını belirtmiştir. Alan'a göre Ünlütürk, Hâşimî'nin *Divânçe'sinde* yer alan “*an-nesl-i Haydar-ı Kerrâr, cedd-i büzürg-vârim...*” diye okuması gereken yeri “*annesi Haydar-ı Kerrâr, cedd-i büzürg-vârim...*” diye okumuş ve buradan hareketle Hâşimî'nin, annesi tarafından Seyyid olduğunu ileri sürmüştür. Nesrin Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 13; Ümit Alan, *Bayramî Melâmîlerinden Hâşimî Emîr Osman'ın Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Dönem Projesi, 2009), 53.

8 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-lemeât-ı ulviyye*, 592.

ve vefatının ardından babasının kabrinin yakınlarına defnedilen Seyyid Cafer Efendi adlı bir oğlundan bahsetmiştir.⁹

Sivas'ta geçen çocukluk döneminin ardından Hâşimî, medrese tahsili için önce Amasya'ya oradan da İstanbul'a gitmiş burada yüksek tahsilini tamamlayıp Sahn-ı Seman Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.¹⁰ Emîr Osman, gördüğü bir rüya üzerine Rumeli'de Melâmîlerin pîri olan Ahmed-i Sarbân'ın (öl. 952/1545) halifelerinden Vizeli Alâeddin Efendi (öl. 970 /1562-63)¹¹ ve ardından Gazanfer Efendi'ye¹² intisap ederek Bayrâmî-Melâmî¹³ usulü üzere tekmîl-i tarikat eden Emîr Osman, daha sonra Fusûs şârihlerinden Sofyalı Bâlî'nin (öl. 960/1553) halifelerinden Nüreddin-zâde'ye (öl. 981/1574) intisap etmiş¹⁴ ve ondan da Halvetî icazeti almıştır.¹⁵ Emîr Osman Efendi'nin Bayrâmî-Melâmî silsilesi bazı kitaplarda mevcuttur.¹⁶

9 Müstakimzâde, *Risâle-i Bayrâmîyye-i Melâmîyye*, 30b. Kınalızâde Hâşimî'nin "Muhtârî" ve "Emîrî" mahlaslarını kullanan iki oğlu daha olduğunu söylemiştir. Kınalızâde, *Tezkire*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 1/186, 2/881. Nesrin Sofuoğlu, bu iki ismin Saçlı Emîr Osman Efendi'nin değil Emîr Seyyid Hâşim Çelebi'nin oğulları olduklarını söylemiştir. Nesrin Sofuoğlu, "Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2015), 163. Kaynaklarda Hâşimî'nin, Sirozlu Şeyh Seyyid Ahmed Hamdî Efendi (öl. 1048/1638) adlı bir damadından bahsedilmektedir. Ahmed Hamdî Efendi'nin Kasımpaşa Okmeydanı'ndaki Sinan Paşa Cami bitişiğindeki türbede medfundur. Ahmed Hamdî Efendi'nin *İlâhiyyât*'ı olduğu da belirtilmektedir. Şaban Er, *Melamilik ve Osmanlı Devri Melamîleri* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015), 102; S. Nüzhet Ergün, *Türk Musikisi Antolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942), 1/359. 10 Atâî, *Hadâikü'l-hakâik*, 2/463; Hulvî, *Lemezât*, 591; Ayvansarâyî, *Vefayât-ı Ayvansarâyî*, 30a. Ali Âli, Hâşimî Emîr Osman'ın bu medresede müderrislik yapmadığını, burada eğitim gördüğünü söylemiştir. Ali Âli, *Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn* (İstanbul: Nûruosmâniye Kütüphanesi, 2293), 505a-506b.

11 Hâşimî Emîr Osman, *Tarikatnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 758), 21a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Kaygusuz Vizeli Alâeddin* (İstanbul: Remzi Kitaphanesi, 1932), 24-25.

12 Atâî, *Hadâikü'l-hakâik*, 2/463; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf (Anadolü'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ) XVI. Yüzyıl* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 307; Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvânçesi*, 145.

13 Hulvî, *Lemezât*, 592-593; Mehmed Nazmi, *Hediyyetü'l-İhvân: Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, haz. Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 455; Ali Âli, *Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn* (Nûruosmâniye Kütüphanesi, 2293), 506b.

14 Kaynaklarda, Hâşimî'nin İsmâil-i Mâşûkî (öl. 935/1529) ve Hamza Bâlî (öl. 980/1572-73) gibi bâtnî fikirler yaydığı iddiasıyla dava edildiği, idamla yargulandığı ve bu süreçte Hâşimî'nin bu nedenle devrin nüfuzlu Halvetî şeyhlerinden Nüreddin-zâde'ye intisap ettiği belirtilmektedir. Hulvî, *Lemezât*, 593; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/572-573.

15 Atâî, *Hadâikü'l-hakâik*, 2/212; Mehmet Tabakoğlu, *Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 81.

16 Hâşimî Emîr Osman, *Tarikatnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 758/1) 32a-32b; Hulvî, *Lemezât*, 591; Süreyyâ, *Dîvânçe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*,

Amasya’da Melâmîliği neşreden Hâşimî, şeyhi Gazanfer Dede’nin vefatı üzerine İstanbul’a gelerek tekkede postnişin olmuştur.¹⁷ Beyoğlu İlçesi’nde, Kasımpaşa’da, Kulaksız Mahallesi’nde bulunan Saçlı Emir Tekkesi olarak anılan bu tekkede¹⁸ Emîr Osman’dan sonra oğlu Cafer Efendi, sonrasında onun oğlu Şeyh Tavîl İbrahim Efendi (öl. 1098/1687), ondan sonra da onun oğlu Şeyh Gazanfer-i Sâni (öl. 1111/1700) postnişin olmuştur.¹⁹ Hüseyin Vassâf Bey, Hâşimî’nin Rahîmî Bey (öl. ?), Seyyid Halil Ağa (öl. ?)²⁰ ve Başmakçı Ali Dede (öl. ?) isimli halifeleri olduğunu söylemektedir.²¹

Hâşimî Emîr Osman Efendi, 1003/1595’te vefat etmiş ve tekkesinin hazîresine defnedilmiştir.²²

2. Hâşimî Emîr Osman’ın Eserleri

Şiirlerinde “Hâşimî” mahlasını kullanan Emîr Osman’ın²³ eserleri şunlardır:

1.1. Divânçe

Toplam elli yedi şiir bulunan *Divânçe*’de Hâşimî, daha çok arzu veznini kullanarak şiirlerini kaleme almıştır.²⁴ Şiirlerinde coşkulu bir usûl kullanan

13; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1992), 171, 188.

17 Müstakimzâde, *Risâle-i Bayrâmîyye-i Melâmîyye*, 29a-30b; Ekrem Işın, M. Baha Tanman, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993-1995), 6/383.

18 Tahsin Öz, *İstanbul Camileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965), 1/56-57.

19 Işın, Tanman, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 6/384; Mehmet Akif Köseoğlu, “Melâmî Şeyhlerinin İstanbul’da Postnişin Olduğu Tekkeler ve Günümüzdeki Durumları”, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûrûl-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Rıdvan Yıldırım (Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016), 168.

20 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/536.

21 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/545; Bir araştırmada Hâşimî’nin halifeleri, görev yaptıkları tekkeler ve günümüzdeki durumu ele alınmıştır. bk. Mehmet Akif Köseoğlu, “Melâmî Şeyhlerinin İstanbul’da Postnişin Olduğu Tekkeler ve Günümüzdeki Durumları”, *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûrûl-Arabî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Rıdvan Yıldırım (Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016), 169-171.

22 Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûâ-i Tevârîh*, haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 492; Hulvî, Lemezât, 593; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/326; Abdurrezzak Tek, *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin’in Risale-i Melâmîyye-i Bayramîyye Adlı Eserinin Metni ve Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 84-85.

23 Harun Tolasa, *Sehî, Latîfî ve Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi* (İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1983), 1/239-244.

24 M. Halit Bayrı, “Mutavassıf Şairler: Hâşimî”, *Türk Folklor Araştırmaları (TFA)* 161 (1962), 2928; Nesrin Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Divânçesi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)* (İzmir: Dokuz Eylül

Hâşimî, bununla birlikte samimi, sade ve anlaşılır tavrından taviz vermemiştir.²⁵ Tarz olarak şiirlerinde Nesîmî'nin izlerinin görüldüğü belirtilen Hâşimî, bu yönüyle döneminin Hallâc-ı Mansûr'u olarak anılmıştır.²⁶ Vassâf, Hâşimî'nin *Divânçe*'sini incelediğini ve hayran kaldığını ifade etmiştir.²⁷

1.2. Tarîkatnâme

Hâşimî'nin tasavvufî görüşlerini içeren önemli eserlerinden biri de *Tarîkatnâme* adlı eseridir. Bu eserde Hâşimî, varlık tasavvurunu gözler önüne seren âlemin zuhûru, hakikat-i Muhammediyye ve insan-ı kâmil gibi konular üzerinde durmuştur. Eserin sonunda Hâşimî'nin otuz beş şiiri yer almaktadır.²⁸

1.3. Tefsîr-i Sûre-i İsrâ

Hâşimî'nin *Tefsîr-i Sûre-i İsrâ* adlı eseri, on varaktan oluşmaktadır ve Hz. Peygamber'in miracını konu edinmektedir.²⁹ Konuyla ilgili olarak İsrâ Sûresi'nin ilk âyetinin metni ve mealiyle başlayan eserde hakikat-i Ahmediyye'nin zât-ı Ahad'dan mefrûz olduğu konusu işlenmiştir.³⁰

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 32; Aynîzeliha Açar, *Divânçe-i Emîr Osman B. Mehmet Sivasî: Çeviriyazı, tenkitli metin* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 14-27.

25 Ünlütürk, *Hâşimî Emîr Osman Dîvançesi*, 33.

26 Alim Yıldız, *Sivaslı Şairler Antolojisi* (İstanbul: y.y, 2003), 103.

27 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/536. Hâşimî'nin *Divânçe*'sinden bazı örnekler için bk. Fatih Çınar, "Hüseyn Vassaf Bey'in, "Sefîne-i Evliyâ" Adlı Eserinde İsmi Geçen, Sivas'ta İnkâmet Eden ve Sivaslı Olan Sûfiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 396-397.

28 Vassâf'a göre Hâşimî bu eseri kendisine yöneltilen Hamzavî ithamından kurtulmak için kaleme almıştır. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 2/536. Uzun, eserin tespit edilen nüshalarını şu şekilde göstermiştir: Hâşimî Emîr Osman, *Tarîkatnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 758/1); a.mlf., *Tarîkatnâme* (Konya: Mevlânâ Müzesi, 130); a.mlf., *Tarîkatnâme* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar, 797); a.mlf., *Tarîkatnâme* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmalar, 1259/1). Mustafa İsmet Uzun, "Hâşimî Emîr Osman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16/412. Yaptığımız kütüphane taramasında bu eserin şu nüshalarını da gördük: Hâşimî Emîr Osmân b. Mehmed Sivasî, *Tarîkat-nâme*; a.mlf., *Tarîkatnâme* (Almanya: Almanya Millî Kütüphanesi, Türkçe Yazma Eserler, Ms.or.oct.2772), 2a-20a; a.mlf., *Tarîkatnâme* (Kahire: Mısır Millî Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Talat 13), 27-51.

29 Eserin tespit edilen tek nüshası şudur: Hâşimî Emîr Osman, *Tefsîr-i Sûre-i İsrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 758), 10 vr.

30 Kadir Özköse, "Hâşimî Emîr Osman'ın Varlık Tasavvuru", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, ed. Ethem Cebecioğlu vd. (Ankara: Kalem Neşriyat, 2017), 187.

1.4. Hülâsa-i Vesâyâ-i Fütûhî

Hâşimî'nin Arapça ve manzûm olan bu eserine ulaşılamadığı belirtilse de³¹ yaptığımız kütüphane taramasında eserin Almanya Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları bölümünde olduğunu gördük.³²

1.5. Münşeât

Bursalı Mehmed Tâhir, Hâşimî'nin sevenlerine gönderdiği mektuplardan meydana bir eserinden bahsetmiş ve eserin adının *Münşeât* olduğunu zikretmiştir.³³ Bu esere de henüz ulaşılamamıştır.

1.6. Kitâb-ı Kutbiyye-i Seyyid Hâşimî Osman Efendi (Risâle-i Kutbiyye)

Bu eserle ilgili sonraki bölümde bilgi verilecektir.³⁴

2. Hâşimî Emîr Osman'ın *Risâle-i Kutbiyye* Adlı Eserinde Öne Çıkan Bazı Kavramlar

Hâşimî Emîr Osman'ın ricâl-i gayb, marifet düşüncesi, nefis, kalp, fakr, müşâhede ve tecellî gibi birçok konuya dâir görüşlerini dile getirdiği *Risâle-i Kutbiyye* adlı eserinin tek nüshası bulunmaktadır. Amasya Bâyezid Kütüphanesi'nde, 05 Ba 1072'de kayıtlı olan eser, "Sivâsî-Hâşimî Emir Osman b. Mehmed" adına kayıtlıdır. Eser 147 varaktır. Eserin dili Arapçadır. Nesih hatla kaleme alınan Risâle'de âyetlerin üzeri düz bir çizgi ile işaretlenmiş, âyetlerin sonuna kırmızı renkli nokta işareti

31 Özköse, "Hâşimî Emir Osman'ın Varlık Tasavvuru", 187; *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, "Hülâsa-i Vesâyâ-i Fütûhî (Hâşimî)" (Erişim 11 Eylül 2022).

32 Hâşimî Emîr Osmân b. Mehmed Sivâsî, *Hülâsa-i Vesâyâ-i Fütûhî* (Almanya: Almanya Millî Kütüphanesi, Türkçe Yazma Eserler, Ms.or.oct.2772), 20a-20b.

33 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000), 188; Harun Alkan, "Bursalı Mehmed Tahir'in "Osmanlı Müellifleri" Eserine Göre Bayrâmîyye-i Melamiyye'ye Mensup Süfiler", *Hacı Bayram-ı Velî IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019), 165-167.

34 Uzun, "Hâşimî Emîr Osman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16/412; Alan, *Bayramî Melâmîlerinden Hâşimî Emîr Osman'ın Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi*, 110-113.

konulmuştur. Âyetlerin çoğunluğu harekesizdir, bazı âyetler de harekeli şekliyle Risâle'de yer almaktadır. *Kutbiyye*, 189x125-115x70 ebadında, haç filigranlı kâğıda, reyhânî yazı türü ile her varakta 12 satır olacak şekilde kaleme alınmış bir eserdir. Kütüphane kaydında, “Kâtipzâde'nin vakfı” olduğu şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Risâle'nin sonunda müellif hattı olup olmadığına ve eğer varsa müstensihî ve istinsah tarihine dâir herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.1. Kalp

Kalp kavramına tasavvufta iki boyutta bakılmaktadır. Birincisi kavram düzeyinde, “İnsan ve hayvanların bedenlerinde bulunan, kan dolaşımının merkezi olup göğüs kafesinin sol iç kısmında yer alan ve çam kozalağı şeklinde görünen organ” şeklinde tanımlanmıştır.³⁵ Diğeri ise kalbin zâhirî boyutundan daha ziyâde bâtinî boyutuyla ilgilidir. Bu nedenle sûfiler, kalbin biyolojik yönünü vurgulayan bu tanımın yanı sıra, insanın Hak ile bağlantısını sağlayan, iyilik veya kötülük membaı, Hakk'ın tecellilerine ayna olan boyutuna dikkat çekmişlerdir.³⁶ Mânâ âlemi ile ilişkinin merkezi olarak gördükleri kalbin selîm, hastalıklı ve ölü şeklinde üç vasfından bahseden sûfilere göre vücûdun canlılığını devam ettirebilmesi bakımından kalp ne kadar önemli bir merkez ise mânevî hayatın canlanması ve Hakk ile kişinin irtibatının sürekli olması bakımından da o denli önemlidir.³⁷ Bu nedenle kalbin tasfiye edilmesi gerektiğini söyleyen sûfiler, mâsivâ denilen Hakk'ın dışındaki şeylerin kalbi ele geçirmesi gibi bir tehlikeden bahsetmişler ve mâsivânın kalbi kirletmesi konusunda insanın dikkatli olması gerektiğini belirtmişlerdir.³⁸ Hâşimî Emîr Osman da

35 Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1304), 1/446.

36 Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/229.

37 Ahmed Ferîd, *Tezkiyetü'n-nüfus ve terbiyetüha kema yukarrirûhu ulemâü's-selef Ebi Hamîd el-Gazzalî, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb el-Hanbelî*, tah. Macid b. Ebi'l-Leyl (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1985), 25-27.

38 Haris el-Muhâsibî, *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*, tah. Abdülkadir Ata (Kahire: Mektebetü't-türâsî'l-İslamî, 1969), 7-8; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfı tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, tah. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/12-13.

Kutbiyye'de bu noktaya işaret etmiştir.³⁹ Emîr Osman, kulluk gereği her bir bireyin nefsin mutmainne derecesine gelmesini ve bunun için kalbin tasfiye edilmesini zaruri görür.⁴⁰ Zamanının imamını yani kutbunu tanımadan ve ona hizmet edip onun gönlünü kazanmadan kalbin Hakk'ın tecelligâh-ı ilâhî olamayacağını belirten Emîr Osman, "Allâh kendilerine ne emretmişse onu yaparlar ve isyan etmezler"⁴¹ âyetinin kalbin tasfiye edilmesinin zaruretine, "*Her insân grubunu önderi ile çağıracağımız gün*"⁴² âyetinin ise bir mürşid-i kâmile bende olup onun aydınlanmış gönlü üzerinden kalbi Hakk'ın tecelligâhı haline getirmeye işaret ettiğini söyler.⁴³ Emîr Osman, Kehf Sûresi'ndeki Musa-Hızır kıssasında anlatılan Hz. Musa, Hızır, Hz. Musa'nın genç arkadaşı, balık, denizin birleştiği yer, batan gemi, öldürülen çocuk, yetim, düzeltilen duvar ve defineyi işârî bir yorumla değerlendirir, bu değerlendirmeleriyle kalbin Celâl ve Cemâl isimlerinin tecellî ettiği yer oluşunu ve marifet pınarlarından dökülen ilâhî tecellîlerin îzâhını yapar.⁴⁴ Balık tâlibin rûhunu temsil etmektedir ve iki denizin birleşmesinden gaye tâlibin kalbidir. Kalp Celâl ve Cemâl isimlerinin tecellîlerine muhatap olduğu için âyette iki denizin birleşmesi ile kalpteki bu isimlerin tecellîlerine işaret edilmiştir.⁴⁵ Yetim, duvar ve içindeki gizli hazine ve köyden maksadın kalbin çocuğu ve tâlibin zâtı manasına geldiğini belirten Emîr Osman'a göre mal, Allâh'ın sırları, köy ise varlığıdır.⁴⁶ Emîr Osman'ın anlatımına bakıldığında âyetlerin akışı kalbi merkeze alıp, nefsin ıslahı, zamanın kutbunu tanımak, ilâhî sırlara muhatap olmak ve anlam arayışında sâlikin mânâ pencerelerinden parlayan hikmetlerle hayata bakması gibi bir yol izlemektedir.

Kalpte ilâhî tecellîlerin meydana gelmesinin önündeki en büyük engelin dünya sevgisi olduğunu belirten Emîr Osman'a göre, bîatın ilim sahipleri, "*Mü'minin firasetinden korkun. Çünkü o Allâh'ın nûruyla*

39 Hâşimî, "Ehlullah içinde Allâh'tan gayrının kalpte olması haramdır" ifadesiyle aynı noktanın altını çizmiştir. Hâşimî Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Amasya: Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 84b.

40 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 17a-17b.

41 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) et-Tahrîm 66/6.

42 el-İsrâ 17 /71.

43 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 17b-18a, 23a-23b.

44 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 24a.

45 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 24b.

46 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 25a.

*bakar*⁴⁷ hadîsi gereğince marifet nûruyla eşyayı ve insanları aslî sıfatlarıyla müşâhede eden kimselerdir. Kabirdeki insanların hallerine de vâkîf olan bu kimselerin derecesine yükselmenin önündeki engeli dünya sevgisi olarak takdim eden Emîr Osman, “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır onlarla işitmezler”⁴⁸ âyetinin dünya sevgisi yüzünden içerisinde buldukları durumları fark edemeyen kimselere işaret ettiğini belirtir.⁴⁹ Ona göre, kalbini tasfiyeye muhtaç olan kimseler, mürşid-i kâmilin tesiriyle zikre yönelmeli, tevbe ile Hakk’a dönmeli, Celâl isminin tecellilerinden Cemâl isminin tecellilerine muhatap olarak Hakk’ın rızasına ulaşmış mutmainne derecesine yükselmelidirler.⁵⁰

Kalplerin nefsanî kötülüklerden mütevellit dünya sevgisi ile dolmasının önüne geçmenin yolunu, riyadan uzak ilimle birlikte yapılan hâlis amel olarak tarif eden Emîr Osman, riyadan kurtulmanın mürşid-i kâmile beden ve mal ile hizmet etmekten geçtiğini aktarmış, “*Allâh, kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuştur*”⁵¹ ve “*İman edip hicret eden ve Allâh yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allâh katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir*”⁵² âyetlerinin mürşid-i kâmile beden ve mal ile hizmet etmeye işaret ettiği bilgisini nakletmiştir.⁵³

Büyük ölçüde âyetlerin işârî yorumları üzerinden kalbin tasfiyesi meselesini ele aldığı görülen Emîr Osman’ın, ehâdiyyet nûrunun kalplerine tecellî ettiği kimseler olabilmek için mürşid-i kâmilin telkinlerine kulak verip kalbi mâsivâ kirlerinden arındırmak⁵⁴ rotası ile kalbe dâir görüşlerini sıraladığı anlaşılmaktadır. Mâsivâ kavramı üzerinden kalbin tasfiyesi konusunu değerlendiren Emîr Osman’ın, Ebû Saîd Harrâz’ın (öl. 268/881), “Allâh’a hakiki yakın olmak, kalbin Allâh’ın dışındaki her şeyden arındırılıp ancak O’nunla huzur bulmasını sağlamaktır” şeklindeki

47 Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), “Tefsîru'l-Kur'an”, 16.

48 el-A'râf 7/179.

49 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 40a-41b.

50 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 79b.

51 el-İsrâ 17/97.

52 tt-Tevbe 9/20.

53 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 41b.

54 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 134b.

sözünü kendine rehber edindiği görülmektedir.⁵⁵ Yine o, kalbin tasfiyesi için aşkın kalbi kaplaması gerektiği ve bunun için kalbin muhabbetullah ile dolmasını zaruri gören Ahmed-i Yesevî (öl. 562/1166) gibi müridlerin de izini takip etmiştir.⁵⁶ Kalbin nazargâh-ı ilâhî olması ve nûrlanması meselesini ele alan Mevlânâ (öl. 672/1273) da Emîr Osman'ın değindiği konuları ondan daha önce dile getiren isimler arasındadır. O, “Mala, mevkiye âşık olan gönül, ya bu toprağın ya da kara suyun esiridir. Yahut da karanlıklarda hayallere kapılmıştır, hayallere tapıp durmaktadır! O nûr denizinden başkası gönül olmaz. Gönül hem Hakk'ın nazargâhı olsun, hem de kör; hiç imkân var mı buna?”⁵⁷ şeklindeki aktarımı ile nefis tezkîyesi, taat, ibadet ve aşk ile kalbin ilâhî tecellilere hazır hale getirilmesi gerektiğini ifade ederek Emîr Osman'a yol gösteren isimler arasında yer almıştır. Hâşimî'ye yön veren isimleri burada zikredilenlerle sınırlamak doğru değildir. Tasavvufî sistem, kalpten mâsivâyı çıkarıp onu Hakk'ın nûru ile doldurmak hedefi ile tesis edildiği için Hâşimî'ye gelinceye kadar birçok isim kalbin tasfiyesi konusu üzerinde durmuştur. Burada nakledilen verilerden Hâşimî'nin *Kutbiyye*'de sûfîlerin bu genel tavırlarını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.⁵⁸

2.2. Marifet

Hâşimî'nin risâlede üzerinde durduğu önemli başlıklardan bir diğeri marifet konusudur. Sûfîlerin bilgiyi elde etme yöntemlerindeki farklılığı ifade eden marifet düşüncesi, enfûsî ve âfâkî delillerle Hakk'ın kitabındaki hakikatleri tecrübe etmeyi hedef olarak belirleyen bir yöntem olarak tanımlanmıştır.⁵⁹ Sûfî düşünce, duyularla elde edilen bilgi, duygu ve aklî muhâkemeyi yani nakil yoluyla elde edilen bilgiyi kalbî keşif yoluyla

55 Ferîdüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, ter. Süleyman Uludağ (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002), 482; Süleyman Uludağ, “Mâsivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/76.

56 Ahmed-i Yesevî, “*Âşık yanar candan yanar Hakk'ı sever/Allah için dünya kaygısını boşlar*” mısraında bu düşüncesini dile getirmiştir. Ahmed-i Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 164.

57 Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Veled Çelebi İzbudak (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988), 3 / 375.

58 Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufun Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28-2 (2015), 35-48.

59 Sülemî, *Menâhicü'l-ârifîn (Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri)*, ter. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981), 124; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan

ulaşılan ledünnî ilim dedikleri ve gerçek bilgi olarak tavsîf ettikleri bilgi karşısında yetersiz görmüşlerdir.⁶⁰ Yüksek hakikatleri elde etmek için sistematize edilen marifet düşüncesine göre,⁶¹ nakil yoluyla elde edilen bilgi önemlidir ama asıl bilgi kalbin tasfiyesi neticesinde kişiye Hakk'ın lütfedeceği ilhâmî/keşfi olanıdır.⁶² Kısaca ifade etmek gerekirse sûfilere göre ilâhî hakikatler, akl-ı meâşın sınırlarını aşmaktadır ve bu hakikatler sırf akılla algılanabilecek düzeyde basit, sığ ve açık değildir. Bu nedenle kişi, hakikatin bilgisini iç tecrübeyle vâsıtasız olarak Allâh, O'nun sıfatları, isimleri ve gayp âlemi hakkındaki bilgiye ulaşarak elde eder.⁶³ Onlar, ilâhî hakikatlerin yaşanarak ve tecrübe edilerek elde edileceği yönündeki kanaatleri ile yani marifet düşünceleri ile diğer İslâmî disiplinlerden ayrılmışlardır.⁶⁴

Hâşimî, irâdî ölümü gerçekleştirilmeyen, “Kötü nefis” olarak nitelendirildiği nefis sahiplerinin ilâhî marifetten ve Rabbânî ilhâmdan mahrum olduklarını söyler.⁶⁵ Ona göre nefisleri diri olan böyle kimselerin, rûh hayatlarını canlandırmaları için aşk ve muhabbetle mânevî yolculuklarında mesafeler kat edip perdeleri geçerek Hakk'ın “Cemâl” ve “İlim” sıfatlarının tecellileri ile ilâhî marifete ulaşması gerekmektedir.⁶⁶ Hâşimî, rûhun gidasının gerçek manada ehâdiyyet bilgisinden başka bir şey olmadığını,

(İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 2/545; Ali Tenik-Vahit Göktaş, “Tasavvuf Bilgisi: Allâh'ı Allâh'la Bilmek İlmine Giriş”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 182-184. 60 Hâşimî Emîr Efendi, hayat suyu olarak tanımlanan sudan maksadın Allâh'ın zamanın sahibinin kalbine vâsıtasız olarak indirdiği marifet-i ilâhî olduğunu, “*Ona katımızdan bir ilim öğrettik*” âyetinin buna işaret ettiğini söyler ve bu fikriyle sûfilerin ledünnî ilim düşüncelerine katıldığını ifade etmiş olur. Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 28a. 61 Sûfiler, ilm-i ledün tabirini Kehf Sûresi'nin altmış beşinci âyetinden ilhâm alarak dile getirmişlerdir. Gazâlî, *İhyâ*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1988), 1/39; Yusuf Kenan Atılgan, “İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 202-205.

62 Kuşeyri, *Risâle*, tah. Maruf Zerik-Ali Baltacı (Beyrut: Dâru'l-hayr, 1991), 78; Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 533; Ahmed ez-Zerruk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tah. Abdülmecid Hayali (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2005), 3. 63 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 151.

64 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001), “marifet”, 234; İsa Çelik, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 27.

65 Hâşimî, mârifet denizine dalmak için nefes muhâlefet etmek, mücahedeyi kuşanmak, sünnete tâbi olmak, şeriatın sınırlarına riâyet etmek, tarikatta ilerlemek ve hakikatle vasıflanmak gerektiği şeklinde bir yol haritası çizmiştir. Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 118b-119a.

66 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 8a.

nefsin ise kibir, hased, gazap, küfür, nifak ve enâniyetle beslenip rûhun ilâhî mârifete ulaşmasını engellediğini belirtir.⁶⁷ Emîr Osman, nefsin namaz, oruç ve diğer ibâdetlerle süslediği zaman rûhun önündeki perdelerin kalkmasına vesîle olacağını ancak bu şekilde rûhun marifete ulaşabileceğini söyler. Salih amellerle bezenen nefsin Cemâl tecellîleri ile muhatap olup Hakk'a vuslat yolunda itibârî varlıktan sıyrılarak fenâ tecrübesini elde etmesi için rûha destek olacağını savunan Hâşimî, kişide bu şekilde kudî rûhun dirileceğini, böylece ayniyet ve gayriyyetin gidip Hz. Peygamber'in "*Allâh'ın ahlâkıyla ahlâklanın*"⁶⁸ sözünün sırrının tahakkuk edeceğini ifade eder.⁶⁹

Hâşimî, ilâhî marifetin kalpte neşvü nemâ bulmasının, Allâh'ın Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebûbekir'in kalbine lütfetmesi gibi, Hakk'ın kutbun kalbine oradan da sâdık tâlibin kalbine lütfetmesi şeklinde mümkün olduğunu belirterek ilâhî mârifete ulaşmada yol göstericinin önemine işâret etmiştir.⁷⁰ Ölümsüz diri olan Allâh'ın kalpleri mârifet-i ilâhî ile nûrlandırması için nefislerin yerilen sıfatlardan temizlenmesi gerektiğini belirterek mârifet lütfuna nâil olmak için nefis mücâdelesini birlikte mürşid-i kâmilin önemini zikretmiştir.⁷¹ Hâşimî, Mûsâ-Hızır kıssası örneğinden hareketle de mârifet-i ilâhiyyeye mazhar olmak için mürşid-i kâmilin gerekliliği konusu üzerinde durmuştur. O, duvarın altındaki gizli hazînenin Hz. Musa'nın açığa çıkmasını istediği mârifet-i ilâhiyye olduğunu söylemektedir. Yine kıssada bahsi geçen duvardan maksadın Hz.

67 Hâşimî, risâlede rûh ve nefisle ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunur: "*İnsan güzel amelleri ister, kötü amellerden de Allâh'tan korkarak yüz çevirirse o akıl ve melek olarak isimlendirilen bu makamdadır. Ayeti kerimede buyrulduğu gibi: "Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar."* (en-Nahl 16/50) *Şayet ilâhî mârifete tâlib ve Rabbânî hakikatle amel ediyorsa o zaman Cibril (a.s) gibi "Rûh" olarak isimlendirilir. Şayet Allâh, Celal sıfatıyla tecellî ederse ve Celâl'inin mazharı görünürse o zaman nefis olarak isimlendirilir.*" Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 54a-54b. Hâşimî'nin burada naklettiği bilgiden onun nefis ve rûhu birbirinden ayrı unsurlar olarak görmediği, rûhu nefsin Hakk'a itâat eden yönü, nefsi ise rûhun günâha bakan veçhesi olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

68 bk. Ali Akpınar, "Allâh'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 61-80.

69 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 8b. Rûhun, nefsin işlediği kötülükler yüzünden aşağıların aşağısına düşeceğini ve ilâhî marifete ulaşmaktan mahrum kalacağını belirten Hâşimî, bu noktada nefsin kendinde bir varlık görmesinin en büyük kötülük olduğunun altını çizer. Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 9a.

70 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 23a-23b.

71 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 23b.

Musa'nın bedeni olduğu yorumunu yapan Hâşimî'ye göre, Hz. Musa'nın kalbindeki kederler Hızır'ın nazarı ile yok olmuş ve böylece Hz. Musa'da mârifet-i ilâhiyye ve fakr-ı hakikî zuhûr etmiştir.⁷² Bir başka yerde Hâşimî, kıssada geçen sefinenin şeriat ve denizin mârifet anlamına geldiği şeklinde işârî bir yorum yapar ve bunun mârifetin ancak şeriatla amel etmek sûretiyle zuhûr edeceğine işâret eder. Ardından Hâşimî, ciltlerce kitap taşıyıp içinde ne olduğunu anlamayan merkep gibi ne yaptığının farkında olmadan amelde bulunan ve amelinde ilim ve marifetten mahrûm olan kimsenin amelinin kendisine bir fayda sağlamayacağı tasvîrinde bulunur. Devamında ise amel ve mârifet bulunan kimsenin şeriat seccâdesi üzerinde bulunup mârifet denizinde oturduğu şeklinde bir değerlendirme yapar ve bu kişinin tûfanda nefsi suya gömülmüş kimse gibi olduğu şeklinde bir benzetmede bulunur. Hâşimî, bu örnekle mârifetullâhtan nasiplenmenin tezâhürlerinden olan velâyet ve kerâmetin sadece rûhu-na tâbî olmuş, nefsinin şeriat kılıcı ile öldürmüş kimsede ortaya çıkacağını îzâh etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.⁷³ Burada Hâşimî'nin mârifet bilinci ile şeriat hassasiyeti arasında doğrusal bir orantı kurduğu ortaya çıkmaktadır. Yine Hâşimî, varlığını muhabbet ateşiyle yakan kişide mârifet nûrunun zuhûr etmesi ve kalbini Allâh'ın dışındaki şeyleri sevmede fânî kılmasıyla kişinin ilâhî mârifet tarafından kuşatılması arasında bir paralelliğin bulunduğunu ve bunun sonucunda da hakikî fakrın hâsıl olacağını belirtir. Hâşimî'nin bu ifâdesini Hz. Peygamber'in "*Mü'minin kalbi ilâhî tecellilerin aynası ve Rahman'ın arşıdır*"⁷⁴ hadîsi ile desteklediği görülmektedir. O, Hz. Peygamber'in "*Fakirlik övüncümdür*"⁷⁵ şeklinde diğer peygamberlere karşı övündüğü bu fakr haline ulaşan kimsenin vücudunda Allâh'tan başka bir şey kalmayacağını, bu kişinin Allâh'ın emri ile görevli bir kimse haline geleceğini belirterek mârifetin fakr kavramı ile ilişkisi üzerinde de durmuştur.⁷⁶ Hâşimî'ye göre bâtinî ilimlere ulaşmış kimseler, Hz. Peygamber'in "*Mü'minin firâsetinden korkun. Çünkü o Allâh'ın nûruyla bakar*"⁷⁷ hadîsinde işâret ettiği gibi iman ve marifet

72 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 32a.

73 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 107a.

74 İsmâil Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/117.

75 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/113.

76 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 41b-42a.

77 Tirmizi, "Tefsîru'l-Kur'an", 16.

nûruyla eşyayı oldukları hal üzere müşâhede ederler. Bu kimseler aynı zamanda insanları da marifet nûru vesîlesiyle aslî sıfatlarıyla idrak ederler.⁷⁸

Hâşimî'nin mârifetle ilgili değerlendirmeleri geniş boyutlu olarak meseleyi ele alan Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) değerlendirmelerini hatırlatmaktadır. Yukarda ifade edildiği gibi Hâşimî, tıpkı Kuşeyrî'de olduğu gibi irâdî ölümle yakîn ve müşâhedeye ulaşıp mârifetin zuhûru ile Allâh hakkında keşf ve ilhâm ile bir bilgi elde etmekten bahsetmiştir.⁷⁹ Nefsin kötülüklerinden kişiyi kurtarıp rûhun yücelmesi, aşk ve muhabbet tecellîleri ile mârifet sırrına eren kimsenin kazanımlarından bahseden Hâşimî'nin bu konudaki paylaşımları da Kuşeyrî'nin konuya dâir aktarımlarıyla birebir örtüşmektedir.⁸⁰ İbadetlerle perdelerin kalkıp Hakk'ın tecellîlerini müşâhede etmenin mârifet tecrübesi olduğunu belirten Kuşeyrî'nin takipçisi olduğu anlaşılan Hâşimî,⁸¹ daha önce nakledildiği gibi, Kuşeyrî'nin mârifetle ubûdiyyetin ifâsı arasında kurduğu bağa da değinmiştir.⁸² Mârifet tecrübesini elde eden kimsenin ledünnî ilme ulaştığı,⁸³ Hakk'ın isim ve sıfatlarının kişide tecellî etmesi netîcesinde sâlikin O'nun ahlâkı ile ahlâklanması⁸⁴ ve yakîn nûrunun tesiri ile şüphe karanlığının yok edilmesi gibi hususlar da Hâşimî'nin Kuşeyrî'nin izini sürerek eserinde yer verdiği nakiller hüviyetindedir.⁸⁵

Nefsin hakikat önünde engel olmasına mâni olmak, perdelenmiş kalbi ibadetlerle keşfi bilgiye ulaştırmak ve bu süreçte mürşid-i kâmilin gözetiminde kınayanın kınamasından çekinmeden kalbi Rahman'ın arşı haline dönüştürmek şeklindeki görüşleri ile Hâşimî'nin Melâmet yolunun öncü isimlerinden Hamdûn Kassâr'ın (öl. 271/884) düşüncelerini, benzer

78 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 40b.

79 Kuşeyrî, *Mensûru'l-hitâb fî meşhûri'l-ebvâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4128), 148a.

80 Kuşeyrî, *Uyûnu'l-ecvibe fî funûni'l-es'ile* (Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 1434/1), 6b.

81 Kuşeyrî, *Risâle*, 312.

82 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, tah. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 2000), 2 / 106.

83 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/407-408.

84 Kuşeyrî, *et-Tahbîr ve't-tezkîr*, tah. Abdülvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 5.

85 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/224-225. Kuşeyrî, semâ, havf ve fenâ tecrübesi gibi başlıklarla mârifet arasında bağlantılar kurarak meseleyi Hâşimî'den daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Yüksel Göztepe, *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" –Kuşeyrî Örneği-* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012), 501-515.

ifâdeler ve aynı dayanaklarla naklettiği de görülmektedir.⁸⁶ Hâşimî'nin dünyaya değer vermemek ve Hakk'ın Cemâl ve ilim sıfatlarıyla tecellî ederek kişide mârifet tecrübesini gerçekleştireceği şeklindeki aktarımları kendisinin de mensubu olduğu Bayrâmî-Melâmî neşvenin öncü isimlerinden Ahmed-i Sarbân'ın (öl. 952/1545) konuya ilişkin görüşlerinin aktarımı mâhiyetindedir.⁸⁷

Hâşimî ile çağdaş, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun müessisi olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin de mârifet konusunu Hâşimî ile benzer içerik ve metotla ele aldığı görülmektedir. Sivâsî de Hâşimî gibi mârifet konusunda âdetten kurtulup ihlâslı bir kul olmak için mârifetin şart olduğunu söylemiş, nefsin gölgesinde hakikat perdelerinin kişiye açılmayacağını ifade etmiş ve mârifeti dünyâ endişesinden uzaklaşmak, nefse galebe çalmak, gönül gözlerini açmak, varlık iddiasından vazgeçip Hakk'ı temâşâ etmek ve Hak ile vuslatı arzulamak yolu olarak görmüştür.⁸⁸ Hâşimî ile Sivâsî'nin benzer usûl ve içerikle mârifet konularını değerlendirmeleri o dönemde ele alınan konuların ve işleniş şekillerinin müşterekliğini göstermesi bakımından önemlidir.

2.3. Muhabbet

Tasavvuf klasiklerinin kaleme alındığı dönemde muhabbet kavramı üzerinde en geniş şekliyle duran sûfî müelliflerden biri Abdülkerîm-i Kuşeyrî'dir.⁸⁹ Kuşeyrî'nin "Muhabbet, bir şeye bütün varlığıyla meyletmen,

86 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'* (Kahire: Dâru'l-Mukattam li'n-neşr ve't-tevzî, 2018), 458; Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 75-76. Hâşimî'nin mârifet konusunda Sülemî ve Kuşeyrî başta olmak üzere erken dönem sûfilerinin söylemlerine benzer nakillerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Yakup Pekdoğru, *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 135-184.

87 Ahmed-i Sarbân, *Divân* (İstanbul: Selim Ağa Kütüphanesi, Haşim Baba, 74), 3b- 11a, 21a-37b, 40b, 47b.

88 Şemseddîn-i Sivâsî, *Mevlid*, haz. Hasan Aksoy (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015), 106-107; a.mlf., *Divân*, haz. Fatih Ramazan Süer (İstanbul: H Yayınları, 2017), 255; Fatih Çınar, *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 158-165, 344-373.

89 Kuşeyrî, *Uyûnu'l-ecvibe fî funûni'l-es'ile* adlı eserinde tasavvufî kavramları izah ettiği terimlerden muhabbet kavramına 131 sorudan 23 izahı bu kavramın çeşitli yönlerden açıklanmasına ayırmıştır. Yüksel Göztepe, *Abdülkerim Kuşeyrî'nin Uyûnu'l-ecvibe fî funûni'l-es'ile'sinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Asitan Kitap, 2019), 97-165.

sonra onu kendine, rûhuna ve malına tercih ederek gizli ve açık olarak ona muvâfakât etmen ve ona olan sevginde kusurunu bilmendir”⁹⁰ târifi ile Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) “Muhabbet, muvâfakâttır. Bu mânâda, muhabbet, Allâh'ın emrine itaat etmek, menettiği şeyi terk etmek, hükmüne ve takdîrine râzî olmaktır. Muhabbet, tercihi sevgili lehine yapmaktır. Sevgilinin arzusunu, kendi arzusunun önüne geçirmektir”⁹¹ şeklindeki tanımlarında muhabbet kavramının Hakk'ın emir ve yasalarını yerine getirmek, O'nda fânî olmak, nefsi değil Hakk'ı tercih etmek ve Hak karşısında kişinin acziyetini fark ederek O'na lâyıkiyle kul olabilmek için çaba göstermek başlıklarına dikkat çektikleri görülmektedir. Bu minvalde Muhammed b. Ali Kettânî'nin “Muhabbet, sevileni (Allâh'ı) tercih etmektir”⁹² ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (öl. 283/896) “Muhabbet itaatlerle sarmaş dolaş olmak ve muhalefetlerle zıtlasmaktır. Çünkü sevgi, kalbde ne kadar güçlü olursa, sevgilinin emri sevene o kadar kolay gelir”⁹³ şeklindeki tanımlarının da aynı noktaya işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Ali Rudbârî (öl. 322/933) ve Ebû Abdullah el-Kuraşî (öl. ?) ise muhabbetin kişide tam olarak ortaya çıkması için zikrettikleri bazı şartlar üzerinden muhabbeti târif etmişlerdir. Rudbârî, “Kendi benliğinden çıkmadıkça muhabbet sınırdan giremezsin”, el-Kuraşî ise “Bütün varlığını sevdiğine bağışlayan ve kendinden bir şey kalmamasıdır” şeklindeki tanımlarıyla muhabbetin, benlikten sıyrılıp Hakk'ta fânî olmak sûretiyle gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir.⁹⁴

Hâşimî de muhabbeti, Hakk'ın kişiye lütfedeceği bir ihsân olarak görür ve rûhun bu ihsân sayesinde Cemâl tecellisine ulaşıp Hakk'ın ilim sıfatı ile mârifete ulaşabileceğini söyler.⁹⁵ Hâşimî'ye göre kişi zamanının halîfesini tanıma imkânı bulur ve onun muhabbetinde ifnâ olursa, âlimler peygamberlerin vârisleridir, sözü gerçekleşir. Hâşimî, Hakk'ın muhabbetinin tecellî etmesi için gönlün mâsivâdan temizlenmesi gerektiğini

90 Kuşeyrî, *Risâle*, 433-434.

91 Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980), 130.

92 Kelâbâzî, *Taarruf*, 79.

93 Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 374.

94 İzzeddin Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010), 401.

95 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 8b-9a.

ifade eder.⁹⁶ Seyr ü sülûk süreci ile mükâşefeye ulaşacak kimsede Hakk'ın muhabbetinin gerçekleşeceğini belirten Hâşimî, kişide muhabbetullâh gerçekleşirse Hakk'ın da bu kimseyi ancak bu kemâl hâli dolayısıyla seveceğini belirtir.⁹⁷ Fakr-ı hakîkinin gerçekleşmesi için itibârî vücûd irâdî ölümle ifnâ olmalı, kişide varlık emâresi kalmamalı, kişi ölmeden önce sırrına ulaşmalı ki “*Bugün mülk kimindir?*” sorusuna sâlik Hakk'a olan muhabbeti mukâbilinde “*Vâhid ve Kâhâr olan Allâh'ındır*”⁹⁸ şeklinde cevap vermeye muktedir olabilsin.⁹⁹ Kişinin varlığını muhabbetle yakması neticesinde mârifet nûrlarının kalpte parlayacağını belirten Hâşimî, fakr-ı hakîkinin temelde muhabbetin kişide hâsıl olmasıyla gerçekleşeceği kanaatinindedir. Hâşimî'ye göre, muhabbetin tesiriyle fenâ tecrübesi elde edilirse kişide Hakk'tan gayri bir şey kalmaz ve bu tecrübeye ulaşan kimse Hakk'ın emriyle görevlendirilmiş biri olur.¹⁰⁰

Hâşimî, muhabbet ehlinin çeşitli özelliklerinden de bahseder. Ona göre ehl-i muhabbet, dünyada Allâh'a, Resulü'ne ve getirdiği her şeye yakînî olarak iman eden, kelime-i tevhîdin manasını vahdet sırrı ile tadan, Hakk'ın sonsuz güç ve kudretini idrâk eden, Zât Cenneti ehli olan, Esmâ'dan sığara, sıfattan Zât'a, a'yân-ı sâbiteden Hakk'a giden, Hakk'ın emir ve yasaklarını yerine getiren, nefislerinin kötülüklerinden uzak duran, Hakk'a muhabbetlerinden dolayı hayâ ve edeplerini muhâfaza edip O'ndan korkan, Cennet beklentisi için değil sırf Hakk'ın rızâsını umdukları için helâl ve harâma riâyet eden kimselerdir.¹⁰¹ Muhabbet ehlinin, ehâdiyyet-i Zât'ın nûruna daldığı için itibârî varlıklarının yok olduğunu da söyleyen Hâşimî, aşk ve muhabbet ateşiyle rûhlarını hakîkî fakr ile ifnâ eden kimselerin Hakk'ın Zât'ı ile bâkî olduklarını vurgular.¹⁰² Hâşimî, muhabbet ehlinin gıdasının ehâdiyyet nûrları olduğunu, ilâhî mârifetin onların şarabı ve güzel amellerin böyle kimselerin elbisesi olduğunu zikrederek diğer bazı özelliklerine de değinir. Hâşimî, muhabbet ehlinin zühd ve takvâ elbisesi ile müzeyyen oluşlarını, kalplerinin ilâhî mârifetle münevver bulunduğunu ve tıpkı bir ayna gibi Hakk'ın dışında hiçbir şeyin

96 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 16b.

97 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 24b.

98 el-Mü'min 40/16.

99 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 19a-29b.

100 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 41a-41b.

101 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 90a-90b.

102 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 126a.

o sâfi aynaları göremeyeceğini de sözlerine ekler.¹⁰³ Hâşimî'nin burada verdiği bilgiler muhabbetin sâlikin epistemik ve ontolojik bakımından durumuna nasıl tesir ettiğini gösteren aktarımlardır. Yine Hâşimî burada esmâ, sıfat, Zât gibi sâlikin ontolojik boyutta mânevî yolculuğunu ifade eden tespitlerinin yanı sıra zühd, takvâ, hayâ gibi onun ahlâkî yetkinliğine dâir görüşlerini de dile getirmiştir. Bu ifadelerden müellifin, fakr kavramını merkeze alarak muhabbet konusunu farklı boyutlarıyla ele aldığı da anlaşılmaktadır.

Muhabbetin sâlikte ontolojik ve ahlâkî açılardan meydana getirdiği değişim üzerinden konuyu ele aldığı görülen Hâşimî'nin özellikle muhibbin alâmetleri konusunda İbn Kudâme'nin (öl. 620/1223) değerlendirmelerine benzer düşünceler paylaştığı görülmektedir. İbn Kudâme, muhabbetin alâmeti olarak sevgiliye yakarıyla sâlikte ünsiyetin meydana gelmesi, halvetin sâlike sevdirmesi, içten yakarılarla sâlikin Hakk'a yönelmesi ve kalbinin muhabbet dolması sebebiyle sâlikin dünya işlerini anlamaz hâle gelmesi gibi bazı özellikler zikretmiştir.¹⁰⁴ Hâşimî'nin muhabbetin alâmetleri konusunda paylaştığı verilerle İbn Kudâme'nin konuya dâir aktarımlarındaki benzerlik dikkat çekicidir. Ayrıca Hâşimî, muhabbeti elde etmek noktasında nefsin rûh üzerindeki tesirinden sâlikin kurtulması ve sâlikin kalbinin muhabbet nûrunun tesiriyle mârifetin gerçekleşip Hakk'ın tecellilerini yansıtacak bir ayna konumuna gelmesinden bahsetmiştir. Hâşimî'nin bu tespitlerini Lisânüddîn el-Endülüî (öl. 776/1374) ve Kâşânî'de (öl. 735/1334) de görmekteyiz. Endülüî ve Kâşânî, muhabbet ehlinin devamlı sevdiğini anması, bu durumun kişide Hakk'tan geriye bir şey bırakmaması, kişinin irâdesinin yok olup Hakk'ın bütün sıfatlarının sâlikin kalbinde yansması,¹⁰⁵ muhabbeti elde eden kimsenin kalbinde dünya ve âhiret kaygısının kalmaması, mahbûba mutlak itaat edilmesi, sâlikin mahbûbun emir ve yasaklarına riâyet etmesi, sâlikin başka hiçbir amaçla değil sırf Hakk'ın rızası için O'na kulluk etmesi ve mahbûbun Cemâlini müşâhede etmekten hayrân ve vurgun hâle gelmesi gibi başlıkları zikretmişlerdir.¹⁰⁶ Ebû Saîd Harrâz (öl. 286/899) da muhabbetin alâme-

103 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 91b.

104 İbn Kudâme, *Muhtasarü minhâci'l-kâsidîn* (Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 1389), 375.

105 Lisânüddîn, *Ravzatü't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerif*, tah. Muhammed el-Kattânî (Kazablanka: Daru's-sakafe, 1970), 379.

106 Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye*, 402-406.

ti olarak Hakk'ın emrine itâat etmek, yasaklarından kaçınmak, Hakk'ın yakınlığından korkmak, affını ümîd etmek, Hakk'ı zikri terk etmemek, O'nun hizmetinde olmaktan ve yakınlığından usanmamak, Hakk'ın emir ve yasaklarına layıkıyla riâyet etmek gibi başlıkları zikretmiştir.¹⁰⁷ Bu veriler, ontolojik ve ahlâkî bakımdan muhabbet ehlinin tanımlanmasına dâir Harrâz'dan Kâşânî ve Endülüsi'ye intikâl eden düşünceleri Hâşimî'nin de benimsediğini göstermektedir.

2.4. Fakr

Hâşimî'nin risâlede üzerinde durduğu başlıklardan biri de fakrdır. Sözlükte fakirlik ve muhtaç olmak anlamlarına gelen fakr; dervişlik, sûfilik, zâhidlik, Allâh'a muhtaç olduğunun farkında olmak şeklinde târif edilmiştir.¹⁰⁸ Sûfiler, kişinin varlık iddiâsından soyunup Hakk'ta fânî olarak gerçek mânâda Hakk'a muhtâç olmak merkezli târifleri ile fakrı Kur'an¹⁰⁹ ve hadislerdeki anlam dünyasından¹¹⁰ hareketle fenâ ve kulluk anlayışlarıyla daha da geliştirmişlerdir.¹¹¹ Tasavvufta fakrı daha çok bir yöntem olarak gören sûfilere göre fakir, Mevlâsı karşısında hiçbir şeye sahip olmayan ve bunun bilincine ulaşan kimsedir. Kendi varlığından geçen ve Hakk'ın her şeyinin Mevlâsı olduğu şuuruna eren kimse fenâ mertebesine ulaşır ki bu noktada tevhîdin en yüksek mertebesi olarak fakr ortaya çıkar.¹¹² Hâşimî'ye göre de en yüksek mertebe olan fenâ tecrübesi sonucunda gerçekleşecek gerçek fakr dolayısıyla Hakk'ın varlığından ifnâ olan sâlikin vücûdunda Hakk tasarrufta bulunmaktadır. Sâlikin fenâ ve hakikî fakr tecrübesini elde etmesiyle sâlikte kendi varlığından bir şey

107 Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbü's-sıdk (Doğruluk Kitabı)*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 74-75; a.mlf., *Risâleler*, çev. Naile Baltacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 98.

108 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "fakr", 5/60-61; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946), "fakr", 1/585. 109 el-Bakara 2/268; Âl-i İmrân 3/181; en-Nisâ 4/6; et-Tevbe 9/60; el-Meâric 70/24-25.

110 Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Rikâk", 16; Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru't-ta'sîl, 2014), "Zikir", 94.

111 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 167; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 38-39.

112 Uludağ, "iman", 184.

kalmayacaktır. Hâşimî, “Fakr tamamlanınca geriye sadece Allâh kalır”¹¹³ ve “Sâlik fakrın en ileri derecesine vararak Allâh’ta fâni olmasıyla ikilik ortadan kalkacağından ikilikten gelen ihtiyaç da yok olur”¹¹⁴ şeklindeki aktarımlarda bu hususa işâret eder.¹¹⁵

Hâşimî fakrı tanımlarken fakir kimsenin irâdî ölümü gerçekleştirmiş ve varlığını Hakk’ta ifnâ etmiş kimse olduğunu belirterek kendinden önceki muhakkik sûfilerle aynı kanaati paylaştığını gözler önüne sermektedir. Nitekim o yine Musa-Hızır kıssasından hareketle bir noktada talebesi olan Hz. Mûsâ’nın Hz. Hızır’ın nazarı ile fakr-ı hakîkîye ulaştığını, talebenin kalbinden kederlerin gidip kalbinin Hakk’ın aynası haline geldiğini belirtir ve bu yaklaşımıyla da fakra ulaşmada mürşidin fonksiyonuna işâret etmiş olur.¹¹⁶

Emîr Osman, eserde yoğun olarak fakrın fenâ ile münâsebeti üzerinde durur. O, tam olarak fakr içerisinde bulunan kulun Hakk’ın zât ve sıfatlarında fânî, emirlerinde bâkî olup Hakk’ın ahlâkiyle ahlâklanan durumuna da işâret eder. Bu fenâ tecrübesi dolayısıyla işittiği zaman Hakk’ın kelâmıyla Hakk’ı işiten, gördüğü zaman Hakk’ın gözüyle Hakk’ı gören, tuttuğu zaman Hakk’ın eliyle tutan sâlikin mevsûfun zâtını müşâhede ettiğini söyler.¹¹⁷ Bu görüşü ile bir hadîs-i kudsiye atıf yapan Hâşimî,¹¹⁸ vücûdun ihtiyâç belirtisi olduğunu söyler ve fakra ulaşan kimsede ilme’l-yakîn, aynel-yakîn ve hakke’l-yakîn olarak Hakk’ın vücûdundan başka bir vücûd kalmayacağını¹¹⁹ ve fakr sahibinin hâlikin sıfatıyla sıfatlanacağını vurgular.¹²⁰

Gerçek fakr sahibi bir âlimin herhangi bir kayıtla kayıtlanmasının mümkün olmadığı bilgisini paylaşan Hâşimî’ye göre bu konumdaki kimse îmân ve küfürden tecerrüd etmiş bir âlimdir. Hadîs olduğunu söylediği

113 Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu’l-a’lâm fî işarâtı ehli’l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), “fakr”, 437-438.

114 İbn Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1999), 3/27.

115 Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/133.

116 Emîr Osman, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 32b.

117 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 41b.

118 Buhârî, “Rikâk”, 38.

119 Hâşimî, risâlede bir başka yerde bu düşüncesini şu şekilde açıklar: “Vücûd, sıfat ve zâtında fakr halinde, Allâh’a muhabbetinde ğınâ halindeysen, nefsanî veya rûhânî bütün kuvvelerimle secde ve ibadetle Allâh’ın emrindeysen senin hükmün Hakk’ın hükmünün gölgesidir.” Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 51a.

120 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 42a.

bir sözden hareketle Hâşimî, küfür ve imanın kul ile Allâh arasında iki perde olduğunu, fakr-ı hakîkiye ulaşan kimsenin bu perdelerden âzâde kılındığını aktarır. Yine Hâşimî, İmâm-ı A'zam'ın (öl. 150/772) *Fıkh-ı Ekber* adlı eserinden bir alıntı yaparak Allâh'ın mahlûkâtın rûhlarını iman ve küfürden selim olarak yarattığını, rûhların iman ve küfürden soyut olarak bulunduğu bu mertebeye *Ehadiyyet* mertebesi denildiğini, sonrasında Hakk'ın ilâhî nûr, esmâ ve sıfat mertebesine tecellî ettiğini, bu mertebeye de *Vahdâniyyet* mertebesi denildiğini söyler.¹²¹ Vahdâniyyet mertebesine ulaşmış sınıftan Zât'a mânevî bir yolculuk gerçekleştirmek isteyen kimsenin bir mürşid-i kâmile ihtiyaç duyduğunu savunan Hâşimî, bu mürşid-i kâmilin fakr-ı hakîkiyi gerçekleştirmiş, Zât tecellîsiyle ğinâyaya ermiş ve Hakk'ın sıfatıyla sıfatlanmış bir kimse olması gerektiğini dile getirir.¹²² Yani Hâşimî'nin burada ehadiyyet diye isimlendirdiği merite kulların Allâh'ın ilim sıfatında bilgi düzeyinde buldukları konumlarıdır. Vahdâniyyet şeklinde zikrettiği durum ise insanların a'yân-ı sâbite mertebesindeki durumlarıdır. Ayrıca bu pasajlarda Hâşimî'nin bir yandan fakr sahibi kimselerin özelliklerini zikrettiği, diğer yandan da kişiyi hakîkî fakr denilen mertebeye ulaştırmak için bir yol göstericinin gerekli olduğu ve bu rehberin özelliklerine dâir aktarımları müşâhede edilmektedir.¹²³ Burada Hâşimî'nin fakrın ontolojik bakımından hangi mertebelerde ve nasıl elde edilebileceğine dâir ipuçları verdiği de görülmektedir.

Hâşimî'nin, fakr kavramını Hakk'ın vuslat bağından bir ağaç olarak görüp bu ağacın budağını akıl, köklerini hidâyet, meyvesini hayr ve

121 Hâşimî, Hz. Peygamber'in "Benim Allâh ile öyle bir vaktim var ki, ne mukarreb bir melek ne de mürsel bir nebi benimle birlikte o vaktin içine sığar" (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/173-174) şeklindeki hadîsinin Ehâdiyyet mertebesine işaret ettiğini savunur ve ehâdiyyet mertebesinde ne küfür ne iman ne kahr ne de lütuf vardır, der. Ona göre kulluk aklın varlığının gereği imanla küfür de aklın varlığının gereğidir. Hakîkî fakr mertebesinde Vâhid ve Kahr olan Allâh'tan başka varlık olmadığını söyleyen Hâşimî, "Bugün hükümlerlik kimindir? Kahr olan tek Allâh'ındır" (el-Mü'min 40/16) âyetinin bu gerçeğe işaret ettiğini belirtir. Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 66a.

122 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 65b-66a.

123 Hâşimî, risâlenin bir başka yerinde aynı konuyu ele alır ve Resûlüllâh'ın halifesi olan mürşid-i kâmil olmadan cisim ve şehâdet âleminde Allâh'tan gayrısının muhabbetini kalplerden çıkarıp vâsıl-ı ilallâh olmanın ve fakr-ı hakîkiyi elde etmenin mümkün olmadığını söyler. Burada Hâşimî, mürşid-i kâmilin fakr-ı hakîkiyi tecrübe etmiş biri olması gerektiği şartını yineler ve sâlikin böyle bir yol göstericiye malî ve canıyla hizmet ederek izâfî varlıklarından fânî olup farz olan şeriata tam bir şekilde riayet ettikten sonra tarikatta kendisine gerekenleri yerine getirmesinin ardından dünyevî ve uhrevî bir amaç olmaksızın mürşidi sevmesi gerektiğinden bahseder. Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 79b-80a.

cömertlik, gölgesini kanaat ve kokusunu şevk olarak târif eden Ahmed-i Yesevî'nin (öl. 561/1166) fakr yaprağı kimse değse salih ameli elde eder, fakrın meyvesinden yiyen ebedî hayâtı bulur, fakrın kokusuna ulaşan mest ü hayrân olur ve fakrın gölgesinde gölgelenen hakikat güneşine nâil olur düşüncesini paylaştığı görülmektedir.¹²⁴ Onun, Yesevî'den daha önce fakiri serveti olmayan kişi değil arzusu ve isteği olmayan kişi şeklinde tarif eden Hucvîrî'nin (öl. 465/1072) fakr anlayışını da risâlesine yansıttığı anlaşılmaktadır.¹²⁵ Hâşimî bu görüşleriyle, fakrı rızâ tecrübesi ile birlikte değerlendiren Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909),¹²⁶ fakirliği hiçbir şeye mâlik olmayan ve hiçbir şeyin kendisine mâlik olmadığı kimse şeklinde zâhirî ve bâtınî yönü ile târif eden Semnun-i Muhib (öl. 320/932), fakrın alâmetlerini güneş gibi şefkatli, deniz gibi cömert, yeryüzü gibi tevazu sahibi, ölmüş bir nefse ve diri bir gönle sahip olmak ve Allâh'ı anmakla genişlemiş zamanı elde etmek olarak gören Ebü'l-Hasan Harakânî'den (öl. 425/1033)¹²⁷ Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (öl. 833/1430) intikâl eden düşünce sisteminin devam ettiricisi olduğunu göstermiştir.¹²⁸ Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, "El fakru fahri el fakru fahri demedi mi âlemlerin fahri/ Fakrını zikret fakrını zikret fakru fenâda buldu bu gönlüm"¹²⁹ beytinde fakra dâir özetlediği düşüncelerini Hâşimî geniş bir şekilde risâlede dile getirmiştir. Bu şiiirinde Velî, Hakk'ın "el-Ġaniyy" isminin zıddı olan ve kulun Hakk'a dâimâ muhtaç olduğu bilincinde olmasını ifâde eden fakr kavramının mü'minin sermâyesi olduğunu ifade etmiş, dünyevî yönelişlerini dizginleyen, benliğinden sıyrılan, Hakk'ın sevgisini kuşanmış, mahviyyet ve fenâ tecrübesini elde eden, gerçek mânâda Hakk'a kulluğun sırrını çözen, gönlünü Hakk'ın tecellîlerinin mazharı hâline getiren ve ağyar tasasından kurtulan kimse olarak tarif ettiği fakirin durumunu

124 Ahmed Yesevî, *Fakr Name*, haz. Abdurrahman Güzel (Ankara: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2007), 254-255; Kadir Özköse, "Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2016), 13-36.

125 Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 105.

126 Serrâc, *el-Luma'*, 293.

127 Ebü'l-Hasan Harakani, *Seyr-ü Süluk Risalesi*, çev. Mustafa Çiçekler (İstanbul: Sufî Kitap, 2006), 27; Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebu'l-Hasan Harakani Hayatı, Eserleri* (Ankara: Şehit Ebü'l Hasan Harakani Derneği, ts.), 175-180.

128 Hamza Üzüm, "Ebu'l-Hasan Harakani'de Fakr Kavramı", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/5 (2013), 97-116.

129 Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 85.

tasvîr etmiştir.¹³⁰ O, fakrı, sâliki kulluğun farkına vardırarak, anlam arayışında ona yön gösterecek, îmân, ibâdet ve ahlâkî boyutu itibâriyle kişiyi Hakk'a bende kılacak bir mefhûm olarak takdîm etmiştir.¹³¹ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin fakra dâir bu düşünceleri, Hâşimî'de aynen karşılık bulmuştur.¹³²

Son dönem âlimlerinden ve Melâmî neşvesi ile tanınan Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (öl. 1925) de fakrla ilgili müstakil bir çalışma yapmış, fakrı, fenâ-yı tâm, bakâbillâh, makâm-ı cem, hazretü'l-cem, cemü'l-cem ve ehâdiyyetü'l-cem tecrübeleriyle ilişkileri bağlamında ontolojik bakımdan ele alarak Yesevî ve İbnü'l-Arabî'den Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ondan Hâşimî'ye ondan da kendisine kadar melâmet düşüncesinde genel manada fakra bakışa kendisinin de eşlik ettiğini göstermiştir.¹³³

2.5. Kutub ve Gavs

Sözlükte “Değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız; bir topluluğun yöneticisi” anlamlarına gelen kutub,¹³⁴ terim olarak “Velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî” şeklinde

130 Cevdet Kılıç, “Hacı Bayram Velî'nin İlahi Zikir Şiirinde “Fakr ve “Fena” Kavramları”, *Hacı Bayram-ı Velî V*, ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022), 29-32.

131 İsa Ceylan, “Hacı Bayram Velî'nin Şiirlerinde İnsanın Anlam Dünyası ve Manevi Yaşayış”, *Uluslararası Hacı Bacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*, ed. Ahmet Cahit Haksever (Ankara: Kalem Yayınları, 2016), 328-330.

132 Fakrın sûret fakirliğinden öte mânevî yokluk anlamında geldiği, fenâ, bakâ tecrübeleri ile ilişkisi, nefsin tasallutlarından sâliki kurtarıp onu Hakk'a vâsıl etme özelliği ve mârifetle fakrın etkileşimi gibi konularda Ahmed-i Rifâî (öl. 578/1182), Yahya-yı Şîrvânî (öl. 870/1465-66), İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034 / 1624), İsmâil-i Ankaravî (öl. 1041/1631), Ayıntâbî Mehmed Efendi (öl. 1111/1699) ve Ahmed Avni Konuk (öl. 1357/1938) da benzer görüşler serdetmişlerdir. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü's-Seniyye (Sohbet Meclisleri)*, çev. Ali Can Tatlı (İstanbul: Erkam Yayınları, 2003), 93-152; Yahya-yı Şîrvânî, *Şifâü'l-esrâr (Sûfî Yolunun Sırları)*, haz. Mehmet Rıhtım (İstanbul: Sûfî Kitap, 2014), 244; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Demir Kitabevi, 1963), 3/53; İsmâil-i Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286), 208; Ayıntâbî Mehmed Efendi, *Tibyân Tefsiri* (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1980), 1/193; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: İfav Yayınları, 1989), 2/80; İsa Çelik, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 192-193.

133 Bursalı Mehmed Tahir, *Nazar-ı İslam 'da Fakr* (İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1911-1912), 1-14; İsa Çelik, “Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla “Nazar-ı İslam'da Fakr”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 22 (2003), 198-204.

134 Kâşânî, “kutub”, 456; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), “kutub”, 385-386.

tanımlanıp bu en büyük velînin temsil ettiği makâma da kutbiyyet denilmiştir.¹³⁵ Diğer tasarruf sahibi velîlerden kutbu ayırmak için ona kutbu'l-aktab denilmiş, esasen Hz. Peygamber'e âit olduğu belirtilen bu makama insân-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye adları verilerek bu derecenin her dönem Hz. Peygamber'in en kâmil vârisi olan vekiline lüt-fedildiği belirtilmiştir.¹³⁶ Kutub derecesine eren en büyük velîden mânevî yardım istendiği için ona gavs da denilmiş gavsü'l-a'zam tâbiri de kutb-i ekber ifadesinin yerine kullanılmıştır.¹³⁷

Eserini kutbun mâhiyeti ve kâmil insânı tanımlamak gâyesiyle kaleme alan Hâşimî, insân-ı kâmil ve nûr-i Muhammedî düşüncesi çerçevesinde kutbun Hakk'ın tecellilerine mazhar ve mârifet-i ilâhiyyeye nâil olmuş kimse olduğunu ifade ederek kutubla ilgili görüşlerini sıralar.¹³⁸ Kutbu'l-ekber ve gavsü'l-a'zam kavramlarını birbirlerinin yerine kullanan Hâşimî, bu kavramlarla Hz. Peygamber'in rûhunu kastettiğini belirtir ve kutbun Hakk'tan gelen feyzin haşyetini hissedenden kimse olduğunu söyler.¹³⁹ Ardından sûret ve sîret bakımından insan olan kimsenin, nûru'l-a'zam ve insanlık âleminin kutbu olduğu, kutbu'l-a'zamin insandaki tasarrufunun sûreten ve sîreten zâhir bulunduğu ve rûhunun rûh-i kudî olması hasebiyle kutbun rûhâniyet cihetinden gelen bütün feyzleri müşâhede ettiği bilgisini paylaşır.¹⁴⁰ Kutub derecesine ulaşacak kimsenin, varlığını Hakk'ın varlığında ifnâ etmesi gerektiğini ve nüzûl-urûc sürecinde Hakk'ın varlığı ile bâkî olan kutbun tasarrufta bulunmasının mümkün hâle geldiğini söyler.¹⁴¹ Hâşimî'ye göre varlık, kutubta Allâh'ın varlığının tecellîsi ve gölgesidir, kutub Hz. Peygamber'in vârisi ve Hz. Peygamber vâsıtasıyla Allâh'ın yeryüzündeki halîfesi olduğu için tıpkı Hz. Peygamber

135 Süleyman Ateş, "Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/498.

136 Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Ricalu'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 126-127.

137 İbn Arabî, *Kitabu Istilâhi's-Sufiyye* (Haydarabat: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948), 4; İbn Abidin, *İcâbetü'l-gavs bi-beyâni hâli'n-nükabâ ve'n-nucebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-gavs* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 2005), 264-265.

138 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 2a.

139 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 3b.

140 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 4a-4b.

141 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 6a.

örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e tâbiyyet noktasında onun sözü şerîat, fiili tarîkat ve hâli hakîkattir.¹⁴²

Hâşimî'ye göre nübüvvetin temsilcileri olan peygamberler Hakk'a zâhirî uzuvları ve bâtinî kuvveleri ile hamd ve kulluk eden kimselerdir. Onlar Hakk'a Hak için Hakk'la hizmetle kâimdirler ve nefislerinden, mallarından ve evlatlarından fâriğ olmuşlardır.¹⁴³ Kâmil velîlerin zâhirlerinin gönderilmiş peygamberlerin zâhiri gibi olmadığını belirten Hâşimî'ye göre velîlerin âdetlerinde sünnet peygamberlerinki gibi değildir. Şerîat koyarak hizmet ve kulluk etmek, velîlere değil sadece teşriî nübüvvet sahiplerine mahsûstur. Hâşimî, velîlerin şerefine nebîlere vâris olmaları sebebiyle olduğunu, velîlerden sadece birinin diğer velîler ve sâlih mü'minler için Rasulullah'ın (sav) vekîli bulunduğunu ve velîlerin ise Hak tarafından seçilmiş kimseler olduğunu belirterek nübüvvet mensubu peygamberler ve kutublara dâir değerlendirmelerini serdedir.¹⁴⁴ Hâşimî bu konuda "Nübüvvet zâhirî ve umûmî olursa nebî, husûsî olursa velî, kutub, kâmil, mükemmil, zamanın Hızır'ı, mürşid ve mertebesine, makâmına göre diğer benzer isimlerle isimlendirilir" ifadesiyle bu konudaki genel kanaatini ortaya koyar. O, hakîkatte Allâh katında zamânın ve vaktin sâhibinin isminin Abdullâh veya gavs olduğunu, onun Abdullâh diye isimlendirilmesinin beşerî vasıflardan mutlak olarak fânî olması ve Hakk'ın ahlâkî ile ahlâklanmasından dolayı olduğunu belirtir.¹⁴⁵ Hâşimî'ye göre Allâh, zamânın sâhibinin varlığında, her hâlinde tasarruf sahibidir ve gavsın ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn bilgisi Allâh ile berâberdir.¹⁴⁶ Varlığıyla bütün eşyâda tasarruf eden ve onları görenin Hak olduğunu söyleyen Hâşimî, gavsın varlığının Hakk'ın zâtının aynası, yaratılmışların merkezi, ilâhî kemâlâtın zuhûr kaynağı, varlık dâiresinin noktası olduğunu ifâde eder ve onun cismânî varlığının nâsût âleminde diğer varlıklar arasında, rûhânî varlığının ise lâhût âleminde olduğunu

142 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 6a-6b, 37a-37b.

143 Hâşimî "Allâh yolunda canlarıyla ve mallarıyla cihad edenler en yüksek dereceye erişmişlerdir" (et-Tevbe, 9/20) âyetinin peygamberlerin bu mücâhedelerine işaret ettiğini söyler. Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 12b.

144 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye*, 13a. Hâşimî, kutubların mertebelerinin tecellilere göre farklılık arz ettiğini belirtir, peygamberlerin ise nübüvvet mertebesinde eşit oldukları gibi kutbiyyet mertebesinde de eşit olduklarını söyler. Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 33a-33b.

145 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 36b.

146 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 22a.

belirtir.¹⁴⁷ Gavsâ nispet edilen işlerin onun, diğer güzel isimlerin dışında zât ismi olan ism-i a'zama izâfeti sebebiyle olduğunu aktaran Hâşimî, ism-i a'zama mazhar olan kimsenin bütün ilâhî isim ve sıfatlara mudaf ve mazhar olacağını, bunun da ancak kalb-i selîm kimselerde münkeşif olabileceğini savunur. Böyle bir kimsenin gavs şeklinde isimlendirilmesinin Hakk'ın irâdesi ile Hakk'tan halka yardım vesilesi olduğunu ikrâr eden Hâşimî, kâmil ve mükemmil isimlendirilmelerinin sebepleri üzerinde de durur.¹⁴⁸ Buna göre kâmil, kendisine ve Rabbine dâir bilgisi tam olduğu için; mükemmil, başkalarını kemâle erdirip hikmet-i ilâhiyenin membaı, gavsü'l-a'zamdan aldığı yardımla âriflerin kalplerine feyz gelmesine vesîle olduğu, sâliklerin, ebedî hayâtı isteyen tâliplerin ve cismânî ve zulmânî âlemde hazret-i zât-ı ehadiyyeye âşık olanların kalplerinin kaynağından nefsin zulmânî perdelerini kaldırdığı, kutubdan, sâdik müridlerin kalplerine, kalbî münâsebetlerine göre feyzin inmesine vesîle olduğu için bu adla adlandırılmıştır.¹⁴⁹

Kutubların mertebelerinin tecellilere göre farklılık arz ettiğini belirten Hâşimî'ye göre, bütün kutublar, yaratılmışların sıfatlarından Hakk'ın, Hakk'ın sıfatlarından da zâtın sıfatlarına doğru dalganın denizde kaybolması gibi sefer etmektedirler.¹⁵⁰ İtibârî varlıklarını zât-ı ehadiyyede ifnâ kılan kutubların Hakk'ı müşâhededen Allâh'ın sıfatlarına yükseldikleri gibi Allâh'ın nûru ile nüzûl ederler ve onların Allâh'la birlikte söylediklerini ifade eder. Bazı kutubların sıfat mertebesinde kalıcı olup durumlarının mana tohumunu tâliplerin kalplerine ekebilmek için Hakk'ın sıfatlarıyla ilgili kudsî kelimelerle konuşmak şeklinde sınırlandırıldığını belirtir.¹⁵¹ Sıfat mertebesinde zâta sefer eden kimsenin tecelliden önce konuşmasının meşreplere ve mezheplere dâir bilgisinin yokluğundan dolayı haram olduğunu söyleyen Hâşimî, o kimsenin ilâhî tecelliler konusunda henüz nâkis olması dolayısıyla konuşmaması gerektiğini de belirtir. Bu konumdaki kimseye Hak tarafından halkı irşâda izin verilmediğini, böyle kimselere yakîn olanların mülhîd ve zındıklığa düşme ihtimallerinin bulunduğu da dikkat çeker.¹⁵² Bazı kutubların ise Allâh'ın sıfatları olmaksızın halkın sıfatlarına Zât-ı ehadiyye nûru ile indiklerini, müşâhede âleminde zât-ı

147 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 22a-22b.

148 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 23a.

149 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 23b.

150 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 33a-33b.

151 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 34a.

152 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 34a-34b.

samediyenin aynası olduklarını¹⁵³ onların durumlarının, ilâhî marifetlere taalluk eden kudsî kelimelerle çok az konuşmak şeklinde belirlendiğini söyler. Hâşimî, onların gâyelerinin, doğmamış ve doğrulmamış olan zât-ı samediyeyi müşâhede âleminde itibârî varlıklarından ilmen, aynen ve hakken fânî olmuş tâliplere göstermek olduğunu sözlerine ekler.¹⁵⁴

Hâşimî'nin kutubla ilgili bu değerlendirmeleri, İbnü'l-Arabî ve tâkipçileri tarafından konuyla ilgili dile getirilen düşüncelerin, müellifin kendine özgü bir sistematikte takdim ettiği şeklindedir.¹⁵⁵

Sonuç

Bayrâmî-Melâmî şeyhlerinden olan Hâşimî Emîr Osman XVI. yüzyılda faaliyet yürütmüş bir sûfidir. Ahmed-i Sarbân, Gazanfer Dede ve Halvetî şeyhlerinden Nûreddîn-zâde'ye hizmet edip bu isimlerden icâzet alarak irşâd faaliyetlerinde bulunan Hâşimî, aynı zamanda velûd bir müelliftir. Hâşimî'nin tasavvufî görüşlerini en geniş ve dikkat çekici hâliyle yansıtan eseri ise *Risâle-i Kutbiyye* adlı çalışmasıdır. Tek nüshası Amasya Bâyezid Kütüphanesi'nde bulunan *Kutbiyye*'de Hâşimî, birçok konuyu ele almış ve ele aldığı başlıklarda kendisine kadar gelen tasavvufî mîrâsı harmanlayıp kendinden sonraki kuşaklara bu kavramlarla ilgili orijinal değerlendirmeler aktarmıştır. Hâşimî, Sivas'ta başladığı ilim yolculuğunu Amasya ve İstanbul'da devam ettirip Sahn-ı Semân Medreselerinin birinde müderris olarak görev yapacak seviyeye ulaşan bir âlim olarak birçok âyet ve hadîsi eserinde zikretmiş, bu ana dayanaklara dâir daha çok dile getirdiği işârî yorumlarla risâledeki düşüncelerini delillendirmiştir. Dünya sevgisi, mâsivâ, ağyâr, zühd, sâlih amel, mürşid-i kâmil, irâdî ölüm, güzel ahlâk, tecellî, feyz, nefis, rûh, melâmet ve diğer birçok konuyu risâlede ele alan Hâşimî'nin bu konularla ilgili görüşlerini kalp, mârifet, muhabbet, fakr ve kutub (gavs) merkezli değerlendirmeleri ile serdettiği anlaşılmaktadır. Risâlede asıl amacı zamanın imâmı ve insân-ı kâmil olarak isimlendirdiği kutbu (gavsı) anlatmak olan Hâşimî, kalp tasfiyesi, mürşid-i kâmilini kalbi

153 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 34b.

154 Hâşimî, *Risâle-i Kutbiyye* (Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072), 35a.

155 İbnü'l-Arabî ve takipçilerininin kutubla ilgili görüşlerini yansıtan şu çalışma, Hâşimî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri arasındaki benzerliği gözler önüne sermektedir. Ahmet Atlı, "İbnü'l-Arabî'nin "Kutub" Kavramı İle İlgili Görüşleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 11-31.

arındırmadaki fonksiyonu, kalbin tecelligâh-ı ilâhî konumuna gelmesi, Hakk'ın isim, sıfat ve Zât tecellileriyle sâliki hakîkî bilgiye ulaştırması gibi meseleleri analiz etmiştir. Yine o, dünyâ sevgisinin kalpten çıkarılması, zikir, tevbe ve sâlih amelle müşâhedeye ve rızâyâ ulaşılması gibi konular üzerinden de kalple ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Hâşimî, kalple ilgili görüşlerin dile getirirken olduğu gibi irâdî ölüm, kötü nefsten kurtulmak, aşk, muhabbet ve ihlâsla sâlikin ilâhî tecellîye mazhar olup mârifet nûru ile bezenmesi ve mürşid-i kâmilin bu süreçteki tesiri gibi başlıklara dâir görüşlerini sıralarken de Hz. Musa- Hz. Hızır kıssasının geçtiği âyetlere getirdiği işârî yorumlar üzerinden meseleyi îzâh etmiştir. Mârifet fakr münâsebeti, sâlih amel, velâyet, kerâmet, nübüvvet ve daha birçok konuda da risâlede görüşler serdeden Hâşimî'nin tasavvufî fikirlerini Hamdûn Kassâr, Cüneyd-i Bağdâdî, Kuşeyrî, Hucvirî, İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hasan Harakânî, Ahmed-i Sarbân ve Hacı Bayrâm-ı Velî başta olmak üzere birçok sûfiye dayandırdığı görülmektedir. Bu yönüyle Hâşimî'nin melâmet anlayışının kendisine kadar gelen ana mevzularını harmanlayan ve bu düşüncelerin kendisinden sonraki kuşaklara aktarılmasında etkin bir isim olduğu söylenebilir.

Netîce olarak ifâde etmek gerekirse Hâşimî'nin *Risâle-i Kutbiyye* adlı eseri içerdiği zengin konu başlıkları, meselelere dâir yapılan orijinal yorumlar ve tâkip edilen usûl itibâriyle çok yönlü olarak ele alınması gereken bir eserdir. Bu eser, vahdet-i vücûd düşüncesinin işlendiği, bu düşüncenin âyet ve hadîs temelleri üzerine inşâsı noktasında işârî yorumlardan bolca istifâde edildiği ve çeşitli metaforların kullanılarak meselenin geniş îzâhlarının yapıldığı bir çalışmadır. Bu risâlenin çok yönlü araştırmalara konu olması Hâşimî'nin fikirlerinin tespit edilebilmesi, döneminde ele alınan konularla Hâşimî'nin risâlede dile getirdiği düşüncelerinin karşılaştırılması ve Melâmî-Bayrâmî düşünce geleneği içerisinde bu risâlenin tesiri gibi yönleri itibâriyle önem arz etmektedir.

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	YG (%60), FÇ (%40)
Veri Toplanması Data Acquisition	YG (%50), FÇ (%50)
Veri Analizi Data Analysis	YG (%50), FÇ (%50)
Makalenin Yazımı Writing up	YG (%50), FÇ (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	YG (%60), FÇ (%40)

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil *Keşfü'l-Hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Açar, Aynizeliha. *Divaçe-i Emir Osman B. Mehmet Sivasî: Çeviriyazı, tenkitli metin*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akpınar, Ali. "Allâh'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 61-80.
- Alan, Ümit. *Bayramî Melâmilerinden Hâşimî Emir Osman'ın Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Dönem Projesi, 2009.
- Âli, Ali. *Tuhfetü'l-mücâhidîn ve behcetü'z-zâkirîn*. İstanbul: Nûruosmâniye Kütüphanesi, 2293.
- Alkan, Harun. "Bursalı Mehmed Tahir'in "Osmanlı Müellifleri" Eserine Göre Bayrâmîyye-i Melamiyye'ye Mensup Sufiler". *Hacı Bayram-ı Velî IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Vahit Göktaş-Harun Alkan. 163-179. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2019.
- Ankaravî, İsmâil. *Minhâcü'l-fukarâ*. İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1286.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-fukarâ*. haz. Sâfi Arpaguş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Âsım Efendi. *Kâmûs Tercemesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1304.
- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâikü'l-hakâik fî tekmîleti'ş-şakâik (Zeyl-i Şakâik)*. haz. Abdülkadir Özcan. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/498-499. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Atılğan, Yusuf Kenan. "İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı ve Sınırları". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 191-214.
- Atlı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin "Kutub" Kavramı İle İlgili Görüşleri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 11-31.
- Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2002.
- Ayıntâbî, Mehmed Efendi. *Tibyân Tefsiri*. 4 Cilt. İstanbul: Sağlık Kitabevi, 1980.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Vefayât-ı Ayvansarâyî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi, 365.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Mecmûâ-i Tevârih*. haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. haz. Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bayrı, M. Halit. "Mutasavvif Şairler: Hâşimî". *Türk Folklor Araştırmaları* 161/7 (1962), 2927-2928.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Ceylan, İsa. "Hacı Bayram Velî'nin Şiirlerinde İnsanın Anlam Dünyası ve Manevi Yaşayış". *Uluslararası Hacı Bacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 2. ed. Ahmet Cahit Haksever. 328-330. Ankara: Kalem Yayınları, 2016.

- Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın Risâle-i Kutbiyye Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar*
- Çelebi, Evliya. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Orhan Şâik Gökyay. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Çelik, İsa. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr". *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 191-206.
- Çelik, İsa. "Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla "Nazar-ı İslam'da Fakr". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 22 (2003), 187-207.
- Çelik, İsa. "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 12 (2004), 25-52.
- Çınar, Fatih. "Hüseyn Vassaf Bey'in, "Sefîne-i Evliyâ" Adlı Eserinde İsmi Geçen, Sivas'ta İkâmet Eden ve Sivaslı Olan Süfiler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 387-406.
- Çınar, Fatih. *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çiftçi, Hasan. *Şeyh Ebu'l-Hasan Harakani Hayatı, Eserleri*. Ankara: Şehit Ebü'l Hasan Harakani Derneği, ts.
- Er, Şaban. *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melamileri*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2015.
- Ergün, S. Nüzhet. *Türk Musikisi Antolojisi*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1942.
- Ferîd, Ahmed. *Tezkiyetü'n-nüfûs ve terbiyetüha kema yukarrirühu ulemâü's-selef Ebi Hamid el-Gazzâlî, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb el-Hanbelî*. tah. Macid b. Ebi'l-Leyl. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1985.
- Gazâlî. *İhyâ*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1988.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Kaygusuz Vizeli Alâeddin*. İstanbul: Remzi Kitaphanesi, 1932.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmûler*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1992.
- Göztepe, Yüksel. *Tasavvufta Temel Kavramlar "Haller ve Makamlar" – Kuşeyrî Örneği-*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerim Kuşeyrî'nin Uyûnu'l-ecvibe fi funûni'l-es'ile'sinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Asitan Kitap, 2019.
- Harakani, Ebü'l-Hasan. *Seyr-ü Sühuk Risalesi*. çev. Mustafa Çiçekler. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Kitâbü's-sıdk (Doğruluk Kitabı)*. çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2013.
- Harrâz, Ebû Saîd. *Risâleler*. çev. Naile Baltacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Hucvirî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye (Yüce Velilerin Tatlı Halleri)*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Işın, Ekrem - Tanman, M. Baha. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993-1995.
- İbn Abidin. *İcâbetü'l-gavs bi-beyâni hâli'n-nükabâ ve'n-nücebâ ve'l-abbâl ve'l-evtâd ve'l-gavs*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 2005.
- İbn Arabî. *Fütühâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Arabî. *Kitabu Istilâhî's-Sufiyye*. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

- İbn Kudâme. *Muhtasarı minhâci'l-kâsîdîn*. Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 1389.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Letâifu'l-a'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-hidâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Yayınları, 2010.
- Kelâbâzî. *et-Taarrufli-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Kılıç, Cevdet. “Hacı Bayram Veli'nin İlahi Zikir Şiirinde ‘Fakr ve Fena’ Kavramları”. *Hacı Bayram-ı Velî V*. ed. Vahit Gökaş-Harun Alkan. 21-36. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2022.
- Kınalızâde. *Tezkire*. haz. İbrahim Kutluk. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: İfâv Yayınları, 1989.
- Köseoğlu, Mehmet Akif. “Melâmî Şeyhlerinin İstanbul'da Postnişin Olduğu Tekkeler ve Günümüzdeki Durumları”. *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Rıdvan Yıldırım. 165-186. Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşeyrî. *Risâle*. tah. Maruf Zerik-Ali Baltacı. Beyrut: Dâru'l-hayr, 1991.
- Kuşeyrî. *Mensûru'l-hitâb fi meşhûri'l-ebvâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4128.
- Kuşeyrî. *Uyûnu'l-ecvibe fi funûni'l-es'ile*. Amasya: Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 1434/1.
- Kuşeyrî. *Letâifu'l-işârât*. tah. İbrahim Besyûni. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 2000.
- Kuşeyrî. *et-Tahbîr ve't-tezkîr*. thk. Abdülvâris Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Lisânüddîn. *Rawzatü't-tarîfbi'l-hubbiş-şerîf*. thk. Muhammed el-Kattânî. Kazablanka: Daru's-sakafe, 1970.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2005.
- Mevlânâ. *Mesnevî*. haz. Veled Çelebi İzbudak. 6 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988.
- Muhâsibî, Haris. *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*. thk. Abdülkadir Ata. Kahire: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, 1969.
- Nazmi, Mehmed. *Hediyyetü'l-İhvân: Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*. haz. Osman Türer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Nisâbüri, Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: Dâru't-ta'sîl, 2014.
- Osman Hâşimî Emîr. *Risâle-i Kulbiyye*. Amasya: Bâyezid Kütüphanesi, 05 Ba 1072, 143.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf (Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ) XVI. Yüzyıl*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Özköse, Kadir. “Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2016), 13-36.
- Özköse, Kadir. “Hâşimî Emîr Osman'ın Varlık Tasavvuru”. *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2*. 185-196. ed. Ethem Cebecioğlu vd. Ankara: Kalem Neşriyat, 2017.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946.

- Bayrâmî-Melâmî Şeyhi Hâşimî Emîr Osman'ın Risâle-i Kutbiyye Adlı Eseri ve Eserde Öne Çıkan Bazı Kavramlar*
- Pekdoğru, Yakup. *Erken Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Marifet: 4.-5. Yüzyıllar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Rabbânî, İmâm. *Mektûbât*. 3 Cilt. İstanbul: Demir Kitabevi, 1963.
- Rifâî, Ahmed. *el-Mecâlisü's-Seniyye (Sohbet Meclisleri)*. çev. Ali Can Tatlı. İstanbul: Erkam Yayınları, 2003.
- Sa'deddîn, Müstakimzâde Süleyman. *Risâletü'ş-şerife el-mersûmûn fi't-tarikati'l-Bayrâmiyyeti'l-Âliyyeti'l-Melâmiyye (Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfız Paşa, 1164.
- Sarbân, Ahmed. *Dîvân*. İstanbul: Selim Ağa Kütüphanesi, Haşim Baba, 74.
- Sivâsi, Şemseddin. *Mevlîd*. haz. Hasan Aksoy. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- Sivâsi, Şemseddin. *Divân*. haz. Fatih Ramazan Süre. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Sofuoğlu, Nesrin. "Bayrâmî-Melâmî Bir Şâir: Hâşimî Emîr Osman". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2015), 155-188.
- Sülemî. *Menâhicü'l-ârifîn (Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri)*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1981.
- Süreyyâ, Mehmed. *Dîvançe-i Hâşimî Emîr Osman Efendi*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1329.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28-2 (2015), 35-48.
- Şirvânî, Yahya. *Şifâü'l-esrâr (Sûfi Yolunun Sırları)*. haz. Mehmet Rıhtım. İstanbul: Sûfi Kitap, 2014.
- Tabakoğlu, Mehmet. *Nureddinzade, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. thk. Tarık b. İvazullah-Abdülmuhsin b. İbrahim. 25 Cilt. Kahire: Daru'l-Haremeyn, 1415.
- Tâhir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. 4 Cilt. Ankara: Tüba, 2016.
- Tâhir, Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz. 4 Cilt. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000.
- Tâhir, Bursalı Mehmet. *Nazar-ı İslâm 'da Fakr*. İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1911-1912.
- Tek, Abdurrezzak. *Müstakimzâde Süleyman Sadeddin'in Risale-i Melâmiye-i Bayramiye Adlı Eserinin Metni ve Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Tenik, Ali - Göktaş, Vahit. "Tasavvuf Bilgisi: Allâh'ı Allâh'la Bilmek İlmine Giriş". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 177-202.
- et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Tolasa, Harun. *Sehî, Latîfî ve Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. 2 Cilt. İzmir: Ege Üniversitesi Matbaası, 1983.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. Kahire: Dâru'l-Mukattam li'n-neşr ve't-tevzî', 2018.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Luma' fi't-Tasavvuf (İslam Tasavvufu)*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 11 Eylül 2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/hulasa-i-vesaya-i-futuhi-hasimi>.

- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Vicdânî, Sâdık. *Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-u Aliyye)*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Mâsivâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Ulupınar, Hamide. “İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr’ın Tasavvuf Anlayışı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 67-80.
- Uzun, Mustafa. “Hâşimî Emîr Osman Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/411-412. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ünlütürk, Nesrin. *Hâşimî Emîr Osman Dîvaçesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Üzüm, Hamza. “Ebu’l-Hasan Harakani’de Fakr Kavramı”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/5 (2013), 97-116.
- Yesevî, Ahmed. *Divan-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Yesevî, Ahmed. *Fakr Name*. haz. Abdurrahman Güzel. Ankara: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Ahmet. “Tasavvufta Ricalu’l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 117-147.
- Yıldız, Alim. *Sivash Şairler Antolojisi*. İstanbul: y.y, 2003.
- Zeruk, Ahmed. *Kavâidu’t-Tasavvuf*. thk. Abdülmecid Hayali. Beyrut: Dârü’l Kütübü’l İlmiyye, 2005.

Tasavvûfî Bir Terim Olarak Murâkabe: Murâkabe'nin Manevî Eğitimdeki Rolü ve Dikkat-Hiperaktivite Sorunları Üzerindeki Etkisi

*Muraqaba as a Sufi Term, Its Role in
Spiritual Education and Its Effect on
Attention-Hyperactivity Problems*

Doç. Dr.

Öncel DEMİRDAŞ

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

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

onceldemirtas@gmail.com

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Nisan 2022 / 30 April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran 2023 / 25 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1111818



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Öncel Demirdaş, "Tasavvûfî Bir Terim Olarak Murâkabe: Murâkabe'nin Manevî Eğitimdeki Rolü ve Dikkat-Hiperaktivite Sorunları Üzerindeki Etkisi", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 131-168.

Öz

Bu makalede tasavvuf tarihinde bir sûfi pratiği olarak yer alan murâkabe ve bu pratiğin insanın manevi eğitimi yönüyle tekamülündeki rolü üzerinde durulacaktır. Manevi eğitimdeki rolünün yanısıra dikkat eksikliği ve hiperkativite bozukluğunun üzerinde olumlu etkisinin olup olmayacağı noktasında değerlendirme yapılacaktır. Tasavvufi bir terim olarak murâkabenin kelime ve ıstılah anlamı izah edilmekle birlikte ayet ve hadis çerçevesindeki mana açılımları geniş bir yelpazede ele alınacaktır. Bu bağlamda mana açılımı çerçevesinde bir taraftan Kur'an-ı Kerim'de murâkabeyle atıfta bulunulan ayetlerde Allah'ın kullarını murâkabe ettiği ve kullarından da kendisini murâkabe etmelerini istediği vurgulanırken, diğer taraftan da özellikle Cibril hadisindeki ihsan kavramının murâkabeyi tamamladığı vurgulanır. Murâkabenin bu mana açılımları ayet ve hadisler ışığında temellendirilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca makalede Tasavvuf geleneği içerisinde sûfi pratiği/eğitimi yönüyle murâkabenin nasıl yorumlandığı, çeşitleri, uygulama adabı, bağlantılı olduğu kavramlar ve manevi eğitimdeki rolü sûfilerin yaklaşımlarıyla izah edilecektir. Psikolojik açıdan dikkat eksikliği-hiperkativite sorunun çözümünde tıbbî tedavinin yanı sıra alternatif bir metod olarak murâkabe eğitimine de dikkat çekilecektir. Bu bağlamda dikkat/şuur, algıda seçicilik ve dikkat eksikliği-hiperkativite kavramlarına değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Murâkabe, Dikkat, Algıda Seçicilik, Dikkat Eksikliği- Hiperaktivite Bozukluğu, Tasavvuf.

Abstract

In this article, it will be focused on muraqaba, which takes place as a sufi practice in the history of Sufism, and the role of this practice in the evolution of human beings with respect to spiritual education. In addition to its role in spiritual education, it will be evaluated whether it can have a positive effect on attention deficit and hyperactivity disorder. As a mystical term, the word and term meaning of muraqaba will be explained, and the meaning expansions within the framework of verse and hadith will be discussed in a wide range. In this context, within the framework of meaning expansion, on the one hand, it is emphasized that in the verses of the Qur'an that refer to muraqaba, Allah oversees His servants and asks His servants to make muraqaba to Him, on the other hand, it is emphasized that the concept of ihsan, especially in the hadith of Jibril, completes the contemplation. These meaning expansions of muraqaba will be tried to be grounded in the light of verses and hadiths.

Besides, in the article, how muraqaba is interpreted in terms of Sufi practice/education within the Sufi tradition, its types, the manners of practice, the concepts it is related to and its role in spiritual education will be explained with the approaches of the Sufis. In addition to medical treatment, attention will be drawn to muraqaba training as an alternative method in solving the problem of attention deficit-hyperactivity from a psychological point of view. In this respect, we will touch on the concepts of attention/consciousness, selective perception, and attention deficit-hyperactivity.

Keywords: Muraqaba, Attention, Perceptual Selectivity, Attention Deficit-Hyperactivity Disorder, Sufism.

Giriş

Tasavvufun önemli kavramlarından murâkabe, kulun Allah'ın kendisini gözetlediğini bilmesi ve bunu bilinç olarak yaşamasıdır. Kulun yaratılış maksadına uygun yaşayabilmesi için Yaratıcı'sını gönlünden hiçbir vakit çıkarmaması gerekir.¹ İnsanın Allah'ın (cc.) kendisini gözetlediğini düşünmesi önemli bir kulluk vazifesidir. Buna ihsan hali de denilmektedir. İhsan makamında kul, her zaman Allah'ın huzurda olduğunu tasavvur ederek bu durumu kesintisiz devam ettirme bilinci kazanır.

Tasavvufun gayesi teorik ve pratik yönüyle insanı manevî olarak eğitmektir. Manevî eğitimin nihâî hedefi ve gayesi, güzel ahlak değerlerini tahakkuk ettirmiş insan-ı kâmilî yetiştirmektir. Bir başka deyişle şahsiyet bakımından olgun ve güzel ahlak sahibi örnek bir toplum inşasına çalışmaktır. Tasavvuf tarihine ve ilk dönem sûfilerinin eserlerine baktığımızda, bu inşâ için gerekli seyr ü sülûk sürecinin, âyet ve hadis referanslarıyla temellendirildiği görülür.

Murâkabe; seyr ü sülûk eğitiminde insanın olgunlaşma sürecine yardımcı olmak amacıyla kullanılan metodlardan biridir. Tasavvuf ekollerince “üssü'l-esas” olarak kabul edilen murâkabe, insanın kemâle ulaşmasını sağlayan önemli bir uygulamadır. İslam'ın, dinî hayatı kuşatan yönü, “Cibril hadisi”² diye bilinen meşhur rivayette; iman, İslam ve ihsan olmak üzere ortaya konmuştur. Hadis-i şerifteki ihsanın anlam açılımı, tasavvufi kavramlardan murâkabe terimiyle benzerlik arzeder.

Sûfilerin yaptıkları açıklamalara geçmeden önce murâkabenin genel kavramsal boyutunu görelim.

Murâkabe:

1. Lügat ve İstilah Anlamı

Lügatlarda murâkabe; gözetlemek, kontrol etmek, korumak, dik-kati belli bir noktaya toplamak, kendi iç âlemine dalıp Allah'ı kalp ile

1 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *el-İbâne an turuki'l-kâsidîn, Tasavvuf İstilahları*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülğaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 268.

2 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu'l-Müslim*, (Riyad: Daru's-Selam, 1999), “İman”, 1 (No. 5); Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Riyad: Daru's-Selam, 1999), “İman”, 37 (No. 50).

düşünmek³ gibi anlamlara gelir. Tasavvuf terminolojisinde murâkabe sūfînin, Allah'ın her an bütün hal ve davranışlarını gördüğünü, her şeye kadir ve her şeyden haberdar olduğunu bilmesidir. Ayrıca kalbin maksûdunu her an mülâhaza etmesi demektir.⁴ Kalbi zarar veren şeylerden korumak, gönle gelen şeylerin Allah'ın bilgisinin dışında olmadığını yakinen kavramaktır.⁵ Ayrıca nefsi kontrol etmeyi ve ondan gâfil olmayı da ifade eder.⁶

Murâkabe, “Allah'ı kalp ile düşünmek, O'nun her zaman, her yerde hâzır ve nâzır (olduğunu); söylediklerini iştirici, hallerini bilici bilmekle ve müşâhede kılmakla olur.”⁷ Kâşânî'ye (ö.736/1335) göre de “kulun içte ve dışta Allah'a yönelmenin maksadını sürekli düşünmesi, kalbin Allah ile birlikte olma halini her daim muhafaza etmesi ve kulun Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet etme mertebesine ulaşması”⁸ şeklindedir. Bu tariflerinden anlaşıldığı üzere, murâkabe her ânı Allah ile berâberlik şuuru içinde geçirmek ve bu şuuru sürekli diri tutmaktır.⁹

Murâkabenin kelime ve ıstılah anlamları genel hatlarıyla değerlendirildiğinde; gözcülük, korumak, beklemek, korkmak, bilmek, düşünmek ve farkındalık gibi anlam açılımlarının olduğu görülecektir.

3 Ebu'l Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), “murakabe”, 1/393; Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî vd. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1385-1422/1965-2001), “murakabe”, 2/516; Muhammed b. A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâti'l-fümûn* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), “murakabe”, 2/182-183.

4 Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Münşâvî (Kahire: Dâru'l-Fâzilet, ts.), “murakabe”, 176; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/182-183; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), “murakabe”, 377-378; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: OTTO, 2014), “murakabe”, 517.

5 Ebü Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmud (Mısır: Daru'l-Kutübî'l-Hadise, 1960), 82.

6 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yay., 1979), 620.

7 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yay., 1971), “murakabe”, 2/582.

8 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), “murakabe”, 498.

9 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1989), 371.

2. Kur'an'da Murâkabe

Kur'an-ı Kerim'de türevleriyle birlikte on dört yerde geçen murâkabe, Allah Teâlâ'nın kullarını her an gördüğü ve onların yaptıkları her şeyden haberdâr olduğu anlamındadır.¹⁰ Bu ayetlerde kulların Allah'ı murâkabe etmesi ile ilgili açık bir emir bulunmamakla birlikte, zımnen onların her an Allah murâkabesi altında olma bilincini taşıması istenir. Yani, Allah'ın kullarını murâkabe ettiği yönündeki ikazlarla kastedilen, kulların da Allah'ı murâkabe etmesi mânâsıdır. Allah'ın murâkabesine dikkat çekilmesinin sebebi, kulun her an Allah'ın gözetiminde olduğu şuurunu kazandırmaktır. Zira kula murâkabesinden maksat, Allah'ın kendisini sürekli murâkabe ettiğinin farkındalığı ve bilinciyle kendisini sürekli kontrol etmesidir.¹¹ Nitekim;

“(Ey Muhammed) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona dalıp gittiğinizde Biz sizi mutlaka görürüz.”¹² “Allah her şey üzerinde Rakîb ve gözetleyicidir.”¹³

âyetlerinde buyurulduğu üzere murâkabe; *kulun, sürekli biçimde Allah Teâlâ'nın gözetimi altında bulunduğu şuur ve idrakinde olmasıdır*.¹⁴ Yine bir başka ayette Allah'ın gözetiminden ve denetiminden uzak kalılabilecek bir yerin olmadığına şöyle işaret edilir.

“O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş'a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah, bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”¹⁵

Allah'a hiçbir meselenin gizli kalmaması ve O'nun her an gözetleme yapması bir başka deyişle murâkabe etmesi göz önünde bulundurulursa

10 Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010), 571.

11 Kübra Zümrüt, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşebendiyye Tarikatı Örneğinde Muhâsebe ve Murâkabe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 10.

12 Kur'an-ı Kerim Meâli, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), Yûnus 10/61.

13 ez-Zâriât 51/145.

14 Süleyman Uludağ, “Murakabe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/204.

15 el-Hadîd 57/4.



insanın, kalbinde taşıdığı niyetler konusunda çok hassas olması gerekir. “Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah’a gizli kalmaz.”¹⁶, “Çünkü Rabbin (her an) gözetlemedir.”¹⁷, “Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”¹⁸ Murâkabe ilgili ayetlerde, Allah’tan uzak olmanın mümkün olmadığı, O’nun denetiminden uzak bir yerin yokluğu,¹⁹ kulun dalâlete düşüp fesat yoluna mı saptı yoksa hidâyet üzere doğru yolda mı diye kullarını murâkabe etmesi,²⁰ insanın hevâ ve şüpheden uzak durmak üzere niyetlerine dikkat etmesi²¹ gibi hususlar vurgulanır.²²

Allah’ın (cc) isimlerinden olan er-Rakîb, “gözetleyip kontrol eden”²³ demektir. Kur’an’da er-Rakîb ismi beş âyette geçer.²⁴ Allah’ın murâkabesinden maksat; Allah’ın kulların bütün fiil ve sözlerini, kalplerindeki niyetleri bilmesi ve buna göre amellerinin karşılığını vermesidir. Yani “Rakîb” insanın bütün fiillerini tek tek zapteden murâkib demektir. Allah, en gizliyi dahi bilmesi sebebiyle herkesin yaptığı ve yapmadığı şeyler konusunda dikkatli davranması gerekir.²⁵ Kuşeyrî, bu âyetlerle Allah Teâlâ’nın kulların bütün hallerine muttali olduğunu bildirerek onları korkuttuğunu ifade eder. Zira O’na göre Allah’ın kendisini gördüğünü bilmek, O’ndan utanmayı gerektirir. Bu utanma hâli murâkabenin tezâhürüdür. Bu şuura sahip kul, Allah’tan utanır ve nefsinin peşinden gitmeyi bırakır, yasakları etrafında dolaşmaz.²⁶

Kur’an-ı Kerim’deki ilgili ayetlerde geçen r-k-b fiili ve onun türevlerine yüklenen anlam dikkate alındığında, murâkabenin *Murâkabetullah* ve *Murâkabe Lillâh* olmak üzere iki yönlü olduğu görülür. Birinci yönü Allah’ın her şeyi görüp bilmesi, gözetmesi, takip ve kontrol etmesi, muhafaza etmesi, her şeye şahit olması ve her her şeyden haberdar bulunmasıdır.

16 Âl-i İmrân 3/5.

17 el-Fecr 89/14.

18 en-Nisâ 4/1.

19 İmâm Nevevî, *Riyâzül-Sâlihîn*, çev. M. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yay., 2006), 1/294-295.

20 Nimetullah Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mafâtihu’l-gaybiyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1325), 2/508.

21 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku’l-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2/86.

22 Zümrüt, *Muhâsebe ve Murâkabe*, 11.

23 İbn Manzûr, “rakib”, 1/391-392.

24 Hûd 11/93; Kâf 50/18; el-Mâide 5/117; en-Nisâ 4/1; el-Ahzâb 33/52.

25 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, çev. Ali Hüsreoğlu vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 1426/2005), 3/491.

26 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-işârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlkhâf Yayınları, 2012), 3/382.

Murâkabenin bu boyutu, Allah'ın murâkabesi yani Murâkabetullah'tır. Bir başka deyişle yukarıdan aşağıya şeklinde dikey murâkabedir. İkinci yönü ise, "Murâkabe Lillah" yani kulun murâkabesidir. Kulun murâkabesinin en başta gelen unsuru, tevhibi gerçekleştirilmektir. Aşağıdan yukarıya dikey olarak ifade edilen bu murâkabe, kul olmanın gereği, Allah'ı tek bilip ulûhiyet ve rubûbiyette O'na hiçbir şeyi ortak koşmamak şeklindedir. Kısaca şirkten uzak durmaktır ki bu, Allah'ı murâkabenin en önemli merkezî enstrümanı ve Allah'ın en başta gelen hakkıdır.²⁷

3. Tasavvufî Murâkabe

İslam'da zahidliğin ilk temsilcisi yaşadığı sade hayat ve bu yönde telkinleriyle ümmetine örnek (rol model) olan Hz. Peygamber (sav.)'dir. Zühd dönemi olarak tasnif edilen Hicrî ilk iki asırda zâhidler, Hz. Peygamber'in zühd hayatını örnek alıp yaşamaya çalışırlar. İkinci asrın sonlarına doğru tasavvuf ilminin neşvünemâ bulması ve klasik kaynaklarının yazılmaya başlamasıyla bu ilmi disiplinin terminolojisi teşekkül eder. İşte bu terminoloji cümlesinden biri de murâkabedir. Tasavvufun ilk döneminden itibaren zühd konusunu ele alan müellifler, haller ve makamlar konusunda murâkabe ve ehlinin özelliklerine eserlerinde yer verirler.

Serrâc (ö.378/988) murâkabeyi, kulun kalbinde olanlara Allah'ın muttali olduğunu yakînen bilmesi olarak ifade eder.²⁸ Kuşeyrî (ö.465/1072), Cibrîl Hadisi'ndeki "*sen O'nu görmeden de, O seni görür*" ifadesinin murâkabeğe işaret ettiğini belirtir. Ona göre murâkabe, "kulun, Allah Teâlâ'nın kendisini her zaman denetlediğini/gözetlediğini bilmesidir." Bu bilginin sürekli devam etmesi kul tarafından rabbine yönelen murâkabedir.²⁹ Yani aşağıdan yukarı olan dikey murâkabedir. Kuşeyrî, *murâkabe makamına ulaşmak için muhâsebe makamının geçilmesinin şart olduğunu belirtir*. Çünkü ona göre muhâsebe tamamlanmadan murâkabeğe ulaşmak mümkün değildir. Kul geçmişini muhâsebe edip nefsinin hesaba çeker ve halini düzeltirse hak yolda yürür. Bu yolda ilerlediğinde murâkabeğe ulaşır.³⁰

27 Mevlüt Erten, "Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/2 (Aralık 2014), 320-325.

28 Serrâc, *el-Lüma'*, 82.

29 Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Kahire: Metâbiu Müesseseti Dâri's-Şa'bi, 1989), 332.

30 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 332.

Herevî (ö.481/1089) seyr ü sülûk eğitiminde geçilmesi gereken makamlarını açıkladığı Menâzilü's-Sâ'irîn'de murâkabeyi, “maksûdu gözlemeye devam etmek”³¹ şeklinde tarif eder. Herevî'nin yaptığı tanım, murakabenin ikinci yönü olan “Murâkabe Lillâh” a yani kulun murâkabesine işaret eder. Murâkabe, genelde Allah'ın kulu görüp gözetmesi olarak ifade edilirken Herevî yaptığı tanımla bu hususu kulun Rabbinin rızasını gözetmesi olarak değerlendirir. Allah'ın kulumu gözetmesini de ihsan olarak açıklar.³²

Gazâlî (ö.505/1111), murâkabeyi mâ'rifet ve yakîn'in meydana getirdiğini belirtir. Ona göre mâ'rifet, Allah'ın kalplerdeki gizliliklere muttali olduğunu, kulların amellerini murâkabe ettiğini ve her nefsin yaptığını tespit ederek o nefsin üzerinde kâim olduğunu bilmektir. Kalbin sırlarının Allah'a açık olduğuna inanma, mâ'rifetin yakîne dönüşmesidir. Yani mâ'rifet, kuşkulardan tamamen sıyrılan bir seviyeye ulaştığında kalbi istila eder ve hâkimiyeti altına alır. Bu bilgi de kalbi görüp-gözetmeye sevkeder.³³

Tasavvufun erken ve sonraki dönemlerinde kaleme alınan eserlerde murâkabe ehlinin hallerine göre derecelerinin olduğu ifade edilir. Meselâ Serrâc, murâkabeye talip olanların halini, mübtedilerin, mutavassıtların ve büyüklerin murâkabesi şeklinde üç derecede olarak tasnif eder. Allah'ın gönüllerdekini bildiği düşüncesiyle kulun iç dünyasını kötülükten koruması mübtedilerin; Hz. Peygamber'in (sav) adabı, fiilleri ve ahlakına tabi olarak Hakkı hak ile murâkabe etmesi mütevasıtların; Allah'ın kendilerini murâkabe konusunda gözetmesini dilemesi büyüklerin murâkabesidir. Nitekim “*O sâlihleri yönetir.*”³⁴ ayetiyle bu kullara işaret edilmiştir. Allah onları has kullarından kılar ve işlerini bizzat yönetir.³⁵

Herevî de benzer bir şekilde murakabenin üç derecesi olduğunu ifade eder. Birincisi Hakk'a doğru seyir halinde gayrı unutmaya sevk eden bir tazimle Allah'ı sürekli murâkabe; ikincisi itiraz ve muhalefeti terk ederek

31 Ebû İsmâil Pir-i Herat Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbu en-mâzili's-sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 38.

32 Herevî, *Menâzili's-Sâirîn*, 38; Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: OTTO Yay., 2017), 200.

33 Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâ'u ulûm'id-din*, thk. Aldullah el-Halidî (Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.), 4/499.

34 el-A'râf/196.

35 Serrâc, *el-Lüma'*, 82-83.

Hakk'ın seni gördüğünü düşünme, üçüncüsü tevhid ilmine yönelerek Allah'ın önce oluşunu düşünmek suretiyle ezeli murâkabe etmektir.³⁶

Osmanlı Dönemi sûfilerinden Kösec Ahmed Trabzonî (ö.1191/1777), murâkabe ehlinin halini avâm ve havâsın murakabesi şeklinde iki kısımda mütâlaa eder. Avâmın murakabesi Allah'ın hükümleriyle amel etmektir. Emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münkeri gözetmek avâm murakabesidir.³⁷ Yine o, havâsın murakabesini ise, üç kısımda açıklar. Birincisi, her halinde Hakk'a muttali olarak ilimle uğraşmaya devam edip, Allah'ın bütün hükümlerine boyun eğmektir. İkincisi, kâinattaki bütün esmâ ve sıfatların tesirlerini mütâlaa edip, her ibadetiyle Allah'a ulaşmaya çalışmaktır. Üçüncüsü, Allah'ın esmâ ve sıfatlarında hakikat sırlarının ortaya çıkması ve Zâtının nurlarının görünmesidir. Bu üçüncü kısım velâyet-i suğrâ derecesi ve Allah'a ulaşma mertebesidir. Bu da sâliklerin murâkabe neticesinde gâye ve muhâdara ile ulaşmak istedikleri nihâî hedeftir.³⁸ Bu mertebede fenâ tamamlanır ve bekâ kâim olur; haller kaybolup makamlar sabit olur. Bu mertebeye ulaşan sâlik vakitlerini uygun bir şekilde ayarlar, ibadetlerini sadece Allah'a itâat ederek yerine getirir. Bütün âzaları Allah'ın hizmetinde olur, kalbi şahid olarak Allah'ı istemeye devam eder.³⁹

Nakşibendiyye Tarikatı'nda murâkabe'ye çok önem verilir. Nakşibendiyye'de bu uygulama, tarikatlar öncesindeki olduğu gibi murâkabeyle ilgili ayet ve hadisler temel alınarak başta Bahâeddin Nakşibend (ö.791/1389) olmak üzere tarikata mensup âlimlerin görüşleri bu çerçevede içinde şekillenir.

Tarikatın temsilcileri Cibril hadisindeki ihsan kavramıyla temellendirdikleri murâkabeyi, ihsan halinin bir mertebesi olarak ifade ederler. Hadisteki ihsan kavramının iki derecesi vardır. "Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek" birinci, "Sen O'nu görmesen de O seni görür" ifadesi de ikinci dereceyi oluşturur. Birincisi üstün mertebe ve oradaki ifadeyle müşâhede makamına, ikincinin ise daha aşağı bir mertebe olduğuna işaret eder. Ayrıca oradaki ifadeye göre bunun murâkabe makamına işaret olduğu beyan edilir. Bu itibarla müşâhedenin murâkabeden daha üstün

36 Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 38-39.

37 Kösec Ahmed Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân fî âdâbi ubûdiyyeti'l-a'yân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şâzeli Tekkesi, 158/10), 157b.

38 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 157b.

39 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158a; bk. Öncel Demirdağ, *Kösec Ahmed Trabzonî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: İlahiyat Yay., 2017), 166-167.

bir derece olduğunu vurgulanır. Kendi benliğinden ve halktan sıyrılıp Allah'a yönelen mürid Allah'ın, düşündüğü ve yaptığı her şeyden haberdar olduğu şuurunu kazanır. Bu farkındalıkla da gönü korku ve haşyetle dolar, Allah Teâlâ'dan gayrı her şeyden uzaklaşır. İşte bu manevî tekâmül derecesi, murâkabe makamıdır.⁴⁰

Bahâeddin Nakşibend murâkabeyi, “devamlı olarak Yaratıcıya nazar halinde bulunan sâlikin yaratılanı görmeyi unutmaması” olarak tarif eder. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Alâeddin Attâr (ö.802/1400), murakabe ve nefy ü isbât arasında kıyaslama yapar, murakabenin daha üstün ve maksada daha yakın olduğunu belirtir. Çünkü mülk ve melekûtta tasarruf sahibi olmak, havâtırı def edip bâtnı aydınlatmak murâkabe ile mümkündür.⁴¹ Murâkabe, cezbeye daha yakın olması bakımından nefy ü isbâttan daha yüksek ve üstündür. Murâkabeye devam eden sâlik vezâret mertebesine ulaşır, mülk ve melekûtta tasarruf sahibi olur.⁴² Bu kavram, kalbi korumak anlamındaki *vukûf-ı kalbî* prensibiyle de bağlantılıdır. Bu itibarla Trabzonî, kalp cihetiyle insan ruhunun hakîkatine teveccüh etmesi olarak ifade ettiği vukûf-ı kalbî'yi murâkabeden sonra Allah'a giden yolların en yakını olarak belirtmiştir.⁴³

Ona göre murâkabe, Allah'a bereketli bir bağlılık ve gizli bir ibadettir. Murâkabeyi gerçekleştirenin kalbini Allah mâ'rifet nuruyla aydınlatır ve hakîkatın keşfiyle açar. Firâsetinde hata etmez ve keşiflerinde yavaş olmaz. Mülk ve melekûtta tasarrufta bulunabilir ve Hazreti Ceberrût'a yakın olur.⁴⁴ Murâkabe yolunun Allah'a en yakın yol olması, ancak Allah'a nisbetlidir. Eğer sâlikin nisbeti ve yönelmesi, Allah dışında başka bir şeye olursa o zaman en yakın yol olmaz. Bu durumda cezbesi Allah'tan başka bir şeye olduğu için Allah'a en uzak yol olur.⁴⁵

40 Hâce Yûsuf Hemedânî, *Rutbetü'l-Hayat, Hayat Nedir*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yay., 2000), 115-116.

41 Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds, Evliya Menkıbeleri*, çev. Lamiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yay., 1872), 431, 543; Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifi Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*, çev. Mehmet Rauf Efendi (İstanbul: 1291), 131.

42 Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Âdâb*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yay., 2012), 218.

43 Kösec Ahmed Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 404/93923), 28b.

44 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28a; a.mlf., *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 157b.

45 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28a.

Trabzonî, sâlikin murâkabedeki hâlini hayatının her anında devam ettirmesi halinde, Allah ile olan muâmelesinin de her zaman güzel olacağını belirtir. Ona göre; murâkabe hâlindeki sâlikin durumu, Allah'a, ibadetlerin tümüyle kulluk yapan kimsenin durumu gibidir. Çünkü Allah'ın murâkabe edilmesi, ibadetlerin en büyüğü ve kulluğun da en mükemmelidir. Allah'u Teâlâ'ya karşı her zaman murâkabe ve tefekkür halinde bulunan Sahabenin (r.a.) de durumları bu şekildeydi. Onlar, "*Bir saatlik tefekkür, bir senelik ibadetten daha hayırlıdır.*"⁴⁶ hadisi doğrultusunda hayatlarının her anını murakabe ve tefekkür bilinci içerisinde geçirmişlerdir.⁴⁷ O, "İhsan Allah'ı görür gibi itaat etmendir. Sen O'nu görmesen de O, seni görür."⁴⁸ hadisinin anlam bağlamında murâkabeyi ihlasla bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Bu doğrultuda murâkabe, cezbe ve şevk haliyle birlikte sâlikin basiret gözüyle Cenab-ı Hakk'ı görmesi anlamına gelir.⁴⁹ Bu da bize kulun her halinde Allah'ın müşahedesi altında olduğunu bilmesi ve bunun şuurunda olması gerektiğini göstermektedir. Bu durum ihsan ile murâkabenin ilişkili olduğunun delilidir.

Kâdiriyye tarikatının genel esasları arasında yer alan murâkabe, seyr ü sülûk eğitiminde müridin tekâmülünde takip edilen bir usuldür. Abdulkâdir-i Geylanî (ks.) (ö.561/1166) esas itibariyle her hayrın başı olarak gördüğü murâkabenin, mücâhedeyi tamamladığını ifade eder. Ona göre murâkabe, kulun Allah'ın herşeye muttali olduğunu bilmesi ve bu hâle devam etmesidir.⁵⁰ Mehmed Rifat Efendi, Kâdiriyye'de tarikata giriş esaslarını tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe ve rıza şeklinde sıralar.⁵¹ Murâkabe, sâlikin gönlünden Allah'ın zatının tecellisinin gelişi beklemesidir. Seyr ü sülûk eğitiminde, mürşidin sâliki terbiyesi bu makama ulaşılan kadardır. Bu makam ise, seyr illallah mertebesidir.⁵²

46 İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: y.y., 1985), 1/1004.

47 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 157b.

48 Buharî, "İman", 37 (No. 50).

49 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28a.

50 Abdulkâdir-i Geylanî, *el-Gunye li-tâlîbi tarikil-Hakkı azze ve celle* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1417), 2/309; Dilaver Güner, *Abdülkâdir Geylanî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 254.

51 Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye'de Tarikatlar* (İstanbul: İsam Yay., 2015), 192.

52 Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar*, 195.

Abdulkâdir-i Geylanî tam bir murâkabe için şu dört hasletin olması gerektiğini söyler. Bu dört şart marifetullah, İblis'in Allah (cc) düşmanı olduğunun farkındalığı, nefsin her ân kötülüğü emreder olduğunu bilmek ve her amelin Allah (cc) rızası için yapılması gerektiği bilincinde olmak.⁵³

4. Murâkabenin Tatbiki

Cüneyd-i Bağdadî (ks) (ö.297/909) murâkabenin tatbikini avına/he-define istiğrakla bakan kedi halini örnek göstererek açıklar. “Murâkabe hususunda bir kedi bana yol gösterdi. Kedi bir fare deliğine gözlerini dikmiş öylesine istiğrakla (yani tam dalmış olarak) bakıyordu ki bir tüyü bile kıpırdamıyordu. Onun bu teveccüh ve murâkabe haline hayran oldum. O sırada sırrıma, “Ey himmeti aşağı olan! Senin maksadın (amacın/he-defin) bu fare kadar mıdır? Bu Hak yolunda himmetin bir kedininkinden az olursa acaba halin nice olur? Bu hitaptan (seslenişten) uyandım (aklım başına geldi). Artık ondan sonra murâkabe yoluna (ciddiyetle) koyuldum (sonunda) maksadım hâsıl oldu (hedefime ulaştım).”⁵⁴

Tasavvufî eğitimde sâliklerin murâkabeyi nasıl yapmaları gerektiği yukarıdaki kedi-fare örneği referans alınarak anlatılır. “*Bir kedinin fare deliği önünde oturup bilcümle kuvâsıyla (bütün potansiyellerini toparlayıp) nazarını (düşüncesini/bakışını) o deliğe dikip fare beklemesi gibi, sâlikin (de) bilcümle kuvâsıyla maksudu olan Allah'a (cc) teveccüh ve intizâr etmesi hâlidir*”⁵⁵ Yani Allah'a (cc) tam anlamıyla düşüncesini yoğunlaştırıp o durumda kendisini sabitleyip beklemesidir. Kur'ân âyetlerini, olayları, kainatı, insanı ve kendini okuyan bir sâlik, kedi-fare zıtlığından ders çıkarıp bu minval üzere ibadet hayatına yön vermelidir.

Gümüşhanevî (ks) murâkabe postuna oturmak ve murâkabe yapabilmek için bir takım zâhirî ve batınî şartlar olduğunu söyler. Ona göre, murâkabe için gerekli zahirî şartları yerine getiren sâlik murâkabe postuna oturduğunda iç âlemini Allah (cc) dışında her şeyden arındırma-lı ve Allah'la (cc) baş başa olmaya engel her türlü hayal, fikir, vehm ne

53 Geylanî, *el-Gunye*, 2/309-310; Güreer, *Abdülkâdir Geylânî*, 254.

54 Hânî, *Âdâb*, 218.

55 Ahmet Avni Konuk, *Mesneî-i Şerif Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008), 5/547.

varsa tamamından ciddiyetle kurtulmaya çalışmalıdır.⁵⁶ Ayrıca murâkabe esnasında Allah (cc) tarafından hoşuna giden veya gitmeyen bir takım iltifatlara nail olunduğunda o iltifatın meydana geliş sebebine bağlı olarak eğer bir ikaz/uyarı söz konusuysa sâlikin mutlaka ciddî bir şekilde bu uyarının gereğini yapması gerekir. Maruz kalınan ikâzın gereğinin yapılması murâkabenin âdâbındandır.⁵⁷

Trabzonî, murâkabenin yapılışı hususunda maddî temizliğe dikkat çekerek şöyle der:

Murâkabe yapmaya niyet eden sâlik, beden ve elbisesinde herhangi bir pislik varsa öncelikle onu temizlemeli ki kalb ve gönül olarak murâkabe yapmaya hazır hale gelmiş olsun. Yine murâkabe yapılan mekânın temiz, insanların girmediği ve hayvanların sesinin oraya ulaşmadığı bir yer olması önemlidir. Bu esaslar yerine getirildikten sonra sâlik, gözlerini kapatıp kibleye yönelerek dizleri üzerine oturur. Sonra güç ve kuvvetini bırakıp/terkedip, bütün ilim ve bilgisini unuttur. Zâhirî hislerini ve bâtinî kuvvetlerini işlemez hale getirir. Cezbe ile beraber mutlak (sırf) bir kalple O'nda istihlâk olup, kendini kaybedene kadar Cenâb-ı Hakk'a yönelir. Allah'ta yok olma öyle bir hale gelmeli ki, düşüncelerin ve unsurların ağırlığı kaybolmalı ve nefsi bu alakalardan temizlenmelidir. Sâlikin tabîatı mütedil bir hal almalıdır.⁵⁸

Bu uygulamayı göz önünde tutarsak murâkabe bir tür uyku formu olarak değerlendirilebilir. Ama buna rağmen murâkabede her şeye rağmen az çok "kendilik farkındalığı" varlığını bir şekilde sürdürmeye devam eder. Uyku formunda bu farkındalık yoktur. Ancak dış dünya algısının murâkabede yok denecek kadar azalmıştır. Bunun sebebi murâkabede iradi uyumaya yöneliş söz konusudur. Uykuya dalan insanlardaki uykuya yöneliş tabîi olup

Tarikatlarda seyr ü sülûk metodu olarak murâkabe, manevî bir derttir; ayrıca evrâd ve zikir mutlaka murâkabe halinde uygulanmalıdır. Gece yarısı abdestli olarak güzel koku sürdükten sonra dizüstü oturulup kibleye yönelerek ve vücudun hiçbir uzvu sanki başımızın üzerinde bir serçe var da onu kaçırmamak üzere donup kalmış gibi kımıldatılmadan huşûlu bir şekilde manevî ders/görev ifa edilir. Gözler o sırada çok kısıktır. Oda

56 Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî, *Cami'u'l-Usûl, Velîler ve Tarikatlarda Usûl*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 222.

57 Gümüşhanevî, *Cami'u'l-Usûl*, 223-224.

58 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzelî Tekkesi, 158/10), 158-158b.



hafif ışıkla az aydınlıktır. Eller namazdaki tahiyyat pozisyonundaki gibi diz üzerindedir. O durumda derviş 4 murâkabe ayeti⁵⁹ üzerinden kalben-zihnen Allah'a (cc) odaklanır. En az 15 dakikadan 3 saate kadar sürer. Bu durumda kalbe feyzler gelir.⁶⁰ Bu ayetler; Ehadiyet Murakabesi; el-İhlas, 112/1-5; Maiyyet Murakebesi; el-Hadid, 57/4, Akrabiyyet Murakebesi; Kâf, 50/16, Muhabbet Murakabesi; el-Mâide, 5/54'ten ibarettir.

Trabzonî, murâkabe sayesinde sâlikin ruhu bedenine galip gelinceye kadar farzları ve sünnet-i revâtibleri yerine getirmeli ve daha sonra bütün vakitlerini bu şekilde murâkabeye ayırmalıdır. Bu murâkabeyi bırakmamalı ve her zaman devam ettirmelidir. Bu şekilde kendisinde murâkabe hali oluştuğunda, bu hal onun için gerekli bir vasıf haline gelir. Bu özellikle vasıflandıktan sonra insanların arasına karışması uygun olur. Böylece nafîle namazlarla, Kur'an tilavetiyle ve evrâdla meşgul olmaya başlar. Çünkü sâlik bu mertebeye eriştiği zaman bütün işlerinde kendisine bir yakınlık hâsıl olup, en güzel şekilde istifade (feyz) yolunu bilir.⁶¹

5. Murâkabenin Şartları ve Âdâbı

Tasavvufî düşüncede murâkabeden istenilen neticenin elde edilebilmesi için riayet edilmesi gereken şartlara ve âdâba da dikkat çekilir. Manevî eğitimdeki mertebelerden olan murâkabeden müşâhede mertebesine yükselmek için sâlikin bu şartlara ve âdâba uyması gerekir. Sâlik bunları yerine getirdiğinde murâkabeden müşâhedeğe yükselebilir.

Gazâlî, sâlikin samimi ve ihlaslı olmasını, arzu edilen neticenin elde edilebilmesi için murakabenin şartı olarak zikreder. Ona göre, sâlik murâkabeyi Allah'tan gayrı dünya ve içindekilerle olan alakayı, irtibâtı, nisbeyi ve izâfeyi uzaklaştırıp sadece Allah için yapmalıdır. Eğer murâkabeyi dünyayı elde etmek için yaparsa dünyalık nasibi verilir. Fakat bu murâkabe, Allah'tan başka bir şeyi elde etmek amacıyla yapıldığından azaba müstehak olur.⁶² Trabzonî de benzer şekilde sâlikin nefsinin, hissî ve manevî alakalardan uzaklaştırmasına dikkat çeker. Sâlik nefsinin hissî ve manevî alakalardan uzaklaştırmalı ve murâkabesini sadece Allah'a

59 Abdullah Dehlevî, *Mekâtib-i Şerîfe* (İstanbul: 1992), 142-146.

60 Cebecioğlu, "murakabe", 343.

61 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzelî Tekkesi, 158/10), 158b.

62 Gazâlî, *İhyâ*, 4/501.

teveccüh ettirmelidir. Dolayısıyla sâlik Allah'ın dışındaki nisbe ve izâfeleri terk ederek murâkabeyi her daim bu mahiyette yapmalıdır.⁶³

Trabzonî, murâkabede Allah'ın dışındakilerle nisbe ve izafeleri terk etmenin yanı sıra murâkabeye şeyhin izni ile başlanmasının da şart olduğunu söyler. Sâlik murâkabeye öncelikle şeyhinden izin alarak başlamalı, onun terbiyesi ve telkîni ile murâkabesini yapmalıdır. *Murâkabede kayyûmiyye cezbisi olmalı ki sâlik Allah'ın her vücûdda tecelli ettiğini bilsin.*⁶⁴ *Allah'ın isimlerinden biri olan Kayyûm, her şeyi koruyan ve tutan demektir.*⁶⁵ *Murâkabede cezbenin kayyûmiyye cezbisi olması sâlikin her vücûdda (varlıkta) Allah'ın tecelli ettiğini ve varlığın her zerresinde kaim olduğunu bilmesidir.* Her şey O'nun hükmüyle meydana gelir. Allah'a yürüyen sâdik müridin bakışı eşyanın suretine değil, yalnızca eşyada zâhir olan münezzeh kayyûmiyetedir. Bundan dolayı sâdik müşâhede ehlinin nazarları, yalnızca Allah'a yönelmiştir. Her an Allah'ın huzurundadırlar ve eşyayı ancak O'nunla görürler.⁶⁶

Murâkabenin âdâbına gelince Gümüşhanevî murakabenin tahkik, ta'rîs, tevekkül ve duanın edebi olmak üzere dört edebinin olduğunu söyler. Ona göre tahkik makamı gerçeği bulma edebi, ta'rîs makamı hayranlık duyma edebi, tevekkül makamı Allah'a dayanıp güvenme edebi ve dua makamı muhabbete nail olma edebidir. Hakikat makamında murâkabe yapanı Allah, hakikatin himayesine alır. Kalbinde Allah'tan başkasını seyretmek haramdır. Ta'rîs makamında sâlik Allah'a hayranlık duyar. Allah'a olan hayranlığı onu başkasına hayranlıktan müstağni kılar. Tevekkül makamında sâlikin murâkabesi Allah'a güvenme ve tevekküldür. Allah kendisine güvenene her bakımdan yeterlidir. Sâlikin ister lehine, ister aleyhine olsun murakabede mevki ve muhabbet elde etmek için Allah'a dua ederse Allah'a onun duasına dilerse icabet eder, dilemezse etmez. Duada Allah salike, mutlak ihtiyaç sahibi olduğunu gösterir. Bu müşâhede sâliki Allah'ın mutlak zenginliğine ulaştırır.⁶⁷

63 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158b.

64 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158b.

65 Bekir Topaloğlu, "Kayyûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/108.

66 Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yay., 2006), 530-1; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 357.

67 Gümüşhanevî, *Cami'u'l-Usûl*, 224-225.

Murâkabenin âdâbı hususunda Trabzonî, sâlikin murâkabe anında devamlı sükût halinde bulunmasına dikkat çeker. *Bundan dolayı murâkabeyi evde veya tenha yerlerde yapmada hassasiyet göstermek gerekir. Özellikle duyulara hitap edecek şeylerden uzaklaşılması çok önemlidir. Çünkü duyularının dış alakalarla meşgul olması murâkabedeki dikkatin dağılması sebep olur. Bütün kuvvetini Allah'ın hâl ve hareketine vâkıf olduğu düşüncesine yönlendirmeli ve Allah'ı murâkabe etmenin dışındaki her şeyden idrakini uzak tutmalıdır. Murâkabe esnasında kitap mütâlaası yapmayı veya kitap yazmayı terk etmelidir.*⁶⁸ *Murâkabede zihni, meşgul eden boş işlerden uzaklaştırmak ve bir düşünmeden başka bir düşünceye geçmesine engel olmak suretiyle onu sakinleştirmek önemlidir. Çünkü murâkabede sessizlik içinde sükut ve tefekkür hali, insana zihnini sakinleştirmeyi ve gevzelek yapan beynini susturmayı öğretir.*⁶⁹

Yine Trabzonî, nefsin insanı murâkabe esnasında ilim, bilgi elde etme ve hevâ gibi duygularla meşgul ettiğini ve bu meşguliyetin sâlikin murâkabenin aslından uzaklaştırdığını belirtir. Bu nedenle sâlik, nefsin ilim ve bilgi elde etme isteğini yerine getirmemeli ve hevâsına karşı gelip, isteklerini terk etmelidir. Kendisini Allah'tan başka şeylere çağırarak herkesle, her şeyle zahîrî ve batınî alakasını kesmelidir. Allah Teâlâ'ya ulaşma yolunda gayret göstermeli ve devamlı O'na yönelmelidir. Sâlik murâkabe ile kazandığı veya kazanmayı arzuladığı makamlara tamâh göstermemelidir. Kerâmetlerden sakınmalı ve kerâmet beklentisi içerisinde murâkabe yapmamalıdır. Zâhiren ve bâtinen Allah'a karşı edepli olmalı ve her yerde O'nun murâkabesini yapmalıdır.⁷⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse insanın beden ve ruhen her an Allah'ın gözetiminde olduğunun idrakinde olması gerekir.

Belirtilen şart ve âdâba riayet edilerek yapılması halinde murâkabe insanı Allah'a yaklaştırır ve ricâlullâh'ın mertebesine ulaştırır. Allah'a yakınlık mertebesine ulaşan insan, cemâl ve celâli müşâhede eder. Bu mertebeye erişen kimsenin, Hakka'l-yakîn olarak insanları Allah yolunda irşad etmesi, terbiye ve telkînde bulunması mümkün olur.⁷¹

68 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158b.

69 Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 141.

70 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158b.

71 Trabzonî, *Silsiletü'l-Hâcegân* (Şâzeli Tekkesi, 158/10), 158b.

6. Murâkabenin Kısımları

6.1. Murâkabe-i Ehadiyyet

Sâlikin ihsan makamından sonra terfi ettiği ilk makam ehadiyyet murakabesidir. Bu ise İhlas Suresi'nin tefekkürüdür.⁷² Bu surede yer alan Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının tefekkür edildiği bu makam, Allah lafzı ve nefy ü isbat zikrinin tamamlanmasından sonra geçilen ilk aşamadır. Yani bir başka ifade ile bu makamda tevhid'in hakikat olarak kalbe yerleştirilmesi söz konusudur.

Ehadiyyet murâkabesi, sülûk esnasında sâlike açılan dairelerin ilki olan imkân dairesinde yapılır. Mürid murâkabe de eksiklik ve acizliklerden münezzehtir, kemal sıfatlar ile vasıflanan Allah ism-i şerîfinin müsemması olan Zât'ın ilahî feyzlerinin kalp latifesine geldiğini tefekkür eder. Bu tefekkürle kul, Hak Teâlâ dışındaki bütün varlıklardan uzaklaşır. Derin tefekkür yani murâkabe sayesinde kalbî huzura eren mürid, zihnine veya kalbine gelen kötü havâırdan kurtulur, kendi nefsinde nurları müşâhede eder ve latifelerin aslına (hakikatine) yükselir.⁷³

Ehadiyyet murâkabesinde sâlikî olgunlaştıracak feyzin kaynağı Zât-ı Ahad ve geliş yeri de kalp latîfesidir. Hakk Teâlâ'nın zuhûr mertebelerinden yüce bir mertebenin ismi olan ahadiyyet mertebesi, Vahdet-i Zâtiyye'nin mazharıdır. Bu murâkabe uygulaması bütün murâkabelerin aslını teşkil eder.⁷⁴ Sâlik bu mertebede murâkabeye ilk önce kendisini imkan dairesinde farz ederek başlamalıdır. Sâlik, Hakk Teâlâ'ya muhabbetle tam bir niyâz ve tevâzû duygusu içerisinde yönelmeli, nihâyetsiz olan feyzlerin gelmesini tam bir sükûn üzere beklemelidir. Bu yönelme neticesinde iç âlemi (hâtır) meleke kazanırsa buna huzûr-ı kalbî denir ki zikrin ve nefy u isbâtın (Lâ ilâhe illallah zikri) gayesi de tamamen bu kalp huzûruna kavuşmaktır.⁷⁵ Sâlik bu mertebede iç huzurunun ve istiğrâkının devamı için murâkabeyi sürdürmesi gerekir. Yani elde ettiği hali koruması, devam ettirmesi lâzımdır. Böylece sâlikin kalbine feyz gelir

72 Gümüşhanevî, *Cami'ul-Usûl*, 112.

73 Safî, *Reşehât*, 552; Râuf Ahmed Müceddidî, *Durru'l-me'ârif* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 1998), 80; Halil Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1890), 10; Hüseyin Hamdi Efendi, *Hasbihâlû's-sâlik fî akvâmi'l-mesâlik* (İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1847), 53.

74 Hamdi Efendi, *Hasbihâlû's-sâlik*, 53; Zümrüt, *Muhâsebe ve Murâkabe*, 116.

75 Hamdi, *İrşâdü'r-râğîbîn*, 10; Zümrüt, *Muhâsebe ve Murâkabe*, 116-117.

ve o feyzin nûruyla nurlanarak (aydınlanarak) ilâhî cezbeyle yükselir. Bu yükseliş, imkân dâiresinin seyridir ve buna seyr ilallah denir. İmkân dâiresinin seyri tamamlanınca, velâyet-i suğrâ dâiresinin seyrine başlanır.⁷⁶

Ehadiyet murâkabesinin gayesi, Kur'an-ı Kerim'de "*Nefsinin arzusunu (hevâsını) kendisine ilâh edineni gördün mü?*"⁷⁷ âyetinde ifade edilen ve farkında olmadan hevâsını kendisine ilâh edinen insanı, içinde bulunduğu gizli şirkten kurtarmaktır. Nefsânî arzu ve hırslarının tezkiye edilerek bu şekilde insanın sadece Rabbi'ne yönelmesi sağlanır.⁷⁸

Kişinin bu mertebede iç huzurunun ve istiğrâkının devamı için murâkabeyi sürdürmesi, akabinde cezbelere ulaşmak için şeyhin müride teveccühü şarttır. Dolayısıyla mürşidin himmeti sayesinde elde edilen cezvelerle asılları arşın üzerinde bulunan her bir latifenin aslına (hakikatine) erişilmesi mümkün olabilecektir. Bu şekilde asıyla irtibâta geçen letâif oradan aldığı feyz beslenmesiyle daha güçlü hâle gelecektir.

6.2. Murâkabe-i Ma'iyyet

İmkân dâiresindeki seyrini tamamlayan sâlik, "*Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.*"⁷⁹ âyetinden mühlhem ma'iyyet murâkabesini tecrübe eder. Bu murâkabe sâlik, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde Yüce Hakk'ın Zâtî maiyet (beraberlik) olarak kendisi ve kâinattaki bütün zerrelere beraber olduğunu tefekkür eder.⁸⁰ Ma'iyyet murâkabesinin keyfiyeti, Allah Teâlâ'dan kalp latifesi ve onun zımnında diğer latifelerin üzerine feyzin gelmesini beklemektir. Bu makamda feyzin menşei Allah'tır ve gelen bu feyzle kalb latifesi ve diğer dört latifesi tekâmül eder.⁸¹

Kâinatın varlığı Allah'ın maiyyetine bağlıdır. Dolayısıyla Allah'ın maiyyeti olmasaydı, kâinat mevcut olamazdı. Bu beraberlik bir an kesilecek olsa o anda bütün bir mevcûdât yok olup giderdi.⁸² Ancak burada dikkat çeken husus, Allah'ın maiyyetinin keyfiyet yönüyle nasıl olacağıdır.

76 Hamdi, *İrşâdü'r-râğbîn*, 10-11; Zümrüt, *Muhâsebe ve Murâkabe*, 117.

77 el-Furkân 25/43.

78 Necdet Tosun, "Tasavvufî Eğitimin Gâyesi", *Altmoluk Dergisi* 211 (Eylül 2003), 23.

79 el-Hadîd 57/4.

80 Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî en-Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr ve Mi'râcu Mevâridi'l-Ahyâr, Ahyâr ve Ebrârın Yolu: Tasavvuf*, haz. Ferzende İdiz (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 122.

81 Hamdi, *İrşâdü'r-râğbîn*, 11-12.

82 Hamdi, *İrşâdü'r-râğbîn*, 11; Hamdi Efendi, *Hasbihâlî's-sâlik*, 54.

Buradaki beraberlik, bir cismin başka bir cisimle beraberliği gibi değildir. Burada söz konusu olan keyfiyetsizlik, nasıl olduğu bilinmeyen bir beraberliktir. Çünkü yaratılmış olan sonlu bir varlığın, kadîm (sonsuz) olan hakîkî varlığın beraberliğini idrâk edip anlayabilmesi mümkün değildir. Bu itibarla burada kastedilen, keyfiyeti bilinmeyen bir beraberliktir. Bu sebeple mahiyeti bilinmeyen beraberliğe akıl ötesi bir keyfiyet olarak sadece iman edilir ve nasıl olduğu üzerinde düşünülemez.⁸³

İkinci dâire olan ma'iyyet murâkebesi, esmâ ve sıfatların zıl (gölge) dairesi olarak da ifade edilir. Burada tevhid-i vücûdî, istiğrak, gaybet, şevk, zevk gibi haller tezâhür eder. Allah'ın dışında kalan herşeyi unutmakta bu dairede gerçekleşir. Sâlik, Allah'ın dışındaki tüm alakalarından soyutlanır.⁸⁴

Ma'iyyet murâkabesinde sâlik, seyr esnasında ilahî tecellilere mazhar olur ve tam bir huzur içerisinde kalbini asla Allah'ı zikretmekten ayırmaz. İlahî fiillerin tecellisine mazhar olması sebebiyle kendisinin ve diğer bütün mahlûkatın fiillerini görmez. Sadece hakiki fail olan Allah'ın fiillerini görür hale gelir.⁸⁵ Özet olarak ifade etmek gerekirse maiyyet dâiresi bütün mahlûkatın hakikati olan isimlerin gölgelerinden ibârettir.

6.3.Murâkabe-i Akrabiyyet

Esmâ ve sıfatların zıl dairesi olarak ifade edilen maiyyet murakabesi tamamlandıktan sonra akrabiyyet (yakınlık) murakabesi başlar. Bu makama, velâyet-i kübrâ dairesi de denilmektedir. Bu dâire üç küçük ve bir yarım dâireden meydana gelir.

Bu murâkabede, akrabiyyet ve “tevhid-i şuhudî” sırrı açılır. Birinci daire akrabiyyet dairesi olup, alt yarım kısmı esmâ ve sıfatı barındırır. Üst yarım daire ise zâtî şûûnatı kapsar. Yani alt kısmı isim ve sıfatların tecellilerine mahalken üst taraftaki yarısı ise şûânât ve zât itibarlarına mahaldir.

Sâlik, bu mertebede “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”⁸⁶ âyetini tam manasıyla tefekkür edip kendisine can damarından daha yakın olan

83 Hamdi, *İrşâdü'r-râğıbîn*, 11; Zümrüt, *Muhâsebe ve Murâkabe*, 118.

84 en-Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr*, 122.

85 Hamdi Efendi, *Hasbihâlî's-sâlik*, 55; Ebu'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârukî es-Sirhindî İmam Rabbânî, *Mükâşefât-ı Gaybiyye, Mânevî Yolculuk*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), 10.

86 Kâf 50/16.

Zât'tan feyzin akmasını beklemeye başlar. Burada feyzin akacağı yer, beş latife ile birlikte nefis latifesidir. Menşei ise âyetten anlaşılan akrabiyet yani yakınlıktır. Âlem-i emre âit olan beş latifenin seyri bu dâireye kadardır.⁸⁷

Bu murâkabede nefis latifesi üzerine feyiz gelmesiyle sâlik yükselmeye başlar. Burada yükselmeyi sağlayan temel husus, şartlarına uyararak yapılan hayâlî nefis ispat ve manası mulahâza edilerek yapılan lisânî zikirlerdir. Bu makâmın halleri; huzur, teveccüh, urûc, nuzûl ve cezbelerdir.⁸⁸

Sâlik, kalbindeki huzur hali ile Allah Teâlâ'ya tam bir teslimiyet ile yönelir ve kalp mertebesindeki gibi burada da ilahî cezbelere ulaşır. Hatta bu cezbeler sâlikin tüm bedenini tadrîcen kaplar. Ayrıca önceden yaşamış olduğu kalp mertebesindeki zevk ve hallerin keyfiyetini hatırlamaz. Çünkü nefis lâtifesi kuvvetlenince kalbin halleri ona nisbetle yok hükmüne düşer. Sâlik, nefis latifesiyle meşgul olmaya güç bulması durumunda kalp makamındaki hallerini tamamen unuttur.⁸⁹

Sâlik, birinci dâirede olan isim ve sıfat tecillilerindeki seyrini bitirince asıl dâiresinde yolculuğa; onu da tamamladıktan sonra asılların aslı dâiresinde yolculuğa başlar. Velâyet-i kübrâ mertebesinde yer alan bu dâireler ile yarım dâirenin her birinde fenâ ve bekâ halleri görülür.⁹⁰ Yani zuhur eder.

6.4. Murâkabe-i Muhabbet

Murâkabe-i muhabbet, velâyeti kübrâ dairesi olarak da ifade edilen akrabiyetten sonra başlayan murâkabedir. Sâlik, velâyet-i kübrâ dâiresinin içerisindeki üç küçük dâireden birincisinin seyrini tamamlayınca, sırayla diğer dâirelerde yolculuğa başlar. Sâlik, şeyhinin talim ettiği hal üzere bu dâireler ve yarım dâirede murâkabe-i muhabbetle meşgûl olur. Bu makamda sâlik, “Allah onları sever, onlar da Allah’ı sever.”⁹¹ âyetini

87 Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr*, 123; Hamdi Efendi, *Hasbihâlî's-sâlik*, 63; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 13; Ebû Saîd Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, nşr. Gulâm Mustafa Han (Karaçi: 1385/1965), 68.

88 Mevlana Ebu Said Fârûkî, *Tercüme-i Hidâyetü't-tâlibîn*, çev. Mehmed Hıfzı (İstanbul: Matbaai Esad İzzet, 1882).

89 Safî, *Reşehât*, 553-554; Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr*, 124; İrfan Kehya, *Nakşibendilikte Murâkabe ve İhsan* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 61.

90 Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 13.

91 el-Mâide, 5/54.

tefekkür eder ve manasını anlamaya yani yaşamaya çalışır. Burada sâlikin sevdiği ve kendisini seven Zât'tan nefis latîfesi üzerine feyzin gelmesini beklenir. Bu âyetin tefekkür edilmesiyle yapılan bu murâkabe de ikinci dâire birinci dâirenin aslı olarak kabul edilmektedir.⁹²

Bu murâkabe de feyzin kaynağı nefis latîfesidir. Dolayısıyla bu mertebeye ulaşan kul, kendisinin Allah Teâlâ'yı sevdiğini ve Allah Teâlâ'nın da onu sevdiğini tefekkürle murâkabe ederek Hak olan Zat'tan ilahî feyz ve bereketlerin nefis latîfesi üzerine yağdığını mülâhâza eder.⁹³ Muhabbet murâkabesi ile Allah Teâlâ sevgisinin insanın gönlüne yerleşip sabitleşmesi sağlanır. Bu sevgi sayesinde insan, Allah Teâlâ'ya salih amellerin karşılığında nimet verici veya kötü amellere mukabil cezalandırıcı olmasından ötürü değil de, O'na karşı olan muhabbet ve sevgisinden dolayı kulluk vazifelerini yerine getir. Kul, yukarıda sözedilen âyetin manasını kavrayınca Hak Teâlâ'nın sevgisinin idrakine varır, yaratıcısına karşı aşk ve muhabbeti de tekâmül eder.⁹⁴ Yani özetle içinde bulduğu Allah'ı sürekli hissedip yaşamaya başlar.

7. Murâkabe İle İlişkili Bazı Kavramlar

Tasavvuf tarihinde ilk dönemden itibaren yazılan eserlere, sûfîlerin sistematize ettikleri düşüncelere ve tarikatların uygulamaları bakıldığında sûfîler murâkabeyi geniş bir perspektifle ele aldıkları görülüyor. Murâkabenin tasavvufî kavramların birçoğu ile bağlantısı olduğu görülür. Diğer birçok kavramla ilişkilendirerek murakabenin anlam boyutları kuşatıcı bir şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. Sûfîler, murâkabeyi değerlendirirken Esmâü'l-Hüsnâ'dan bazı isimlerle murâkabe arasında bir takım derin bağların olduğunu vurgulamışlardır.⁹⁵

Burada haller ve makamlar çerçevesinde insanın manevî tekâmülünde ibadet ve ahlakla ilgili kavramlardan ihsan, ihlas, muhâsebe, müşâhede, teveccüh ve hayânın murâkabeyle bağlantısına değineceğiz.

92 Fârûkî, *Hidâyetü't-tâlibîn*, 70.

93 Nakşibendî, *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr*, 124; Hamdi Efendi, *Hasbihâlû's-sâlik*, 63-64; Hamdi, *İrşâdü'r-râğibîn*, 13-14; Gümüşhanevî, *Cami'u'l-Usûl*, 103.

94 Tosun, "Tasavvufî Eğitimin Gâyesi", 23.

95 Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, "Sûfî Terminolojide Murâkabe", *Turkish Studies* 13/9 (2018), 67-84.

7.1. İhsan

İhsan; lügatta; ikram etmek, nimetlendirmek, iyilikle muamele etmek, kötülük yapmamak, zarara uğratmak fenalıkta bulunmamak, bir işi doğru, güzel, kaliteli, yararlı ve sağlam yapmak anlamlarına gelir.⁹⁶ Hasan-ı Basrî (ö.110/728), *ihsanı akıl sahiplerine hâs olarak değerlendirir ve ihsan erbabını da Tek'i gören, Tek'i işiten ve Tek'i müşâhede edenler şeklinde açıklar.*⁹⁷

İhsan, insanın kendisini ilâhî müşâhede altında hissetmesi ve davranışlarını yaşadığı bu idrâk hali üzere devam ettirmesidir. İhsanın bu mana açılımına göre murâkabenin hakikati de işte bu ihsandır. *Yani Allah'a (cc) O'nu görür gibi ibadet etmektir. Murâkabenin ilk mertebesi, ihsan'daki Allah'ın (cc) bizi, bizim de Allah'ı (cc) görmemizle ortaya çıkar. Bunun ortaya çıkması için tevbe, inabe, zühd, tevekkül, tefviz, rıza ve ihlas gerekir.*⁹⁸

Cibril hadisine göre ihsan, “Allah'a (cc) sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmelidir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görüyor.”⁹⁹ demektir. Kuşeyrî (ö.465/1072), bu noktada şu tespiti yapar: “Hakk'ın bakışını her ân üzerinde hissetmekten doğan içe yöneliş ve dikkat.”¹⁰⁰ Bu hadisi şerh edenler, hadisin ilk kısmını Allah'ı (cc) görmeyle yani müşâhede ile ikinci kısmını da murâkabe ile açıklarlar ki bu murâkabenin ihsanla olan sıkı irtibatını gösterir.¹⁰¹ İhsân seviyesinde Allah Teâlâ ile bu şekilde birebir aracısız buluşmak, saf bir tevhibi gösterir. Bu da ancak zamanı, mekânı aşarak yaşanabilen bir haldir.

7.2. İhlâs

“Arınmak, kurtulmak, saflaşmak, temizlenmek, gösterişi bırakmak, ortaklıktan ari olmak ve ibadette samimi olmak”¹⁰² anlamlarına gelen

96 İbn Manzûr, “hüsün”, 7/710.

97 Ebu Abdillâh Lisâniddin Muhammed b. Abdillâh b. Said es-Selmanî el-Endülüsi, *Ravdatu't-ta'rif bi'l-hubbi'î-Şerif*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1968), 420.

98 Cebecioğlu, “ihsan”, 233.

99 Müslim, “İman”, 1 (No.5); Buhârî, “İman”, 37 (No. 50).

100 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 332.

101 Ebu'l-Abbas Şehabeddin Kastalanî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Dâru't-Tibâ'ti'l-Mısriyye, 1267), 1/115.

102 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 145.

ihlâs, kulun davranış ve sözlerinde sadece Allah'ın rızasını gözetmesi, ibadet ve iyilikleri riyâ ve çıkar kaygısından arındırıp sadece Allah için yapmasıdır.¹⁰³ İhlâs, önemli manevî bir donanımdır. İhlâs kabiliyeti, sâlikin olgunluk yolunda ilerlemesini ve kulluğun zirvesine/hedefine ulaşmasını kolaylaştırır. İşte bu noktada ihlâs ve benzeri pek çok kabiliyetlerin bir sâlikte ortaya çıkıp aktive olması yönünde murâkabenin katkısı inkar olunamaz. Çünkü ihlasın kökü kalptedir ve kalpteki dönüşümün baş aktörü de murâkabedir.

Hâdimî (ö.1176/1762) *murâkabe özelliğini kullanabilir hale gelmiş sâlikle bu potansiyeli harekete geçirememiş sâlik arasında fark olduğuna dikkat çeker. Ona göre sülûke girmeden bir mürşid-i kamilden eğitim almadan, kalbî faaliyet olarak sadece murâkabeyle uğraşıp mücâhede ve tezkiye-i nefis gerçekleştirmeyenlerin yol almaları, derece kazanıp kemale ermeleri mümkün değildir.*¹⁰⁴ İçte yaşanan imanın tekâmülü ve onun da tatbikat-taki amelî samimiyet zirvesine yükseliş murâkabenin tetiklemeyle.

İhlâs, kalbin derinliklerinde murâkabeyle ulaşılabilen ince/dakik bir anlam yapısına sahiptir ki, bu yönüyle sâlike özellikle imân açısından manevî terakkisinde büyük motivasyonlar sağlar. Özellikle Allah'ın (cc) rızasına kolayca erdirir ki, bir kul için matlub olan da budur.¹⁰⁵

7.3. Muhâsebe

Nefis terbiyesinde önemli bir uygulama olan muhâsebe, “hesaplaşma ve hesaba çekme”¹⁰⁶ anlamlarına gelir. Muhâsebenin hakikati hakkında Gazâlî (ö.505/1111) şöyle der: *İnsanın güne nefisini muhâsebe ederek başlamalı, yaptığı bu muhâsebeyle gün içerisinde yaptığı veya yapmadığı, yiyip içtikleri, kusurları gibi hareket ve davranışlarını gözden geçirerek kendisini kontrol etmesi gerekir. Kul nefsinin muhâsebeye ilk önce farz ibadetlerden başlamalı ve sonrasında ibadetler dışındaki söz, fiil ve davranışlarını Allah'ın rızasına uygunluğu bakımında sorgulamalıdır.*¹⁰⁷

103 Kuşeyrî, *Risâletü'l Kuşeyriyye*, 360.

104 Ebu Said Muhammed b. Mustafa Hadimî, *Tuhfetü'l-Mülük fî İrşâdi's-Sulûk*, çev. Mehmed Münib (İstanbul: Daru't-Tibâati'l-Âmire, 1852), 172-173.

105 Alaaddin Başar, *Risâle-i Nur Kulliyatı'ndan Anahtar Kelimeler* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2016), 151-152.

106 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 116.

107 Gazâlî, *İhyâ*, 4/508.

Muhâsibî (ö.249/857), kendisine muhâsebenin hakikati sorulunca; *geçmişte yaptığımız ve gelecekte yapacağımız işleri muhâsebe etmek üzere iki tür muhâsebenin olduğunu ifade ederek muhâsebeyi şöyle tarif etmiştir: “Muhâsebe, Allah’ın hoşlanmadığı şeyi, sevdiği şeylerden ayırarak dikkatli ve tedbirli davranmaktır.”*¹⁰⁸ Ayrıca o, murâkabeyle ilgili olarak şu açıklamayı da yapar: *Muhâsebenin başlangıcı, kalbin Allah Teâlâ’nın yakınlığını (hissederek) bilmesidir.*¹⁰⁹

Muhâsebe ve murâkabeyle ilgili açıklamalardan anlaşılıyor ki nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesinde bu iki uygulamanın çok önemli yeri vardır. Zira Allah’a yakınlığın bilinmesi muhâsebinin başlangıcı, Allah’ın her an bütün hal ve davranışlarını gördüğünü, her şeye kadir ve her şeyden haberdar olduğunu bilinmesi de murâkabedir. Kısaca bu açıklamalar ışığında ifade etmek gerekirse bu iki kavram arasında yakın anlam ve tatbik ilişkisinin olduğunu görürüz.

7.4. Müşâhede

“Görmek, şahidlik etmek ve gözlemlemek”¹¹⁰ anlamlarına gelen müşâhede, Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmektir.¹¹¹ Trabzonî, murâkabe-nin müşâhede ile ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre, sâlik murâkabe ile müşâhede mertebesine ulaşır.¹¹² Müşâhede, ma’rifetin en yüksek mertebesidir. Bu mertebeye kalbi saf ve selim olan kimseler ulaşır. *“O gün ne mal, ne de oğullar fayda vermez. Ancak Allah’a sağlam ve temiz kalb getiren (fayda görür)”*¹¹³ âyeti, ilâhî ma’rifetten hissedar olacak olanlara işaret etmektedir. Ayrıca bu âyette kalbi hasta olanların ilâhî ma’rifetten hissedar olamayacağına işaret edilmektedir.¹¹⁴

108 Ebû Abdullah Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.), 45

109 Gazâlî, *İhyâ*, 4/497.

110 Râgib el-İsfehânî, “müşâhede”, 267.

111 bk. Serrâc, *el-Lüma’*, 100-101; Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 159.

112 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28b; a.mlf., *Silsiletü’l-Hâcegân* (Şâzelî Tekkesi, 158/10), 157b.

113 eş-Şuarâ 26/88-89.

114 Ya’kûb b. Osman b. Mahmud b. Muhammed Gaznevî Çerhî, *Neynâme*, haz. Halilullah Halîlî (Tahran: 1375), 164; Ahmet Cahid Haksever, *Ya’kûb-ı Çerhî’nin Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yay., 2009), 202.

Müşâhede, Hakka'l-yakîn sahipleri içindir.¹¹⁵ Trabzonî, *sâlikin murâkabe-beye tam bir mücâhede ile devam etmesi halinde, murâkabe mertebesinden müşâhede mertebesine yükseleceğini söyler*. Çünkü murâkabe, müşâhedenin tarlasıdır. Eğer sâlik Allah'ı murâkabe etmezse O'nun tecellilerini müşâhede edemez. *O, müşâhede-yi sonsuz bir denize, murâkabeyi ise bu denizde yüzen gemiye benzetmiştir*. Müşâhede denizinde yüzebilmek için murâkabe gemisine binmenin gerekli olduğunu söylemiştir. Kim buna devam ederse Hakk'a ulaşanlardan olur.¹¹⁶

Müşâhede halinde sâlikin, keşfinin açılması mümkündür. Kuşeyrî, sâlikin keşfinin açılması meselesini, karanlık bir gecede şimşeğin sürekli çakmasına benzeterek açıklamıştır. O bu konuda şöyle der:

Müşâhede; araya setr ve inkitâ hâli girmeden tecelli nurlarının art arda sâlikin kalbine gelmesidir. Nitekim karanlık bir gecede şimşeğin sürekli bir şekilde ve kesintisiz olarak çakması halinde gecenin gündüz (olması) gibi, sâlikin kalbinde tecellî hâlinin devamlı olmasıyla kalbin gecesi yani karanlığı gider. Bu şekilde gayb net olarak görülebilir.¹¹⁷

Zira müşâhede, sâlikin gayblerde meydana gelen hadiseleri ve Allah'ın yarattıkları hakkında yaptıklarının görülmesi ve bilinmesi hâlidir.¹¹⁸ Trabzonî de aynı şekilde müşâhede hâlinde, kulun keşfinin açılmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.

O, Allah'ın Zâtî varlığının ve birliğinin her şeyi kuşattığını, esmasıyla ve sıfatlarıyla yarattıkları üzerinde tecellî ettiğini ve her şeyde zahir olduğunu belirtir. Ona göre, Allah'ın bu tecellilerini görebilmek, müşâhede mertebesine yükselmekle olur. Kul bu mertebeye, nefsinin tezkiye etmek ve cismani bedeninin sınırlamasından uzaklaşp ruhunun saflığına yükselmekle ulaşabilir. Ruhaniyet boyutuna ulaştığında Allah'ın tecellilerini keşfedebilir.¹¹⁹

Trabzonî, yukarıdaki ifadelerinde de görüldüğü üzere murâkabe ve müşâhede kavramlarını birlikte değerlendirmiştir. Bu iki kavramın anlam

115 Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif, Tasavvuf Esasları*, haz. H. Kamil Yılmaz - *İrfan Gündüz* (İstanbul: Uygun Matbası, ts.), 658.

116 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28b.

117 Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 159.

118 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 131.

119 Trabzonî, *Aşeretü reşehât* (Reşid Efendi, 404/93923), 28b.

muhtevasında yaratıcısı tarafından devamlı gözetildiğinin şuurunda olan kulun, nefsinin kontrol etmesi ve davranışlarını Allah'ın istediği şekilde düzenlemesi söz konusudur.

Murâkabe, insanın ruhânî boyutuyla ilgili olarak psikolojik açıdan önemli faydalara sahiptir. Çünkü insanın rûhsal yaşamının, yine kendisi tarafından tanınması ve araştırılması, kişinin kendisinden edindiği bilgilere, yani iç gözleme dayanır. Buna bir tür, oto-analiz veya bilincin katlanması da denilir.¹²⁰ İç gözlem yöntemi kişinin eksiklerini görebilmesinde önemli bir unsurdur. İç gözlemin yapılabilmesi için bireyin kimliğinin ve kişiliğinin farkına vardığı bir benlik algılamasının oluşmasına ihtiyaç vardır.¹²¹

7.5. Teveccüh

Nakşibendiyye'de teveccüh (yönelme) ve murâkabe (kontrol etme) kavramları birbirine yakın anlamda kullanılır. Meselâ, Hâce Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490) murâkabeyi teveccüh ile bağlantılı şekilde açıklar. Ona göre teveccüh ve murâkabe sâlikî ilâhî ahlak ile donanmaya hazır hale getirmektir.¹²²

Bazı sufiler, murâkabenin bir boyutu olarak gördükleri teveccühte/Allah'a (cc) tam yöneliş halindeki keyfiyeti şöyle resmederler:

Sâlikler kalplerini Allah'ın (cc) tecellilerine hazırlar ki biz buna kalbi boşaltmak sivâyî gönülden silmek diyoruz. O bekleme sırasında Allah'ın (cc) kendilerine habl-i verid denilen toplardamardan daha yakın olduğunu tefekkür ederler. Bu, hal olarak kendilerini kaplar/istila eder. Denize düşüp boğazına kadar suya batan ve denizden başka bir şey göremeyen kişiye benzerler. Yani murâkabe de düşünce içinde gaybde garik olurlar.¹²³

Murâkabeyi teveccüh olarak değerlendiren Abdullah İmâmî-yi Isfehanî, konuyu kalbî/vicdanî bir keyfiyet olarak görür. Ona göre bu, herkesin istidâdına göre zuhur eder ve beş çeşittir:

120 Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 48.

121 Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi* (Ankara: İlkadım Yay., 1998), 88.

122 Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yay., 2007), 311-312; bk. Muhammed Kâdî, *Silsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-sıddikîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2830), 129b.

123 Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 312; bk. Muhammed Şerif el-Hüseynî, *Tuhfetü's-Salikin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşif Efendi, 372), 216a-b.

1. Sâlikin, Allah'ın (cc) kendisini daima gördüğünü düşünüp vücut organlarını ve kafasından geçen düşünceleri yani kalbini kötülüklerden koruması. 2. Sâlikin, Allah'ın (cc) düşüncelerini bildiğinin farkında-lığıyla kalbini kötü düşüncelerden muhafaza etmesi. 3. Kendini ve âlemi yok, Allah'ı (cc) gerçek varlık olarak düşünmesi. 4. Haricî ve zihnî iki varlık bulunduğunu tefekkür edip, her iki varlıkta da zuhûr eden hakiki varlığın Allah (cc) olduğunu düşünmesi. 5. Tek varlık olarak, Zat-ı ilahî'den başkasını görmemesi.¹²⁴

7.6. Hayâ

Hayâ lügatta “utanmak, dirilik, can vermek, selam vermek, tecrübe etmek ve yaşamak”¹²⁵ anlamlarına gelir. Hayâ duygusu, akıl sahiplerine özgü, temel nitelikteki bir haslettir. Nitekim her faziletin kaynağı olduğu gibi, hayânın da kaynağı akıldır.¹²⁶ Hayâ, insan idrakinin temel yapı taşını oluşturur. Dolayısıyla henüz cevher niteliğindeki insan fıtratında en erken, en saf haliyle teşekkül ve tezahür eden duygudur.

Hayâ hem din, hem de akıl yönünden çirkin sayılabilecek, ayrıca örf ve adetlere ters düşebilecek birçok kötülüğün, suç ve günahın işlenmesine mani olur.¹²⁷ Bu bakımdan hayâ, ahlakî bir erdem ve özelliktir. Hayâ duygusu ile iman, birbirine organik bağlarla bağlıdır. Nitekim “Hayâ imandandır”¹²⁸ buyurulmuştur. Hayâ, iman gereğidir ve iman olduğu yerde hayâ, hayânın olduğu yerde iman vardır. İnsanda hayâsız iman, imansız hayâ bulunması mümkün değildir.¹²⁹

Muhâsibî, murâkabeyi nefis muhasebesinin temel unsurlarından biri olarak kabul eder. Konuyla ilgili olarak “*Bâtınını murâkabe ve ihlâsla sağlamlaştırmanın zâhirini Allah, mücâhede ve sünnete uyma ile süsler*” sözü tasavvuf kitaplarında nakledilmektedir. Ona göre murâkabe, hayânın en üst düzeyidir. *Dolayısıyla murâkabenin tam manasıyla gerçekleşmesi için*

124 Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 311; bk. Abdullah İmamî İsfehânî, *Kelîmât-ı Kudsiyye-i Abdullâh İmamî-yi İsfehânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 276), 36a-36b.

125 Râgıb el-İsfehânî, “haya”, 270; Cürcânî, “haya”, 83.

126 İmam Maverdi, *İslâm'da Dünya ve Din Edebi, Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Harf Yay., 2018), s.23

127 Süleyman Uludağ, *İslâm'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 90.

128 Buharî, “Edeb”, 77 (No. 6117, 6118, 6119); Müslim, “İman”, 1 (No. 59).

129 Mehmed Zahid Kotku, *Hadislerle Nasihatler 1* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1999), 329.



öncelikle insanda hayâ duygusunun tahakkuk etmesi gerekir.¹³⁰ Hayâ, seyr ü sülûk yolunda kalbi harekete geçiren güzel tabiatlara (garîze) mahsus bir niteliktir.

Hayânın üst düzeyinde yer alan kalbî bir fiil olarak murâkabe, Allah'ın nefse ve kalbe ait her hareketi gözlediği bilgisini (ilm) sürekli olarak aşılama, kalbin Rabb'e yakın (kurb) olduğu bilincine ulaşmak şeklinde değerlendirilebilir.

8.Murâkabenin Dikkat Eksikliği ve Hiperaktivite Bozukluğu Üzerine Etkisi

Modernitenin getirdiği sorunlardan birisi, zihin bulanıklığı olarak da adlandırabileceğimiz dikkat dağınıklığıdır. Obje ve süjeler çoğaldıkça insanın bilinçlilik hali azalabilmekte ve bunun sonucunda da insan kendine, eylemlerine ve Allah'a yabancılaşma ile yüzleşebilmektedir. Peki bir sûfî pratiği olarak murâkabe, dikkat eksikliği sorunu için çözüm olabilir mi? Bu soruya dikkat, şuur ve algıda seçicilik kavramları çerçevesinde cevap bulmaya çalışacağız. Şimdi maddeler halinde bu hususta neler yapılabileceğini görelim.

8.1.Dikkat, Şuur ve Algıda Seçicilik

Dikkat, bireyin uyarıcıyı fark etmesi, algılaması ve ona yönelerek zihinsel yoğunlaşması sonucu gerçekleşir. Bu süreç, öğrenmede ilk aşamadır. Zihin, dış dünyadan gelen uyarıcıları almaya hazır olarak yaratılmıştır. Zihin, yapısı itibarıyla karşı karşıya kaldığı uyarıcılar arasında amacına uygun olanları seçer ve onlara yoğunlaşır. Bu zihinsel süreci yönlendiren temel etken, dikkat mekanizmasıdır.¹³¹ Dikkat, göz veya kulağa gelen ve buradan doğrudan doğruya giren uyarıların bir kısmının, sonraki proseslemeler için, seçilme yeteneğine dayandırılır. Bununla birlikte

130 Zafer Erginli, *Haris Muhâsibî ve Nefis Kavramı* (Rize: Karadeniz Yay., 2008), 262.

131 Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2011), 293; Cindy Hovington vd., "How Does My Brain Pay Attention? A Series of Activities Teaches Students About Attention and What They Can Do to Control It", *Science and Children* 52/6 (2015), 46.

dikkat kavramı, en yaygın ve en çok kullanılan hali ile süreç esnasındaki seçiciliğe dayandırılır.¹³²

Dikkat, bu tanım bağlamında şuur kavramı ile de bir arada değerlendirilebilir. Şuur kavramı, içimizde olup biten ve benzerlerimizde açıkça görünen bazı faaliyetlerin bizim tarafımızdan yapılan analizine tekabül eder.¹³³ Şuur, bir şeyi anlama, tanıma ve kavrama gücü, kendi varlığından benliğinden haberdar olma hissi manalarına gelir.¹³⁴ Şuur, farkında olmak, duyularla idrak etmek anlamını içerir. Kur'an-ı Kerim'de şuur, bir şeyin bilincinde olma anlamını ifade eder. “*Onlar, Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da bunun farkında değillerdir.*”¹³⁵ “*Bütün güzel ve iyi işleriniz, siz farkında olmadan boşa gider.*”¹³⁶ Bu âyetlerde şuur kelimesi kökünden gelen fiil, farkında olmadan anlamında olumsuz şekilde kullanılıyor. Olumsuzluk edatını düşürdüğümüzde farkında olmak manasını taşıdığı anlaşılır.¹³⁷

Her iki kavram yani dikkatlilik ve şuur hali bireyde vuku bulursa birey algıda seçiciliğe ulaşabilmektedir. Algıda seçicilik; organizmanın içinde bulunduğu bağlamsal koşullara bağlı olarak (dikkat, beklenti, gereksinimler, uyarıların şiddeti vb.) bir grup uyarı arasında, belli bir uyarı üzerinde aynı anda yoğunlaşmasıdır.¹³⁸ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere dikkat unsurunun algıda seçiciliğin gerçekleşmesi sürecinde başat rol oynadığını ifade edebiliriz.

Dikkatin uyarılma, seçme ve yoğunlaşma olmak üzere üç aşaması vardır. Dış çevrenin farkında olarak uyarıcıları almaya hazır olmayı ifade eden “genel uyarılmışlık hali” dikkatte birinci aşamadır. Bireyin kendisi için önemli gördüğü ya da amacına uygun özellikleri temel alarak çevreyi tanıma işlemlerini gerçekleştirmesi ise ikinci aşama, yani seçiciliktir. Üçüncü aşama ise yoğunlaşmadır. Burada dikkat, istenen belirli bir noktaya yoğunlaşır ve bu yoğunlaşma hali kesintisiz sürdürülür.¹³⁹

132 Sibel Ayşen Arkoñaç, *Psikoloji Zihin Süreçleri* (İstanbul: Alfa Yay., 2003), 125.

133 Alex Carrel, *İnsan Denen Meçhul, çev. Ömer Durmaz* (İstanbul: Hayat Yay., 2015), 99.

134 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), “şuur”, 1042.

135 el-Bakara 2/9.

136 el-Hucurât 49/2.

137 Emrullah Fatış, “Meleklerde Şuur Ve İrade Problemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 789-790.

138 Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (İstanbul: Alfa Yay., 2001), 156.

139 Claudia Roda- Thierry Nabeth, “The Role of Attention in the Design of Learning Management Systems”, *IADIS International Conference CELDA, Cognition and Exploratory Learning in*

Kur'an-ı Kerim'in geneline bakıldığında dikkat ve şuur kavramı ile ilgili bir takım vurgulamaların olduğu görülür. Allah, kullarının dikkat hali içerisinde kâinatı temâşâ etmesini istemektedir. Kul, Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellisini temâşâ ederek kulluğun zirvesine ulaşır ve bu manevî tekâmülle vuslata erer. Tasavvufta Allah'ın zâtının ve tecellilerinin kalb ile görülmesidir ki bu da müşâhededir. İbadet ve eylemlerde ise bilinçlilik hali esastır. Ancak kişinin nesnelere ve olayları algılayışında dikkat, şuur ve algıda seçicilik tam anlamı ile karşılık bulmazsa o kişi dikkat eksikliğine ve dikkat eksikliğinden kaynaklanan sorunlara maruz kalabilmektedir.

8.2. Dikkat Eksikliği-Hiperaktivite Bozukluğu

Dikkat, konsantrasyon, dürtü kontrolü ve hareketlilik alanlarındaki problemlerle karşımıza çıkan Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu (DEHB), 1930'lardan sonra tıp literatürüne girmiş ve son dönemlerde sık karşılaşılan ruh sağlığı bozukluklarından biridir.¹⁴⁰ Dikkat eksikliği; ihmal veya zihinsel yetersizliğe bağlı olmayan, dikkatin odaklanmasında ve sürdürülmesinde zorluk, yürütücü işlev yetersizliğinden kaynaklanan organizasyon güçlüğüdür. Hiperaktivite; elleri ve ayakları sürekli sallama, aşırı konuşma, içinde kurulu bir motor varmış gibi yerinde duramama gibi belirtiler kümesi olarak tanımlanabilir.¹⁴¹

Dikkat eksikliği-hiperaktivite bozukluğu kendi içinde farklı türleri olan bir durumdur. Bu aşırı hareketlilik durumu ile birlikte olan dikkat eksikliği (DEHB) ve aşırı hareketlilik olmaksızın dikkat eksikliği bozukluğu olarak ikiye ayrılmıştır.¹⁴² Her iki durum da kendi kategorisinde farklı dezavantajları barındırabilmektedir. Dikkat eksikliği yaşayan kişiler; dikkatsizlikten kaynaklanan hatalar yaparlar ve başlanan işi yarıda bırakırlar. Görev ve etkinlikleri düzenlemekte zorlanırlar.¹⁴³

Digital Age (2005) 1-8.

140 Levent Kayaalp, "Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu", *Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi* 62 (2008), 147.

141 Fatma Nurefşan İkizoğlu, *Aile Hekimlerinin Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu Farkındalığı* (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Bakırköy Dr. Sadi Konuk Sağlık Uygulama Ve Araştırma Merkezi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2023), 3.

142 bk. Hatice Günayer Şenel, "Öğrenme Yetersizliği İle Dikkat Eksikliği-Aşırı Hareketlilik Bozukluğunun Karşılaştırılması", *Özel Eğitim Dergisi* 2 (1996), 79.

143 David L. Dunner, *Current Psychiatric Therapy* (Philaldephe: Saoundes Company Press, 1993), 267.

DEHB veya müstakil olarak dikkat eksikliği, çocukluk çağının en sık rastlanan bozukluklarından biridir. Çok sayıda araştırmacı, *tanı konulan çocukların uzun süreli izlem çalışmalarında ergenlik ve erişkinlikteki sonuçlarını incelenmiş ve daha sonraki gelişim dönemleri için çocukların çeşitli psikiyatrik bozukluklar geliştirme riski taşıdıklarını saptamıştır*.¹⁴⁴ Bu bağlamda denilebilir ki, gerek çocuklarda gerekse yetişkinlerde olsun dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu özenle incelenmeli ve bu sorunla başa çıkmak için çözümler aranmalıdır.

8.3. Dikkat Eksikliği-Hiperaktivite Bozukluğu İçin Bir Çözüm Olarak Murâkabe

Tasavvufta murâkabe makamında uygulanan manevî eğitime odaklanma eğitimi veya dağınıklığın toplanması olarak da ifade edilebilir. Nitekim bu odaklanma eğitimi âdeta suyun latif cismiyle mermeri, mütemadiyen aynı noktaya tazyik yaparak, dize getirip onu delmesi gibi bir durumdur.¹⁴⁵ Nitekim daha önceden ifade edildiği üzere Cüneyd-i Bağdadî murâkabeyi, *avma odaklanan fare* örneği üzerinden yorumlar. Ona göre murâkabe, Hak yoluna ciddiyetle yönelmedir ki ciddiyet sayesinde maksat hasıl olur, yani hedefe ulaşılır.¹⁴⁶

Dikkatin belirli bir nokta üzerine toplanması insanda farkındalık yani müşâhede hali meydana getirir. Farkındalık ve müşâhede hali dikkat dağınıklığının ortadan kalkmasına yardım eder. Müşâhede, duyu organları vasıtasıyla insanın yaşadığı loş dünyaya ışık tutar ve çevresini aydınlatır. Duyu organları vasıtasıyla çevresi ile temas kuran insanın kabiliyeti, beş duyu ile sınırlı değildir. İşte bu beş duyunun ötesinde gönül yani kalb ile görmeye biz müşâhede ve murâkabe hali diyoruz. Görüleni hiçbir şey yansıtmadan görme, saf müşâhede ve murâkabedir. Bu ideal saf müşâhede ve murâkabe, insan-ı kâmil olan insanlar için mümkündür.¹⁴⁷ Tasavvufta

144 bk. Ayla Aysev-Pınar Öner, "Çocuklukta Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu Tanısı Almış Olguların Ergenlik Dönemindeki Psikiyatrik Durumlarının İncelenmesi", *Kriz Dergisi* 2 (2002), 42.

145 Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2012), 322.

146 Hânî, *Âdâb*, 218.

147 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2007), 86.



bu, Allah'ta fâni olmak şeklinde ifade edilen fenâ fî'llâh mertebesidir.¹⁴⁸ Bu mertebe, derin gaybete dalma aşamasıdır ki insan Allah'ta fâni olmuştur. Seyr ü sülûk ve kamil insanın ulaştığı son aşama budur.¹⁴⁹ Bu hakikat çerçevesinde murâkabe derinleşen insanın kalbi, akli, bilinci berrak hale gelir ki bu da dikkatinin toparlanmasına ve hiperaktiv hallerinin belirli ölçüde düzelmesine katkısının olacağı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda denilebilir ki Allah tarafından murâkabe edildiğini bilen kişi, zamanla kendisi de Allah'ı murâkabe eder hale gelir. Bu hal, kişinin kalbine ve Rabbine yoğun bir dikkat odaklanması sağlar. İşte bu odaklanma, insanı gerçek duygularına ve hislerine yoğunlaştırır. Böylesine uzun bir dikkat ve yoğunlaşma durumu, kişide sürekli yoğunlaşan etkin bir dikkat yapısını ortaya çıkarır.¹⁵⁰ Bu durum hiperaktivite bozukluğu için de geçerli olabilmektedir. Çünkü düşüncesi kuvvetli olanlar bedenlerine, bedenleri kuvvetli olanlar düşüncelerine hükmederler.¹⁵¹

Farkındalık her zaman önce gelir ve hiçbir ilerleme, farkındalık olmadan gerçekleşmez.¹⁵² Nefs psikolojisi açısından bakıldığında murâkabe ile artan farkındalık, öncelikle hayat yolcusunun kendi iç âlemine, özellikle de alt bilinçdışına olmalıdır. Eğer insan, hayat yolculuğunu ibret gözüyle değerlendirebilirse, bu süreç ona mükemmel bir öz denetim imkanı sunar. Bu hal ile üst bilinçdışından gelen ilahî feyzleri farkedebilir.¹⁵³ Yaşamında Allah merkezli bir farkındalık oluşturup, nefsinin sürekli denetim altında tutan kişi, süreç içerisinde günlük sorumluluklarında da başarıyı yakalayabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak denilebilir ki; kelime olarak gözetleme, denetleme, kontrol etme anlamlarına gelen murâkabe, tasavvufta manevî bir hali ifade eder ve bu bağlamda tanımlanır. Murâkabe, Kur'an-ı Kerim'de

148 Kelâbâzî, *Taarruf*, 182-183; Necmüddin Kübra, *Fevâihu'l-Cemâl, Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergah Yay., 1996), 119-120.

149 Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, 183.

150 Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yay., 2014), 77.

151 Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, 323.

152 Robert Frager, *Sûfî Terapistin Sohbet Günlüğü*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2016), 106.

153 Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2014), 254-255.

geçtiği ilgili ayetlerde Allah'ın er-Rakîb ismi merkezinde kümeleşen sıfatları ile birlikte ele alınmıştır. Kur'an'da Allah'ın kullarını murâkabe ettiği gibi kulların da Allah'ı murâkabe edebileceğine işaret eden ayetler vardır. Kulun Allah'ı murâkabesi, Allah özelinde farkındalığı ile mümkün olabilmektedir.

Tasavvuf disiplininde ise murâkabe, sûfinin manevi gelişimi için uygulanan bir metottur. Her an Allah tarafından gözetlenip, denetlendiğini bilen sûfî; eylem ve sözlerinde iyiliği seçmekte ve samimiyetten ayrılmamaktadır. Bu hal, sûfîyi manevî olarak ileriye taşıdığı gibi zihin olarak da inşâ edebilir. Çünkü Allah'ın sürekli denetimi altında bulunduğunu bilen kul, bir an olsun dikkatini, nefsinden ve eylemlerinden ayıramamaktadır. Kul; zâhir ve bâtınının, dış ve iç âleminin Allah'ın gözetimi altında olduğunu ve kendisinin O'nun huzurunda bulunduğunu kesin şekilde bildiği zaman murâkabeyi gerçekleştirir. Tâbî burada asıl olan kalb ile gerçekleşen bâtınî murâkabedir.

Murâkabenin tasavvufî birçok kavramla bağlantılı olması, onun manevî tekâmül açısından çok önem arzeden bir uygulama olduğunu gösterir. İnsan bâtınını, murâkabe ve ihlâsla düzgün hale getirdiği zaman Allah da onun zâhirini, mücâhede ve sünnete tâbi olma hassasiyeti ile donanımlı kılar. Bu tekâmül vesilesiyle o kul, kurbiyet makamına ulaşır. Bu keyfiyet murâkabenin manevî eğitimdeki rolünün açık bir göstergesidir.

İnsan, murâkabeyi alışkanlık haline getirir ve her daim ifâ ederse, bu süreç, insanda uzun vadede sürekli dikkat ve odaklanma halini geliştirir. Murâkabe eğitimiyle içine yönelmesi sonucu, dikkatin nefis ve kalb üzerinde yoğunlaşması durumu husûle gelir. Bu yoğunlaşmanın neticesinde insan, gönlünden ve zihninden geçen her şeyi kontrol etme kabiliyetini kazanır. Zamanla bu hal insanın fiziksel hareketlerine de yansır. Bu gelişim kademeli olarak; dikkat, odaklanma ve dikkat eksikliği-hiperaktivite gibi sorunlar üzerinde de olumlu etkiler oluşturur.

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

- Abdulkâdir-i Geylanî. *el-Gunye li-tâlibi tarikîl-Hakkı azze ve celle*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1417.
- Abdullah Dehlevî. *Mekâtib-i şerîfe*. İstanbul: 1992.
- Abdülbakî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2010.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: 1985.
- Ardoğan, Recep. *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*. Ankara: İlkadım Yay., 1998.
- Arkonuç, Sibel Ayşen. *Psikoloji Zihin Süreçleri*. İstanbul: Alfa Yay., 2003.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. İstanbul: Alfa Yay., 2001.
- Aysev, Ayla – Öner, Pınar. “Çocuklukta Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu Tanısı Almış Olguların Ergenlik Dönemindeki Psikiyatrik Durumlarının İncelenmesi”. *Kriz Dergisi* 2 (2002), 42. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000181
- Başar, Alaaddin. *Risâle-i Nur Kulliyatı'ndan Anahtar Kelimeler*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2016.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Riyad: Daru's-Salam, 1999.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Râhu'l-beyân*. çev. Ali Hüsreoğlu vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 1426/2005.
- Câmi, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds, Evliya Menkıbeleri*. çev. Lamiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yay., 1872.
- Carrel, Alex. İnsan Denen Meçhul. çev. Ömer Durmaz. İstanbul: Hayat Yay., 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO, 2014.
- Ceyhan, Semih (ed.). *Türkiye'de Tarikatlar*. İstanbul: İsam Yay., 2015.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Münşâvî. Kahire: Dâru'l-Fâzilet, ts.
- Çerhî, Ya'kûb b. Osman b. Mahmud b. Muhammed Gaznevî. *Neynâme*. haz. Halilullah Halîfî. Tahran: 1375.
- Demirdaş, Öncel. *Kösec Ahmed Trabzoni Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: İlahiyat Yay., 2017.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Dunner, David L. *Current Psychiatric Terapy*. Philaldephe: Saoundes Company Press, 1993.
- Endülisî, Ebu Abdillâh Lisâniddin Muhammed b. Abdillâh b. Said es-Selmanî. *Ravdatu't-ta'rif bi'l-hubbi'i-şerif*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1968.
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yay., 2006.
- Erginli, Zafer. *Haris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yay, 2008.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: OTTO Yay., 2017.
- Erten, Mevlüt. “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 18/2 (Aralık 2014), 319-348.
- Fârûkî, Ebû Saîd. *Hidâyetü't-tâlibîn*. nşr. Gulâm Mustafa Han. Karaçi: 1385/1965.
- Fârûkî, Mevlana Ebu Said. *Tercüme-i Hidâyetü't-Tâlibîn*. çev. Mehmed Hıfzî. İstanbul: Matbaai Esad İzzet, 1882.

- Fatiş, Emrullah. "Meleklerde Şuur Ve İrade Problemi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2, (2015).
<https://doi.org/10.18317/kader.77689>
- Fragar, Robert. *Süfi Terapistin Sohbet Günlüğü*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2016.
- Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u Ulûm'id-Din*. thk. Aldullah el-Halidî. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- Gazâlî, Ebu Hâmîd Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yay., 1979.
- Göztepe, Yüksel - Çınar, Fatih. "Süfi Terminolojide Murâkabe". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 67-84. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13585>
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin. *Cami'u'l-Usûl, Veliler ve Tarikatlarda Usûl*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Hadimî, Ebu Said Muhammed b. Mustafa. *Tuhfetü'l-Mülûk fî İrşâdî's-Sulûk*. çev. Mehmed Münib. İstanbul: Daru't-Tibâati'l-Âmire, 1852.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Ya'kûb-ı Çerhî'nin Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yay., 2009.
- Hamdi Efendi, Hüseyin. *Hasbihâlû's-sâlik fî akvâmi'l-mesâlik*. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1847.
- Hamdi, Halil. *İrşâdü'r-râğbîn*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1890.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Âdâb*. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yay., 2012.
- Herevî, Ebû İsmâil Pîr-i Herat Hace Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hemedânî, Hâce Yûsuf. *Rutbetü'l-Hayat, Hayat Nedir*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yay., 2000.
- Hovington, Cindy vd. "How Does My Brain Pay Attention? A Series of Activities Teaches Students About Attention and What They Can Do to Control It". *Science and Children* 52/6 (2015).
- Hüseyinî, Muhammed Şerif. *Tuhfetü's-Salikin*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşif Efendi, 372.
- İsfahânî, Abdullah İmamî. *Kelîmât-ı kudsiyye-i Abdullah İmamî-yi İsfahanî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 276.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn, Tasavvuf İstilahları*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İkizoğlu, Fatma Nurefşan. *Aile Hekimlerinin Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu Farkındalığı*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Bakırköy Dr. Sadi Konuk Sağlık Uygulama Ve Araştırma Merkezi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2023.
- İmam Maverdi. *İslâm'da Dünya ve Din Edebi, Edebü'd-Dünya ve'd-Din*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Harf Yay., 2018.
- İmâm Nevevî. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev. M. Yaşar Kandemir vd. İstanbul: Erkam Yay., 2006.
- İmam Rabbânî, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârukî es-Sirhindî. *Mükâşefât-ı Gaybiyye, Mânevî Yolculuk*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal Râğib. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

- Kâdî, Muhammed. *Sülsiletü'l-ârifîn ve tezkiretü's-siddîkîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2830.
- Kastalanî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru't-Tıbâ'ti'l-Misriyye, 1267.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 2004.
- Kayaalp, Levent. "Dikkat Eksikliği Hiperaktivite Bozukluğu". *Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi* 62, (2008).
- Kehya, İrfan. *Nakşibendilikte Murâkabe ve İhsan*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2012.
- Konuk, Ahmet Avni. *Mesneî-i Şerif Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Kotku, Mehmed Zahid. *Hadislerle Nasihatler 1*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1999.
- Kur'an-ı Kerim Meâlî*. haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud – Mahmud b. Şerif. Kahire: Metabiu Müesseseti Dâri's-Şa'bi, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifu'l-İşârât*. çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İlkharf Yayınları, 2012.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahîhu'l-Müslim*. Riyad: Daru's-Selam, 1999.
- Kübra, Necmüddin. *Fevâihu'l-Cemâl, Tasavvufî Hayat*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yay., 1996.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2007.
- Merter, Mustafa. *Nefs Psikolojisi ve Rüyalarm Dili*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2014.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *er-Riâye li-hukûkillah*. thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müceddidî, Râuf Ahmed. *Durru'l-me'ârif*. İstanbul: Hakikat Kitapevi, 1998.
- Nahcivânî, Nimetullah. *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mafâtihu'l-Gaybiyye*. İstanbul: 1325.
- Nakşibendî, Şeyh Bahâuddîn Tâhâ el-İmâdî. *Minhâcu Makâsidi'l-Ebrâr ve Mî'râcu Mevâridi'l-Ahyâr, Ahyâr ve Ebrârın Yolu: Tasavvuf*. haz. Ferzende İdiz. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1989.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: MEB Yay., 1971.
- Roda, Claudia - Nabeth, Thierry. "The Role of Attention in the Design of Learning Management Systems". *IADIS International Conference CELDA Cognition and Exploratory Learning in Digital Age* (2005).
- Safî, Ali b. Hüseyin Vâiz Kâşifî. *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*. çev. Mehmet Rauf Efendi. İstanbul: 1291.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yay., 2014.
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları, 2011.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer. *Avârifü'l-Ma'ârif, Tasavvuf Esasları*. haz. H. Kamil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Uygun Matbası, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Hakâiku't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.

- Şenel, Hatice Günayer. "Öğrenme Yetersizliği İle Dikkat Eksikliği-Aşırı Hareketlilik Bozukluğunun Karşılaştırılması". *Özel Eğitim Dergisi* 2 (1996). https://doi.org/10.1501/Ozlegt_0000000036
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali. *Keşşâfu istilahâtî'l-fünûn*. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- Topaloğlu, Bekir. "Kayyûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Tosun, Necdet. "Tasavvufî Eğitimin Gâyesi". *Altınoluk Dergisi* 211 (Eylül 2003).
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yay., 2007.
- Trabzonî, Kösec Ahmed. *Aşeretü reşehât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 404/93923, 28b.
- Trabzonî, Kösec Ahmed. *Silsiletü'l-Hâcegân fî âdâbi ubûdiyyeti'l-a'yân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şâzeli Tekkesi, 158/10.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Mahmud. Mısır: Daru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960.
- Uludağ, Süleyman. "Murakabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Wilcox, Lynn. *Sûfizm ve Psikoloji*. çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicâzî vd. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1385-1422/1965-2001.
- Zümrüt, Kübra. *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşbendiyye Tarikatı Örneğinde Muhâsebe ve Murâkabe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.



Dağıstanlı Nakşbendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûrî: Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri Bağlamında Dinî-Tasavvufî Düşünceleri

*Abdurrahman es-Sugûrî the Naqshbandî Sheikh of
Dagestan: His Life, Sufi Personality and Religious-
Sufi Thoughts in the Context of His Books*

Dr. Öğr. Üyesi

İbrahim EROL

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

<https://orcid.org/0000-0003-1349-2561>

ibrahimerol@trabzon.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mart 2023 / 01 March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2023 / 19 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1258365



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 (İbrahim EROL).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

İbrahim Erol, "Dağıstanlı Nakşbendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûrî: Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri Bağlamında Dinî-Tasavvufî Düşünceleri", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 169-202.

Öz

Makale Dağıstanlı Nakşbendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûrî'nin hayatını, tasavvufî şahsiyetini ve dinî-tasavvufî görüşlerini konu edinmiştir. Nakşbendîliğin Hâlidîyye kolu Dağıstan'da Molla Muhammed Yerakî ve Cemâleddin Gazikumukî ile yayılma fırsatı bulmuştur. 1859'dan sonra Şeyh Şâmil'in teslim olmasıyla birlikte Ruslar bölgeye tamamen hâkim olmuş, pek çok sûfî Osmanlı Devleti'ne hicret etmiştir. Rus baskısının Müslümanlar üzerinde yoğun olarak hissedildiği bu dönemde Abdurrahman es-Sugûrî bölgeden ayrılmayarak Nakşbendî-Hâlidî şeyhi olarak irşat faaliyetlerini sürdürmeye çalışmıştır. Tasavvufa dair yazdığı eserleri, dinî-tasavvufî konulardaki fetva ve uygulamalarıyla dikkat çeken Sugûrî Ruslara karşı tekrar ilan edilen cihat hareketindeki rolü sebebiyle de bölgenin sembol isimlerinden biri haline gelmiştir. Hem sağlığında hem de vefatından sonra pek çok sûfî kendi silsilesini ona nispet etmiş, tarihten günümüze Kafkaslarda ve diğer civar bölgelerde varlığını sürdüren Nakşbendî silsilelerinde Sugûrî adı yer almıştır. Araştırmalar genelde biyografisine ve tasavvufî şahsiyetine yoğunlaşmış olup, onun halifeliği etrafındaki tartışmalar ve dinî-tasavvufî görüşleri ihmal edilmiştir. Makalede Sugûrî'nin kısa biyografisi, tarikata intisabı ve silsilesi ele alınmaya çalışılmıştır. Dönemin tabakâtını ele alan birincil kaynaklara müracaat edilerek kaynak kritiği metoduyla Sugûrî'nin icazetli bir şeyh olup olmadığı konusundaki tartışmalara yer verilmiştir. Son olarak *Meşrabü'n-Nakşbendiyye ve el-Kavl fi vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* adlı eserleri içerik analiz yöntemiyle ele alınmış, müellifin dinî-tasavvufî düşüncelerine yönelik bazı tespitler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşbendilik, Hâlidilik, Dağıstan, Abdurrahman es-Sugûrî.

Abstract

The article deals with the life, mystical personality and religious-sufi views of Abdurrahman es-Sugûrî, the Naqshbandî Sheikh from Dagestan. In Dagestan, the Khalidiyya branch of Naqshbandiyya had the opportunity to spread with Molla Muhammed Yerakî Cemaleddin Gazikumukî. With the surrender of Sheikh Shamil after 1859, the Russians completely dominated the region and many Sûfis migrated to the Ottoman Empire. In this period when the Russian pressure was intensely felt on the Muslims, Abdurrahman es-Suguri did not leave the region and tried to continue his guidance activities as a Naqshbandî-Khalidî sheikh. Sugûrî, who draws attention with his works on Sûfism, his fatwas and practices on religious-sûfistic issues, became one of the symbol names of the region with his re-starting jihad against the Russians. Both in his life and after his death, many sufis attributed their silsila to him, and the name Sugûrî has been included in the Naqshbendi lineages that have survived in the Caucasus and other regions from history to the present. Studies generally focused on his biography and sufi personality, and the discussions around his becoming khalifa and religious-sufi views were neglected. In the article, Sugûrî's life, his involvement in the tariqa and his silsila were triad to be discussed. Discussions about whether Sugûrî was an autohized sheikh were included by referring to the primary sources dealing with the strata of the period. Finally, his works named *Meşrabü'n-Nakşbendiyye* and *el-Kawl fi vucûbi'l-hicra 'ale'l-Muslim* were handled with the method of content analysis and some determinations were made regarding the author's religious-sufi thoughts.

Keywords: Sufism, Naqshbandiyya, Khâlidîyya, Dagestan, Abdurrahman es-Sugûrî.

Giriş

Nakşbendiliğin Hâlidîyye kolu XIX. Yüzyılın başlarında İsmâîl Sirâceddîn-i Kürdemirî vasıtasıyla Azerbaycan'a (Şirvan) intikal etmiş, buradan da Has Muhammed Şirvânî, Molla Muhammed Yerakî ve Cemâleddin Gazikumukî ile Dağıstan'da yayılmaya başlamıştır. Hâlidîliğin bölgedeki temsilcilerinin medrese ehli âlim kimseler olması tarikatın Kafkas halkları arasında itibar görmesine sebep olmuştur.¹ Hâlidîliğin bölgede yayılma dönemi aynı zamanda Rusların Kafkasları işgal siyasetini tedavüle soktuğu zamana rastlamıştır. İmam Mansûr önderliğinde Çeçenistan'da Ruslara karşı başlatılan cihat hareketi 1830'lara gelindiğinde Gazi Muhammed, İmam Hamzat ve Şeyh Şâmil gibi isimlerle tekrar ortaya çıkmıştır.² Halk tarafından "imam" olarak adlandırılan bu isimler aynı tarihlerde bölgedeki Nakşbendî-Hâlidî mürşitler vasıtasıyla tarikata intisap etmişlerdir. Böylece Nakşbendilik batılılar tarafından Müridizm, Kafkaslılar tarafından ise "Gazavât" olarak adlandırılan cihat hareketinin manevî motivasyonlarından biri haline gelmiştir.³

Şeyh Şâmil sonrası dönemde Kafkaslardan başta Osmanlı Devleti olmakla diğer Müslüman beldelere büyük bir göç dalgası başlamış, pek çok din adamı ve sûfî bölgeden ayrılmak zorunda kalmıştır. Kafkasın şeyhi olarak tanınan Cemâleddin Gazikumukî ve halifelerinden bazıları bölgeyi terk etmek zorunda kalmış veya katledilmiştir.⁴ Bu halifelerden biri olan Hacı Abdurrahman Sugûrî'nin bölgeden ayrılması Ruslar tarafından engellenmiştir.

Sugûrî pek çok yönden Kafkasların milli-manevî değerlerine katkıda bulunmuş müellif sûfilerden biridir. Tarikatı hem Molla Muhammed Yerakî'den hem de Gazikumukî'den alması, Müridizm hareketine destek vermesi, Nakşbendiliğin bölgede yayılması ve Dağıstan'ın ilmî bir merkez haline gelmesine katkıları sebebiyle o, önemli bir yeri haizdir. Özellikle *Meşrabü'n-Nakşbendiyye* adlı eseri hem İslam akâidinin hem de

1 Hasan Alkadarî, *Divânu'l-Memnûn* (Timurhanşûra: Mirza Mavrayov Matbaası, 1913), 4.

2 Aytek Kundukh, *Kafkasya Müridizmi (Gazavât Tarihi)*, haz. Tarık Cemal Kutlu (İstanbul: Gözde Yayınevi, 1987), 43.

3 John F. Baddaley, *Rusların Kafkasya'yı İstilasını*, çev. Sedat Özen (İstanbul: Kayıhan yayınevi, 1995), 230-237.

4 Hayati Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 46-49; Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 70.

Nakşibendiliğin öğrenilmesi maksadıyla bölgede yaygın olarak okunan eserlerden biri olmuştur.

Sugûrî hakkındaki ilk yazılı bilgiler vefatından hemen sonra kaleme alınan Şuayb b. İdrîs el-Bâkinî'nin (öl. 1330/1912) *Tabakâtu'l-hâcegâni'n-Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâyihî'l-Hâlidîyyeti'l-Muhammediyye*⁵ adlı eserinde mevcuttur. Vefat tarihleri dikkate alındığında Bâkinî'nin, Sugûrî'nin yaşadığı döneme şahit olduğu görülse de eserdeki rivayetlerinden onunla yüz yüze görüşmedikleri anlaşılmaktadır. Eser, Sugûrî ile ilgili bilgileri olaylara tanık olanların rivayetlerine dayandırarak objektif şekilde izah etmeye çalışmıştır. Nezîr Durkilî *Nüzhetü'l-ehzân* adlı eserinde Sugûrî'ye geniş yer ayırmıştır. Kafkalaradaki dinî-tasavvufî önemli şahsiyetleri konu edinen eser sübjektif bir anlatım tarzına sahip olup genelde onları yüceltici bir karaktere sahiptir. Bu sebeple çalışmamızda, Durkilî'nin Sugûrî hakkında verdiği bilgiler başka kaynaklarla karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilmiştir. Hasan Hilmi el-Kahî ed-Dağîstânî *el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsi'l-müeyyede*⁶, *Tenbihü's-sâlikîn ilâ ğurûri'l-müteşeyyihîn*⁷ ve *ed-Dürretü'l-beyzâ fî reddi'l-bida ve'l-ehvâ*⁸ adlı eserlerinde özellikle müritlerinin rivayetlerini esas almak suretiyle Sugûrî'nin hilâfetine ve tasavvufî şahsiyetine yönelik tartışmaları hem ele almış hem de değerlendirmiştir.

Son dönemde yapılan bazı araştırmalarda Sugûrî'nin hayatı ve tasavvufî şahsiyeti ele alınmaya çalışılmıştır. M. Kemper'in “‘Abd al-Rahmân al-Thughûrî”⁹ ve Zainab Ahmeddibirvona Magomedova-M. N. Usmanova'nın “Sufiskaya Tematika Araboyzçinov Peçatnoy Knige Dagestana Çeçena”¹⁰ makaleleri ulaşabildiğimiz yabancı çalışmalardandır. Ahmeddibirovna'nın “‘Abd al-Rahman-Hacı el-Suguri- Nakşibendî Tarikatı'nın Tasavvuf İdelogu ve Şeyhi”¹¹ makalesi ve Reşat Öngören'in DİA'da yer alan “Abdurrahman

5 Şuayb Efendi b. İdrîs el-Bâkinî, *Tabakâtu'l-havâcegân-ı Nakşibendiyye ve sâdâti'l-meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye* (Mohaçkale: Dârü'r-Risâle, 2014).

6 Hasan Hilmi el-Kâhî ed-Dağîstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*, nşr. Abdülcelil Atâ (Beyrut: Dârü'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 1996).

7 Hilmi Dağîstânî, *Tenbihü's-sâlikîn ilâ ğurûri'l-müteşeyyihîn* (Mohaçkale: Dârü'r-risâle, ts).

8 Hasan Hilmi el-Kâhî ed-Dağîstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ fî reddi'l-bida ve'l-ehvâ*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî (Mohaçkale, Dârü'r-risâle, t.y.).

9 M. Kemper, “‘Abd al-Rahmân al-Thughûrî”, *Encyclopaedia of Islam: Three* (Leiden: Brill, 2011), 1/6-8

10 Zainab Ahmeddibirovna Magomedova - M. N. Usmanova, “Sufiskaya Tematika Araboyzçinov Peçatnoy Knige Dagestana Çeçena XX. V”, *Westnik İstituta IAE*, 4 (2007), 28-39.

11 Zainab Ahmeddibirovna Magomedova, “‘Abd al-Rahman-Hacı el-Suguri- Nakşibendî Tarikatı'nın Tasavvuf İdelogu ve Şeyhi”, *Yeni Türkiye Dergisi (Kafkaslar Özel Sayısı)* 21/79

b. Ahmed es-Sugûrî el-Avarî¹² maddesi konuya dair az sayıdaki Türkçe teliflerdir. Bu çalışmalarda daha çok Sugûrî'nin hayatı ve sûfî şahsiyeti Müridizm hareketiyle de ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Onun halifelîği konusundaki tartışmalar ve eserlerindeki dinî-tasavvufî görüşleri konusunda yeterli çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmada Sugûrî'nin kısa biyografisi, ilmî hayatı, Müridizm hareketiyle ilişkisi tarihî kronoloji dikkate alınarak incelenmiştir. Onun Gazikumukî'nin halifesi ve icazetli bir Nakşbendî şeyhi olarak iştihar etmesi dönemin siyasi ve sosyal şartlarıyla değerlendirilerek bazı tespitler yapılmıştır. Sugûrî'nin hilâfetine dair rivayetler incelenmiş, Gazikumukî'den sonra niçin Kafkasların en önemli Nakşbendî şeyhi olarak anıldığı sorusuna cevaplar aranmıştır. Matbû haldeki *Meşrabü'n-Nakşbendiyye* ve yazma haline ulaştığımız *el-Kavl fî vucûbi'l-hicra* adlı eserleri içerik analizi yöntemiyle incelenerek sûfinin dinî-tasavvufî bazı görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun, bölgedeki Nakşbendî sûfîlerinin tepkisini çeken tarikatın pratiklerine yönelik bazı düşüncelerine yer yer vurgu yapılarak tasavvufî tavrı anlaşılmasına çalışılmıştır.

A. Abdurrahman es-Sugûrî'nin Kısa Biyografisi

Tam adı Hacı Abdurrahman Ebû Ahmed b. Ahmed es-Sugûrî el-Avarî'dir. Dönemin tabakâtını ele alan Bâkunî ve Durkilî gibi âlimler Sugûrî'nin doğum tarihi hakkında bilgi vermeseler de bazı araştırmalar şeyhin 1207/1793 yılında doğduğunu bildirmişlerdir.¹³ Doğum tarihi doğru kabul edildiğinde onun Şeyh Şâmil'le akran olduğu söylenebilir. Künyesinden de anlaşılacağı üzere Dağıstan'ın Avar nüfusun çoğunlukta olduğu Sokratlı diye de anılan Sugur nahiyesinde doğmuştur.¹⁴ Sugûr beldesi halkının genelde ticaretle uğraştığını belirten bazı araştırmalar babasının Daran Ahmed adında, ilaç ticaretiyle meşgul olan¹⁵ bir tüccar

(Aralık 2015), 213-222.

12 Reşat Öngören, "Abdurrahman b. Ahmed es-Sugûrî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/522.

13 Kemper, "‘Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 1/6-8; Magomedova, "Sufiskaya Tematika Araboyzçinov Peçatnoy Knige Dagestana Çeçena XX. V", 31-32; Magomedova, "‘Abd al-Rahman-Hacı el-Suguri- Nakşibendî Tarikatı'nın Tasavvuf İdelogu ve Şeyhi", 213.

14 Nezir Durkilî, *Nüzhetül-ezhân* (Dağıstan: Dârü'l-Âsârî'l-İlmiyyeti'l-İslâmiyyeti'd-Dağıstâniyye, ty.), 514.

15 Cafer Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 360.

olduğunu¹⁶ söyleseler de elimizde bu konuda kesin bir bilgi yoktur. Kayayev ise Sugur (Sokratl) nahiyesinin medrese ve âlimleriyle iştihar ettiğini kaydetmiştir.¹⁷

Kaynaklar Sugûrî'yi orta boylu, beyaz sakallı, buğday tenli, renkli gözlü ve uzun yüzlü olarak tavsif etmiştir.¹⁸ Dönemin ilim geleneğine uygun olarak ilk dinî bilgileri mahallî medreselerden almıştır. Tahsil hayatı ve hocaları hakkında pek fazla malumat bulunmasa da Arapça'yı ustalıkla kullanması, eserlerinde Âkâid, Hadis gibi ilimlere yönelik izahlarda bulunması onun Dağıstan'da ileri derecede öğrenim gördüğünü göstermektedir.¹⁹ Durkilî onun Şeytan Abdullah adlı bir âlimden ders aldığını kaydetmiştir.²⁰ Bu âlimin matematik ve astronomi gibi ilimlerde mahir olduğu²¹ dikkate alındığında Sugûrî'nin bu ilimlerle de ilgisinin bulunduğu söylenebilir. Kaynaklar onun hafız olduğunu, fıkıh ilminde güvenilir bir kaynak sayıldığını ve bölgedeki diğer âlimler tarafından saygı duyulan bir şahsiyet olduğunu rivayet etmiştir.²² Kayayev Sugûrî'nin medresesinin olduğunu ve burada oğlu Hacı Muhammed dâhil pek çok öğrencisinin bulunduğunu belirtmiştir.²³

Kemper, Sugûrî'nin Müridizm hareketi sürecinde Şeyh Şâmil'e yardımcı olduğunu, halk ile olan anlaşmazlıkları çözme görevi üstlendiğini belirtmiştir. Hatta bu sebeple Ruslar tarafından yakalanıp Tiflis'te bir müddet hapsedilmiş, daha sonra Rus esirlerle takas edilerek buradan kurtulmuştur.²⁴ Bâkinî onun cihat hareketine yönelik desteğinden bahsetmemiştir. Durkilî ise Sugûrî'nin Şâmil'in yardımcılardan biri olduğunu belirtmiş fakat ne tür bir yardımda bulunduğunu kaydetmemiştir.²⁵ Muhammed

16 Magomadova, "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo Tarikata XIX. V. Muhammad Afanadi Yaraski-Jamaladdin Gazikumuskiy Abdurrahman Hadji, Sogratlinski", *Westnik İnstitutu IAE*, 3, (2008), 22; Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 6; Öngören, "Abdurrahman b. Ahmed es-Sugûrî", Ek-2/522.

17 Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulemâ-i Dağıstân*, çev. Hasan Orazayev-Tuba İşinsu Durmuş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 49.

18 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehzân*, 521. Resmi için bk. Ek-1.

19 Hasan al-Kadarî, *Âsâr-ı Dağıstân*, çev. Musa Ramazan (İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2003), 121-122.

20 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehzân*, 573.

21 Şeytan Abdullah için bk. Kayayev, *Terâcim*, 67-68.

22 Bâkinî, *Tabakât*, 422.

23 Ali Kayayev, *Terâcim*, 71.

24 Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 6.

25 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehzân*, 515.

Tâhir Karakî 1842-1843 yıllarında Gazikumuk'ta yapılan ve uzun müddet devam eden çatışmalarda Sugûrî'nin Ruslar tarafından yakalanıp esir alındığını ve Tiflis'e götürülüp burada hapsedildiğini bir müddet sonra da Rus esirlerle takas edildiğini bildirmiştir.²⁶ Konu hakkında rivayetler değerlendirildiğinde Sugûrî'nin ilk başlarda Müridizm hareketine güçlü bir desteğinin bulunmadığı görülmektedir. Kemper'in, onun halk ile Şâmil arasındaki anlaşmazlıkları çözdüğü iddiası aslında Sugûrî için değil hocası Gazikumukî için geçerlidir. Zira Şeyh Cemâleddin Ruslara karşı topyekûn bir harekâta karşı çıksa bile yine de gerek asker toplama gerekse de halk ile ortaya çıkan problemlerde Şâmil'e yardımcı olmuştur.²⁷ Onun Şeyh Cemâleddin'in müridi olduğu ve cihat hareketinin başlatılması hususundaki tartışmalar esnasında şeyhinin yanında bulunduğu hatta Şâmil'le Şeyh Cemâleddin'in bazı tartışmalarında onun da aynı mecliste olduğu göz önünde bulundurulduğunda Sugûrî'nin Müridizm kaynaklı aksiyonun bir parçası olduğu düşünülebilir.

Araştırmalar Sugûrî'nin 1832 yılında hacca gittiğini ifade etmiştir. Yine onun Mekke'de Said Tâhâ el-Hâlidî el-Bağdâdî, Ali el-Kuzbârî, Abdurrahman el-Kuzbârî, eş-Şarkâvî vb. âlimlerden ders gördüğü belirtilmiştir.²⁸ Araştırmaların sözünü ettiği 1832 yılı Müridizm hareketinin ilk imamı sayılan Gazi Muhammed'in şehit edildiği, ikinci imam Hamzat'ın yönetime geldiği ve Ruslarla mücadelenin devam ettiği bir dönemdir. Sugûrî'nin doğum tarihi dikkate alındığında 39 yaşında Hacca gittiği anlaşılmaktadır. Lakin sözü edilen âlimlerden ilim tahsil edecek kadar uzun bir süre Mekke'de kaldığı görüşü teyide muhtaç bir bilgidir.

Sugûrî'nin Ahmed Debîr, Hacı Muhammed, Muhammed Hacı ve Meryem olmak üzere dört evladı vardır.²⁹ Tanınmış bir âlim ve müderris olan Ahmed Debîr Azerbaycan'ın Balaken şehrine göç etmiş, burada yaklaşık on yıl kalmış ve 1869'da da vefat etmiştir. Vefat tarihi dikkate alındığında onun Şeyh Şâmil'in teslim olmasından hemen sonra bölgeyi terk

26 Muhammed Tâhir el-Karakî, *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*, çev. Tahir Muhammed (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 229; *Tarihçe-i Gazvât-ı Dağıstan*, haz. Fahrettin Kırzioğlu (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000), 39.

27 *Tarihçe-i Gazavât*, 60; Alexandre Bennigsen, C. Lemerrier Quelquejay, *Sufi ve Komiser*, (Rusya'da İslâm Tarikatları), çev. Osman Türer (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 338.

28 Magomadova, "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo Tarikata XIX. V. Muhammad Afanadi Yaraski-Jamaladdin Gazikumuskiy Abdurrahman Hadji, Sogratlinski", *Westnik İnstituta IAE* 3 (2008), 22. 29 Durkilî, *Nüzheti'l-ezhân*, 521; Hilmi Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 228.

ettiği anlaşılmaktadır. Ortanca oğlu Hacı Muhammed Osmanlı Devleti'ne göç etmeyi başarmış, sonraki dönemlerde de aile bireylerini yanına almak için bir hayli gayret sarf etmiş ancak bunu başaramayarak ağabeyinden üç ay sonra vefat etmiştir.³⁰ Sugûrî'nin her iki çocuğunun vefat ettiği haberini aynı anda öğrendiği, akabinde sükûnetini muhafaza ettiği hatta ağlayan kimseleri teselli ettiği mervîdir. Bâkinî bu olaya şahit olanların Sugûrî'nin sabır ve tahammülüne şaşırduklarının altını çizmiştir.³¹ Üçüncü oğlu ise 1877 yılındaki isyanlara karıştığı gerekçesiyle yakalanıp Ruslar tarafından idam edilmiştir.³²

Şeyh Şâmil'in 1859'da Ruslara teslim olmasıyla birlikte pek çok sûfi başta Osmanlı Devleti olmak üzere çevre ülkelere göç etmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bazı aile fertlerinin bölgeyi terk etmelerine rağmen Sugûrî bölgede ikamete zorlanmıştır. Şeyhin ortanca oğlu Hacı Muhammed'in babası ve diğer aile fertlerini Osmanlı Devleti'ne aldırma çabaları sonuç vermemiştir.³³ Rusların hangi amaçla Sugûrî'nin bölgeden ayrılmasına izin vermediği ve bu amaçlarını ne derece gerçekleştirdiği meselesi konu hakkında başka çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Şeyh Şâmil'in 1859 yılında teslim olmasından on dokuz yıl sonra, 1877 yılında Çeçenistan ve Dağıstan'da Ruslara karşı cihat fikri yeniden hayata geçirilmek istenmiştir. Bu hareketin Dağıstan ayağında kimin lider olacağı hususundaki tartışmalarda Sugûrî'nin adı ön plana çıkmıştır. Bunda hem cihat hareketini tekrar diriltmek isteyenlerin talebi hem de Osmanlı'ya göç eden Şeyh Şâmil'in oğlu Gazi Muhammed Paşa'nın böyle bir hareketin gerekliliği konusundaki ısrarları etkili olmuştur.³⁴ Fakat Sugûrî ilerlemiş yaşını gerekçe göstererek böyle bir harekete liderlik etmeyi reddetmiştir. Bu hususta onun; "Kendi halkını sıkıntılara düşürüp kuvvetli düşmana karşı çıkanlara lânet olsun" dediği rivayet edilmiştir.³⁵ Kaynaklar Sugûrî'nin istemeyerek de olsa 1877'de Ruslara

30 Bâkinî, *Tabakât*, 443,444; Kayayev, *Terâcim*, 71.

31 Bâkinî, *Tabakât*, 443.

32 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 515; Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 7; Magomadova, "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo", 24.

33 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 532-537.

34 Bâkinî, *Tabakât*, 439.

35 Muhtemelen bu ifadesiyle Şeyh Şâmil'i kastetmiştir. Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 515; Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 362.

karşı cihada izin verdiğini,³⁶ halka cihat çağrısında bulunduğunu ve küçük oğlu Muhammed Hacı'yı bu hareketin imamı tayin ettiğini belirtmiştir.³⁷ Uzun ömürlü olmayan bu hareket Ruslar tarafından bastırılmış, Muhammed Hacı yakalanarak idam edilmiş, Sugûrî de Gazaniş'e sürgün gönderilmiştir. Bölgede bulunan nüfuz sahibi kimselerin yardımıyla cezası ev hapsine çevrilen Sugûrî'nin vefatına kadar sadece Cuma günleri namaz için dışarı çıktığı rivayet edilmiştir. 1882 yılının Mart ayında vefat eden Sugûrî Gazaniş'te defnedilmiştir.³⁸

B. Sugûrî'nin Silsilesi ve Tasavvufî Şahsiyeti

Sugûrî gençlik dönemlerinden itibaren Şeyh Cemâleddin Gazikumukî'nin sohbetlerine katılmaya başlamıştır. Gazikumukî'nin 1820'li yılların başlarında tarikata intisap ettiği göz önünde bulundurulduğunda³⁹ Sugûrî'ninde bu tarihe yakın bir zaman diliminde ve yirmili yaşların ortalarında Hâlidîliğe intisap ettiğini söylemek mümkündür. Durkilî onun aynı zamanda Molla Muhammed Yerakî ile de görüştüğünü, tarikatı ondan da aldığı belirtmiş, hatta daha sonraki dönemlerde Sugûrî'nin hac yolculuğu esnasında İsmail Sirâceddîn Kürdemirî ile de görüştüğünü rivayet etmiştir.⁴⁰ Aktarımlar değerlendirildiğinde onun Yerakî ile görüştüğü ve tarikatı ondan da aldığı görüşü tarihi kronolojiye uygun gözükmeyle birlikte Kürdemirî ile görüşme ihtimalinin düşük olduğu kanaatindeyiz. Zira Sugûrî'nin hacca gittiği 1832 yılında Kürdemirî'nin Şirvan'da olmadığı, Rusların baskısı sonucu 1826'da önce Ahıska'ya 1828'de de Amasya'ya göç ettiği bilinmektedir.⁴¹

Sugûrî'nin, şeyhinden hilâfet alıp almadığı meselesi ise Kafkas tasavvufunu ele alan tabakât kitaplarında incelenmiştir. Konu hakkında bilgi

36 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 514-515. 1877'deki bu isyanda bölgedeki Nakşebendî ve Kâdirî müritlerinin bir araya geldikleri ifade edilmiştir. bk. Ziyaudin Makhaev, *Kafkasya'da Kunta Hacı* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018), 37.

37 Barlas, *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*, 363; Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 7; Magomadova, "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo", 22.

38 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 515; Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 7; Magomadova, "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo", 24; Vladimir Bobrovnikov, "Dagestan v Transnasyonal Sufiski Setyax: Şaikh iz Kikuni i ikh Ziyarat v Turetski", *Religia i Objestvo*, 10/8 (2018), 26.

39 Muhammed Muhammedcelil-Fariz Halilli, *İsmail Sirâceddîn Şirvânî* (Bakü: Adiloğlu Neşriyatı, 2003), 37.

40 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 514. Ayrıca bk. Hilmi Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 227.

41 İbnü'l-Emin Mahmûd Kemâl İnal, *Son Sadrazamlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 4/436.

veren en eski kaynak olan Bâkinî, Şeyh Cemâleddin'in pek çok müridi ve halifesi olduğunu, bunlar içerisinde yedi kişinin iştihar ettiğini, Sugûrî'nin de bunlardan biri olduğunu zikretmiştir.⁴² Bunlar arasında Mamma Debîr er-Rûçî'nin (öl. 1323/1905) Kazikumukî tarafından istikamet sahibi oluşuna binaen ilmî ve ahlâkî yönü bakımından övüldüğü, kendisinden sonra da Hâlidî sûfilere tavsiye edildiği rivayet edilmiştir. Fakat Rûçî'nin yazılı bir icazetnâmesinin olup olmadığı konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.⁴³ Bâkinî, Rûçî'nin dışında Hacı Halil el-Cımgî'nin de Gazikumukî'nin övgüsüne mazhar olduğunu bildirmiştir. Ayrıca onun, şeyhinden icazetnâme aldığını hatta sözü edilen icazetnâmenin yazılı halini bizzat gördüğünü eklemiştir.⁴⁴ Bâkinî diğer halifelerin ilmî ve manevî kemâlâtı hakkında bilgiler verdikten sonra Nakşbendî-Hâlidî âdâbına uymayan bazı hareketleri sebebiyle Sugûrî ile Gazikumukî'nin aralarının bozuk olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵ İçerisinde Sugûrî'nin de bulunduğu bir mecliste Gazikumukî uzaktan gelen müritlerine dönerek; "Ey ihvanlar! Aramızda uzun mesafe ve pek çok dağ mevcut. Beni ziyaret etmek istediğinizde şayet gelemerseniz er-Rûçî ve Şeyh Muhammed Huhâlî'ye gidiniz. Bende aradığınız her şeyi onlarda bulabilirsiniz. Onlara uyan mürit bana uymuş gibidir. O ikisini kendi yerime halife kıldım" demiştir.⁴⁶

Başka bir rivayete göre Derğ vilayetinde bir cuma günü cuma namazını Gazikumukî kaldırmak istemiş fakat Sugûrî onun imam olmasını istemeyerek; "Geride kal! Senin önüme geçip bana imamlık yapman caiz değildir. Çünkü ben hem âlim hem de hafız biriyim" demiştir. Sugûrî'nin bu hareketine herhangi bir karşılık vermeyen Gazikumukî namazı Sugûrî'nin arkasında itmam etmiştir. Bu olaydan sonra da Gazikumukî ile Sugûrî arasında mürşit-mürit ilişkisi olmamıştır.⁴⁷ Bu rivayetler doğru kabul edildiğinde iki şeyhin arasındaki problemin sadece tarikatın pratiklerine

42 Bâkinî, Mamma Debîr er-Rûçî, Hacı Yusuf es-Sembûrî, Hacı Abdurrahman Efendi es-Sugûrî, Şeyh Muhammed Huhâlî, Hacı Halil el-Cımgî, Şeyh Ömer Limuhammed Karakî Henûhî, Molla Muhammed et-Tefsîrânî gibi sûfilerin ismini zikretmiştir. bk. Bâkinî, *Tabakât*, 422,423.

43 Bâkinî, *Tabakât*, 423.

44 Bâkinî, *Tabakât*, 453.

45 Bâkinî, *Tabakât*, 431-432.

46 Bâkinî, *Tabakât*, 446.

47 Bâkinî, *Tabakât*, 446,447.

dair fikir ayrılıklarından kaynaklanmadığı, meselenin beşerî münasebetlere de sıçradığı yorumu yapılabilir.

Konu hakkında rivayetleri değerlendiren Bâkinî, Gazikumukî ile Sugûrî arasındaki mürit-mürşit ilişkisine dikkatleri çekerek bir kıyaslama yapmıştır. Ona göre Sugûrî ilk başlarda normal şekilde Nakşibendî-Hâlidî usulü üzere seyrüsülûkünü sürdürürken zamanla bazı müritlerine cehrî zikir yaptırmaya başlamış veya yapanlara mani olmamıştır. Bunun yanı sıra keşif ve keramete gereğinden fazla önem ve değer atfetmiş, tasavvufî anlayışını da bu kavramlar etrafında şekillendirmeye başlamıştır. Bâkinî, tarikatın âdâbına uymaması sebebiyle Sugûrî'nin manevî olarak terakki edemediği ve seyrüsülûkünün yarım kaldığı tespitini bizzat şeyhi Gazikumukî'nin yazdığı mektuptan öğrendiğini de eklemiş, buna rağmen onun ilmî ve manevî bakımdan Kafkas halklarına çok büyük faydası olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁸ Hilmî Dağıstânî ise Sugûrî'nin keşif ve keramete gereğinden fazla önem vermesinden ve seyrüsülûkün amacını kerametinde elde edilmesine hasrettiği gerekçesiyle Gazikumukî'nin onunla manevî ilişkisini sonlandırdığını belirtmiştir.⁴⁹ Bu rivayetlerden Sugûrî'nin, Gazikumukî tarafından kendisinden sonra halife tayin edilmediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sugûrî'nin Nakşibendî-Hâlidî silsilesi Gazikumuki, Yerakî ve Kürdemirî vasıtasıyla Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye ulaşmaktadır. Kafkas sûfilerinin evlerinde bulunan ve Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerini gösteren silsilenâmelerde de Sugûrî'nin adı Gâzikumukî'den sonra Dağıstan'ın şeyhi olarak kayıtlıdır.⁵⁰ Hilmî Dağıstânî ise bazılarının Sugûrî'yi doğrudan Yerakî'nin halifesi olarak gördükleri bilgisini paylaşmıştır.⁵¹ Sugûrî'nin aynı zamanda Kâdirî tarikatından da icazetli bir şeyh olduğu rivayet edilmiş lakin tarikatı kimden, nerede aldığı belirtilmemiştir.⁵² Bu malumatlar dikkate alındığında şeyhinden icazet alıp almadığı tartışmalı olan ve aynı zamanda tarikatın usûl ve âdâbına aykırı bazı uygulamaları olan Sugûrî'nin, niçin Dağıstan'daki Hâlidî silsilesinin Gazikumukî'den sonraki en büyük ve en

48 Bâkinî, *Tabakât*, 432.

49 Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 227.

50 Bu silsileler için bk. Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 8; Mehemmedcelil - Halilli, *İsmayıl Siraceddîn Şirvânî*, 123-125.

51 Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 227.

52 Hasan Hilmî el-Kâhî ed-Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-beyzâ fî reddi'l-bida ve'l-ehvâ*, thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî (Mohaçkale, Dârü'r-risâle, ts.), 43.

önemli mürşidi kabul edildiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Kaynaklarda Sugûrî hakkında çok fazla bilgi bulunmayışı sebebiyle böyle bir soruya net bir cevap verebilmek oldukça zordur. Fakat dönemin sosyal ve siyasî şartları analiz edildiğinde bu konuda bazı sonuçlara ulaşmamız mümkündür.

1859'dan sonra Kafkaslarda ortaya çıkan yeni siyasî konjonktür sebebiyle Gazikumukî'nin diğer halifeleri ya bölgeden ayrılmış veya sürgün edilerek Dağıstan'dan uzaklaştırılmıştır. Halifelerden Hacı Yusuf es-Sembûrî, Şâmil'in teslim olduğu sene Kuzey batı Azerbaycan'da bulunan, günümüzde Zakatala şehrine ait bir köy olan Sabunçu'ya göç etmek zorunda kalmış ve aynı yıl burada Ruslar tarafından şehit edilmiştir.⁵³ Halifelerinden bir diğeri Şeyh Muhammed Huhâlî ise Gazikumukî ile Osmanlı Devleti'ne göç etmiş ve orada vefat etmiştir.⁵⁴ Hacı Halil el-Cıngî de Şeyh Şâmil'den sonra Dağıstan'dan Sibirya'ya sürülmüş, memleketine dönmesine izin verilmemiş ancak hacca gitmesine müsaade edilmiştir. Hac ziyaretinden sonra yine vatanına dönemeyen Cıngî'nin Tifliste ikamet etmesine izin verilmiş, 1874'te burada vefat etmiştir.⁵⁵ Molla Muhammed Tefsirânî ise Dağıstan'da Müşevveb adlı köyde kalsa bile kısa süre sonra 1864'te vefat etmiştir.⁵⁶ Şeyh Ömer Limuhammed Henûhî ise hem Şeyh Şâmil'in naiplerinden hem de Gazikumukî'nin halifelerinden biri olup genelde siyasî/askerî işlerle meşgul olmuş, 1859'dan önce bölgeden ayrılıp Dağıstan-Azerbaycan sınırında inzivaya çekilmiş ve 1865'te burada vefat etmiştir.⁵⁷ Görüldüğü üzere Sugûrî dışında Gazikumukî'den icazet alan altı meşhur şeyhin beşi ya erken yaşta vefat etmiş ya da bölgeden göçte zorlanmıştır. Bu durumda Sugûrî, 1859'dan sonra bölgede kalan ve irşat vazifesine kısmen de olsa devam edebilen Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olarak ön plana çıkmıştır.

Sugûrî'nin Dağıstan'ın şeyhi olarak tanınmasının bir diğer sebebi de kanaatimize göre diğerlerinin halife düzeyinde mürit yetiştirememeleridir. Bâkinî, Gazikumukî'nin halifelerinden ilk sırada zikrettiği er-Rûçî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Müritlerimden hiçbiri hilâfete layık bir seviyeye gelememi. Bu seviyeye gelemeyen bir müridin şeyhlik

53 Bâkinî, *Tabakât*, 431.

54 Bâkinî, *Tabakât*, 444.

55 Bakinî, *Tabakât*, 454.

56 Bakinî, *Tabakât*, 465.

57 Bakinî, *Tabakât*, 458,459.

makamına gelmesine izin verme hususunda Allah'tan, Resûlü'nden ve evliyâullahtan utaniyorum.”⁵⁸

Sugûrî'nin pek çok müridi olduğu bilinmekle birlikte yerine halife bırakıp bırakmadığı hususu tartışmalıdır. Hilmî Dağıstânî, Sugûrînin hiç kimseye hilâfet vermediğini söyleyerek ölümünden hemen önce söylediği şu sözü nakletmiştir: “Ölüm vaktim yaklaştı ve müritlerimden hiçbiri asamı benden alacak seviyeye gelemeyemedi.”⁵⁹ Bu rivayeti naklettikten sonra o, İlyas es-Südaharî'nin Sugûrî'nin kendisine hilâfet verdiği iddiasını dile getirmiştir. Meselenin belirsizliğine vurgu yapan Hilmî Dağıstânî, şeyhlik tartışmalarının özellikle Sugûrî'den sonra yoğun şekilde gündemi meşgul ettiğini vurgulamıştır. O, Sugûrî'den sonra pek çok müteşeyyih ortaya çıktığını ve hemen hepsinin; “Sugûrî benden başka hiç kimseye icazet vermedi” diyerek kendilerini Sugûrî'ye nispet ettiklerini ve bu şekilde meşruiyet kazanmaya çalıştıklarını nakletmiştir.⁶⁰ Bu müddeilerin hiçbirinin elinde yazılı bir icazet belgesinin olmadığı, açık bir taassup içerisinde kendilerine kerametler nispet ederek birbirlerine üstünlük tasladıkları da belirtilmiştir.⁶¹ Dağıstan'da pek çok kimsenin kendisini tarikatta Sugûrî'ye nispet etmesi onun Halidîliğin Dağıstan kolunun Gazikumukî'den sonraki en önemli mürşidi olmasına önemli rol oynamıştır.

Sugûrî'nin Kafkas tasavvufunda merkezî bir konuma gelmesindeki sebeplerden biri de onun yetiştirmiş olduğu müritler ve bu müritlerin Nakşbendîliğe yönelik eserleridir. Bu müritlerden ilki ve en meşhuru İlyas es-Südaharî'dir. Yukarıda da ifade edildiği üzere onun Sugûrî'nin halifesi olup olmadığı kesinlik kazanmayan bir mesele olsa bile Südaharî halk arasında Sugûrî'nin halifesi olarak iştihar etmiştir.⁶² Bulunduğu beldelerde

58 Bâkinî, *Tabakât*, 428.

59 Hilmî Dağıstânî, *el-Burûcü'l-müşeyyede*, 226.

60 Hilmî Dağıstânî, Sugûrî'den icazet aldığı iddia eden bir müteşeyyih ile sülûfler arasında şeyhlik izni konusunda gerçekleşen tartışmayı aktarmıştır. Buna göre, sözü edilen müteşeyyih zikir telkini icazetini kimden aldığı sorulmuş, o kişi de; “*ben bu izni Sugûrî'nin kızı Hacı Meryem'den aldım*” cevabını vermiştir. Bunun üzerine; “*Hacı Meryem'in böyle bir salâhiyeti var mı ki, sana böyle bir icazeti verebilsin*” denilmiş, O kimse de; “*Ben bir gün Sugûrî'nin insanlara nasil zikir telkini verdiğini Hacı Meryem'e sordum. O da anlattı. Ben de buna uygun olarak insanlara tarikat zikri telkin ediyorum*” dedi. Sonra da gülerек ve alay edercesine Avarca; (هنج دصك) “*Meryem'in bereketiyle tarikat verme işinden vazgeçtim*” dedi. Müellif bu rivayetle birlikte Sugûrî sonrası dönemde şeyhlik konusunda Dağıstan'daki lakayt duruma işaret etmiştir.

61 Hilmî Dağıstânî, *Tenbîhü's-sâlikin*, 152.

62 Bâkinî, *Tabakât*, 433.

Nakşibendîliği ihyâ ettiği, halkın maddî manevî sıkıntılarıyla ilgilendiği, günlük hayatta sürekli toplum içerisinde olduğu ve etkileyici hitabeti sayesinde insanları tarikata celp ettiği mervîdir.⁶³ Ayrıca o, *Süllemü'l-mürîd* adlı eserinde Sugûrî'nin silsilesine yönelik izahlar getirmiş, onun tarikatın pratiklerine dair görüşlerini ve içtihatlarını açıklamıştır.⁶⁴ Eser dönemin sûfî karakterini ve tarikatın pratiklerini izah etmesi yönüyle Kafkaslarda yazılan pek çok esere kaynaklık etmiştir.⁶⁵ Tasavvufî şahsiyetinin kabul görmesi ve şeyhi hakkında önemli bilgiler veren eseriyle Sühârî, Sugûrî isminin *ünlenmesinde* önemli etkenlerden biri olarak düşünülebilir.

Sugûrî'nin meşhur diğer bir müridi de Hacı Abdurrahman el-Kikunî'dir (öl. 1331/1913). Durkilî, Kikunî'nin Sugûrî'den icazet aldığı⁶⁶ söylese de Bâkinî ona herhangi bir icazetin verilmediğini vurgulamış, hatta onun böyle bir izni ve görevi bulunmadığı halde insanlara tarikat zikri telkin ettiğinin altını çizmiştir.⁶⁷ Kikunî aynı zamanda *Necmü'l-enâm fî riyâzati'l-cinân* adlı bir eserin de müellifidir. Kitap Nakşibendî ahlâkını Kafkas halklarına öğretmek için kaleme alınmış olup müellif, kendisine sorulan sorulara cevaplar vermiştir. Her konu “Ey oğul” ibaresiyle başladığı için eser *Eyyühe'l-veled*⁶⁸ olarak da bilinmektedir.

Bu ikisinin yanı sıra iştihar etmiş diğer müridi de Şeyh Hacı Muhammed el-'Ubûdî'dir (öl. 1306/1889). Kaynaklar 'Ubûdî'nin ilmî ve manevî derecesinin yüksek seviyede olduğunu belirtmiştir. Şeyh Şâmil sonrası dönemde kimseden yardım göremeyince irşat faaliyetlerinde bulunamamış ve bölgeyi terk ederek önce Osmanlı Devletine ardından Mekke'ye hicret etmiştir. Ayrıca Hacı Ūzen es-Selatî adlı bir öğrencisinin de bulunduğu mervîdir.⁶⁹

Sugûrî'nin müritlerinden biri olan İlyas es-Sudaharî de (öl. 1311/1894) onun Dağıstan'da kadın-erkek çok sayıda müridi olduğundan bahsetmiştir. Müritlerine Hâlidîyye'nin usûl ve âdâbına uygun şekilde zikr-i lisânî ve zikr-i kalbî telkinlerinde bulunan Sugûrî bazı müritlerine ise mescitlerde icra edilen cehrî zikir merasimlerine katılmalarına izin vermiştir.⁷⁰

63 Durkilî, *Nüzhetü'l-eshân*, 604, 605.

64 Hilmi Dağıstânî, *Tenbihü's-sâlikîn*, 152; a.mlf, *Dürretü'l-beyzâ*, 43.

65 Özellikle Hasan Hilmi el-Kâhî ed-Dağıstânî gibi müellifler Sudaharî'den çokça alıntı yapmışlardır.

66 Durkilî, *Nüzhetü'l-eshân*, 600.

67 Bâkinî, *Tabakât*, 447.

68 Durkilî, *Nüzhetü'l-eshân*, 600. Eserin el yazma nüshası kendi kütüphanemizde mevcuttur.

69 Bâkinî, *Tabakât*, 432.

70 Hilmi Dağıstânî, *Tenbihü's-sâlikîn ilâ ğurûri'l-müteşeyyihîn* (Mohaçkale: Dâru'r-risâle, ts.), 152,153.

Benzer bir rivayeti Durkilî de zikrederek Sugûrî'nin cehrî zikir yapmak isteyen müritlerine izin verdiği belirtmiştir. İddiasını desteklemek için de dönemin meşhur Nakşibendîlerinden olan Şeyh Şâmil'in ve savaşçıların bir bölgeden başka bir bölgeye intikalleri esnasında hep birlikte koro halinde zikir yaptıkları bilgisini paylaşarak Kafkas sûfilerinin böyle bir uygulamayı normal karşıladıkları yorumunu yapmıştır.⁷¹ Durkilî'nin bu kıyası kanaatimizce doğru değildir. Zira Şeyh Şâmil ve arkadaşlarının sefer/intikal esnasında bazı zikirleri koro halinde okumaları bir tarikat pratiği olarak değil yolculuk âdâbı şeklinde değerlendirilmelidir.

Osmanlı Devleti'ne göç eden Ortanca oğul Hacı Muhammed'in babasına yazdığı mektupta Sugûrî'nin ahlâkî ve eğitimci yönüne dair bazı bilgiler mevcuttur. Buna göre Sugûrî, evlatlarını İslam ahlâkı üzerine yetiştirmeye azami gayret göstermiş, vaaz ve nasihatlarını genelde Hz. Peygamberin rol model şahsiyeti etrafında şekillendirmiştir.⁷² Hem Nakşibendî hem de Kâdirî tarikatına mensup pek çok kimse Sugûrî'yi mürşit olarak kabul etmiştir. Vefatından sonra bölgede bazıları, sağlığında Sugûrî ile tasavvufî münasebetine istinaden tarikat dersi vermeye başlamış veya şeyhlik iddiasında bulunmuştur. Kimseye hilâfet vermediği gerçeğini göz önünde bulundurmamakla birlikte bu durum onun son derece sosyal bir kişiliğe sahip olduğu ve tasavvufî pratik ve öğretilerin bölgede yayılmasında önemli rol oynadığı gerçeğine işaret etmektedir.

C. Sugûrî'nin Eserleri ve Dinî-Tasavvufî Görüşleri

1. Eserleri

el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye: Sugûrî'nin en meşhur ve hacimli çalışması *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye* isimli eseridir. İlk olarak 1906 yılında Timurhanşurâ'da Muhammed Mirzayev matbaasında basılan eser son olarak 2011 yılında İmam Şafîî Üniversitesi tarafından Gazikumukî'nin *el-Âdâbu'l-marziyya fi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye* adlı eseriyle aynı ciltte tıpkıbasım şeklinde Mohaçkale'de neşredilmiştir. Seksen sayfadan oluşan kitap giriş, üç ana bölüm ve hâtîme kısmından oluşmaktadır. Giriş

71 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 515.

72 Durkilî, *Nüzhetü'l-ehân*, 534.

kısımındaki bilgilere göre eser tarikata yeni girenlerin/mübtedîlerin sorduğu sorular etrafında önemli görülen meseleleri özetleme gayesiyle kaleme alınmıştır. Birinci bölüm üç alt başlıktan müteşekkil olup bunların tümü İslâm akâdine hasredilmiştir. İlk başlıkta Allah Teâlâ'nın zâtî ve subûtî sıfatları ayetler ve hadislerle izah edilmiştir. İkincisinde imanın dil ile ikrar ve kalp ile tasdiki ile ilgili meseleler, peygamberlerin sıfatlarına yönelik izahlar ve bunların delilleri ele alınmıştır. Sonuncu başlıkta ise kelime-i şahadet ve kelime-i tevhidin manaları incelenmiştir.⁷³ İkinci bölüm Nakşibendî Tarikatı'nın usûl ve âdâbına hasredilmiştir. Altı başlıktan oluşan bu kısımda tarikata ait zikirler, murakabe âdâbı, rabîta, hayvanî ve rahmanî sıfatlar, nefsin tezkiyesi, şeyhe muhabbet ve müritliğin edep-leri gibi başlıklar yer almaktadır. Üçüncü bölümde ise kırk adet hadisin metnine yer verilmiş, bazılarında kısa izahlar getirilmiştir. Üçüncü bölümün sonuna iki alt başlık eklenmiş olup ilk başlıkta büyük ve küçük bazı günahlara yönelik açıklamalar yapılmış ikincisinde ise tövbe ve unsurları ele alınmıştır. Eserin hâtîme kısmı ise Abdülkadir Muhammed. b. Ömer b. Habîb es-Safedî'nin (öl. 915/1510) *el-Kasîdetü't-tâiyye*⁷⁴ adlı iki yüz yetmiş altı beyitlik kasidesine ait on beyitlik bir seçkiyle ve bu beyitlerin izahlarıyla oluşturulmuştur. Sugûrî'nin izah ettiği beyitler kasidenin farklı yerlerinden alınmış olup birbirinin ardılı değildir.⁷⁵

el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim: Sugûrî'ye nispet edilen eserlerden biri de *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslimi bi dâri'l-küfri ev bi dâri'l-İslâmî'l-leî istevlâ 'aleyhe'l-küffârü'l-muhâribûn*⁷⁶ adlı Arapça risâledir. Altı sayfadan oluşan risâlenin bilinen tek nüshası Princetion Üniversitesi, Yahuda collection, İslamic manuscripts, Garret no: 2867Y, 91b-94a'da bulunmaktadır. Risâlenin başında Arapça "Bu risâle-i şerîfe faziletli şeyh Hacı Abdurrahman es-Sugûrî'ye aittir" yazılıdır. Risâledeki anlatım tarzına dikkat edildiğinde, hicreti gerekli kılan olumsuz şartları ifade ederken Sugûrî'nin sık sık "tıpkı şimdiki zamanda olduğu gibi" ifadesini kullandığı görülmektedir. 1877 yılında Kafkaslarda Ruslara karşı tekrar başlayan ayaklanmalarla ilişkisi olduğu gerekçesiyle Sugûrî bölgeden

73 Abdurrahman es-Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye* (Temirhanşûra: al-Matbaatü'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirzâ Mavrayov, 1907), 16.

74 Kaside için bk. Abdülkadir es-Safedî, *Silku'l-'ayn li ezhâbil'-ğayn*, şrh. Ali b. 'Atıyye 'Ulvân el-Hamevî (Riyad: Mektebetü Câmîati'l-Melik Suûd, Kısmü'l-mahdûdât, 5612).

75 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye*, 74-80.

76 Eserin ilk sayfasının orijinal görüntüsü için bk. Ek-2.

sürgün edilmiştir. Bu da Risâlenin büyük ihtimalle Rusların 1860'tan sonra Kafkaslardaki işgal faaliyetlerini gerçekleştirmeye başladıkları dönemde (1860-1877 yılları arasında) yazıldığına işaret etmektedir.

Eser, mucizevî taraflarını öne çıkarmak suretiyle Hz. Peygamberin doğumunu ve hicretine kadar olan hayatını kısaca anlatarak başlamıştır. Daha sonra muharip kâfirler tarafından işgal edilen bir beldede Müslümanların kalıp kalamayacağı konusunu ele alan Sugûrî meseleyi ayetler, hadisler ve de sahabe hayatından örnekler vererek izah etmeye çalışmıştır. O, hicret öncesi Mekke'de Müslümanların içine düştüğü dinî, sosyal ve hukukî/ahlâkî problemleri kendi dönemindeki Kafkas Müslümanlarının durumuyla karşılaştırmıştır.⁷⁷ Kıyas metodunu kullanmak suretiyle Asr-ı saadetteki gibi hicretin vücûbu için gerekli şartların oluştuğu bu nedenle Müslümanların en güvenli İslam beldesine göç etmeleri gerektiği sonucuna ulaşmıştır.⁷⁸

Dönemin sosyo-kültürel, siyasî ve dinî şartları göz önüne alındığında Sugûrî gibi tasavvufî yönüyle iştihar eden bir şeyhi böylesi bir fikhî risâleyi yazmaya iten sebeplerin ne olduğu önem arz etmektedir. Rusların göç politikasını oluşturan propaganda Müslüman halkı Osmanlı Devleti'ne göç etmeyi teşvik edici nitelikteydi. Zira Ruslar Müslümanları, bölgede kalmaları halinde Hristiyanlaştırılacakları, yirmi beş yıl süreyle askere alınacakları ve Osmanlı'nın hilâfet ordusuna karşı savaştırılacakları gibi söylemlerle korkutmaktaydı.⁷⁹ Halkı göçe zorlama siyaseti güden Ruslar diğer taraftan bazı kanaat önderlerini öldürme, kendi emri altına alma veya bölgeden ayrılmalarına izin vermeme gibi uygulamaları da tedavüle sokmuştu. Sugûrî'nin şeyhi Gazikumukî, Ruslar tarafından Kafkas mahkemelerinde yıllık üç yüz Tuman karşılığında şer'î hâkim olmaya zorlanmıştı. Bunun Rusların bir tuzağı olduğunu düşünen/fark eden Gazikumukî Müslümanların moral-motivasyonlarının kaybolması endişesini taşıyarak gizlice bölgeden ayrılmayı başarmıştır.⁸⁰ Hal böyleyken Sugûrî ve aile fertlerinin bir kısmı Dağıstan'da kalmaya zorlanmış, Osmanlı Devleti'nin hakim olduğu bölgelere veya başka bölgelere göz

77 Abdurrahman es-Sugûrî, *el-Kavl fi vujûbi'l-hijra* (Princeton: Princeton University Library, Yahuda collaction, İslamic Manuscript, Garret no: 2867Y), 92b.

78 Sugûrî, *al-Kavl fi vujûbi'l-hijra* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, Garret no: 2867Y), 93b.

79 Bice, *Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler*, 49.

80 Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vâlâ Defteri [MVL]*, No. 408, Gömlek No. 15-2.

etmelerine izin verilmemiş hatta şeyhin ortanca oğlu Hacı Muhammed'in bu konudaki uzun çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Bu bilgiler ışığında XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kafkaslardan Osmanlı Devleti'ne hicretin vacip olduğunu savunan bir risâleyi kaleme alması Sugûrî'nin Ruslar tarafından buna zorlanıp zorlanmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Kaynaklar ve araştırmalar Sugûrî'nin *el-Hâşiye 'alâ âdâbi'l-bahs* adlı bir eserinin olduğunu belirtmiştir. Eser Mohaçkale Tarih ve Etnoğrafya müzesinde bulunmaktadır.⁸¹

2. Sugûrî'nin Dinî-Tasavvufî Düşünceleri

a. Nakşbendiyye Âdâbi

Nakşbendîyye tarikatının seyrüsülûkünün başta Hz. Peygamber olmakla diğer peygamberlerin ve salih kulların ahlâkı üzerine kurulu olduğunu belirten Sugûrî, salih kul kavramını da "*Kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur*"⁸² ayeti bağlamında nefsinin ıslah edenler şeklinde tanımlamıştır.⁸³ Tarikata intisap edenlerin ibadet âdâbı hususunda takınacakları tavra dikkat çeken Sugûrî'nin ilk vurguladığı husus sûfilerin nafile namazlara hassasiyet gösterme meselesidir. Sırasıyla evvâbîn, teheccüd, vitr, işrâk, duhâ gibi namazlar hakkında kısa fikhî bilgiler veren Sugûrî bunların asgarî ve azamî rekât sayılarını, en faziletli vakitlerini zikretmiş, bazılarında da okunacak surelere işaret etmiştir. Bunların dışında abdest namazı ve tahiyetü'l-mescid namazının müstehap olduğunun altını çizen müellif tesbih namazının da ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir.⁸⁴

Hangi aşamada olursa olsun⁸⁵ müridin pazartesi ve perşembe oruçlarını mutlaka tutması gerektiğini belirten Sugûrî Zilhicce ayının ilk dokuz gününü de oruçlu geçirmeleri gerektiğinin altını çizmiştir. Bununla

81 Durkilî, *Nühzetü'l-ezhân*, 515; Kemper, "Abd al-Rahmân al-Thughûrî", 7; Öngören, "Abdurrahman b. Ahmed es-Sugûrî", Ek-2, 522.

82 *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Hicr, 15/42.

83 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 29.

84 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 22-24.

85 Sûfiler seyrüsüklerindeki manevî gelişimlerine göre farklı tasniflere tutulmuşlardır. Sugûrî'nin ifadelerinden onun sûfilere mübtedî, mutevassıt ve müntehî tasnifini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

birlikte o, bir sūfinin üç gün arka arkaya oruç tutmamasının mekruh olduğu fetvasını vermiştir.⁸⁶

Mübtedî müridin tarikat evradını aksatmaması gerektiğini söyleyen Sugûrî, Murakabe makamına yükselmiş bir müridin ise virdlerine ek olarak mutlaka her gün Kur'an okuması gerektiğini belirtmiştir. Bu makamdaki müridin her hafta Kur'an'ı hatmetmesinin müstehap olduğu görüşünde olan müellif buna güç yetirilememesi durumunda ise ayda bir hatmin gerekli olduğu fetvasını vermiştir. Buna ek olarak Kur'an'ı musahafa bakarak okumanın ezbere okumaktan, gece okumanın da gündüz okumaktan daha faziletli olduğunu beyan etmiştir. Namazların akabinde Kur'an kıraatine değinen Sugûrî sabah namazından sonra Yâsîn, öğle namazını müteakip Mülk, ikindiden sonra Nebe, akşam namazı akabinde de Secde surelerinin okunmasının müstehap olduğunu söylemiştir.⁸⁷

b. Rabıta ve Murakabe

Hâlidîliğin pîri Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'ye göre rabıta Kur'an ve Sünnet'e ittiba etmenin ve fenâ makamına ulaşmanın en önemli unsurlarından biridir.⁸⁸ Hâni ise rabıtayı kalbi, kâmil bir şeyhe bağlamak olarak tanımlamıştır.⁸⁹ Sugûrî, farklı şekil ve uygulamaları bulunan rabıtayı⁹⁰ şeyhin huzurunda/yanında ve ayrı mekânlarda/gıyabında olmak üzere ikiye ayırarak izah etmiştir. O, Hâlidî geleneğe bağlı kalarak şeyhin huzurundaki rabıtayı tam bir muhabbet ve teslimiyetle kalbi şeyhe bağlamak şeklinde tarif etmiştir. Gıyabında ise mürit, şeyhinin suretini gözünün önüne getirmeli, bu şekilde şeyhinde bulunan ihlas ve kemâli yakalamaya gayret göstermelidir. Mürit, ihlasının azaldığını her fark ettiğinde şeyhini tekrar gözünün önüne getirerek/sûretini hayal ederek rabıtasını tekrarlar. Böylece şeyhinin sıfatları ile vasıflanmaya çalışır. Müşâhede makamına

86 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 25, 26.

87 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 26.

88 Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *er-Risâletü'l-Hâlidîyye fi't-Tarikati'n-Nakşbendiyye* (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2017), 39, 40.

89 Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *Behçetü's-seniyye*, çev. Siraceddin Önlüer (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 180; Ayrıca bk. İbrahim Fasih Haydârî, *Mecdü't-tâlid*, çev. Eser Sazak (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 54.

90 Abdülhakîm Arvâsî, *Râbitâ-i şerîfe* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1342), 8-9; Rabıta hakkında genel bir değerlendirme için bk. İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbitâ", *Tasavvuf İlmî Akademik Dergisi* 8/19 (2008), 32-33.

yükselmiş kâmil bir mürşit ile mürit arasında ahlâkî etkileşim bu şekilde ortaya çıkacak ve şeyhin ahlâkî sâlike sirayet edecektir.⁹¹

Sugûrî'ye göre murakabe hazır ve istekli bir kalple sâlikin Allah Teâlâ'ya yönelmesi ve kendini onun huzurunda bilmesidir. Bunun için sâlik temiz bir beden ve elbiselerle, insan ve hayvanların kendisini rahatsız edemeyeceği bir ortamda güç, takat, ilim vb. dünyevî tüm istidatlarından soyutlanarak kendisini Allah'ın huzurunda tasavvur eder. Murakabe için en faziletli vakit farz veya nafil namazların hemen sonrasındır. Psikolojik faydalarını sıralayan Sugûrî'ye göre hakkıyla yapılan murakabeyle birlikte gönülde biriken dünyevî sıkıntı ve endişeler önemini yitirir. İnsanı yanlış yönlendiren nefis-i emmârenin sesi azalır ve böylece sâlik nefsinin verdiği rahatsızlıkları bertaraf etme imkânına sahip olur.⁹²

c. Ubûdiyyet

İbadet kavramı fikhî açıdan, beslediği sevgi ve saygının bir sonucu olarak kulun yaratıcıya itaatini gösteren, Allah ve Hz. Peygamber tarafından yapılması talep edilen, şartları belirli somut ve iradî davranış biçimleri⁹³ şeklinde tanımlanırken ubûdiyyet kavramında ise ibadetlerle ortaya çıkan manevî derinlik, haller ve ahlâk ağır basmaktadır.⁹⁴ Kuşeyrî ubûdiyyetin hal sahibi insanların bir özelliği olduğuna dikkatleri çekerek bu mertebedeki insanların ibadetleri hakkıyla yerine getirdiklerini vurgulamıştır.⁹⁵

Sugûrî ise ubudiyeti ibadette ve ahlâkta Hz. Peygamber'e ittiba olarak tanımlamıştır. Allah'la kul arasında muhabbetin Hz. Peygamber'e ittiba ile hâsıl olacağını, bunun dışındaki yolların insanı Allah'a ulaştırmayacağını vurgulamıştır. Hz. Peygamber'e ittibanın en önemli aşaması ise ahlâk-ı zemîme olarak tanımlanan kin, nefret, haset, kibir, riya vb. hallerden uzaklaşmaya çalışmaktadır. Bu gibi halleri kendinden uzaklaştırmayı başaramayan sâlikin niyetinin ve seyrüsülûkünün sağlıklı olamayacağını

91 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 30.

92 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 30-31.

93 Ferhat Koca, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/241.

94 Mustafa Sinanoğlu, "İbadet, Etimoloji ve Tanım", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1999), 19/233; Semih Ceyhan, "Ubûdiyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 2012), 42/33-34.

95 Abdülkerim Hevâzin b. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Bayrût: Dâru ihyâu't-türâsi'l-'Arabî, 1997), 1/79.

altını çizen müellif bu kötü kalbî alışkanlıklarla mücadele etmenin vacip olduğunu söylemiştir. Kötü ahlâkla mücadelede en etkili usul, sürecin kâmil bir mürşidin gözetiminde yürütülmesidir. Sugûrî, kötü ahlâkla mücadelede sadece Nakşibendî usul ve âdâbını değil Hz. Peygamber'in sünnetini esas alan tüm tarikatları kastetmiştir. O ayrıca mürşid-i kâmil gözetiminde olmayan bir ahlâkî arınma mücadelesinin başarıya ulaşmasının son derece zor olduğunu söylemiştir.⁹⁶

d. Şeyh-Mürît İlişkisi

Sugûrî'ye göre seyrüsülûkün en önemli unsuru şeyhtir. Zira tasavvuf kitaplarından, yolculuklardan ve gece-gündüz yapılan riyazâtan elde edilebilecek bir ilim değil bilakis kâmil bir şeyhin sohbetlerinden öğrenilebilecek bir haldir. O nedenle müridin şeyhiyle bir saatlik sohbeti binlerce kitabı mütalaa etmesinden daha müessirdir. Mürît ya ilahî cezbenin tesiriyle ya da kâmil bir şeyhin sohbetiyle müşâhade makamına ulaşabilir.⁹⁷ Allah'a vâsıl olma/müşâhade makamına ulaşma hususunda müridin şeyhine olan muhabbetine dikkat çeken Sugûrî'ye göre mürît iki şekilde şeyhine muhabbet gösterebilir. Birincisi; mürît şeyhinin şer'î emir ve isteklerini yerine getirmeli ve onu kendine rol model alarak ahlâkî sıfatlarıyla muttasıf olmaya çalışmalıdır. Sugûrî muhabbetin ikinci şeklini ise tevessül olarak tanımlamıştır. Genel manada tevessül, bir Müslümanın sâlih amellerini, peygamberleri veya velîleri vesile kılarak Allah'a yakın olmaya çalışmasını ifade etmektedir.⁹⁸ Hakk'tan gelen feyz peygamberler/Hz. Peygamber vasıtasıyla velîlere sirayet ettiği için mürît bu feyzi elde edebilmek için kalben şeyhine/şeyhiyle tevessül etmelidir. Sugûrî, her iki muhabbet şeklinin de mürît için vacip hükmünde olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹

96 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye*, 33-34.

97 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye*, 46.

98 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), 3/927: Yusuf Şevki Yavuz, "Tevessül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/6. Ayrıca bk. TAKüyyiddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali es-Sübkî, *Şifâu's-Sekâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 83-86.

99 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşibendiyye*, 46, 47.

Sohbet âdâbına yönelik izahlarda bulunan Sugûrî, şeyhlerin hal ile yaptıkları sohbetin, kâl ile yaptıkları sohbetlerden daha fazla olmasının önemine dikkat çekmiştir. Özellikle sâlikin sorduğu sorulara şeyhin verdiği cevaplar kısa ve öz olmalıdır. Zira bir konu hakkında gereğinden fazla konuşmak, meseleyi genişletmek ve şatihyeleri öne çıkarmak hem soran kimseyi hem de kendisine soru sorulanı fitneye duçar edebilir.¹⁰⁰

e. Keramet

Sugûrî'ye göre kerametın kendisi kötü veya imtina edilmesi gereken bir husus değildir. Çünkü o Allah tarafından kula verilen bir nimettir. Fakat seyrüsülûkü esnasında keramete yönelik tutum ve davranışları müridin ilahî tecellilere mazhar olup olmamasını etkileyebilir. Şayet sâlikin nefsinde keramete yönelik bir arzu oluşmuşsa bu durumda seyrüsülûktan beklenen maksat hâsıl olmaz. İşte bu durumu izah sadedinde “keramet erkeğin hayzıdır” denilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca o, *Meşrabü'n-Nakşbendiyye'nin* hatime kısmında Abdülkadir Safedî'nin *el-Kasîdetü't-tâiyye*'sindeki bir beyti¹⁰² açıklarken, Allah'ın velî kullarının kerametlerinin ve hikâyelerinin değil ibadet hayatlarının örnek alınması gerektiği yorumunu yapmıştır.¹⁰³

Dönemin tasavvuf anlayışını açıklamaya çalışan Hilmî Dağüstânî'ye göre Sugûrî'nin yaşadığı dönemde sûfîler arasında keramet tartışmaları tasavvufa dair güncel meselelerden¹⁰⁴ biri olmuştur. Öyle ki, tarikata intisap etmek isteyenlerin veya mübtedîlerin gözünde keramet bir şeyhi

100 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 74-75.

101 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 45.

102 مِنْ أَصْغَرِ الذَّنْبِ خَفٌ وَافْعَلْ كَمَنْ سَلَفُوا * بِالْخَيْرِ لَا تُرَضُّ عَنْهُ بِالْحِكَايَاتِ. Safedî, *Silku'l-ayn li ez-hâbil'-ğayn*, 4a/93. beyit.

103 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşbendiyye*, 74.

104 Kafkaslarda bazı tarikat pratiklerine dair problemleri özetleyen Hilmî Dağüstânî'ye göre insanları tasavvufa karşı mesafeli olmaya iten başlıca sebepler şunlardır: 1. İcazetli bir şeyhten hilâfet veya irşat izni almadan şeyhlik yapmaya kalkışanların zuhur etmesi. Bu kimseler genellikle rüyasında veya manevî bir işaretle Hz. Peygamberden veya vefat etmiş bir mürşitten irşat izni aldıklarını iddia etmektedirler. O, aynı şekilde Nakşbendî tarikatına müntesip olduğu halde tarikatın usul ve adabına uymamış kimselerin, şeyhin vefatından sonra irşat makamına geçmeye çalışmalarını da eklemiştir. 2. İcazeti başka bir tarikattan olduğu halde diğer tarikatın zikir ve evradına yönelik tasarrufla bulunması. Bu gibi kimseler genellikle Kâdirî oldukları halde Nakşbendî tarikatından da icazetli olduklarını iddia etmekte ve bu tarikata ait zikirleri sûfilere telkin etmektedirler. Geniş bilgi için bk. Hilmî Dağüstânî, *Tenbîhu's-sâlikîn*, 46-49.

tercih etmede önemli bir etken haline gelmiştir.¹⁰⁵ Sugûrî'nin keşif ve keramete haddinden fazla önem atfetmesi sebebiyle şeyhi ve diğer sûfiler tarafından eleştiri aldığı ilgili bölümde zikretmiştik. Böyle bir ortamda keramete önem vermekle itham edilen Sugûrî'nin konuya dair dinî-tasavvufî çerçeveye uygun izahlarda bulunması onun bu konudaki tutum ve tavrının yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

f. Zikir

Sugûrî'nin Nakşibendî usulüne¹⁰⁶ aykırı bir şekilde müritlerine cehrî zikir yaptırdığına veya bu tarzda zikir yapanlara mani olmadığına dair rivayetler mevcuttur. Hilmî Dağıstânî onun Nakşibendî usul ve âdâbına uygun olarak zikir telkininde bulunduğunu, cehrî zikri emretmediğini fakat mevlid vb. merasimlerde cehrî zikir yapmak isteyenlere de mâni olmadığını beyan etmiştir.¹⁰⁷ Allah'ı dil ile anmanın/zikr-i lisânînin sessiz veya sesli yapılması hususunda muhtelif rivayetler¹⁰⁸ ve görüşler mevcuttur. Sugûrî *Meşrabü'n-Nakşibendiyye* adlı eserinde cehrî zikir konusunu “*Rabbini içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle zikret ve gafillerden olma*”¹⁰⁹ ayeti üzerinden incelemiştir. Müfessirler ayetin Mekke’de Müslümanların baskı ve korku dönemlerinde nazil olduğu vurgulayarak ibaredeki “*zikret*” ifadesini de namaz esnasındaki kıraat, namazın dışında da dua ve zikir şeklinde yorumlamışlardır.¹¹⁰ Sugûrî’de

105 Hilmî Dağıstânî, *Tenbihu's-sâlikîn*, 49.

106 Tarikatın bazı kollarında farklı usuller olsa da Nakşibendilik’te genelde zikrin hafî olarak uygulanması esastır.

107 Hilmî Dağıstânî, *Tenbihu's-sâlikîn*, 152.

108 Bu rivayetler için bk. Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/410.

109 el-Arâf, 7/205.

110 İbn-i Kesîr bu ayetin Mekke’de Miraç gecesinde beş vakit namaz farz kılınmadan önce indirildiğini söylemiştir. O, genel manada ayetin dua ve zikir yapanlara yönelik olduğunu belirterek bu ibadetlerde sesi yükseltmemenin hükmünün müstehap olduğunu belirtmiştir. Ayetin işaret ettiği ikinci mana ise namazdaki tilavettir. Burada ise sesin ne yüksek ne de alçak, orta bir seviyede olması gerekmektedir. Bir diğer yorum da Kur’an kıraatini dinleyen kimselerin bu esnada sessizce zikir yapmalarının emredildiği yönündedir. Bu yorumları zikrettikten sonra İbn-i Kesîr, ayetin sonundaki “*Gâfillerden olma*” ifadesi mucibince gafletten korunmak için kulların sabah akşam Rablerini zikretmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fidâ İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dârü'l-Endelüs, ts.), 2/272. Vâhidî ise buradaki hitabın öncelikle Hz. Peygambere sonra da tüm Müslümanlara şamil olduğunu söyleyerek, “*zikret*” emrinin, namazdaki kıraat olduğu ifade etmiş, الجبر ifadesini de,

müfessirlerin görüşlerini teyit ederek ayette geçen zikir kelimesini hem Kur'an kıraati hem de zikir-i lisânî olarak yorumlamıştır. Ona göre ayetin sebep-i nüzûlü cehrî zikre dair hükmün illetini de ortaya koymaktadır. Şöyle ki; ayetin nâzil olduğu dönemde kâfirler Kur'an'ı duyduklarında onu okuyana, okunan ayetlere ve bu ayetleri indirene lanet etmekteydiler.¹¹¹ Bu sebeple müşriklerin verdiği rahatsızlığı engellemek için zikrin/kıraatin sessiz yapılması gerektiği ayette bildirilmiştir. Hicretten sonra kâfirlerden kaynaklı bu illetin ortadan kalkması sebebiyle Kur'an kıraatinin ve duanın/zikrin sessiz yapılmasının önündeki engel de ortadan kalkmıştır.¹¹²

Konuyu izah ederken İmam Şa'rânî'nin (öl. 973/1565) görüşlerinden faydalanan Sugûrî'ye göre zikir-i lisânî peygamberlerden velilere, âlimlerden cahillere olmak üzere herkese gerekli bir ibadettir. Allah Teâlâ'nın azameti ile insanın idraki arasında pek çok perde mevcuttur. Bu perdeler nicelik ve nitelik olarak herkeste mevcut olmakla birlikte manevî derecesine göre insandan insana değişkenlik göstermektedir.¹¹³ Şa'rânî'nin (öl. 973/1565) bu görüşünü naklettikten sonra Sugûrî kendi yorumunu bu düşünce üzerine bina etmiştir. Ona göre insanın, rabbini tanınmasının önündeki perdeler her halükarda varlığını sürdürecektir, kaybolmayacaktır. Lakin zikir-i lisânî ile bu perdeler zayıflayacağı için imkânı nispetinde her Müslüman için bu ibadet farzdır.¹¹⁴ Yukarıdaki bilgiler ışığında Sugûrî'nin cehrî ve hafî olmak üzere zikrin her iki formunu aynı derecede önemsemediği söylenebilir.

g. Hicret

Sugûrî'nin etraflıca ele aldığı dinî meselelerden biri de Rus işgali altında bulunan Kafkas Müslümanlarının millî-manevî mevcudiyetlerini nasıl idame ettirecekleri hususudur. Müellif, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* isimli müstakil Risâlesinde Mekke döneminde Müslümanlara

okuyanın "kendi duyacağı kadar" şeklinde yorumlamıştır. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîl*, thk. Abdülaziz Saddâm es-Suûd-Türki b. Sehv el-'Uteybî (İskenderiyye: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/570, 571.

111 İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/272; Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşendiyye*, 31.

112 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşendiyye*, 31.

113 Abdülvehhab eş-Şa'rânî, *Keşfu'l-hicâbi ve'r-rân 'an vecihi esileti'l-cân*, thk. Muhammed Abdullah Abdürrezak (Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.), 40.

114 Sugûrî, *el-Meşrabü'n-Nakşendiyye*, 32.

hicretin emredilmesini gerektiren şartlarla XIX. asrın ikinci yarısında Kafkaslardaki Müslüman halkın durumunu kıyaslamak suretiyle bazı değerlendirmeler yapmıştır. Hicretin gerekliliğinin dinî/hukukî boyutunu ele almasının yanı sıra Sugûrî aynı zamanda konuyu takva/ahlâkî cihetiyle de inceleyerek fikhî ve tasavvufî bakış açısını mezcetmiştir.

O, ilk önce Hz. Peygamber dönemindeki hicretten sonra aynı şartların teşekkül ettiği başka bir dönemde ve beldedeki Müslümanların hicretinin dinî bir sorumluluk olup olmadığına yönelik izahlar yapmıştır. Kâfirlerle aynı toplumda yaşamayı tercih eden kimselerin yerildiği, “*Kendilerine zulmetmekte iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: “Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)” Onlar da, “Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik” derler. Melekler, “Allah’ın arzı geniş değil miydi, oraya hicret etseydiniz ya!” derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir.*”¹¹⁵ ayetini zikrederek “müstaz‘af” kavramıyla Rus işgali altındaki Kafkas Müslümanları arasında bir ilişki kurmuştur.¹¹⁶ Zira ayette geçen müstaz‘aflar hicret konusunda temkinli davranmayarak veya tercih haklarını hicret etmeme yönünde kullanılarak içine düştükleri olumsuz durumdan bir nevi sorumlu olmuşlardır.¹¹⁷

Sugûrî hicretin devam edip etmediğine dair bazı yorumlar getirmiştir. “*لا هجرة بعد الفتح... Fetihten sonra hicret yoktur*”¹¹⁸ rivayeti ona göre Mekke’den Medine’ye hicretle ilgilidir. Mekke de kıyamete kadar İslam toprağı olarak kalacağından artık oradan hicret son bulmuştur. Fakat “*لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تنقطع الشمس من مغربها*”¹¹⁹ ve “*Tövbe kapısı kapanıncaya kadar hicret son bulmaz, güneş batından doğmadıkça*

115 en-Nisâ, 4/97.

116 Sugûrî, *el-Kavl fi vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 1b-2a. 117 Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/555.

118 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Cihâd”, 1, 27, 84; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1955), “Hâc”, 445; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, “Siyer”, 32.

119 Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Bey'at”, 15.

da tövbe kapısı kapanmaz²¹²⁰ hadisleri dârü'l-harp sayılan bölgeden dârü'l-İslâm'a hicretin kıyamete kadar devam edeceğine işaret etmektedir.¹²¹

Sugûrî dârü'l-harp kavramına dair net bir tanım getirmemiş olsa da orada yaşayan Müslümanların içinde bulunması muhtemel olumsuz durumları sıralayarak kavramın kapsam analizini yapmıştır. Buna göre kâfirlerin hükmü altında olma, Müslümanlığını izhar edememe, dinin gereklerini yerine getirememesi, ırz ve namusu koruyamama¹²² gibi menfi durumların yaşandığı veya yaşanması muhtemel olduğu yerler dârü'l-harb hükmündedir. Bunun yanı sıra her Müslümana farz olan cihat ibadetinin engellenmesi de yaşanan yerin dârü'l-harp olduğu şüphesini doğurmaktadır.¹²³ Dolayısıyla bu bölgelerden hicret etmek gücü yeten kadın-erkek her Müslüman için farzdır. Ancak hicret edemeyecek derecede yaşlı ve hasta olanlar, maddî imkânı bulanmayanlar, yol emniyeti olmayanlar ve Müslümanların menfaatine özel bir nedenle¹²⁴ bölgede kalmak zorunda olanlar hicretten muaftırlar.¹²⁵ Ayrıca dârü'l-harpte kalmak suretiyle tekrar İslam'ın güçlenmesine katkıda bulunacağını düşünen veya göç ettiği yerde Müslümanlar tarafından bir yardım ve destek göremeyeceği kanaatinde olan bir kimsenin hicret etmemesi müstehaptır.¹²⁶

Sugûrî yukarıda ifade edilen menfi dinî-siyasî akıbetin Kafkaslarda tedricî olarak vuku bulmaya başladığını belirtmiştir. Çünkü Kafkaslara hâkim olan kâfir otoritenin amacı Müslümanları tamamen yok etmek ve manevî hafızayı ortadan kaldırmaktır. Hatta bu otorite gelecekte Müslüman halkı siyasî ve askerî alanlarda Hz. Peygamberin halifesinin ordusuna¹²⁷ karşı

120 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbu's-Sünen (Sünenü Ebî Dâvud)*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Yüsr - Dâru'l-Minhâc, 1431/2010), "Cihad", 2.

121 Sugûrî, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 2a. Hicretin devamlılığı konusundaki tartışmalar için bk. Ahmet Özel, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 463, 464.

122 Sugûrî, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 2a.

123 Sugûrî, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 2b.

124 Sugûrî, "özel neden" mefhumunu Hz. Abbâs'ın, Müslüman olduktan sonra hicret etmeyi istemesine rağmen Hz. Peygamberin isteği üzerine Mekke'de kalması örneği üzerinden açıklamıştır. Zira o, Mekke'de kaldıktan sonra müşriklerin haberlerini Medine'ye ulaştırmıştır. Geniş bilgi için bk. İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî marifeti's-sahâve* (Lübnân: Dâru İbn-i Hazm, ts.), 633; DİA, "Abbas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/16.

125 Sugûrî, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 93a-93b.

126 Sugûrî, *el-Kavl fî vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 93a.

127 Osmanlı Devleti'ni kastetmektedir.

kullanmak niyetindedir.¹²⁸ Bu açıklamalar Sugûrî'nin aslında hicretin, kâfir otoritenin Müslümanları yurtlarından çıkarmaya zorlama faaliyetlerinin bir sonucu olduğu kanaatinde olduğuna işaret etmektedir.

Son olarak Sugûrî kâfir otoritenin işgali altında yaşayan Müslümanların psikolojik durumlarını tahlil ederek hicretin ahlâkî gerekçesini ortaya koymaya çalışmıştır. Dârü'l-harpte mukim Müslüman, kâfirlerin hâkimiyetini kabul etmiş sayılacağından psikolojik olarak kendini onurlu ve güçlü hissedemez. Bu zayıflık gerek ferdî gerekse de toplumsal olarak dini, yaşamsal forma dönüştürememe ve onu ahlâkî boyuta taşıyamama gibi menfi sonuçlar doğuracaktır. Ayrıca tasavvufun temel hedeflerinden biri olan nefiz tezkiyesi ve ruhun tasfiyesi süreçleri akamete uğrayacaktır. Çünkü Müslümanın kalbi kâfirlerin yanında huzur bulamayacak ve zamanla gayr-i Müslimlere benzeyen bir toplum ortaya çıkacaktır.¹²⁹

Sugûrî'nin ifadeleri incelendiğinde onun, Kafkasların artık dârü'l-harp statüsünde olduğu, burada yaşayan Müslüman halk için hicretin şartlarının oluştuğu kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, Kafkaslardaki Rus otoritesinin temel maksadının Müslüman halkı ortadan kaldırmak, onların millî-manevî değerlerini yok ederek kendi tahakkümünü sağlamlaştırmak olduğunu ilan etmektedir. Rusların bu siyasetinin farkında olmayan gafil Müslümanların, daha sonra düşecekleri olumsuz durumdan Allah katında mesul olacaklarını da zikretmektedir.

Sonuç

XIX. asrın ikinci yarısının başlarında Şeyh Şâmil'in teslim oluşundan sonra Kafkaslarda Rus otoritesi askeri, siyasi, dini vb. pek çok alanda hâkimiyeti ele geçirmiştir. Bunun sonucunda pek çok sûfî, din adamı, aydın ve halk bölgeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bunlar arasında özellikle Nakşebendîliğin Hâlidîyye koluna mensup şeyhler ve sûfîlerin bazıları ya öldürülmüş ya da sürgün edilmiştir. Halkların hürmet gösterdiği ve Kafkasların şeyhi olarak anılan Şeyh Cemâleddin Gazikumukî de gizlice Osmanlı Devleti'ne göçmüş icazet verdiği müritleri bölgeyi terketmek zorunda kalmıştır. Bunlar içerisinde Hacı Abdurrahman es-Sugûrî

128 Sugûrî, *el-Kavl fi vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 93a.

129 Sugûrî, *el-Kavl fi vucûbi'l-hicreti 'ale'l-Müslim* (Yahuda collaction, İslamic Manuscript, 2867Y), 94a.



Nakşbendîliğin Hâlidîyye kolunun Kafkaslardaki en önemli temsilcisi haline gelmiştir.

Sugûrî çocukluğundan itibaren dinî eğitim almış, hafızlığını tamamlamış, Dağıstan'da dönemin önemli âlimlerinin derslerine katılmış bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Hicaz'da da ilim tahsiline devam etmiş özellikle fıkıh ilminde bölgenin sayılı âlimlerinden olmuştur. Dağıstan'da bir medresesinin olması ve burada pek çok öğrencisinin bulunması kendisinin ilmî bir cazibe merkezi olduğuna işaret etmektedir. Rivayetler onun yirmili yaşların ortalarında tarikata intisap ettiğini göstermekle birlikte asıl şeyhinin kim olduğu hususu tartışmalıdır. Araştırmamızda Sugûrî'nin tarikata Gazikumukî vasıtasıyla girdiği daha sonra Yerakî ile de görüşüp tarikatı bir kez de ondan aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Hâlidîliğin önce Şirvan'da sonra da Dağıstan'da yayılmasına vesilen olan Kürdemirî'den de tarikatı aldığı iddiası tarihî kronolojiye uygun gözükmemektedir.

Kafkasların şeyhi olarak anılmış olsa bile Sugûrî'ye, şeyhi Gazikumukî tarafından hilâfet verilmediği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak da Sugûrî ile Gazikumukî arasında tarikatin pratiklerine yönelik bazı problemlerin olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda o hem Gazikumukî hem de diğer Hâlidî sûfîler tarafından müritlerine cehrî zikri emretmekle ve kerameti seyrüsülükün önemli bir parçası olarak görmekle itham edilmiştir. Öte yandan Sugûrî de Gazikumukî'yi dinî/şer'î ilimlerde yeterli görmemiştir. Bu durum Gazikumukî'nin Sugûrî'ye hilâfet vermemesiyle neticelenmiş olsa da yine de o, icazetli Nakşbendî-Hâlidî şeyhi olarak anılmıştır.

Sugûrî'nin, Gazikumukî'den sonra Kafkaslarda niçin Hâlidîliğin en meşhur şeyhi olarak anıldığı meselesinde çalışmanın ulaşabildiği sonuçlar şunlardır: 1. Sugûrî, Gazikumukî'den değil Yerakî'den icazet almış olması muhtemeldir. 2. Gazikumukî'nin kaynaklarda zikredilen halifeleri, 1859'dan sonra başta Rus baskısı olmak üzere muhtelif sebeplerle ya bölgeden ayrılmış, öldürülmüş veya irşat vazifesini sürdürememiştir. Sugûrî ise bölgede kaldığı için halk tarafından bir nevi tarikatin temsilcisi şeklinde görülmüştür. 3. İlmî şahsiyetinin yanı sıra İslâm akaidine, tasavvufa ve dönemin sosyal problemlerinden biri olan hicrete dair teliflerinin olması Sugûrî'nin önem kazanmasına sebep olmuştur. 4. Sugûrî pek çok mürit yetiştirmiş ve bunlardan bazıları tasavvufa dair eserler telif etmiştir. Bunlar içerisinde İlyas es-Sudaharî ve Hacı Abdurrahman Kikunî

eserleriyle iştihar etmiştir. Sudaharî'nin, Sugûrî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı hakkında yazılı rivayetlerde bulunması, bu rivayetlerin sonraki sûfîler tarafından tasavvufun anlaşılmasında delil olarak kullanılması onu merkezi bir konuma yerleştirmiştir.

Eserleri bağlamında değerlendirildiğinde Sugûrî'nin tasavvuf anlayışının Nakşbendî-Hâlidî tefekkürüne uygun olduğu görülmektedir. Tasavvufa ait hemen tüm meselelerde şeyh/mürşid-i kâmil kavramını merkeze aldığı görülmektedir. Kendi döneminde en çok eleştiri aldığı konulardan biri olan, zikir-i lisânînin cehrî veya hafî olarak yapılması meselesinde o, rivayetleri değerlendirmiş, zikrin her iki formunun da Allah ile kul arasındaki perdeleri kaldırmada eşit bir güce sahip olduğu görüşünü benimseyerek sesli zikri reddetmemiştir. Nakşbendî müritlerine cehrî zikir yaptırdığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte Nakşbendîliğe intisap ettikleri halde cehrî zikir merasimlerine iştirak etmek isteyenlere de mani olmadığı anlaşılmıştır.

Sugûrî, yaşadığı dönemde Kafkaslar'ın dârül-harp olduğu fetvasını vererek Müslümanların bölgeden göç etmesi gerektiğini savunmuştur. Hicretin dinî, insanî ve ahlâkî sebeplerini ortaya koymaya çalışan müellif o dönemdeki şartlarla Hz. Peygamber dönemindeki şartların büyük oranda benzer olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Lakin bu konuda en dikkat çekici husus ise Rusların, göç politikasını teşvik etmek için kullandığı söylemlerin Sugûrî tarafından da seslendirilmiş olmasıdır. Bu durum Rusların Sugûrî'yi kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalıştıkları şüphesini doğurmaktadır. Fakat daha sonra isyan hareketlerine karıştığı gerekçesiyle onu sürgün ederek ev hapsinde tutmaları Sugûrî'nin Ruslar için bir tehlike oluşturduğunu göstermektedir.

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

- Alkadarî, Hasan. *Âsâr-i Dağstân*. çev. Musa Ramazan. İstanbul: Şâmil Eğitim ve Kültür Vakfı, 2000.
- Alkadarî, Hasan. *Divânü'l-memnûn*. Timurhanşûrâ: Muhammed Mirza Mavrayev Matbaası, 1913.
- Arvâsî, Abdülhakîm. *Râbta-i Şerîfe*. İstanbul: 1342.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid. *er-Risâletü'l-Hâlidîyye fî't-Tarîkai'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2017.
- Bağdâdî, Mevlânâ Hâlid. *Risâle-i Halidîyye Tercümesi*. çev. Ali Kara. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.
- Bâkinî, Şuayb Efendi b. İdris. *Tabakâtü'l-havâceğân-ı Nakşibendiyye ve sâdati'l-meşâyihî'l-Hâlidîyye el-Mahmûdiyye*. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, 2014.
- Barlas, Cafer. *Kafkasya Özgürlük Mücadelesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Benninggen, Alexandre– C. Lemercier, Quelquejay. *Sûfî ve Komiser* (Rusya'da İslâm Tarikatları). çev. Osman Türer. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Bice, Hayati. Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler. Ankara: 1991.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Meclîs-i Vâlâ Defteri. No. 408. Gömlek no.15-2.
- Bobrovnikov, Vladimir. “Dagestan v Transnasyonal Sufiski Setyax: Şaikh iz Kikuni i ikh Ziyarat v Turetski”. *Religia i Objstvo* 10/8 (2018), 20-36.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi' u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenih ve eyyâmih eş-şehîr bi-Sahîhi'l-Buhârî*. Karaçi: Cem'iyetü'l-Büşrâ, 1437/2106.
- Ceyhan, Semih. “Ubûdiyyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dağstânî, Hasan Hilmî. *ed-Dürretü'l-beyza fî reddi'l-bida ve'l-ehvâ*. thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî. Mohaçkale: Dârü'r-risâle, ts.
- Dağstânî, Hasan Hilmî. *el-Burûcü'l-Müşeyyede bi'n-nusûsu'l-müeyyede*. nşr. Abdülcelil el-Atâ. Beyrut: Daru'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 1996.
- Dağstânî, Hasan Hilmî. *Feyzu'r-Rahmân fî zikr-i kelâm-i Abdirrahman*. thk. Abdülcelil el-Atâ el-Bekrî. Dımaşk: Dârü'n-Nu'mân li'l-'ulûm, 2003
- DİA. “Abbas”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/16-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Durkilî, Nezîr. *Nüzhetü'l-ezhân fî terâcim-i ulemâ-i Dağstân*. Dağıstan: Dârü'l-âsarî'l-ilmiyyeti'l-İslâmiyye, ts.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu's-Sünen (Sünenü Ebî Dâvud)*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Yüsr - Dârü'l-Minhâc, 1431/2010.
- Gündüz, İrfan. “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”. *Tasavvuf İlmî Akademik Dergisi* 8/19 (2008) 23-53.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *Behcetü's-seniyye*. çev. Sirâceddin Önlüer. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Haydârî, İbrahim Fasîh. *Mecdü't-tâlid*. çev. Eser Sazak. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.
- İbn Esîr, İzzeddîn. *Üsdü'l-ğâbe fî marifeti's-sahâbe*. Lübnân: Dârü İbn-i Hazm, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Endelüs, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü Lisânî'l-'Arab, ts.

Dağıstanlı Nakşebendî Şeyhi Abdurrahman es-Sugûri: Hayatı, Tasavvufî Şahsiyeti ve Eserleri Bağlamında Dinî-Tasavvufî Düşünceleri

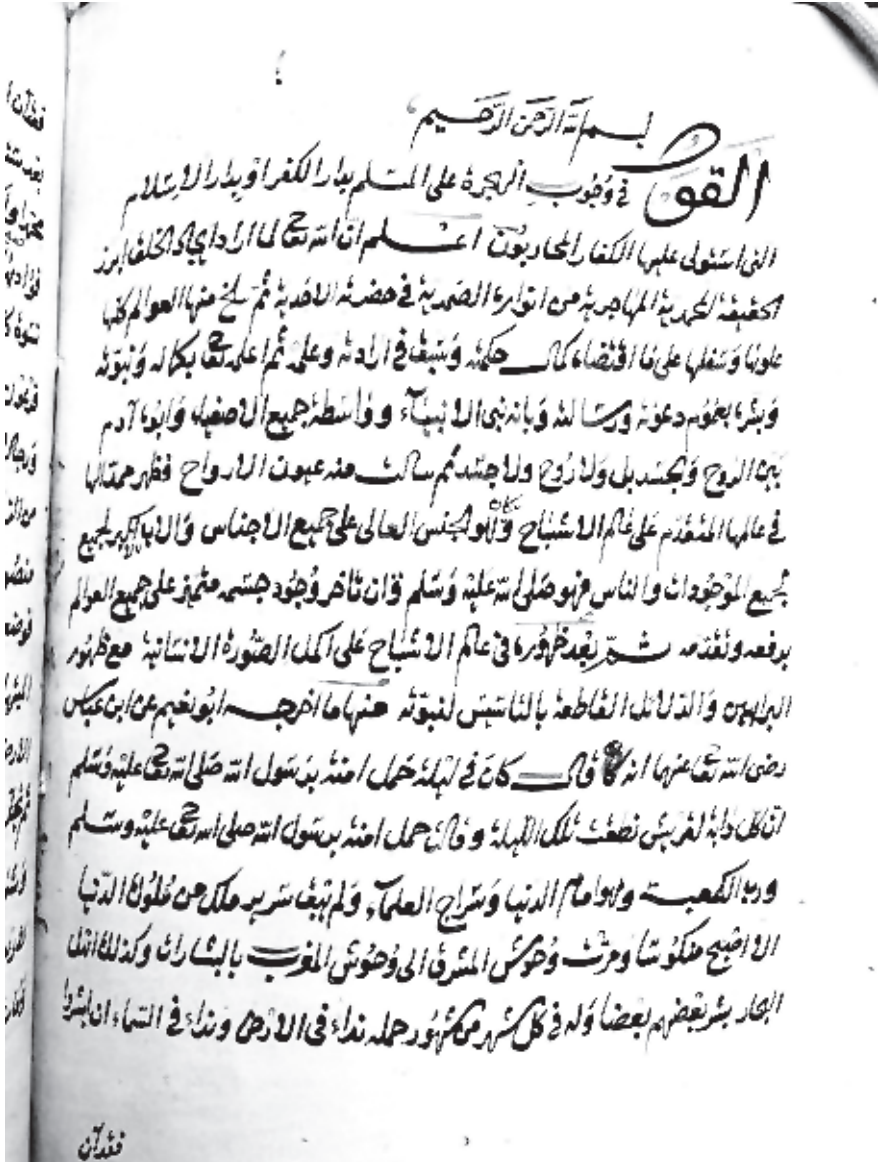
- Karakî, Muhammed Tâhir. *Dağıstan Kılıçlarının Parlaması*. çev. Cafer Barlas. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Kayayev, Ali. *Terâcîm-i Ulemâ-i Dağıstan*. haz. Hasan Orazayev-Tuba İşinsu Durmuş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kemper, M. "Abd al-Rahmân al-Thughûrî". *Encyclopaedia of Islam: Three*. 1/6-8. Leiden: Brill, 2011.
- Kırzıoğlu, Fahreddin. *Târîhçe-i Gazavât-ı Dağıstan*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Koca, Ferhat. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kundukh, AYTEK. Kafkasya Müridizmi (Gazavât Tarihi). haz. Tarık Cemal Kutlu. İstanbul: Gözde Yayınevi, 1987.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. haz. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. 2 Cilt. Bayrût: Dâru İhyâ'u't-türâsî'l-'Arabî, 1997.
- Magomadova, Zainab Ahmeddibirovna. "Dagestanski Şaikh Nakşibandiskogo Tarikata XIX. v. Muhammad Afanadi Yaraski-Jamaladdin Gazikumuskiy Abdurrahman Hadji Sogratlinski". *Westnik İnstituta IAE*. 3 (2008), 17-25.
- Magomedova, "Abd al-Rahman-Hacı el-Suguri- Nakşibendî Tarikatı'nın Tasavvuf İdelogu ve Şeyhi", *Yeni Türkiye Dergisi (Kafkaslar Özel Sayısı)* 21/79 (2015), 213-222.
- Magomedova, Zainab Ahmeddibirovna - Usmanova, M. N. "Sufiskaya Tematika Araboyzçinov Peçatnoy Knige Dagestana Çeçena XX. v". *Westnik İnstituta IAE* 4 (2007), 28-39.
- Makhaev, Ziyaudin. *Kafkasya'da Kunta Hacı*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2018.
- Muhammedcelil, Muhammed - Halilli, Fariz. *İsmail Sirâceddîn Şîrvânî*. Bakü, Adiloğlu Neşriyatı, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gûdde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Öngören, Reşat. "Abdurrahman b. Ahmed es-Sugûri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ek-2/522. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Öngören, Reşat. "Zikir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özel, Ahmet. "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/462-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Safedî, Abdülkadir Muhammed b. Ömer b. Habîb. *Silku'l-'ayn li-ehzâbi'l-ğayn*. Riyad: Mektebetü Câmîati'l-Melik Suûd, Kısmü'l-mahdûdât, No. 5612.
- Saydam, Abdullah. *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet, Etimoloji ve Tanım". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV. Yay. 1999.
- Sugûrî, Abdurrahman. *el-Meşrabü'n-Nakşebendiyye*. Temirhanşûra: al-Matbaatü'l-İslâmiyye li-Muhammed Mirzâ Mavrayov, 1907.

- Sugûrî, Abdurahman. *el-Kavl fî vucûbi'l-hicra*. Princeton: Princeton University Library, Yahuda Collaction. İslamic Manuscript, Garret no: 2867Y, 92a-94b.
- Sübkî, Taküyyiddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali. *Şifâu's-Sekâm*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Şa'rânî, Abdülvehhab. *Keşfü'l-hicâbi ve'r-rân'an vechi esileti'l-cân*. thk. Muhammed Abdullah Abdürrezak. Kahire: Matbaatü Hicâzî, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrül-basît*. thk. Abdülaziz Soddâm es-Suûd. Türki b. Sehv el-'Uteybî. 25 Cilt. İskenderiyye: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teveessül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Ekler

Ek-1. Hacı Abdurrahman es-Sugûrî





Mesnevî’de Geçen “Yol Kesici Dört Kuş”un Hikâyesi

The Story of the Four Blocking Birds in Mathnawi

Doç. Dr.

Sezai KÜÇÜK

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

<https://orcid.org/0000-0003-0126-2005>

skucuk@sakarya.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/04ttnw109>

Nurgül YÜCE

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri ABD Yüksek Lisans Öğrencisi / Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences Master's Student

<https://orcid.org/0000-0003-4108-0839>

nurgul.yuce@ogr.sakarya.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat 2023 / 22 February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs 2023 / 30 May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1255204



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 (Sezai KÜÇÜK-Nurgül YÜCE).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademisi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Sezai Küçük-Nurgül Yüce, “Mesnevî’de Geçen “Yol Kesici Dört Kuş”un Hikâyesi”, *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 203-236.

Öz

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Mesnevî'nin beşinci cildinin hemen başında Bakara sûresinin 260. âyetinden ilham alarak yol kesici dört kuşun hikâyesini anlatır. Mevlânâ'ya göre bu hikâyede geçen kaz, tavus, kuzgun ve horozdan ibaret dört kuşun her biri, çok yeme, baş ve lider olma, gösteriş, tûl-i emel yani bitmek tükenmek bilmeyen arzu gibi kötü huyların sembolüdür. İnsan bu kötü huylardan riyâzet ve mücâhede prensiplerini uygulayarak, fakr ve fenâ yolunu seçerek kurtulabilir. Böylece riyâzet ve mücâhede sürecindeki gayretlerinin maksadına ulaşabilir, diğ-ger bir anlatımla insan-ı kâmil vasfına nail olabilir. Hz. Âdem kıssasına geçişler yapılarak konu kadim bir hakikate bağlanmış ve yeme hırsı, baş olma sevdası ve gösteriş tutkusu, tûl-i emel, şehvet düşkünlüğü gibi hastahkların insanlık tarihi kadar eski olduğu mesajı verilmiştir. Mevlânâ Bakara sûresinin 260. âyetini ruhların manen dirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Bu çalışmada yol kesici dört kuş hikâyesindeki tahkiye ve temsil yolu ile anlatım ele alınacak ve hikâyede geçen metaforik dilin işaret ettiği tasavvufî yorumlar ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, İnsan-ı kâmil, Fakr, Mücâhede, Riyâzet.

Abstract

Mawlana Rumi, inspired by the 260th verse of surah Baqarah, tells the story of the four birds, which block and cut off the path, at the beginning of the fifth volume of the Mathnawi. According to Mawlana, each of the four birds in this story, consisting of a goose, a peacock, a raven and a rooster, is a symbol of bad habits such as eating too much, being a head, vanity and long-reaching aim. Human can get rid of these bad habits by applying the principles of devotion (riyâza) and struggle with nafs (mucâhede) and choosing the ways of poverty (faqr) and disappearing (fanâ). Thus, human can achieve the purpose of his efforts in the process of devotion (riyâza) and struggle with nafs (mucâhede); in other word she can reach the quality of a perfect human being. During the narration of the story, the subject of the story of the four birds are connected to the ancient reality by making transitions to the tale of Adam. The message was conveyed that the spiritual diseases such as passion of eating too much, ambition of being a head, passion of vanity, tûl-e amal (unending desires), lustfulness are as old as the history of humanity. Mawlana interpreted 260th verse of surah Baqarah as the spiritual resurrection of the soul. In this study, narration through storification and representation will be tackled and sūfî interpretations indicated by the metaphorical narrations in the story will be revealed.

Keywords: Mawlana Rumi, Mathnawi, perfect human being, faqr (poverty), mucâhede (asceticism), riyâza (struggle).

Giriş

Tahkiye ve temsil yoluyla anlatım neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir ve bu tür anlatımların tarih boyunca örneklerine rastlamak mümkündür. Bu yöntemin bir parçası olan hikâye unsuru, eğitim faaliyeti açısından önem arz etmektedir. İslâmiyet’le birlikte Kur’ân-ı Kerîm’deki kıssalar ve Hz. Peygamber’in hadisleri, dinin tâlim ve terbiyesinde kullanılmıştır.¹ Yine İslâm düşünce geleneği içinde İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), Hakîm Senâî (ö. 525/1131 [?]), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi âlim ve ârifler de bu anlatım yöntemini tercih ederek mesajlarını geniş kitlelere ulaştırmaya gayret etmişlerdir.²

Özellikle Hz. Mevlânâ’nın fikir ve düşüncelerini ortaya koymada tahkiye ve temsilin yani hikâye yoluyla anlatımın önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. O, birçok eserinde tasavvufî mevzûları anlatırken temsil kullanmakla birlikte konuyu hikâyeleştirerek nakletmiştir. *Mesnevî* isimli eserinde hikâye ile anlatım tekniğini diğer eserlerine göre daha fazla kullanmıştır.³ Bu eserde izahı zor olan metafizik ve soyut mevzular temsil ve hikâye yoluyla somutlaştırılmıştır. Diğer eserlerinde de dinî ve ahlâkî mevzuları, insan ve varlığa dair konuları hikâye ile anlatım tekniğiyle ortaya koymuştur. Bu türden izahların içine yerleştirdiği hikâyelerde nefisle mücadele yöntemlerini, nefsin terbiye usullerini ve ahlâkî gelişimi sağlayan yöntemleri de hikâyeler yoluyla anlatmıştır.⁴ Mevlânâ; “İş bilen, söz anlayan adama bu söz, hikâye değil. Hâlîmi anlatıyorum ben,

1 *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Yusuf 12/1-11, el-Kehf 18/9-26, el-Kasas 28/3-48, Hûd 11/25-110 vd. Tahkiye unsurunun hadislerdeki örneklerinden bazıları şunlardır: “İmtihan Edilen Abraş, Kel, Âmâ kıssası” Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2002), “Enbiyâ”, 51 (No. 3464); “Mağara Girişini Kapatana Kaya Kıssası” Buhârî, “Enbiyâ”, 53 (No. 3465); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1995-2001), 2/116; “Borç Alan Kişinin Deniz Yoluyla Gönderdiği Odun Kıssası”, Buhârî, “Kefâle”, 1 (No. 2291); Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, 2/348, 349.

2 Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/479-485; Sâfi Arpağuş, *Mevlânâ ve İslâm* (İstanbul: Vefa yayınları, 2007), 216-238.

3 Hüseyin Güllüce, “Mesnevî’de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kurân Âyetlerinin Açıklanması”, *Erdem* 50 (2008), 132-136.

4 Kadir Özköse, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mesnevisi’nde Konuları Ele Alış Biçimi ve Üslubu” *IULulararası Mevlânâ Düşüncesinde Beşeri Münasebetler Sempozyumu*, ed. Hüsamettin Erdem vd. (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2020) 59-69.

Sevgili'nin huzurundayım ben!"⁵ ve "Benim beytim beyit değil, bir ülkedir. Alayım (şakam) alay (şaka, hezl) değil, bir şey öğretmektir."⁶ sözleriyle eserlerini yazmaktaki genel amacının eğitim ve öğretim olduğunu ifade etmiştir. "Mesnevî'deki sözlerden maksadım senin sırrındır; onu şiir halinde söylemekteki muradım senin sesindir."⁷ beytinde işaret ettiği gibi, bütün bu anlatımlarda Mevlânâ'nın maksadı hakikati açığa çıkarmaktır. Mevlânâ hikâyeleştirerek anlatım tekniğini, ilmî ve mücerret bilgilerle yapılan anlatım tekniğine nazaran daha tesirli bulmuş ve hikâye üslûbu sayesinde konuları daha kolay kavranır, akılda kalıcı ve etkili kılmıştır.⁸

Mesnevî'de kullanılan birçok hikâye aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin tefsiri niteliğindedir. Bu sebeple *Mesnevî* için "Mağz-ı Kur'ân" ifadesi tercih edilmiştir.⁹ *Sipehsâlar Risâlesi*'ndeki şu ifadeler bu durumu özetlemektedir: "Mevlânâ Efendimiz'in sözleri dış görünüşüyle gerçi şiirdir. Velâkin baştanbaşa tevhid, Kur'ân ve hadis tefsiridir, onların sırrlarıdır, hakikatleridir, mânalarıdır."¹⁰

Mevlânâ, *Mesnevî*'de âyetlere işarî yorumlar yaparken de biri diğerine bağlanan hikâyelerle konuyu zenginleştirerek anlatmıştır. Mevlânâ'nın tercih ettiği bu anlatım üslûbunda, konuya bir ana hikâye ile başlanır. Mâna ve muhteva, ana hikâyeyi besleyen küçük hikâyelere açılan pencerelerle verilir. Hikâye bitmeden yeni bir bahse girilmesi icap eder. Sonuçta bir hikâyeye birkaç defa dönüldüğü, her seferinde bitirilemeyip başka bahislere geçtiği, uzun anlatımlardan sonra ana hikâyenin ancak bitirildiği olur. Bu yönüme aşına olmayan okuyucu, hikâyeyi anlamlandırmada zorluk yaşayabilir. Ancak Mevlânâ çok önce başladığı hikâyeyi, mantıkî akış içerisinde başa dönerek tamamlar, kıssadan hisse alınacak mevzuları dile getirir, telkin etmek istediği fikri okuyucuya ifade eder.¹¹

5 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2006), 3/1149.

6 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2498.

7 Mevlânâ *Mesnevî*, 4/758. "Mesnevî, masal diyene masaldır; fakat bu kitapta halini gören, bu kitapla kendini anlayan kişi de er kişidir." Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/32.

8 Güllüce, "Mesnevî'de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kurân Âyetlerinin Açıklanması", 132.

9 Güllüce, "Mesnevî'de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kurân Âyetlerinin Açıklanması", 129-160.

10 Feridun b. Ahmed Sipehsâlar, *Hiz. Mevlânâ ve Yakınları "Sipehsâlar Risâlesi"*, çev. Ahmed Avni (İstanbul, Elest Yayınları: 2007), 78.

11 Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam*, 218-219.

Mevlânâ'nın hikâye kullanımı ve temsilî anlatımı tercih etmesi, onun yalnızca edebî kaygıyla hareket ettiğini göstermez. O karşısındaki toplumda avâm denilebilecek seviyedeki kimselerin havâs seviyesine yükselmesini hedeflemektedir. Bu noktada zâhirî pencereden de olsa halkın anlayabileceği hikâyeleri seçmiştir. O hikâyeyi mâna tohumcuğunu muhafaza eden bir kap gibi değerlendirmekte, akıllı kişinin kabı değil, taneyi almayı önemseyeceğini vurgulamaktadır.¹²

*Mesnevî'*de anlatılan hikâyelerin bir görünür anlamı, bir de örtük anlamı vardır ve hikâyelerin örtük anlamı ancak tasavvufî bilgi ve tecrübeye sahip kişiler tarafından idrak edilebilir.¹³ "Bu kitap, masal diyene masaldır... Fakat bu kitapta halini gören, bu kitapla kendini anlayan kişi de erdir! Mesnevi, Nil ırmağının suyudur... Kıptî'ye kan görünür ama Musa kavmine kan değildir, sudur."¹⁴ beyitlerinde de işaret edildiği gibi Mevlânâ anlattığı hikâyelerde, ancak o remz ve sembollerin bilgisine sahip olanların çözeceği bir kurgu tasarlamıştır.

Mutasavvıfların tasavvufî bilgileri kendilerine has mânaları izah etmek ve tasavvufî terbiyeye yabancı olan kimselerden bu mânaları gizlemek için bazı tabirler kullandıkları bir gerçektir. Sûfiler, ehil olmayanlar arasında bilinmesini istemedikleri bu sırları, anlaşılması güç gibi görünün terimlerle, sembollerle ve hikâyelerle anlatmayı tercih etmişlerdir.¹⁵ Mevlânâ *Mesnevî'*nin Hakk ilhamı bir kitap olduğunu belirttiğinden, eserindeki tasavvufî yorumlar dikkate değer bir durum arz etmektedir.¹⁶ Bu durumu Mevlânâ'nın Bakara sûresinin 260. âyetine yaptığı yorumlarda da görebiliriz. Bilindiği gibi İbrahim peygamberden, ölülerin nasıl diriltildiğini öğrenmesi için dört kuş kesmesi istenmiştir. Konuyla ilgili âyet-i kerîme şu şekildedir:

12 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/3622; Zafer Erginli, "Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine", *Mûlel ve Nihal*, 6/1 (2009), 221-243.

13 Halim Gül, "Mevlânâ'nın Mesnevî'de Bir Âyete Getirdiği İşârî Yorum (Bakara 260. Âyet)", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*, ed. Abdurrahman Elmalı vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 2007), 1/379.

14 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/32-33.

15 Nejdî Durak, "Mesnevî'de Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefî Değerlendirmesi", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri* (Çanakkale: y.y. Mayıs 2006), 157; Mustafa Kara, "İstîlâhâtü's-Sûfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/209-212.

16 Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1853, 4/1873.

“Hani İbrahim, “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster” demişti. (Allah ona) “İnanmıyor musun?” deyince, “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için” demişti. “Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁷

Âyet-i kerîmede geçen kuşlar hakkında tefsirlerde pek çok açıklama mevcuttur. Müfessirlerin bazıları âyete maddî dirilme mânası vermişlerdir.¹⁸ Kimi müfessirler Hz. İbrahim’in alması istenen kuşların kesilip parçalanaduktan sonra çağrılmaları şeklinde bir yaklaşım benimserken,¹⁹ kimi müfessirler de kuşların eğitilmesi/alıştırılması şeklinde bir yaklaşımı tercih etmişlerdir.²⁰ Tefsir kaynaklarındaki rivâyetlerin etkisiyle, bazı mealler âyetin her iki yorumunu bir arada sunan “Dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır.” şeklindeki meali tercih etmişlerdir.²¹

Âyette belirtilen bu dört kuşun nefsin dört kötü huyunu temsil ettiğini ve bu huyların terk edilmesi gerektiğini söyleyen, manevî dirilmeyi işaret eden müfessirler de vardır. Müfessirler kuşların cinsinin horoz, kuzgun, tavus, kaz/kartal/güvercin/kerkenez olduklarını zikretmişlerdir.²²

17 el-Bakara 2/260.

18 Geniş bilgi için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kurân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/49; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *Tefsîru'l-Maverîdî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/334; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil* (Beirut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/392.

19 Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/215; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/49; Fahrü'd-dîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev-Mefâtihu'l-Ğayb* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7/36-37; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 1/323.

20 Fahrü'd-dîn er-Râzî, kuşların Hz. İbrâhim (a.s.) tarafından boğazlanıp organlarının, etlerinin, kanlarının ve tüylerinin karıştırıldığı konusunda müfessirlerin aynı fikirde olduğunu belirttiikten sonra, bu ittifahta tek farklı görüşün Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî'nin görüşü olduğunu aktarır. el-İsfahânî'nin âyete meylettirmek/alıştırmak şeklinde mâna verilmesi gerektiğini belirtir. Geniş bilgi için bk. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev-Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/36-37.

21 el-Bakara 2/260.

22 Geniş bilgi için bk. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/53; Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim Bisiyûni (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1390/1971), 1/241-245; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/392; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr ev-Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/36; Muhammed el-Beydâvî, *Beyzâvî Tefsiri*, Çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 1/329; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl* (İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1317), 1/412; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, 1/323; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 1/510-511; Şihâbu'd-din es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî,

Mevlânâ ise *Mesnevî*'de bedenlerin dirilmesi hakkındaki bu âyeti, ruhların manevî olarak dirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Allah'ın yakınlığını kaybederek bu süflî âleme inmiş ruhlarda bazı süflî sıfatlar ortaya çıkmış, ruhlar sâfiyetlerini kaybetmişlerdir. Mevlânâ bu âyeti ruhların bu süflî ârızalardan kurtulmak için, kötü huylardan vazgeçerek ruhların kurtuluşuna delil kabul etmektedir. Âyette belirtilen dört kuşun türüt nün sırasıyla “kaz, tavus, kuzgun ve horoz” olduğunu ifade etmektedir.²³

Bugüne kadar bu hikâye ile ilgili herhangi bir makale çalışması yapılmamış, sadece iki sempozyum bildirisi sunulmuştur.²⁴ Biz bu çalışmada Hz. Mevlânâ'nın İbrahim Peygamber'in “yol kesici dört kuş” hikâyesini ve bu hikâye üzerine yaptığı tasavvufî yorumları ve bu hikâye ile bağlantı kurduğu Hz. Âdem kıssasına dair yorumunu ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda alan sınırlığı sebebiyle *Mesnevî* şerhlerinden Ahmed Avni Konuk (ö. 1938) ve Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1951) şerhlerinden istifade edeceğiz.²⁵ Ayrıca Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) ve İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) tefsirlerinden bu âyete dair yorumlarımızı da işari tefsir yorumu olarak çalışmamıza dâhil edeceğiz.²⁶

1. Yol Kesici Dört Kuş Hikâyesinde Temsilî Anlatım

Mesnevî'de, İbrahim Peygamber'in Allah'ın ölülere nasıl dirilttiğini anlaması için kendisinden kesmesi emredilen dört kuşun hikâyesi anlatılır. Hikâyede “yol kesici dört kuş” aklın çarmıhı olarak ifade edilmekte,

Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985), 3/28-32; *Mecmau't-Tefâsîr* (İstanbul: el-Matbaatu'l-Âmire, 1317), 1/1410. Yukarıda eserleri zikredilen müfessirlerin ekseriyeti, kuşların cinsini kaz, tavus, horoz, kuzgun (karga) olduğunu ifade ederken; Kuşeyrî ve Bursevî, diğerlerinden farklı olarak kuşlardan birinin kartal olduğunu belirtir. Beydâvî'nin kanaati ise güvercin olduğu yönünde iken., Hâzin tefsirinde ise bu kuş kerkenez olarak ifade edilmektedir. Hz. Mevlânâ ise müfessirlerin ekserisinin görüşüne mutabık bir şekilde kaz, tavus, kuzgun ve horoz cinsi kuşlardan bahsetmektedir.

23 Hüseyin Güllüce, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 222-234.

24 Dilaver Güner, “Mesnevî de Hz. İbrâhîm İle İlgili Kıssaların Tasavvufî Yorumu”, *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Abdurrahman Elmalı vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 2007), 1/309-316; Gül, “Mevlânâ'nın Mesnevî de Bir Âyete Getirdiği İşari Yorum (Bakara 260. Ayet)”, 1/379-389.

25 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mehmet Demirci vd. (İstanbul: Kitabevi, 2008), 9/27-327; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Şamil yayınevi, ts.), 5/11-271; Abidin Paşa şerhi sadece *Mesnevî* birinci cildin şerhini kapsadığı için değerlendirmeye alınmamıştır. 26 Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 1/241-245; Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, 1/510-511.



kuşların cinsleri ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. Kuşların nefsin kötü huylarını temsil ettiği ve bu huyların izâlesi için neler yapılması gerektiği işaret edilmektedir. Bu mevzuların kavranabilmesi için hikâyenin takdimi ve hikâyede tercih edilen sembollerin ve bu sembollerin taşıdığı anlamların tahlili önem arz etmektedir.

1.1. Hikâyenin Özeti ve Konu Bağlamında Anlatılan Yan Hikâyeler

Bakara sûresinin 260. âyetinde geçen ve Hz. İbrahim'in kesmesi emredilen kuşlara dair hikâye, *Mesnevî*'nin beşinci cildine dağınık bir şekilde işlenmiştir.²⁷ Hikâyede; Hz. İbrahim'in kalbinin mutmain olması için, Allah'tan ölüleri diriltmeyi göstermesini dilemesi konu edilir. Allah Teâlâ'nın da Hz. İbrahim'e dört kuş alıp, onları kendine alıştırmayı sonra parçalayıp her birini bir dağın üstüne bırakmasını istemesi ve daha sonra o kuşları çağırmasıyla birlikte kuşların kendisine dirilip geri geleceği anlatılır. Hikâyeyi anlatırken Mevlânâ'nın muhatabı Çelebi Hüsameddin'dir (ö. 683/1284). Mevlânâ âyetteki kuşların cinsini belirtir ve bunları insan benliğindeki kötü huylara benzetir.²⁸ Hikâyede kaz, tavus, kuzgun ve horozun karşılık geldiği kötü huyları örnekleriyle ele alır ve her bir kuşun öldürülmesindeki sebebi açıklar.²⁹ Devamında kuşların temsil ettiği kötü huyları kıyaslar. Mevlânâ, kaz ve tavusun hırsını kıyaslarken, konu bağlamında Hz. Âdem kıssasına pencere açar ve Hz. Âdem'in cennette işlediği kusur ile kaz ve tavusun temsil ettiği hırs arasındaki irtibatı gösâ terir.³⁰ Tavusun kesilme gerekçesini anlatırken, yan bir hikâyeye geçiş yapar. Yan hikâyedeki konu bir tavusun gagasıyla kanatlarını kopartması ve bir hakîmin de tavusu bunu yapmaktan sakındırmasıdır. Hakîmin tavsiyeleri tavusu ağılatır.³¹ Mevlânâ bu noktada ana hikâyeye geri dönerek Halil Peygamber'in kuşlardan üçüncüsü olan kuzgunu öldürmesindeki sebebi açıklar. Kuzgunun öldürülmesindeki gerekçeyi, Hz. Âdem kıssasına geçiş yaparak, Şeytan'ın ebedilik talebiyle güçlendirerek anlatır.³²

27 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/30-63; 5/395-420; 5/498-500; 5/517-777; 5/940-961.

28 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/30-44.

29 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/46-64, 395-420.

30 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/517-535.

31 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/536-556, 610-619, 641-671, 715-718.

32 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/765-779.

Sonuncu kuş horozun kesilme sebebini yine Hz. Âdem kıssasına dönüş yaparak bağlar. Hikâyede horozun kesilmesine sebep olan kadına yönelik şehvet, kıssanın ana konusunu oluşturmaktadır. Böylelikle Mevlânâ çekirdek hikâyeyi destekleyici yan hikâyeler anlatarak tamamlar.³³

1.2. Hikâyede Kullanılan Metaforların Yorumları

Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde konuları izah ederken zengin bir metafor ve mecaz dünyası oluşturmuş ve konuları ele alırken canlı-cansız pek çok varlığı sembolleştirmiştir. Şems-i Tebrîzî'nin mecaz ve hakikat bağlamında söylediği; “Mecaz hakikatin taşıyıcısıdır ve hakikat de mecaza ulaştırılan bir yoldur” kanaatini benimsemiş, bu yöntemi *Mesnevî* başta olmak üzere bütün eserlerinde kullanmıştır.³⁴

Mevlânâ'nın “Yol Kesici Kuşlar” hikâyesinde de hakikatin idrak edilmesi için metaforlara yer verilmiştir. Hikâyede “aklın güneşi”, “vaktin Halîl'i”, “iyi”, “kötü”, “kaz”, “tavus”, “kuzgun”, “horoz”, “kanadını yolan tavus”, “tavusun kopardığı kanatlar”, “hakîm”, “ters vurulmuş nal”, “darağacı”, “balmumundan yapılmış ağaç” metaforları kullanılmıştır.

Mevlânâ'ya göre, Bakara sûresinin 260. âyetinde bahsedilen dört kuş, insandaki dört vasfa işaret etmektedir. Hikâyedeki kuşlardan kaz hırsı, tavus gösterişi, kibir ve baş olma sevdasını, kuzgun tül-i emeli, horoz şehveti temsil etmektedir:

“Bu kuşlar, kaz, tavus, kuzgun ve horozdur. Bunların içlerdeki benzerleri de dört huydur.

Kaz hırstır, horoz şehvet. Makam tavusa benzer, kuzgun dileğe.”³⁵

Kuşlarla temsil edilen kötü vasıflar, insanın aklını çarmıha germiştir. Bu vasıflara tutulan kişi aklını kullanarak doğru hareket edememektedir. Mevlânâ dört kuşu kesmenin insanın ruhunun kurtuluşuna vesile olacağını ifade eder:

“Ey idraki güneşe benzeyen, sen vaktin Halil'isin. Bu yol kesen dört kuş öldür!

33 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/938-961.

34 Bu konudaki çalışma için bakınız; Svitlana Nesterova, *Mevlânâ'nın “Mesnevî” İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

35 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/43-44.

Çünkü bunların her biri de karga gibi akıllıların akıl gözlerini oyar, çıkarır.

Tene ait dört huy, Halil'in kuşlarına benzer. Onları kesmek cana yol açar.

Ey Halil, iyiden kötüden kurtulmak için kes onların başlarını da ayaklar setten kurtulsun.”³⁶

Avni Konuk'a göre, hikâyede “akıl güneşi” ya da “vaktin Halil'i” nitelemesi, husûsî olarak Çelebi Hüsâmeddin için kullanılmıştır. Bu niteleme özel değil geneldir ve asrın insan-ı kâmilini kastedmektedir. Dört kuşun başı kesilerek kurtarılan “iyi kimse”den kasıt, müteşerrî mü'minler, “kötü kimse”den kasıt ise ehl-i fisk mü'minlerdir. Dört sıfatın kuş metaforuyla anlatılması, bu sıfatların hepsinin hevâ-i nefste tayarân etmelerindedir. Kuşlardan “kaz” yeme hırsı, “tavus kuşu” câh ve ucb, “kuzgun” tûl-i emel, “horoz” şehvettir. Yan hikâyede “kanadını yolan tavus” Hakk sâliki olan kimsedir, “tavusun kopardığı kanatlar” ucb sebebi olan her şeydir, “hakîm” ise zâhirî âlimdir. Hikâye kapsamında “ters vurulmuş nal” benzetmesi ile görünenin dışındaki hakikat vurgulanmıştır. “Darağacı” benzetmesi ile riyâset makamı kastedilmektedir. “Balmumundan yapılmış ağaç”, mürâî şeyhleri ifade etmektedir.³⁷Tâhirü'l-Mevlevî'nin şerhinde kuşlardan tavusun yan hikâyedeki kanatlarını koparması hadisesi, ibadet ve tâati terk etme ve ma'siyeti işleme mânasına yorumlanmıştır. Diğer metaforlar ya benzer şekilde yorumlanmış ya da farklı bir açıklama yapılmamıştır.³⁸

Avni Konuk kuşların cinsini kaz, tavus, kuzgun ve horoz olarak tanımlarken, Tâhirü'l-Mevlevî, *Tefsîr-i Mevâhib* müellifi Hüseyin Vâz (ö. 910/1504-1505)'in kuşları güvercin, tavus, horoz ve kuzgun olarak anlattığını nakletmektedir.³⁹

36 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/33.

37 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/29, 31-32, 152-153, 230; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/11-21, 117-122, 145-147, 149-194, 220-225, 265-271.

38 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/160, 181.

39 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/28; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/14. Âyetteki kuşların cinsi Bursevî'de şu şekilde ele alınmaktadır: “Allah, Hz. İbrahim'e bu sıfatları temsil eden cimrilik tavusunu, hırs kuzgununu, şehvet horozunu ve gazap kartalını kesmeyi emretmiştir. Âyetteki dört kuş, insanın mizacını oluşturan anâsır-ı erbaa mânasındadır. Bunlar su, toprak, hava ve ateştir. Bu unsurlardan her biri, kendisiyle irtibatı bulunan diğer bir unsurla birleşmiş, hırs, cimrilik, gazap ve şehvet sıfatları doğmuştur. Hırs haset ile, cimrilik kin ile, gazap kibir ile eşleşmiştir. Şehvetin ise tektir, eşi yoktur. Her sıfatta şehvetten doğan vasıflar vardır. Bu yedi kötü sıfat, cehennemin yedi tabakasını gösterir. Kişide bu yedi sıfattan hangisi gâlip olursa, kişi o sığata ait kapıdan cehenneme girecektir.” Bk. Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, 1/510-511.

Avni Konuk, kuşların kesilmesi ve dirilmesini, sâlikin kötü sıfatlarını öldürmesi ve ölümden sonra Hakk’ın rızasına uygun amellere yönelecek bir kabiliyetle dirilmesi mânâsına yorumlamıştır. Çünkü kuşların temsil ettiği kötü sıfatlar, nefsin hevâsı tarafından ruha gönderilmiş elçilerdir ve bu özelliklerin insandan tamamen giderilmesi mümkün değildir.⁴⁰ Kuşların kesilmesi Tâhirü’l-Mevlevî’ye göre ahlâk-ı zemîmeden kesilmektir. Ona göre Hz. İbrahim, Allah’ın ne tür bir yaratma ile yarattığını anlamak istemişti. Allah bazı mahlûkâtını “*Kün!*” emriyle, bazısını cemâl ve celâl sıfatlarıyla yaratmış, bazısını mahlûkatı vasıtasıyla bazısını da yokluktan vücûda çağırarak sûretiyle yaratmıştır. Hz. İbrahim’in anlamak istediği nokta dirilişin bunlardan hangisi ile gerçekleşeceği.⁴¹

İnsanın kötü huylarını terk etmesi tasavvufun temel hedeflerinden birisidir. Hz. Mevlânâ’nın tasavvurundaki kâmil insan, güzel ahlâkı ile öne çıkmış, vaktin Halîl’i olmuş kimsedir. Tasavvuftaki ölmeden evvel ölmek düsturuyla hareket eden, mevt-i ihtiyârî ile ölen kimseden diri ve kâmil bir ruh zuhûr edecektir.⁴²

Mesnevî’de ruhun ayağına takılan bağlarından âzâd olması için kuşların kesilmesi istenir. “Ey Halil, iyiden kötüden kurtulmak için kes onları başlarını da ayaklar setten kurtulsun.”⁴³ Beyitteki iyi kimse şeriatla amel eden mü’mindir. Bunlar elinde ışık tutan ama sefere çıkmamış kimselerdir. Onlarda nefsin kötü sıfatları bâkîdir. Vaktin Halîl’ine gerek iyi (müteşerrî) gerek kötü (ehl-i fisk) olan tüm mü’minleri Hakk’ın yoluna sevk etmesi söylenir.⁴⁴

Beyitlerdeki aklın güneşi, vaktin Halîl’i nitelemeleri, Hüsameddin Çelebi şahsında insan-ı kâmil tasavvurudur. İnsan-ı kâmil cemiyet-i esmânın mazharıdır. İnsan-ı kâmil, nâkıs insanların mazharı olduğu esmâyı da hâiz olduğundan, onların ayaklarını birer birer diğer esmâlar tarafına

40 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/31.

41 Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/14. Kuşeyrî, Bakara 260. âyetteki kuşların boğazlanması emrini şu şekilde değerlendirmiştir: “Kuşların kesilmesi nefsi emmârenin kötü huylarının boğazlanmasıdır. Tavus dünya şatafatını, kuzgun hırsı, horoz kibirli yürüyüşü, ördek rızık kaygısını temsil etmektedir ve nefsi bu huylardan izâle etmek gerekmektedir.” Bk. Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, 1/241-245. Bursevî ise kuşların kötü huylarından mücâhede yoluyla kurtulacağını belirtir. “Nefsini mücâhede ile boğazlamayanın kalbi müşâhede ile dirilmez” demiştir. Bk. Bursevî, *Tefsîru Rûhi’l-Beyân*, 1/510.

42 Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/159; Güllüce, *Kur’ân Tefsîri Açısından Mesnevî*, 224.

43 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/34.

44 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/29.

açar; istidâdı olanları cemiyet-i esmâiyye makamına eriştirir. Cemiyet-i esmâiyye makamındaki kimse, ilahî isimleri zâtında birarada bulunduran, Hakikat-i Muhammediyyeye erişmiş kimsedir.⁴⁵

Bahsi geçen dört kuşun yuvası insanların kalpleridir. İnsan-ı kâmilin hayvanî ruha dalan dört kuşu, insanî ruha daldırarak ebedileştirmesi beklenir. Kaz, tavus, kuzgun, horoz insanların nefislerinde olan dört huyun sûretler âlemindeki birer örneğidir.

Kaz için Mevlânâ *Mesnevî*'de şu beyitlere yer vermiştir:

“Hırs kazı, kuru yaş ne bulursa yere gömer.

Bir an bile kursağı durmaz. Allah buyruğundan yalnız “Yiğin” hükümünü duymuştur.

Yağmacıya benzer, evini kazar, çabuk çabuk dağarcığını doldurmaya bakar.

İyi kötü ne olursa dağarcığına tıkar. İnci tanelerini de oraya tıkıştırır, nohut tanelerini de.

Başka bir düşman gelip, çuvalına kuru yaş ne bulursa doldurmasın, der.

Vakit dardır, fırsat geçmekte. O da bundan korkarak durmaksızın eline ne geçerse çabucak koltuklar.

Başka bir düşman getirmez diye efendisine güveni yoktur.”⁴⁶

Kaz çok yemeyi, tamahkârlığı ve hırsı temsil eder. Yağmacı bir karakterdir, heybesine doldurduklarını ayırt edemeyecek kadar acelecidir. Nasibinin kaçacağından dolayı zebûndur. Rezzâk'ına itimadı yoktur. Mü'min ise teemmül ve teennî ile yaşar, tevekkül ehlidir. Rızkı üzerine kimsenin tecavüz edemeyeceğini bildiğinden sakin tabiatlıdır, gözü toktur. Riyâzetteki az yeme prensibi uygulanarak, kazın temsil ettiği kötü sıfatlar temizlenir, bunların yerine kanaat etme gibi huylar diriltilerek, kâmil insan olma yolunda önemli bir mesafe kat edilmiş olur.⁴⁷

Tavus hakkındaki beyitler ise şu şekildedir:

“Şimdi ad san için cilvelenip duran iki renkli tavusa geldik.

Onun gayreti, sonucundan ve faydasından habersiz bir halde halkı hayırla şerle avlamaktır.

Tuzak gibi av tutup durur. Tuzağın maksada ait ne bilgisi vardır?

Sevgi tuzağıyla adamlar vurur adam avlar durursun.

45 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/28-30.

46 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/46-57.

47 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/31-38; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/17-20; Güllüce, *Kur'an Tefsîri Açısından Mesnevî*, 226.

Bu avlamaktan, bu kalabalıktan, bu başlık sevdasından el çek. Hiç bunlarla bir şey ördün, bu yüzden bir şey elde ettin mi?

Ömrünün çoğu geçti, gün akşama yaklaştı. Sense hala adam avlamaya koyulmuşsun.

Gece gelip çatar, tuzağında bir av bile yok. Tuzak sana bir baş ağ-rısından, bir bağdan başka bir şey değil.

Şu halde, sen kendi kendini avladın demektir.

Hiç âlemde bizim gibi kendi kendini avlayan bir ahmak daha var mı?

Aşağılık kişilerin tuzağına domuz tutulur. Sonsuz zahmet, sonra da onu yemek haram.

Avlamaya değen şey ancak aşktır. Fakat o da öyle herkesin tuzağı-na düşer mi ya?"⁴⁸

Tavus kibir, gurur, kendini beğenme, makamla övünme, riyâset (baş olma sevdası), gösteriş ile mâlûldür. Tavus iki renkli olmasıyla, ikiyüzlü tabiatını ele verir gibidir. Sülûkunu tamamlamadan irşada başlayan müşşidler bu karakterdedir. Bunlar da şöhret ve riyâset kazanmak için halka müttakî görünür. Tuzakla halkı avladıklarını zannederken, aslında vahdet-i vusûlden mahrum kalmakla, sadece kendilerini avlamışlardır. Makam ve menzile göz dikmek varlık ve enâniyet nişanesidir. Müşşid-i kâmilin halkı terbiyesi de halkı avlamak sayılır. Hatta bu, domuz avlamak gibidir. Domuz avlamak çok zahmetlidir, fakat onun etinden bir parça bile yemek haramdır. Müşşid-i kâmil halkın terbiyeleriyle meşgul olur, çok zahmet çeker, onlardan maddî ve manevî bir fayda beklemez. Sülûkunu tamamlamadan irşada başlayan müşşid, gösteriş için etrafına halkı toplamaktan vazgeçmelidir. Zerre gibi vücûdsuz olmalı, varlığını görünür kılmaya çalışmamalıdır. Avlanmaya değer olan şey ancak aşk-ı ilahîdir. Riyâset tuzağını bırakıp aşkın tuzağına gelen, aşk sultanının kulu olan dirilik zevkini görür.⁴⁹ Mevlânâ'ya göre bu âlemde görülen sûretler ters vurulmuş nal gibidir. *Mesnevî*'de geçen şu beyitler bu hususu beyan içindir:

"Âlemde tersine çakılmış nallar görür, esirlere padişah adı verill diğini duyarsın.

Boğazına ipler takılmış, kendisi darağacının tacı olmuştur da; kalabalık bir halk güruhu ona, işte padişah derler.

Kâfirlerin mezarları gibi dışı süslü, içinde Ulu Allah'ın kahır ve azabı!

Onlar kabirleri kireçle örmüşler, bezemişler, zan perdesini yüzlerine örtmüşlerdir.

48 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/395-415.

49 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/146-151; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/117-121.

Senin de yoksul tabiatın hünerlerle kireçlenmiş, bezenmiştir ama mumdan yapılan nahle benzer; ne yaprağı vardır, ne meyve verir!”⁵⁰

Hiçbir şey zahirde görüldüğü gibi değildir. Hükümdar tahtına bağlanıp riyâsetin mahpusu olanlara halk, padişah adını verse de, bêtında onlar esirdirler. Tersine çakılmış nallar, aksine verilmiş unvanlardır. Bu sebeple riyâset makamının aslı bir darağacıdır. Darağaçlarının ise hepsi ağaçtan olmaz. Dünyadaki görevler makamlar da bir çeşit darağacıdır. Makam sahibi kişinin, hakikatte boynuna ip takılmıştır da, darağacının tâcı olmuştur.⁵¹

Dış görünüşe değer veren insanlar mürâî mürşidin etrafında toplanmaktadır. Dış görünüşe değer verme hevesi, kâfirlerin mezarlarını bile cezbedici gösterir. Gerçekte kabrin içi azap ve kahır doludur. Kâfirlerin mezarları da ters çakılmış nal gibidir. Hakikatten uzak, süflî âleme meya leden miskin tabiat, bir takım zâhirî meziyetlerle süslenmiştir. Kâfirlerin mezarlarının dışını süsleyen veya bu süse aldanıp mezarın başında toplanan halk da böyle gösteriş hevesindedir. Mürâî şeyhin dış görünüşü türlü maharetle donanmıştır. Ancak o balmumundan yapılmış ağaç gibidir, yapraksız ve meyvesizdir. Amelsiz âlim ve şeyhler de böyledir. Sâlike tavusun kanadını gördüğü gibi, zâhirî güzelliklere bakıp gururlanmaması, süflî âleme meyletmemesi, ruh-i hayvanî ayağının ve nefsanî sıfatlarının çirkinliğine bakması, kötü bakışın onu helak etmemesi tavsiye edilir. Bu tabiatın terbiye edilmesi gerekmektedir.⁵²

Yine hikâyede kaz ile tavusun hırsı şöyle karşılaştırılır:

“Kazın hırsı birdir. Bunun (tavus) hırsıysa tam elli kat fazladır. Şehvet hırsı yilandır, mevki hırsı ejderha.

Kaz hırsı, boğaz ve cima şehvetinden meydana gelir. Fakat baş olma hırsında bu şehvetlerin tam yirmi tanesi toplanmıştır.

Mevki sahibi, mevkisi yüzünden Tanrılıktan dem vurur. Allah ile ortak olmayı tamah eder, nasıl affedilebilir?

Âdem’in işlediği küçücük kusur, karın ve cima yüzünden oldu. Fakat İblis’in suçu ululuktan ve mevki yüzündendi.

Hâsılı Âdem çabucak tevbe etti, halbuki o mel’un, tevbe etmeye tenezzül etmedi.

50 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/415-420.

51 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Avni Konuk (İstanbul: İz yayıncılık, 2004), 160; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/152-153; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/121.

52 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/152-153.

Boğaz ve cima hırsı da kötüdür. Fakat mevki hırsı olmadıkça yine de sınırlıdır.

Bu tavusluk kanadı, sana bir sinamadır. Buna kapıldın mı Allah’a ortak olmaya, onun gibi noksan sıfatlardan arı olduğunu davaya kalkışsın.”⁵³

Avni Konuk’a göre kazın hırsı yemek içmekten ve ferc şehvetinden kaynaklanır. Tavusta ise bu hırslar mevcut olmakla birlikte, hased, kibir, ucb, hodperestlik (kendini beğenmek) gibi birçok nefsanî sıfatlar daha vardır. Bunun için tavusun hırsı, kazın hırsından yirmi kat şiddetlidir. Bu noktada Mevlânâ, Peygamber Efendimiz’in makam düşkünlüğünün mal sevgisinden daha tehlikeli olduğunu ifade eden “*Mal yulandır, câh ondan daha zararlıdır.*” hadisini aktarır.⁵⁴ Konuk, Hz. Âdem’in cennetteki zellesini, kaz metaforuyla, *Şeytan’ın hırsını*, tavus metaforuyla ilişkilendirir. Hz. Âdem’in zellesi, mide şehveti ve Hz. Havva’ya meyli sebebiyledir. Şeytan’ın hırsı kibir, azamet, baş olma sevdasından kaynaklanır. Şeytan’ın ilişkili olduğu tavus karakteri, itibara ve makam mevkiye düşkün bir karakterdir. O kibir ve azamet, tasarrufta tek olma, emrine muhalefet edenleri kahretme gibi ulûhiyyete mahsus sıfatları benimsemektedir. Allah’ın sıfatlarına ortak olmaya tamah etmektedir. Riyâset ehli dahi kendisine hiçbir kimseyi ortak görmezken, Allah âciz kulların, kendisine ait ulûhiyyet sıfatlarına ortak olmasını hiçbir şekilde muâf görmez. Burada Hz. Âdem’in zellesi Şeytan’ın tekebbürü ile kıyaslanır. Hz. Âdem hatasını gören, Hakk’ın fiilinden de gâfil olmayan bir karakter, Şeytan ise kendi fiilini gizleyerek Hakk’a karşı nizâ eden bir karakter çizgisindedir.⁵⁵

Riyâsetin fenalığından kurtulmanın yolu, nefse kıymetsizlik hissini telkin etmek, hiç olmaktan geçer. Her sabah fakr-ı mutlak dersini almak zât, sıfat ve ef’âlde hiçbir şeyi kendi mülkünden bilmemek bu yolun gereklerindedir. Allah’ın kibir ve azamet sıfatlarını giymek, o kimseye yüküdür. Kul olanın kuşanması gereken âcizlik ve meskenet kemeridir. Konu burada kanadını koparan tavus hikâyesine bağlanır.⁵⁶

Ana hikâye adıyla ifade ettiğimiz yol kesici dört kuş hikâyesini mâna yönünden destekleyen bir diğer yan hikâye, kanadını koparan tavus hikâğ yesidir. Hikâye *Mesnevî*’de şöyle geçer:

53 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/517-535.

54 Hadis kaynaklarında bulunamamıştır. *Mesnevî*’de 3/782. beyitte de geçmektedir.

55 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 185-187.

56 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/153, 185-191; Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/122, 149-155.

“Bir tavus kuşu, ovada kanatlarını yolmaktaydı. Hakîmin biri gezmeğe çıkmıştı.

Onu görüp dedi ki: Ey tavus böyle güzelim kanatları nasıl oluyor da kökünden yolup atıyorsun? Hiç acımıyor musun?

Bu ne nankörlük bu ne cüret! Bilmiyor musun ki nakkaşın kim?

Yahut da biliyor da nazlanıyor; mahsustan o süsleri yoluyorsun.

O kanatları yolma ki bir daha yerine yapışmaz. Ey güzel yüzlü, yasa düşüp yüzünü yırtma.

Kuşluk güneşine benzeyen o güzelim yüzü yırtmak, yanlış bir iştir.

Böyle bir yüzü tırnakla yaralamak kâfirliktir. Ay bile onun ayrılığı ile ağlamada.

Yoksa yüzünü görmüyor musun? Bırak bu inatçılığı, bırak bu düşüncüyü!”⁵⁷

Şerhlerde tavusun kanadı nefse kibir ve azamet duygusunu veren tüm halleri anlatmaktadır. Kişinin sahip olduğu bilgiler ve yetenekler onun için imtihan sebebidir. Konuk’a göre yan hikâyedeki tavus, kendini beğenme potansiyeline sahip Hakk sâlikini temsil etmektedir. Tavusun kanatları kendini beğenmeye sebep olan şeyleri anlatır. Hakîm ise meziyetlerin tutkunu zâhirî âlimin sembolüdür. Tâhirü’l-Mevlevî, tavusun kanatlarını, iyi ameller olarak yorumlamıştır.⁵⁸

Hikâyede tavus güzel kanatlarını gagasıyla kopartırken bir hakîm tavusa, bunun dinde aşırılık (taammuk) olarak tanımlandığını söylemektedir. Tavusun tırnaklarıyla kanadını ve yüzünü yaralaması, kötü fikirlerle nefsi-i mutmainnenin safvetini bulandırmasına benzetilmektedir. Şârihlerden Avni Konuk buradaki açıklamalarında nefsin mertebelerine değinir. Nefs-i emmâre, nefsi-i levvâme, nefsi-i mülhime ve nefsi-i mutmainne şeklinde sınıflandırdığı nefsin mertebelerinden bahseder. Kötü fikirler, nefsi-i mutmainne mertebesine ulaşmış sâlikin kalbine doğabilecek havâtırdandır. Nefsin diğer mertebelerinde aşması gereken imtihanlar farklıdır.⁵⁹ Tâhirü’l-Mevlevî’ye göre, tavusun kanatlarını koparması ibadet ve tâati terk etme ve ma’siyeti işleme mânâsına gelir. İnsan manevî zinetleri itibarıyla tavusa benzer. Tâat ve ibadetler olan manevî zinetleri terk etmemek gerekir. Tavusun kanatlarını koparmasına gerek yoktur. Çünkü dilerse “*Hakk Teâlâ diriden ölüyü, ölüden diriye çıkarır.*”⁶⁰ Allah diri olan ruhtan ölü nefsi çıkarır. Âyetteki ölü nefsi, diri ruh ile tefsir

57 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/536-556.

58 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/230; Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/160.

59 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/207-230; Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/155-174.

60 er-Rûm 30/19, Âl-i İmrân 3/27.

edilmektedir. Kimin nefsi mevt-i ihtiyârî ile ölürse, ondan diri ve kâmil bir ruh zuhûr edecektir. Burada ölümden sonra dirilmeye yani ana hikâyedeki kuşların dirilmesine atıf vardır. Diğer metaforlar ya benzer şekilde yorumlanmış ya da farklı bir açıklama yapılmamıştır.⁶¹

“Kanadını yolma, onun sevgisini gönlünden sök, çıkar. Çünkü savaşmak için düşmanın bulunması şarttır.

Düşman olmadıkça savaş imkânı yoktur. Şehvetin olmazsa ondan kaçınma emrine uyman mümkün değildir.

Meylin olmazsa sabrın mânası yok. Düşman yoksa ordu sahibi olmana ne hacet?

Hevâ ve heves olmadıkça heva ve hevesten çekinin denmesi mümkün değildir. Ölülere gazilik taslanmaz ya!”⁶²

Tâhirü'l-Mevlevî, “Kanadını koparma!” tembihini “Tâat ve ibadeti ni kopartıp atma!” mânasında kullanmıştır. Ona göre, tavusun çehresini eliyle tirmalaması, ibadetleri terk ederek mâsiyet kazanması gibi büyük bir hata anlamına gelmektedir. Konuk ise; “Kanadını koparma! Gönlünü ondan kopar!” uyarısını nefisle mücâhede ederken doğru yöntemi seçmek olduğuna işaret etmiştir. Mücâhedede doğru yöntemin, meziyetlerden vazgeçmek değil, kadın, mal, evlat gibi nefsin meyledeceği şeylerin muhabbetini gönülden atmak olacağını belirtmiştir. Yeme-içme, mal edinme şehvetleri gibi, imtihan konusu haller olmadan, ismet ve iffet gibi erdemlerden bahsedilemez. Ayrıca kanatlarla ebedî rahatlık yolunda mesafeler aşılacaktır. Kâmil kimseye zararlı oklar isabet ederse, kanatlar ona siper olacaktır. Konuk’a göre Mevlânâ burada mücâhedenin sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Hayatta oldukça nefsinin arzularına muhalefet etmek gerekir. Tavusun kanadı ile sembolize edilen meziyetlerin görünür olması ise, nefsinin ucudan koruyabilecek kimsenin yapabileceği bir davranıştır. Nefsinin ucudan koruyacak kuvveti olmayan kimse, kanadını yok kabul etmelidir. Bunu da yapamayan kimse, halvette oturmalıdır.⁶³

Tâhirü'l-Mevlevî de mücâhededen bahsedebilmek için düşmanın bulunması şartını ortaya koyar. Ona göre yasaklanan bir fiil varsa, o işe meyil de bulunur. Meyil hissedilmeyen bir fiilde mücâhededen bahsedilemez.

61 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/155-160, 181.

62 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/574-578. Kanadını yolana tavus hikâyesinin devamı için bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/610-620, 641-671.

63 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/192-207; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/159-162.

Bu mücâhidlik değil firârîliktir. Hakiki mücâhid nefsinde nehyedilen şeye meyil hissi bulunmasıyla beraber, nehyedilen şeylerden sakınan kimsedir. İnsanın tabiatında istirahatete rağbet vardır. Tâat ve ibadetin meşakkatine sabretmek gerekir. Nefsleri riyâzetle, zelle ve günahlardan uzak tutmak lazımdır.⁶⁴

Hikâyedeki yol kesici üçüncü kuş kuzgundur:

“Ne bu sözün sonu vardır, ne de bu söz bitip tükenir. Ey Tanrı Halil’i, kuzgunu neden öldürdün?

Buyruğa uydun doğru. Fakat bu buyruğun hikmeti neydi?

Kara kuzgunun “gaak” diye bağırması, dünyada daima uzun bir ömür istemesindedir.

İblis gibi tek ve pak Tanrı’dan kıyamete kadar dünya hayatını ister. İblis de “Beni kıyamet gününe kadar yaşat” dedi.

Hoş ömür, yakınlık âleminden can beslemektir. Kuzgunun ömrü ise pislik yemek içindir.

Bana fazla ömür ver ki pislik yiyeyim, daima bana bunu ver ki benim yaradılışım kötüdür demektedir.

O ağzı kokan kuzgun, eğer pislik yemeseydi beni kuzgun huyundan kurtar diye yalvarırdı.”⁶⁵

Kuzgun, Şeytan gibi tül-i emeli istemektedir. Fakat Şeytan’ın uzun ömrü tevbesiz bir ömürdür. Böyle bir kimse zâhiren yaşasa da, hakikatte ölmüştür. Allah’tan gâfil olarak ömür süren kimseye âb-ı hayat da verilse, hayat suyu ona ateş gelir. Kuzgun tabiatlı olup, Allah’tan uzun ömür dilemek, aslanın karşısında tilkilik etmek gibidir. Bu kişi Allah’a karşı hilekârlık etmiş olur. Hakikatte sefillik etmek için ömür dilemiştir.⁶⁶

Yol kesen dördüncü kuş horozdur:

“Halil Aleyhisselam’ın horozu kesmesi, müridin içinde bulunan helak edici ve kötü sıfatlardan hangi sıfatın giderilmesine işarettir?

Horoz şehvete mensuptur, şehvetine pek tapar. O zehirli ve kötü şaraptan sarhoştur.

Melun İblis Tanrı’ya, avlanabilmek için bana kuvvetli bir tuzak lazım dedi.

Tanrı ona altın, gümüş ve at gösterdi, halkı bunlarla aldatabilirsin dedi. İblis zahiren bunu beğendi. Beğendi ama suratını ekşitti.

64 Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/168-171.

65 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/765-779.

66 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/265-269; Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/221-224.

Tanrı, o geberesiceye güzel madenlerden altın ve mücevheratı armağan etti.

Şeytan dedi ki: Ey güzel yardımcı daha artır.

Yağlı, ballı şeylerle ağır ve değerli şaraplar ve birçok ipek elbiseler verdi.

Şeytan dedi ki: Yarabbi, imdat et, bundan fazla isterim.

Tanrı erkeklerin aklını, sabrını alan kadın güzelliğini ona gösterince.

Ver ver, şimdilik muradıma kavuştum dedi.”⁶⁷

Horozun kesilmesindeki sebep, onun ferc şehvetine tutkun bir varlık olmasıyla açıklanır. Hz. Âdem ile Şeytan hikâyesine buradan bağlantı kurulur. Şeytan’ın Hakk’ın huzurundan kovulduktan sonra, Âdemoğlunu avlamak için bir tuzak istemesi bahsine geçer. Şeytan’ın Allah’tan tuzak talebi üzerine önüne altın, atlar, lezzetli yiyecekler, güzel giysiler, şarap ve çalgı konur. Şeytan her seferinde önerilen tuzağı etkili bulmaz. Ne zaman ki kendisine kadın güzelliği gösterilir, Âdemoğlunun sabrını alacak tuzağı bulduğunu söyler. Konuk’a göre, kadın güzelliğinde hem nefsin hem de ruhun hazları toplanmıştır. Ruhânî sıfatları gâlip olan kimse, kadında Hakk’ın cemâlinin pertevini görür. Nefsin isteklerine muhalefet edemeyen kimse için kadın güzelliği Şeytan’ın en etkili tuzağıdır.⁶⁸ Şehvet meyli kalbi sağır ve kör eder. Şehvet ateşinin arkasından koşan kimseler kendini insan-ı kâmil olmuş sanırlar. “Şehvet isteği, gönlü sağır ve kör yaptı. Nice ateşten sarhoş olmuşlar vardır ki ateş ararlar, kendilerini de mutlak nur sanırlar.”⁶⁹ Fakat bu şehvet ateşi İbrahim Peygamber’e erişmemiştir. Hz. Mevlânâ’nın deyimiyle kalplerin haramdan çekinmesi, şehvet ateşine su serpmektedir.⁷⁰

Mevlânâ ferc şehvetinin çok yemekten kaynaklandığını söyleyerek hikâyeyi tamamlar.⁷¹ “Şehvet çok yemeden olur, az ye.”⁷² “Yiyin, emri şehvet için bir tuzaktır.”⁷³

67 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/940-961.

68 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/319-327; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 265-271.

69 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1365-1366.

70 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/863.

“... (şunu da bil ki) bu ateş, şehvet ateşidir, günahın suçun aslı ondadır. Şehvet ateşi, su ile sakin olmaz. Bu hususta İbrahim’in nurunu kendine usta yap. Bir ateşe odun attıkça o ateş nereden sönecek? Fakat odun atmazsan söner. Çünkü bu çekinme ateşe su serper. Yüzüne, kalplerin haramdan çekinmesinden kızzılık süren kişinin güzel yüzü, hiç ateşten kararır mı?” Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3695-3707.

71 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/455-456.

72 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1373

73 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/582.

2. Yol Kesici Dört Kuştan Kurtulmanın Yolları

Mevlânâ, Hz. İbrahim'in kesmesi istenen dört kuşun hikâyesini, Hz. Âdem'in varlık sahnesine çıkışı, yaratılışı ve sonrasında yaşanan gelişmeler ekseninde ele almıştır. Adeta Hz. İbrahim hikâyesi üzerinden, Hz. Âdem'in nesline bir hatırlatmada bulunmaktadır. Kesilecek kuşlar hikâyesi ve Hz. Âdem ile Şeytan arasında birkaç perdede anlatılan hikâyenin birbirini tamamlayan, birbirini açıklayan yönlerine değindik. Yol kesici kuşlarla anlatılan nefsin kötü huylarından riyâzet ve mücâhede prensiplerini uygulayarak, fakr ve fenâ yolunu seçerek kurtulmak mümkündür. Mevt-i ihtiyârîyi idrak edebilen kimse, kuşların dirilişine vâkıf olur. Riyâzet ve mücâhede aşamalarını geçen, varlığını yok sayan kimse ideal insan ülküsüne erişmiş kimsedir. Yol kesen dört kuşu öldürmüş sonra yeniden manevî bir dirilişle diriltmiştir. Dirilen kişi bu hikâyedeki tanımlamayla vaktin Halil'idir yani insan-ı kâmilidir.

2.1. Riyâzet ve Mücâhede

Nefsin kötülüğü emrettiği ve nefse muhalefet edilmesi gerektiği, sûfiler nazarında hemfikir olunan bir konudur. Hakk'ın emrine itaat etmek ve akl-ı selimin işaret ettiği hedef doğrultusunda hareket etmek için, kötü lüklerin odağı olan nefse riyâzet ve mücâhede yoluyla mücadele etmek esastır.⁷⁴ Mücâhede, cehd kökünden türemiş bir kelimedir. Tasavvufî bir kavram olarak cihâd, nefs-i emmâreyi yenme gayreti mânasına gelmektedir.⁷⁵ Riyâzet, tabiatına bulaşan kirlerden ve temayüllerden nefsi arındırıp ahlâkını güzelleştirmektir.⁷⁶ Bu yolda nefsi tabî ve meşrû arzularından mahrum etmektir. Nefse câzip gelen ama nefsin zararına olan şeylerden uzak durmaya kendini alıştırmak, nefse güç gelen ama nefsin faydasına

74 Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143-144.

75 Ahmet Özel, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/527-531.

76 Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât (Tasavvuf İstılahları)*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 95.

olan şeyleri uygulamaya çabalamaktır.⁷⁷ Sûfilere göre, günahlar tevbe ile giderilir; kötü huylar ise, riyâzetle giderilir.⁷⁸

Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye göre, nefsin yeme-içme ve şehevî istekleri ni, mal edinme, makam sahibi olma, tanınır olma gibi dünyevî arzularını kontrol altında tutabilmek amacıyla yeme-içme, uyuma, konuşma ihtiyaçlarını zarurî düzeyde gidermek, nefse tahammül etmesi gereken vazifeler buyurmak, nefsin hileleri karşısında farkındalığını korumak riyâzetin çerçevesini oluşturur. Bahsi geçen riyâzetin esasları müridi yol kesenlerden korur, kalbi nurlandırır.⁷⁹

Mevlânâ, yetişme çağından itibaren ömrünün sonuna kadar riyâzet ve mücâhedeyi artırmıştır. Geceleri uykusuz geçirmek, çok semâ etmek onun itiyadı olmuştur. Çünkü vücudun rahat ettiği ve midenin dolu olduğu zamanlarda uyku bastırmaktadır. Mevlânâ'nın hayatında riyâzet ve mücâhedenin yeri o kadar belirgindir ki, manevî sıkıntı doğurabilecek şeylere geçit vermez.⁸⁰

Mevlânâ insanın dışarıdaki düşmanla savaşmasını küçük muharebe, içindeki nefsi ile mücadele etmesini büyük muharebe olarak tanımlamıştır.⁸¹ Bütün mutasavvıflar gibi irşâdında mücâhede ve riyâzete yer vermektedir. Mevlânâ riyâzetle varlık perdesinden kurtulmanın mümkün olduğunu, bu şekilde gizli olan şeylerin apaçık hale geleceğini söylemektedir.⁸² Riyâzetle ilgili temrinatlara uzun süre devam etmek gerekir.⁸³ Ona göre beden ırmağını temizlemek ve arıtmak önemlidir. Irmakta insanın yüzü aksedip görünebilmesi için, bulanıklık ve çer çöp kalmamalıdır.⁸⁴

77 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), "Riyâzet", 293; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), "Riyâzet", 571.

78 Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 309.

79 Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 3/137-138, 140, 173-174; Uludağ, "Riyâzet", 35/143; Âdem Ordu, *İhya-u Ulûmi'd-Din'de Riyâzet ve Mücâhede* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 60-84.

80 Sipehsâlar, *Hazreti Mevlana ve Yakınları "Sipehsâlar Risalesi"*, 41-46.

81 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1373-1374.

82 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a Yedi Meclis*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010), 66.

83 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/2472-2479.

84 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/2806-2811.

Mevlânâ, hikâyedeki dört kuş için, yol kesen varlık ve aklın çarmıhı benzetmelerini yapmıştır. Yol kesici kuşlardan kurtulmanın yolu nefisle mücâhede etmektir. Kaz ile temsil edilen çok yeme huyunu, tavusla temsil edilen tekebbür ve gösteriş huyunu, kuzgun ile temsil edilen tûl-i emel huyunu, horozla temsil edilen ferc şehvetini izâle etmek için, nefse muhalefet etmek, riyâzet ve mücâhede idmanlarında nefsi terbiye etmek tavsiye edilmiştir.⁸⁵

İlk sûfîlerden Hâtim el-Esam (ö. 237/851) ölümün dört türü olduğundan bahsetmektedir: Beyaz ölüm, siyah ölüm, yeşil ölüm, kırmızı ölüm. Ölümün dört çeşidi hikâyede geçen, kesilecek dört kuşu çağrıştırmaktadır. Dört türlü ölümden geçmeden rü'yet-i Hakk'a vâsıl olmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Beyaz ölüm (açlık), siyah ölüm (halkın cefasına tahammül), yeşil ölüm (hırka giymek), kırmızı ölüm (hevâyaya karşı koymak) anlamındadır.⁸⁶ Kazdaki yeme hırsı beyaz ölümlerle, tavusun gösteriş merakı yeşil ölümlerle giderilecek ârizalardır. Sûfîler “*Sizden hiçbir kimse ölmeden Rabbini göremeyecektir.*”⁸⁷ hadis-i şerifinde belirtilen ölümün, nefsi bu dört ölüm merhalesinden geçirmek olduğunu kastederler. Ölmeden evvel ölmenin, nefsin arzularına muhalefet etmek olduğunu belirtirler. Sûfîler şehvetlerini her an riyâzet ve men' kılıcıyla öldürmektedirler.⁸⁸ Metafizik çerçevede gerçekleşen bu ölümlerin akabinde yaşanan her diriliş, yeni bir cihâdın habercisidir. Kalbi Allah'tan perdeleyen kötü huylar, ancak uzun mücâhedeler vasıtası ile kaldırılabilir.⁸⁹

Yol kesici kuşlardan tavus, fitneden kurtulmak amacıyla kanatlarını yolmaktadır. Avni Konuk ve Tâhirü'l-Mevlevî'ye göre Mevlânâ, bahsi geçen beyitlerde, tavusun temsil ettiği fitneden kurtulmanın yolunun riyâzet ve mücâhede olduğunu vurgulamıştır. Hakîmin tavusa yaptığı uyarı, “Kanadını yolma, onun sevgisini gönlünden sök, çıkar!”⁹⁰ nefse mücâhede ederken doğru yöntemi uygulamak anlamındadır. Mücâhede

85 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 9/28-32.

86 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Sâfi Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 245-249; Süleyman Uludağ, “Ölüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/37.

87 Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), “Fiten”, 19 (No. 2930).

88 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, 245-249.

89 Murat İsmailoğlu, İmam-ı Gazalî'de Nefsin Mertebeleri (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 40.

90 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/574.

meziyetlerden vazgeçmekle uygulanmaz. Kadın, mal, evlat gibi nefsin meyledeceği şeylerin muhabbetini gönülden atmak, mücâhede eden kimsenin yapması gereken şeydir. Bu bize mücâhede doğru yöntemi işaret eder. Bilinmelidir ki, mücâhededen bahsedebilmek için kendisine meyledilen bir şeyin bulunması şarttır. Yeme-içme, mal edinme şehvetleri gibi, imtihan konusu haller olmadan, ismet ve iffet gibi erdemlerden bahsedilemez. Asıl mücâhede, nefste şehvete meyil bulunmasıyla beraber, nehyedilen şeylerden sakınmaktır. Bununla birlikte, insanın tabiiyatında istirahatete rağbetin olduğu unutulmamalıdır. Tâat ve ibadetin metşakkatine sabretmek, nefsi riyâzetle günahlardan uzak tutmak lazımdır. Ayrıca kanatlar/yaratılıştaki meziyetler sayesinde, ebedî rahatlık yolunda mesafeler aşılacaktır. Kâmil kimseye zararlı oklar isabet ederse, kanatlar ona siper olacaktır.⁹¹

Mevlânâ hikâyede mücâhedenin sürekliliği üzerinde durmakta, nefsin arzularına hayat boyu muhalefet etmek gerektiğini beyan etmektedir. Tavus kanadını neden kopardığını açıklarken şöyle söyler:

“Kuvvetim kudretim yok, iyiliğe de meyledemiyorum. Bunu gördüm, düşmanımı da gördüm, derhal silahımı kırdım.

Bu sûretle de onun bana üstün olmamasına, hançerimin kendime vebal olmamasına gayret etmiş oldum.

Damarım oynadıkça kaçıyorum, çünkü adamın kendisinden kaçması kolaydır. Başkasından kaçan, ondan kurtulunca karar eder.”⁹²

Beyitlere göre tavus, nefsinin ruhuna düşman görmüş, silah mesabesinde olan meziyetlerini gizlemek sûretiyle nefsinin hevâsını kırmıştır. Dünya hayatı devam ettiği sürece ruhunun düşmanı olan nefsinden kaçmaya devam edecektir. İnsanın kendinden kaçması, arzularına devamlı muhalefet etmesi, mücâhedeyle devam etmesi kolay bir şey değildir. Çünkü nefis nereye gitse onunla birlikte dir.⁹³

Mevlânâ'ya göre dört kuşla sembolize edilen kötü huylar ancak riyâzet yoluyla giderilir. Kaz ile temsil edilen yeme şehvetinin çaresi, riyâzetin esaslarından biri olan az yemektir. Diğer sûfiler gibi Mevlânâ da çok

91 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/207-211; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/168-171.

92 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/666-669.

93 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/237.

yemenin, ferc şehvetini güçlendirdiğini söylemektedir.⁹⁴ Hakim Tirmizî (ö. 320/932), yeme şehvetinin diğer şehvetleri harekete geçiren bir etkiye sahip olduğunu ifade eder. Nefs terbiyesi hakkında eserleri bulunan Hakim Tirmizî insan vücudunda lezzet almak mârifetiyle yaratılmış yedi organdan (eller, bacak, göz, kulak, dil, burun, mide) bahseder. Midenin şehvetlerin bulunduğu yer olarak merkezî bir konumda yaratıldığını açıklamıştır. Midenin terbiye edilmesi ile diğer organlara daha kolay sınır koyulabilir. Sûfîlere göre az yemek, en önemli riyâzet usûllerinden birisidir ve diğer nefis terbiye yöntemlerini de etkilemektedir.⁹⁵ Az yemek sâlikin ruh dünyası üzerinde etkileri olan bir yöntemdir. Nefs aç bırakıldığında, Şeytan damarlarda dolaşarak sâlike etki etme gücünden mahrum kalır. Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî, açlığın kalbin kanını azaltarak kalbi nurlandırdığını, incelttiğini söylemektedirler. Kalbin incelmeye ile mürid, mükâşefe ilmine ulaşır. Sûfîler fazla yemenin zararları ve az yemenin faydaları ile ilgili prensipler geliştirmişlerdir.⁹⁶

Çok yeme isteği, riyâset ve tekebbür, tûl-i emel, şehevî arzular birbiri ile bağlantılı, birbirini tetikleyen hırslar olarak görünmektedir. Mevlânâ uzun yaşam isteğini temsil etmesi sebebiyle kuzgunun kesilmesi bahsini, Hz. Âdem'in yasak meyveyi yeme hikâyesi ile güçlendirerek anlatır. Hz. Âdem'in cennetten indirilmesine sebep olan yasak meyveyi yeme sebebi uzun yaşama isteği iken, bu fiili işleme yolu yeme hırsı ve ferc şehveti olmaktadır. Bu da riyâzetteki az yeme prensibinin ne kadar önemli ve kötülüğü önleyici olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Bedenlerin dirilmesi hakkında nâzil olan âyete atıf yapılarak anlatılan yol kesici dört kuş hikâyesi, mânevî diriliş mânasında yorumlanmıştır. Kesilecek her bir kuşun dirilişi, tüm varlığından fânî olana kadar riyâzet ve mücâhede örsüyle nefsi dövmekle yani irâdî ölümlle ölmekle gerçekleşir. Sâlik, insan-ı kâmil olma ya da insan-ı kâmil idealine yaklaşma amacıyla bu aşamaları takip etmelidir.

94 “Şehvet çok yemeden olur, az ye.” Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1373. “Yiyin, emri şehvet için bir tuzaktır.” Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/582.

95 Hakim Tirmizî, *Riyâzetü'n-Nefs Metafizik Mutluluk*, çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy kitap, 2013), 27.

96 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh yay., 2016), 230-232; el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 3/173-174.

97 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/186; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/221-224.

2.2. Fakr ve Fenâ

Tasavvuf yolunda ilerleyen sâlik, riyâzet ve mücâhede yaparak nefsi ni terbiye eder. Riyâzet ve mücâhede süreci esnasında kendi varlığından geçme süreci fakr, bu sürecin sonunda varılan merhale fenâ olarak adlandırılır. Sâlik bu merhalede, kendindeki kötü vasıfları yok eder.⁹⁸

Fakr sözlükte yoksulluk, ihtiyaç sahibi olma mânalarına gelmektedir. Bütün insanlar manevî anlamda fakirdir ve Allah’a muhtaçtır; yalnızca Allah ganîdir, zengindir. Tasavvufta fakr, varlıktan kurtulup, Allah’da fânî olmayı ifade eder. Sûfilere fakîr veya fukarâ da denir. Hiçbir maddî varlığın sahibi olmamak, zahirî fakrdır. Kulun Mevlâsı karşısında hiçbir şeye mâlik bulunmadığını idrak etmesine bâtinî fakr denir. Kul kendi varlığının hakiki malikinin Allah olduğu bilincine vardığı zaman, fenâ mertebesine erer. Fakrın hakikati, kulun yalnızca Allah’a muhtaç olmasıdır. Manevî ihtiyaçlılık durumuna fakr denir. Sâlikin bir kabule dayalı olan mevhum varlığından ayrılması, zâtını, fiil ve sıfatlarını Hakk’ta fânî kılmasıdır.⁹⁹ Bir diğer deyişle fakr, kişinin Allah’a olan aşkının fazlalığı nedeniyle kendi nefsinden fânî olması, Hakk’la bâkî olmasıdır.¹⁰⁰

Fakr, Mevlânâ için, sûfinin en yüce gayesi olan fenâyâ ulaştıran yoldur.¹⁰¹ Hz. Mevlânâ’nın fakr anlayışının mihverini, beyitlerde işaret edilen “Yokluk benim iftihârımdır.”¹⁰² hadisi şekillendirmektedir.

“Yokluk benim iftihârımdır” sözü, onun için yüce bir söz oldu, tamahkârlardan gani Tanrı’ya kaçmama yol açtı. Mamurelerde oturanların hırsından kurtulmak için defineleri, yıkık yerlere gömerler.”¹⁰³

“Bir adam yokluğa (fakr) erişir, kendisine yokluğu zînet edinirse, o kişinin Hz. Peygamber gibi gölgesi olmaz.”¹⁰⁴

98 Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333-335.

99 Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/132-134; Cebecioğlu, “Fakr”, 204-205; Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, 369-371.

100 Ahmed Awni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1989), 2/80.

101 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/672-673; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/ 238-238.

102 İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 2/87.

103 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/715-716.

104 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/674.

Mevlânâ burada zaruret mânasına gelen fakrı değil, manevî fakrı kas-tetmiştir. Manevî fakr kendisinin hiçbir şey olmadığını, mevcudiyetinin Allah'a ait olduğunu bilmek mânasına gelmektedir.¹⁰⁵

Hikâyede kazın hırsı ile tavusun hırsı kıyaslanırken, riyâsetin zararları anlatılmakta ve bu marazın çarelerinden bahsedilmektedir. Tavus ile sembolize edilen kibir, gurur, ucb, makamla övünme, riyâset, gösteriş huylarını izâle etmenin çaresi, fakr yolunu tutmaktır. Nefse kıymetsizlik hissini telkin etmek, hiç olmaktır. Hikâyede fakr hakkında şu ifadeler kullanılır:

“Hiç ol da, onun dışından kurtul. O katı yürekliden merhameti az um!
Hiç oldun mu o katı yürekliden korkma. Her sabah mutlak yok-luktan ders al.”¹⁰⁶

“Gündüzün güneşte yok olan yıldızlar gibi, Allah varlığında yok olup kendisinden geçenler, hüner ve sanatlarıyla şerhlerinden emin olmuşlardır. Yok olana tehlike olamaz.”¹⁰⁷

Her sabah fakr-ı mutlak dersini almak, zât, sıfat ve ef'âlde hiçbir şeyi kendi mülkünden bilmemek bu yolun gereklerindedir. Evham sahibi olan gafiller, olanı biteni kendi nefslerine izafe ederler. Riyâset sahiplerinin çoğu kendini büyük görmektedir. Azamet ve kibir, ulûhiyyete has sıfatlardandır. Allah'ın kibir ve azamet sıfatlarını giymek, o kimseye yüküdür. Kul olanın kuşanması gereken âcizlik ve meskenet kemeridir.¹⁰⁸

Tâhirü'l-Mevlevî tavusun kanatlarını koparma bahsinde, kanatların sebep olduğu riyâset ve kibir tehlikesinden, mevt-i ihtiyârî ile korunabileceğini söylemektedir. “Diriden ölüyü çıkarınca, diri nefis ölüm tarafına yönelir, ölüm tarafına dönüp dolaşır.”¹⁰⁹ beytini şerh ederken; Rûm sûresinin 19. ve Âl-i İmrân sûresinin 27. âyetlerini delil göstererek, ölü olan nefsten diri bir ruh çıkacağını ifade eder. Mevt-i ihtiyârî ile ölen nefsin, diri ve kâmil bir ruh ile yeniden dirileceğini söylemektedir.¹¹⁰ Tasavvufta

105 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 6/183.

106 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/531.

107 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/671.

108 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/189-191; Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/153-155.

109 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/550. Şems-i Tebrizî (öl. 645/1247 [?]) *Makâlât* isimli eserinde; Bakara sûresinin 260. âyetindeki dirilmeyi “*Nefslerinizi öldürünüz!*” âyetiyle ilişkilendirir. Nefsin ölümünü, nefsin kötü taraflarının tezkiye edilmesi olarak değerlendirmektedir. bk. Şemseddin-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosmanoğlu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 62.

110 Tâhirü'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/159.

belirtilen “Ölmeden önce ölünüz!”¹¹¹ “Hayat ancak ölümdedir.”¹¹² sözleri mevt-i ihtiyârî (irâdî ölüm) mânasında söylenmiştir.¹¹³ Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), “Tasavvuf, Hakk’ın seni öldürmesi ve kendisiyle yaşatmat sına denir.” sözüyle irâdî ölümü anlatmaktadır.¹¹⁴

“Mamurelerde oturanların hırsından kurtulmak için defineleri, yıkık yerlere gömerler. Kanadını yolmayı bilmiyorsa yürü, halvete gir de bütün kanatlarını şuna buna harcatma.”¹¹⁵

Beyitte tavusun kanadı ile sembolize edilen şeyin, meziyetlerin görünmesi olduğunu belirtmiştik. Fakr ehli, meziyetlerini gaflet ehlinin tasalluttundan emin olmak için saklarlar. Nefsini ucbdan koruyabilen kimsenin hünerlerini gizlemesine gerek yoktur. Fakat sâlik dünyanın cazibesine karşı nefsinin ölmüş kabul edemiyorsa, toplumun fitnesine kapılmamak için halvette kalmalıdır. Nefsini ucbdan koruyacak kuvveti olmayan kimse, kanadını yok kabul etmelidir. Mevlânâ bunu yapamayan kimsenin, halvette oturmasını söyler. Hikâyenin akışına göre, tavusun fitnesinden kurtulmanın yolunun riyâzet temrinatları olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹⁶

2.3. İnsan-ı Kâmil

Yukarıda anlatılan bütün süreç ve gayretlerin bir maksadı vardır. O da insan-ı kâmil vafına nail olmaktır. İnsan-ı kâmil anlayışı, tasavvuf düşünür cesinin temel unsurlarından biridir. İnsan ahsen-i takvim üzere yaratılmış,¹¹⁷ yeryüzünün halifesi¹¹⁸ ve ilâhi ilmin muhatabı¹¹⁹ kılınmıştır. Bu yönüyle diğer varlıklardan farklı olarak, kendisinde kemâl sıfatları hâsil olmuştur. İnsân-ı kâmil Allah’ın bu âlemdeki halifesi olması hasebiyle, O’nun tüm esma ve sıfatlarının mazharıdır. Varlığın mertebelerini tamamıyla bünyesinde toplamasıyla Allah’ın zât ve sıfatlarının aynası gibidir. İnsân-ı

111 Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/291.

112 Ankaravî, *Minhâcî’l-Fukarâ*, 245.

113 Ankaravî, *Minhâcî’l-Fukarâ*, 241-253.

114 Uludağ, “Ölüm”, 34/37-38; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür yayınları, 1984), 476.

115 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/715-716.

116 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/236-237, 251; Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, 5/193, 206.

117 et-Tîn 95/4.

118 el-Bakara 2/30.

119 el-Kehf 18/65.

kâmil için akl-ı küll, akl-ı evvel, nokta-i küll, nokta-i vahdet, sırr-ı ilâhî gibi isimler kullanılmaktadır. Mürşid olarak bilinen kişi insan-ı kâmdir. Kişi riyâzet ve mücâhede ile hakikat yolunda bulunarak, insan-ı kâmilin rehberliğinde kendinin ve yaratılış amacının bilincinde olarak kemâl sıfatlarını ortaya çıkarabilir.¹²⁰

Sûfîlere göre insan-ı kâmil, kemâlinin son aşamasındaki insanî nefstir. Tasavvufta mahlûkatın en şerefli addedilen ve kemâle ermeyi amaçlayan kimse, bütün nefis mertebelerini aşarak insan-ı kâmil olabilme idealiyle yaşar. Bu sebeple sûfîler bireysel anlamda insan-ı kâmil olma ülküsünü benimsemişlerdir. Mevlânâ eserlerinde ilim-irfan, îsar, cömertlik, merhamet, sevgi, sadakat ve hoşgörü gibi bütün ahlâkî güzelliklerin timsali kabul ettiği insan-ı kâmil mefhûmuna vurgu yapar. *Mesnevî*'de insan-ı kâmilin insanların kalplerindeki marazları bir hekim gibi tedavi ettiğini söyler.¹²¹ Ona göre insan-ı kâmil, bazen damlada gizlenmiş denizdir, bazen zerredeki güneştir. Bütüncül bir bakış açısıyla insan-ı kâmil, âlemin aynadaki aksidir.¹²² *Mesnevî*'nin ilk beyitlerinde “ney” metaforuyla kasettiği de insan-ı kâmdir. Ney, içinin kötü vasıflarını riyâzet terbiyesiyle boşaltmış, varlığını Hakk'ın varlığında eritmiş kâmil insandır.¹²³

Yol kesici kuşlar hikâyesinde, bahsedilen dört kuşun fitnessinden kurtulan kişi insan-ı kâmilden başkası değildir.

“Çünkü bu ten dört huyun durağıdır, o huyların adları, dört fitt neci kuştur.

Halkın ebedî olarak diriliğini istersen bu dört şom ve kötü kuşun başlarını kes.

Sonra da onları bir başka çeşit dirilt de artık onlardan bir zarar gelmesin.”¹²⁴

Hikâyede bahsedilen çok yeme, tûl-i emel, kibir, şehvet gibi hırslarını riyâzet yoluyla öldüren, mevhum varlığını terk eden, kötü huylarını manevî bir dirilişle iyiye inkılab ettiren kimse insan-ı kâmil mertebesine

120 Mehmet S. Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331; Uludağ, “İnsan-ı Kâmil”, 188.

121 Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2700-2705; Mehmet Necmettin Bardakçı, “Mevlana'ya Gore İnsanın Mahiyeti ve Kamil İnsan Olma”, *Erdem* 50 (2008), 5-6.

122 Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1395.

123 İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî'nin Sırrı Dibâce ve İlk On Sekiz Beyit Şerhi*, haz. Semih Ceyhan ve Mustafa Topatan (İstanbul: Hayy Kitap, 2008), 255-258.

124 Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/37-39.

varır. İnsan-ı kâmil kendisine tabi olan halka rehberlik yaparak, onların da nefslerindeki kötü huylardan kurtulmalarına vesile olmaktadır.¹²⁵

Hikâyenin başında Mevlânâ tarafından aklın güneşi ve vaktin Halîl’i olarak nitelendirilen kişi, akl-ı külle vâsıl olan, her asırdaki insan-ı kâmil-i ifade eder. Bu hitap özelde Hüsâmeddin Çelebi’ye yapılmıştır. İnsan-ı kâmil, kesilecek dört kuşla sembolleştirilen nefsin kötü vasıflarından kurtulmuş kimsedir. Bu kötü vasıflar Hakk’a giden yolda, sâlikin ruhuna ayak bağıdır. İnsan-ı kâmil esmânın cem’ine mazhardır, nâkıs insanlarsa esmânın tefrîkine mazhardır. Nâkıs insanların ayakları esmânın tefrîki ile bağlıdır. Bu isimler adeta onların ayakları olur; varlık âleminde bu şekilde yürürler. İnsan-ı kâmil, nâkıs insanlarda görülen esmânın niteliğini taşır, ondan bu esmânın hâli de zuhûr eder. İnsan-ı kâmil, seyrü sülûk esnasında nâkıs insanların ayaklarını diğer esmâ tarafına açar. Hatta istidâdı olanları cem’iyyet-i esmâ makamına ulaştırır. İnsan-ı kâmil, süvari kumandan gibi insanları idare eder. İnsan-ı kâmil Allah’ın halifesi olarak, sâliklerin kalplerinde yuva yapmış dört kuşun başını keser, onları mârifet-i ilâhiyyeye ulaştırarak yeniden diriltir.¹²⁶

Sonuç

İnsanoğlu tarih boyunca hakikati kurgu yoluyla ve hikâyeleştirerek anlatma yöntemini benimsemiştir. Mevlânâ hikâye anlatımını bir irşâd metodu olarak kullanmıştır, özellikle *Mesnevî*’de birçok hikâyeye yer vermiştir. Hikâyelerin kurgusunda sadece tasavvufî bilgiye sahip olanların anlayabileceği semboller kullanmıştır.

Mesnevî’deki “Yol Kesici Dört Kuş” hikâyesi Bakara sûresinin 260. âyeti ti esas alınarak anlatılmıştır. Mevlânâ, bedenlerin dirilişi hakkındaki bu âyeti, ruhların manevî olarak dirilmesi mânâsında yorumlamıştır. Âyette belirtilen kuşların kaz, tavus, kuzgun ve horoz olduklarını söylemektedir. Mevlânâ irfanında bu kuşlar insan benliğindeki dört kötü huya bena zetilmiştir. Kaz hırsı, tavus gösteriş, kibir ve baş olma sevdasını, kuzgun tûl-i emeli, horoz şehveti temsil etmektedir. Kuşlarla temsil edilen kötü vasıflar, aklın çarmıhdırlar. Bu vasıflara sahip kişi aklını kullanamamaktadır. Mevlânâ dört kuşu temsil eden kötü huyları terk etmenin, insanın

125 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/31.

126 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 9/28-31.



ruhunun kurtuluşuna vesile olacağı tespitini yapmıştır. Bir yandan dört kuş hikâyesini anlatırken, konu bağlamında Hz. Âdem kıssasını hikâyenin akışına dâhil etmiş ve yol kesen dört kuş hikâyesini Hz. Âdem kıssası ile değerlendirerek, hikâyenin ifade ettiği tasavvufî derinliği tam mânasıyla ortaya koymuştur.

Hikâyeye göre, ruhun kurtuluşu için yeme, böbürlenme, uzun yaşam isteği, şehvet gibi bedenın dört eğiliminin terbiye edilmesi gerekmektedir. Nefsindeki dört kötü huyu öldüren, riyâzet ve mücâhede, fakru fenâ aşamalarını geçen kimse insan-ı kâmil mertebesine ulaşır. Bu bağlamda Mevlânâ nefsin kötü karakterinden kurtulmak için izlenmesi gereken yöntemi göstermiş, nihâî gayenin sâlikin benlikten sıyrılması olduğunu kastetmiştir.

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	He authors declared that this study has received no financial support.
Çalışmanın Tasarlanması/Design of Study	SK (%60), NY (%40)
Veri Toplanması/Data Acquisition	SK (%50), NY (%50)
Veri Analizi/Data Analysis	SK (%60), NY (%40)
Makalenin Yazımı/Writing up	SK (%50), NY (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	SK (%50), NY (%50)

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Âlûsî, Şihâbu'd-din es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Mesnevî'nin Sırrı Dibâce ve İlk On Sekiz Beyit Şerhi*. Haz. Semih Ceyhan ve Mustafa Topatan. İstanbul: Hayy Kitap, 2008.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Minhâcû'l-Fukarâ*, Haz. Sâfi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Arpaguş, Sâfi. *Mevlânâ ve İslâm*. İstanbul: Vefa yayınları, 2007.
- Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. Haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür yayınları, 1984.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 331-330/22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Mevlânâ'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kamil İnsan Olma”. *Erdem* 50 (2008), 1-14.
- Beydâvî, Muhammed. *Bezzâvî Tefsiri*. Çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), “Fakr”, 205-204.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rîfât (Tasavvuf İstilahları)*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Durak, Nejdî. “Mesnevî'de Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefi Değerlendirmesi”. *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*. 155-165. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2006.
- Erginli, Zafer. “Hayatı Sembollere Yükleme: Bir Mesnevî Hikâyesinin Anlaşılma Biçimleri Üzerine”. *Milel ve Nihal*, 6/1 (2009), 221-243.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çev. Ahmet Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gül, Halim. “Mevlânâ'nın Mesnevî'de Bir Âyete Getirdiği İşâri Yorum (Bakara 260. Âyet)”. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*. Ed. Abdurrahman Elmalı vd. 1/379-389. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2007.
- Güllüce, Hüseyin. “Mesnevî'de Temsîlî Anlatım ve Hikâye ve Temsillerle Kurân Âyetlerinin Açıklanması”. *Erdem* 50 (2008), 129-160.
- Güllüce, Hüseyin. *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1999.
- Gürer, Dilaver. “Mesnevî'de Hz. İbrâhîm ile İlgili Kissaların Tasavvufî Yorumu”. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri I*. 1/309-316. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2007.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzil*. İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1317.
- Hücvîrî. *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yay., 1996.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İsmailoğlu, Murat. İmam-ı Gazalî'de Nefsin Mertebeleri. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Mustafa. "İstîlâhâtü's-Süfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/209-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın. İstanbul: İFAV Yayınları, 1989.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Haz. Mehmet Demirci vd. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifu'l-İşârât*. Thk. İbrahim Bisvünî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1390/1971.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yay., 2016.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tefsîru'l-Maverdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Mecmau't-Tefâsîr*. İstanbul: el-Matbaatu'l-Âmire, 1317.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*. Çev. Avni Konuk. İstanbul: İz yayıncılık, 2004.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mecâlis-i Seb'a Yedi Meclis*. Çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2010.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2006.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nesterova, Svitlana. *Mevlânâ'nın "Mesnevî" İsimli Eserinde Metaforik Anlatımın Metafizik Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ordu, Âdem. İhya-u Ulûmî'd-Din'de Riyazet ve Mücadele. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Özel, Ahmet. "Cihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 531-527/7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevisi'nde Konuları Ele Alış Biçimi ve Üslubu". *I.Uluslararası Mevlânâ Düşüncesinde Beşerî Münasebetler Sempozyumu*. ed. Hüsametdin Erdem vd. 59-69. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahru'd-dîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr ev-Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Sipehsâlar, Feridun b. Ahmed. *Mevlânâ ve Yakınları "Sipehsâlar Risâlesi"*. Çev. Ahmed Avni. İstanbul, Elest Yayınları: 2007.
- Şemseddin-i Tebrizî. *Makâlât*. Çev. Mehmet Nuri Gençosmanoğlu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şamil yayınevi, ts.
- Tirmizî, Hakim. *Riyâzetü'n-Nefs Metafizik Mutluluk*. Çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy kitap, 2013.

- Uludağ, Süleyman. “Fakr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 134-132/12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. “Ölüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38-37/34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Riyâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kbalcı Yayınları, 2012. 188.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. 17/479-485. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve Uyûni’l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te’vil*. Beyrut: Dâru’l-Mârife, ts.



Arvâsî Şeyhlerinin Anadolu'ya Gelen İlk Ceddî: Şeyh Kâsım el-Bağdâdî ve Seyâhatnâme Adlı Eseri'nin Kayıp Olan Orijinal Nüshası

*The First Ancestor of the Arwasi Sheikhs Come to Anatolia:
Sheikh Kasim al-Baghdadi and the Original Copy
of His Lost Book Named Seyahatname*

Prof. Dr.

Ferzende İDİZ

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, Türkiye / Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Theology, Van, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9860-4192>

fidiz65@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/041jyzp61>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Temmuz 2022 / 06 July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Nisan 2023 / 25 April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1141360



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 (Ferzende İDİZ).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Ferzende İdiz, "Arvâsî Şeyhlerinin Anadolu'ya Gelen İlk Ceddî: Şeyh Kâsım el-Bağdâdî ve Seyâhatnâme Adlı Eseri'nin Kayıp Olan Orijinal Nüshası", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 237-256.

Öz

Başlangıçta Kâdiriyye daha sonra Nakşibendiyye tarikatlarını temsil etmiş olan ve Arvâsiler olarak bilinen ailenin Anadolu'ya gelen ilk ceddi, Hacı Kasım el-Bağdâdî'dir. Moğolların Bağdat'ı istilası üzerine Şeyh Abdurrezzâk el-Kâdirî'nin halifelerinden Hacı Kâsım el-Bâğdâdî, şeyhinden izin alarak ailesi ile birlikte Anadolu'ya göç etmiştir. Musûl'dan Mardin, Diyarbakır, Urfa ve Bursa'ya giden el-Bağdâdî, Siirt'in Pay köyüne yerleşerek irşad görevini sürdürmüş ve dolayısıyla Anadolu'da Kâdiriyye Tarikatı'nı yayan önemli şahsiyetlerden birisi olmuştur. Ölmeden önce oğlu ve halifesi olan Şeyh Haydar'a geçmişlerini anlatan Seyâhatnâme adında bir eser yazmasını vasiyet etmiş ve oğlu da vasiyetini yerine getirmiştir. Söz konusu *Seyâhatnâme*'de ailenin Anadolu'ya gelişi, aile şeceresi, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin tarikat icâzeti gibi önemli bilgiler birinci ağızdan aktarılmıştır. Son zamanlarda bulup inceleme fırsatı elde ettiğimiz yazma eser, Kâdiriyye Tarikatı'nın Anadolu'ya gelişi, Bursa'nın fetih tarihi vb. bazı tarihi olaylara ışık tutuyor olması açısından önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu makalede Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'ye ait *Seyâhatnâme*'nin orijinal nüshası ve içeriği hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Arvâsî, Kutub, *Seyâhatnâme*, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî, Van.

Abstract

The first ancestor of the family known as Arvâsî, who initially represented the Qadiriyya and later the Naqshbandi order and came to Anatolia, was Haji al-Qâsim al-Bağhdâdî. After the Mongol invasion of Baghdad, Haji al-Qâsim al-Bağhdâdî, one of the caliphs of Sheikh Abdurrezzak al-Qadiri, immigrated to Anatolia with his family, taking permission from his sheikh. Al-Bağhdâdî who went from Mosul to Mardin, Diyarbakir, Urfa and Bursa provinces, settled in the village of Siirt named Pay and continued his duty of guidance; thus became one of the important personalities who spread the Qâdiriyya Order in Anatolia. Before he died, he bequeathed Sheikh Haydar, who was his son and caliph, to write a book called *Seyâhatnâme* (Travelogue), which tells about their past and his son fulfilled his will. In the mentioned *Travelogue*, important information such as the family's arrival in Anatolia, family genealogy, and the religious order approval of Sheikh al-Qâsim al-Bağhdâdî were conveyed from the first person. The manuscript that we have recently found and had the opportunity to examine, constitutes an important place in terms of shedding light on the arrival of the Qadiriyya Order in Anatolia, the history of the conquest of Bursa, and some similar historical events. In this article, information will be given about the original copy and content of the *Travelogue* of Sheikh al-Qâsim al-Bağhdâdî.

Keywords: Anatolia, Arvâsî, Qutb, *Seyâhatnâme*, Sheik al-Qâsim al-Bağhdâdî, Van Province.

Giriş

Moğolların Bağdat'ı istilası ile kadîm medeniyetimizin ürünü olan çok kıymetli eserleri barındıran kütüphane ve belgeler yakılmış, ilim ve irfân ehli olan birçok kimse, Bağdat'ı terk ederek farklı coğrafyalara ve Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Bu olayda göç etmek zorunda kalan önemli şahsiyetlerden birisi de Kâdiriyye Tarîkatı şeyhlerinden olan Şeyh Abdurrezzâk el-Kâdirî'nin halifelerinden Hacı Kâsım el-Bağdâdî (ö.750/1349) olmuştur. Şeyh Kâsım el-Bağdâdî, aynı zamanda başlangıçta Kâdiriyye, daha sonra Nakşibendiyye Tarîkatı'nın bölgedeki öncülüğünü yapmış olan ve Arvâsiler olarak bilinen ailenin Anadolu'ya gelen ilk ceddidir.

Kâdiriyye Tarîkatı şeyhi olan Hacı Kâsım el-Bağdâdî, Musûl'dan, Mardin'e, Diyarbakır'a, Urfa'ya, oradan Mekke'ye (hacca) ve tekrar dönüştü yeni fethedilmiş olan Bursa'ya akabinde Siirt'in Pay köyüne gidip yerleşerek irşâd görevini burada sürdürmüştür. Dolayısıyla Kâdiriyye Tarîkatı'nı ilk olarak Anadolu'ya getirip yayan önemli şahsiyetlerden birisi olmuştur. Vefatına yakın bir zamanda oğlu Şeyh Haydar'la birlikte hacca gitmiş ve orada vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine oğlu Şeyh Haydar, Hacı Kâsım Bağdâdî'nin anlatımına dayanarak bir de *Seyâhatnâme* yazmıştır.¹

Varlığından haberdar olduğumuz halde bir türlü elde edemediğimiz Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'ye ait olan *Seyâhatnâme*'nin nihayet orijinal nüshasının fotoğraflarını, bu sülaleden biri olan Van eski müftülerinden Nimetullah Arvâs Bey vasıtasıyla görüp inceleme imkânımız oldu. Söz konusu eserin orijinali ve müellif nüshası olan bu eser, yine aynı sülaleden gelen Şeyh Sibğatullah Arvâsî'nin (Gavs-ı Hizânî) torunlarından ve Tatvan'da ikâmet etmekte olan Adnan Hüseyinî Bey'de bulunmaktadır. Fotoğraflarını inceleme imkânı bulduğumuz nüshanın altında bulunan orijinal mühürlerden bunun asıl nüsha olduğu kanaati bizde hasıl oldu.² Dönemin yazı özelliklerini taşıyan *Seyâhatnâme*, Şeyh Kâsım'a ait soy şeceresini, Şeyh Kâsım'ın tarikat icâzetini ve seyahat notlarını içermektedir. Bu sayede Arvâsî ailesinn şeceresi ve Hacı Kâsım'ın tarîkatı hakkındaki birincil kaynaktan bilgi sahibi olduğumuz gibi *Seyâhatnâme*'de yer

1 bk. Şeyh Kasım el-Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, Orijinal yazma metin (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi).

2 bk. el-Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi).

alan bilgilerden hareketle Kâdiriyye Tarîkatı'nın, Hacı Kâsım el-Bağdâdî tarafından Eşrefoğlu Rûmî'den çok daha önce Anadolu'ya getirilmiş olduğunu da öğrenmiş olmaktayız. Gerçi söz konusu tarîkatın, Musûl ve çevresine yerleşmiş olan Abdulkadir Geylânî'nin (öl. 1166/561) oğlu Şeyh Ebûbekir Abdülaziz es-Sincârî (öl. 1205/602) tarafından bölgeye daha ilk dönemlerde getirildiği ve oradan da Anadolu'nun içlerine doğru yayıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.³ Yine on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Muş'a göç etmiş olan ve Abrî ailesi olarak bilinen Kâdiriyye Tarîkatı'na mensup ailenin cedleri tarafından Kâdiriyye Tarîkatı'nın Anadolu'ya başka bir kanaldan Eşrefoğlu Rûmî'den çok daha önce getirildiğine dair aile mensuplarında bulunan belgeler ve bu belgelere dayalı olarak yapılan çalışmalar bilinmektedir.⁴ Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin *Seyâhatnâme*'sinde yer alan bilgilerden Kâdiriyye Tarîkatı'nı Anadolu'ya Eşrefoğlu Rûmî'den daha önce ayrıca bu aile vasıtasıyla da girdiğini ve Bursa'ya kadar yayıldığını öğrenmiş oluyoruz.

Ayrıca *Seyâhatnâme*'de yer alan bilgilerden hareketle Bursa'nın fetih tarihi, Arvâs Köyü ve bu köyde kurulmuş olan medrese ile tekkenin kuruluş tarihleri ve kurucuları gibi şimdiye kadar net olmayan birtakım bilgiler de netlik kazanmaktadır.

Bu anlamda Kâdiriyye Tarîkatı ve Anadolu'ya ilk gelişi hakkında önemli bir belge olan *Seyâhatnâme* ve müellifi hakkında bilgi vermek, söz konusu eseri tanıtip ilgililerin istifadesine sunmak önem arz etmektedir.

1. Hacı Kâsım el-Bağdâdî ve Seyâhatnâme Adlı Eseri

Hacı Kâsım el-Bağdâdî ve Anadolu'ya gelişi hakkında daha önce de bazı kaynaklarda birtakım bilgiler bulunmaktaydı; ancak söz konusu bilgiler, bilinen sağlam bir kaynağa dayanmadığından ihtiyatla karşılanmaktaydı. Son zamanlarda tespit edilen Hacı Kâsım el-Bağdâdî'ye ait *Seyâhatnâme* adlı esrin orijinal nüshası, bu konuda birincil elden bilgi sahibi olmamızı sağlamıştır. Biz de burada Hacı Kâsım el-Bağdâdî hakkında kendi

3 bk. Abdulcebbar Kavak, "Şeyh Ebûbekir Abdülaziz es-Sincârî ve Kâdiriyye Tarîkatı'nın Kuzey Irak'taki Erken Dönem Faaliyetleri", *Akademik Bakış Dergisi* 54 (Mart - Nisan 2016), 150.

4 bk. Abdulcebbar Kavak, "Muş Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi'nin Son Postnişini Şeyh Mustafa el-Abrî ve Kürtçe Divanı", *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021), 179.

Seyâhatnâmesi' ne dayanarak bilgi verecek ardından da *Seyâhatnâme* adlı eserinin orijinal nüshasını tanıtmaya çalışacağız.

1.1. Hacı Kâsım el-Bağdâdî

1.1.1. Hayatı

Şeyh Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin hayatı hakkında Şer'iyye Sicilleri'nde ve Sâlnâmelerde yer alan birkaç kayıt dışında,⁵ kaynaklarda pek fazla bir bilgi mevcut değildir. Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin hayatı hakkında en sağlıklı bilgiyi, yine kendi isteği üzerine oğlu Haydar'a yazdırdığı ve yukarıda tanıtmaya çalıştığımız *Seyâhatnâme* adlı eserde bulmaktayız. Bu eserde, çocukluğu hakkında detaylı bilgi olmamakla beraber nesebi, şeyhi, icâzeti, çocukları, seyahatleri ve Anadolu'ya gelişinden vefatına kadar devam eden hayatı hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Kâsım el-Bağdâdî'nin doğum tarihi *Seyâhatnâme*'de belirtilmemiştir. Ancak söz konusu eserin sonunda yaşının 130 olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu ifadenin devamında Hacı Kâsım'ın aynı yıl (750/1349) hacca gittiği ve orada vefat ettiği, nüshayı yazan oğlu Haydar tarafından kaydedilmiştir.⁶ Dolayısıyla vefat tarihinden 130 yıl olan ömrünü çıkarttığımızda (750/1349-130) çıkan tarih olan 620/1223 yılında Bağdat'ta doğduğu söylenebilir.

Eğitimi ve yetişmesi hakkında *Seyâhatnâme*'de herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak gerek son zamanlarda hakkında yazılmış olan bazı kitaplarda gerekse *Seyâhatname*'sinde hakkında kullanılan âlim, âmil⁷ gibi ifadelerden tasavvufî eğitimin yanı sıra zâhirî ilimlerde de âlim olduğu anlaşılmaktadır.

Seyâhatnâme'nin başında bulunan şecereye göre el-Bağdâdî'nin tam ismi şöyledir: Hacı Kâsım el-Bağdâdî b. İzzeddîn el-Alevî el-Hüseynî.

5 *Diyarbakir Salnâmesi (1316/1801-1802)*, IV Diyarbakır *Salnameleri/1286-1323 (1869-1905)*, I-V, (İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999); Hakan Yılmaz, "Orhan Gazi'yi Sarayında Ziyaret Etmiş Bir Seyyah/Sufi: Seyyid Kasım el- Bağdâdî ve Seyâhatnâme'sinin Kuruluş Devri Osmanlı Tarihi Açısından Önemi", *Osmanlı'da Yönetim ve Savaş* (İstanbul: OSAMER, 2017), 18.

6 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 32a-b.

7 bk. Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 7a.

Aynı şecerede aile silsilesi el-Bağdâdî'den Hz. Alî'ye kadar şu şekilde aktarılmıştır:

Hacı Kâsım el-Bağdâdî, İzuddîn Abdullah, Abdulaziz, Abdulvahab, Hacı Kâsım, Abdulcabbar, Cemaluddîn, Haydar, Abdullah, Hacı Kâsım, Ebu Hasan Ali Tahir, Ebu Abdullah, Mansur, Abdulaziz, Nizâr, Muizz, Ahmed, İsmâil, Murad, Mehdî, Abdullah, Hasan, Muhammed, Hasan, Alî, Muhammed, Ali Cevvâd, Mûsâ, İmâm Ali Rızâ, İmâm Musa Kâzım, İmâm Cafer-i Sadık, İmâm Muhammed Bakır, İmâm Zeynel Abidin, İmâm Hüseyin, Hz Ali.⁸

Hz. Alî'ye kadar bu şekilde yazılan soy silsilesi yukarıya doğru Hz. Adem'e kadar sürdürülmektedir. Ayrıca soy silsilesinin sıhhati, farklı kişi ve makâmlar tarafından tasdik edilmiştir. Bunlar dönemlerinin önde gelen kâdı ve nakibuleşraflarındandırlar. Soy silsilesi kısmında isimleri verilen ve bu soy silsilesinin sıhhatini kabul edenlerin sayısı on birdir.⁹

Yine aynı bölümde Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin şemâilî hakkında şu bilgiler yer almaktadır: “O orta boylu, iri yapılı, ak saçlı, güzel yüzlü, bıyıkları ve yüzü beyaz kırmızıyla karışık renkte olan birisidir.”¹⁰ Nüshada yer alan bilgilere göre Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin altı erkek çocuğu vardı. Bunlar; Ebû Abdullah Muhammed (Kutub), Camâluddîn, Salih, Haydar, Ahmed ve Abdullah'tır.¹¹

Zâhiri ilimleri kim veya kimlerden aldığı belirtilmeyen el-Bağdâdî'nin, Kadîriyye Tarîkatı'na intisab ettiği ve Şeyh Abdurrezzâk el-Kâdirî'den icâzet aldığı kaydedilmiştir. İcâzetnâme'nin başında yer alan:

“Hacı Kâsım b. İzuddin Abdullah el-Alevî el-Hüseyinî yanıma gelip benden kendisini irşâd etmemi ve dedemin tarîkatına girmeyi istedi... Ben de gücüm nispetinde ona yol gösterip bey'atini kabul ettim. O da erbainata (halvete) devam etti. Taki kudret sahibi olan Allah'ın yardımı ve dedemin onun üzerindeki nefes ve nazar-ı âliyeleri ile ondan yapmasını istediğim virdlere devam etmesiyle sülukta akranlarını geçti. Mürîdleri terbiye ve irşad etmeğe layık, kasvetli kalpleri celbeden, kendisinde çok kerâmetler zuhur eden ve inatçılara karşı muvaffak biri oldu. Böylece başına tacı koymaya, bedenine (sırtına) hırka giydirmeye, omuzlarına

8 bk. Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 2a-b.

9 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 4a-6a.

10 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 2a.

11 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 2a; Ekrem Buğra Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî* (İstanbul: Arı Yayınları, 2017), 484.

da mizer (taylesan)¹² atmaya, tarikat talep eden müridlere tarikat izni vermeye ve irşad olmak isteyenleri irşad etmeğe layık oldu.¹³

Şeklindeki sözlerden, el-Bağdâdî'nin şeyhine intisab ettikten sonra verilen görevlere ve halvet çıkarmaya özen göstererek kısa zamanda kemâle erip, icâzet almaya hak kazandığı anlaşılmaktadır.

İcâzetnâmenin sonunda yer alan ve Şeyh Abdurrezzâk el-Kâdirî'ye ait olan "Yeryüzünün en hayırlısı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hicretinin altı yüz seksen altı senesinde Receb-i mürecceb ayında ona bu icâzetin yazılmasına izin verdik"¹⁴ ifadesiyle el-Bağdâdî'nin 686/1287 yılında tarikat icâzeti aldığı kayıtlıdır.

Seyâhatnâme'de yer alan bilgilere göre, Hülagu'nun zulümlerine dayanamayan Müslümanlar, Bağdat'ı terk etmeğe başlayınca el-Bağdâdî de gitmekten başka çare bulamaz ve Bağdat'tan ayrılmak için şeyhinden izin ister. Şeyhinin izni ve işareti ile el-Bağdâdî, ailesi ve bazı dostlarıyla birlikte büyük ihtimalle Bağdat'ın işgal edildiği yıl (656/1258), Bağdat'ı terk ederek Mûsul'a gider. Her ne kadar *Seyâhatnâme*'de 676/1277¹⁵ yılında Bağdat'ı terk ettiği kayıtlı ise de yukarıda verdiğimiz bilgi ve tarihi gerçeklerden hareketle 556/1258 yılının doğru olması gerektiği kanısındayız. Böylece Mûsul'a varan el-Bağdâdî ve ailesi burada iki yıl kalırlar. Mûsul emiri Abid Paşa kendisine bir tekke yaptırır. Burada büyük ilgi gören el-Bağdâdî, irşad görevini sürdürür. Burada üç yüz kişiye hilafet verdiğini belirten el-Bağdâdî, bin dokuz yüz kişiyi irşad ettiğini ifade eder.¹⁶ Burada iki yıl kaldıktan sonra el-Bağdâdî, Mûsul tekkesinin irşad ve idaresini halifelelerinden Şeyh Muhammed Alevî'ye bırakarak ailesiyle beraber Mardin'e doğru yola çıkar.¹⁷ Mardin'de iki ay kaldıktan sonra Diyarbakır'a gider. Orada kendisi için yapılan tekke ve medresede üç yıl hizmette bulunur. Oradan da Hazro'ya gider. Burada kendisine vakfedilen topraklardan elde edilen gelire yedi yıl kalır ve mürid yetiştirir. Oradan da Şirvan ve Tillo'ya gider.¹⁸ Kendisini ziyarete gelen Şerefüddin Şeref b. İsa denilen

12 Tarikat ehli tarafından omuza atılan ve ucu aşağıya sarkan bir örtüye verilen isim.

13 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 7a-8b.

14 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 10b.

15 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 11a.

16 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 14a-15a.

17 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 16a.

18 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 16b-19a.

emirin, Pay köyünde bazı arazileri vakfetmesi, kendisine tekke, mescid ve ev yapması üzerine burada kalır.¹⁹

Kâsım el-Bağdâdî, Pay köyüne yerleşip irşad faaliyetlerini yoluna koyduktan sonra oğulları Muhammed, Haydar ve Ahmed'i de alarak bir grup müridle birlikte hacca gider. Burada iki ay kaldıktan sonra Şam'a gider. Şam'da altı ay kaldıktan sonra Mısır'a giderler. Orada irşad görevişi ni sürdüren el-Bağdâdî'nin oğlu Muhammed de Ezher'de dersler verir.²⁰

Mısır'da dokuz ay kaldıktan sonra buradan ayrılan el-Bağdâdî, Bursa'ya gider. *Seyâhatnâme*'deki ifadeye göre Bursa iki sene önce fethedilmiştir. Burada altı ay kaldıktan sonra ayrılır.²¹ el-Bağdâdî'nin ifadesiyle: "Söz konusu vedalaşma 725/1325 senesi Muharrem ayının dördü pazartesi gününde gerçekleşti."²² Günümüzde kabul gören görüşe göre Bursa, 726/1326 yılında fethedilmiştir.²³ Bu durumda *Seyâhatnâme*'de yer alan 725/1325 tarihi problemlili gibi gözükmemektedir. Ancak söz konusu tarih hakkında yazılar yazan Hakan Yılmaz, Bursa'nın fethi hakkında ihtilaflar mevcut olduğunu dile getirmektedir. Buna göre Bursa'nın fetih tarihi için 710/1310, 716/1316 gibi farklı yıllar kaynaklarda yer almaktadır.²⁴ Yılmaz'a göre en doğru tarih el-Bağdâdî'nin *Seyâhatnâme*'sinde yer alan tarihtir. *Seyâhatnâme*'deki tarihten hareketle Yılmaz, "Bursa 722/1322 yılında fethedilmiştir" demektedir²⁵ Durum böyle olunca *Seyâhatnâme*'de yer alan 725/1325 tarihi ile ilgili problem çözülmüş olmaktadır.

Bursa'dan ayrılan el-Bağdâdî, Urfa'ya gider. Oğlu Muhammed (Kutub), Urfa'da kalarak müftü olur. el-Bağdâdî oğlu Haydar ve diğer müridleriyle beraber tekrar Pay köyüne dönerek tekke ve medrese hizmetlerini yürütür. Muhammed Kutub da üç sene sonra Urfa'dan döner ve babasının medresesinde tedrisata devam eder. Beş sene geçtikten sonra Muhammed

19 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 22a-b; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 482-483.

20 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 25a-b; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 484.

21 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 25b-26b.

22 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 28a; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 485-486.

23 Halil İnalçık, "Bursa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/446.

24 bk. Hakan Yılmaz, "Bursa ve Çevresi ne Zaman Fethedildi", *Bursa Günlüğü* 8 (Aralık 2019), 16. 25 Yılmaz, "Bursa ve Çevresi Ne Zaman Fethedildi", 27-28.

Kutub ve diğer beş kardeşi babalarının yanında seyr u sülûka başlarlar ve Muhammed kısa zamanda babasından hırka almaya hak kazanır.²⁶

Kâsım el-Bağdâdî, hilafet verdiği oğlu Ahmed'i irşâd için Kilis'e bağlı Keleh Köyü yakınlarında bulunan Berûk Köyü'ne, oğlu Ebû Hasan Salih'i de Ahkis'e gönderir. Ardından oğlu Muhammed de Hakkârî taraflarına gider. Muhammed, Hakkârî'de bulunan Abbâsi Beyi İbrahim Han'ın kızı Fatıma ile evlenir. 740/1339 yılında hanımını yanına alan Muhammed Kutub, İbrahim Han'la birlikte şu an Arvâs diye bilinen (Van'ın Bahçesaray İlçesi'ne bağlı bir köy) yere varırlar. İbrahim Hân burada kendisi için bir tekke, bir ev bir de medrese yaptırır.²⁷Böylece Arvâsi sülalesi, burada çoğalarak hizmetleriyle yüzyıllar boyu devam ederler.

1.1.2. Tarîkatı

Şeyh Kâsım el-Bağdâdî, Kâdiriyye Tarîkatı'na mensup bir şeyh olup tarîkat icâzetini Abdulkadir Geylânî'nin torunlarından Şeyh Abdurrezzak el-Kâdirî'den almıştır. *Seyâhatnâme*'nin başında bulunan hilafet icâzet-nâmesinde bu tarîkatı 686/1287 yılında aldığı kayıtlıdır. İcâzetnâme'nin içerisinde tarîkat silsilesi, Şeyh Abdurrezak'tan başlayarak Abdulkadir Geylânî'ye kadar ondan da Peygamberimiz'e varacak şekilde tek tek zikredilmiş ve icâzetin başına Abdulkadir Geylânî ile Abdurrezzak el Kâdirî'nin mühürleri basılmıştır.²⁸

Söz konusu icâzetnâme'ye göre Kâsım el-Bağdâdî'nin tarîkat silsilesi, aşağıdan yukarıya doğru şöyledir:

Şeyh Kâsım el-Bağdâdî, Şeyh Abdurrezzak el-Kâdirî, Seyyid Mahmûd, Seyyid Ferecullah, Seyyid Muhammed, Seyyid Ali, Seyyid Recep, Seyyid Ali, Seyyid Ahmed Nâsır, Seyyid Abdurrezzak, Şeyh Abdulkadir Geylânî.²⁹

26 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 28a-29b; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 485-486.

27 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 29b-32a; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 486.

28 bk. el-Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 6a-10b.

29 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 8a-b; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 487-488.

1.1.3. Vefâtı

Kâsım el-Bağdâdî'nin oğlu Şeyh Haydar'ın babasının ağzıyla kaleme aldığı *Seyâhatnâme*'ye göre el-Bağdâdî, vefat edeceği yıl oğlu Haydar'la birlikte hacca gider. Bu yedinci haccıdır. Kabe'yi tavaf ettikten sonra Medine'ye gidip Peygamberimizin (s.a.v.) kabrini ziyaret eder. Burada aldığı işaretle vefat edeceğini anlar. Oğlu Haydar'a vefat edeceğini ve kendisini Hz. Osman'ın yanına defnetmesini vasiyet eder. Aynı zamanda irşâd, tekke, mescid ve medresenin idaresini de oğlu Şeyh Haydar'a bırakır. O yıl, (750/1349 yılında) vefat eder.³⁰ Cenazesi Hz. Osman'ın kabrinin yanına defnedilir.

Bundan sonrasını oğlu Haydar'dan dinleyelim:

“Hâcî Kâsım Kâdirî, Rabbi'nin rahmetine intikal ettiğinde bana tarif ettiği yere onu defnettım. Kabri başında üç gün üç gece kaldım. Daha sonra memlekete dönmem için bana işarette bulundu. Ben de memleketime gelip onun emri doğrultusunda başından tüm geçenleri, okuyanlara ibret, torunları için âhir zamana kadar bir dayanak ve sened olsun ve ney seplerini kaybetmesinler diye (bu kitabı) yazdım. Hicri sene 750/1349.”³¹

1.2. Seyâhatnâme Adlı Eser

Yukarıda ifade etmeğe çalıştığımız gibi bu eser, Arvâsilerin Anadolu'ya gelen ilk ceddi olan Hacı Kâsım el-Bağdâdî'ye aittir. Söz konusu eser, Kâsım el-Bağdâdî'nin, oğlu Şeyh Haydar'a yazdığı ve hayatının önemli bir kısmını anlatan bir nevi otobiyografi niteliğinde olan kendi ifadelerine dayanır. Yani ifadeler Şeyh Kâsım'a ait, yazan ise oğlu Şeyh Haydar'dır. Bunu da kitabın son kısmına yazdığı şu ifadelerden anlamaktayız: “Gavsların gavısı, kutubların kutbu, mahlûkatın mürşidi, Allah'ın mülkü olan deniz ve karada tasarruf sahibi, doğuda ve batıda şöhet sahibi olan Hacı Kâsım el-Bağdâdî el-Kâdirî'nin oğlu ve bu kitabın yazarı fakir Haydar: ‘Babamızın son sözü kelime-i tevhîd idi’ dedi.”³² Bu ifadelerin hemen devamında Şeyh Haydar, babasını vasiyetine uygun olarak defnettikten

30 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 32b.

31 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 32b.

32 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 33a; Günümüz Arap alfabe-siyle hazırlanmış baskısı için bk. Hacı Kâsım el-Bağdâdî, *el-icâze ve ş-şeceretu'l-musemmâ bi Seyâhatnâme*, haz. Nîmetullah Arvas (İstanbul: Pencere Yayinevi, 2020), 62.

sonra memleketine döndüğünü ve bu kitabı babasının isteği ve emri üzerine yazdığını şöyle ifade etmektedir: “Ben de (memlekete) geldim, onun emri üzere evvelinden ölümüne kadar meydana gelen olayları, bakıp okuyanlara bir ibret, ahir zamana kadar torunları için bir dayanak ve sened olsun ve halk arasında neseplerini kaybetmiş kimseler olmasınlar (neseplerini bilsinler) diye bu kitabı yazdım, sene 750/1349...”³³ Dolayısıyla biz bu kitabın, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin isteği üzerine oğlu Şeyh Haydar tarafından 750/1349'da yazıldığını bizzat birinci ağızdan öğrenmiş oluyoruz. Ayrıca yazma nüshada yer alan “Seyâhatnâme” kısmının girişinde Şeyh Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin şu ifadeleri yer almaktadır: “Bu, zamanla karşılaştığım veya zamanla karşılaştığım nimet veya zorlukların beyanı hakkındadır. Aziz oğlum Haydar'a yaşadığımız veya yaşayacağımız tüm fazilet ve musibetleri yazmasını istedim ki bizden sonra gelenlere ibret olsun...”³⁴ Buradan da eserin yazılma sebebi hakkında bilgi sahibi olmaktadır.

Kısaca eser, Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin isteği üzerine oğlu Haydar tarafından sonradan gelecek olan nesil, cedlerini bilsinler ve tanınsınlar diye kaleme alınmıştır.

1.2.1. Nüshaları

Daha önce söz konusu eserin orijinal olmayan üç nüshası bilinmekte ise de, orijinal nüshanın bilinmiyor olması sebebiyle bu nüshalara ihtiyatla yaklaşılmaktaydı. Bunlardan birisi rulo nüsha diye tabir edilen, diğeri ise klasik yazma formatında olan ve 1098/1686 istinsah tarihli nüshası, üçüncüsü ise 1371/1951'de tıpkı basımı yapılan³⁵ Şirvan'daki kayıp nüshası idi. Son zamanlarda bulunan ve gerek yazı şekli gerekse üzerinde bulunan birtakım mühürlerden orijinal nüsha olduğu anlaşılan orijinal nüsha ile beraber günümüze ulaşan nüsha sayısı dörde çıkmış bulunmaktadır. İlk üç nüsha, Van eski milletvekillerinden Malik Ejder Arvâs ile Battal Arvâsi'nin tasarrufunda bulunmaktadırlar.³⁶ Daha sonra rulo nüshanın, Malik Arvâs tarafından tercüme ettirilerek aile içerisinde dağıtımı

33 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 33a.

34 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 11a.

35 bk. İbrahim Arvas, *Seyâhatnâme*; Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsi*, 487.

36 Yılmaz, “Orhan Gazi'yi Sarayında Ziyaret Etmiş Bir Seyyah”, 18 (3 Nolu Dipnot).

yapılmışsa da tercüme hataları barındırdığı için ihtiyatla karşılanması gerekir.³⁷Bahsi geçen İbrahim Arvâsi rulo nüshası ile daha önce kayıp olan orijinal nüshaya dayanılarak yapılan 1951 tıpkı basımının Bursa tarihiyle ilgili kısmının Arapça edisyon kritik metni ve Seyâhatnâmenin Bursa ile ilgili kısmının Türkçe tercümesi, Hakan Yılmaz tarafından daha önce yapılmıştır.³⁸ Ayrıca aynı akademisyen tarafından bu nüshalar hakkında bilgi aktarılmış ve başka bir makalesinde de Bursa tarihi açısından *Seyâhatnâme*'nin önemine vurgu yapılmıştır.³⁹

Orijinal nüshaya ulaşmamıza vesile olan ve yukarıda bahsi geçen Van eski müftüsü Nimetullah Arvâs, bu konuda çalışmaları bulunan Hakan Yılmaz'ı, orijinal nüshanın varlığından da haberdar etmiş ve Hakan Yılmaz tarafından bu nüsha hakkında bir makale kaleme alınarak orijinal nüsha ile rulo nüsha arasındaki farklar incelenmiş ve orijinal nüshanın içeriği hakkında bilgi aktarılmıştır.⁴⁰ Ancak söz konusu makale/makalelerde, konuya tarihi ve daha çok Bursa tarihi yönüyle yaklaşmış, nüshalar arasındaki farklara değinilmiş fakat tasavvufi yönüne pek dikkat çekilmemiştir. Bu nedenle orijinal nüshadan hareketle bu makalede işin edisyon kritik veya nüshalar arasındaki farkları ile uğraşmadan daha çok orijinal nüshanın tanıtımı ve bu nüshanın tasavvuf ve tasavvuf tarihi açısından önemi, Kâdiriyye Tarîkatı'nın Anadolu'ya gelişine ışık tutan tarafı ve içeriği hakkında bilgi vermeyi uygun bulduk.

1.2.1.1. Orijinal Nüsha

Bu nüshanın, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin isteği üzerine aynı zamanda âlim bir şahsiyet olan oğlu Şeyh Haydar tarafından yine el-Bağdâdî'nin ifadeleri kullanılmak suretiyle kaleme alındığını belirtmiştik. Söz konusu nüshanın dili Arapça olup, müellif nüshasıdır. Eserin içeriğinin doğruluğu, tanınmış başka zatlar tarafından da mühürlenmek suretiyle tasdik edilmiştir. Eserin ilk sayfasında Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin mührü mevcuttur.

37 bk. Yılmaz, “Orhan Gazi’yi Sarayında Ziyaret Etmiş Bir Seyyah”, 18; Hacı Kâsım el-Bağdâdî, *Seyâhatnâme, Seyyid Hacı Kasım el-Bağdâdî Nesep ve Nesli (Arvasiler)*, haz. Malik Arvas (Ankara: y.y., 2007).

38 bk. Yılmaz, “Orhan Gazi’yi Sarayında Ziyaret Etmiş Bir Seyyah”.

39 bk. Yılmaz, “Bursa ve Çevresi Ne Zaman Fethedildi”, 24-26.

40 Hakan Yılmaz, “Seyâhatnâme’sinin Orijinal Nüshasına göre Hacı Kâsım el-Bağdâdî’nin Bursa Seyahati (724-725/1324)”, *Bursa Günlüğü 10* (Eylül-Kasım, 2020), 86-96.

Hemen devam eden giriş sayfalarının başında ise Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin şeyhi olan Şeyh Abdurrezzak el-Kâdirî'nin 686/1287 tarihli mührü ile yine onun tarafından basıldığı anlaşılan Şeyh Adulkadir Geylânî'ye ait mühürler bulunmaktadır. Devam eden sayfalarda ise İskend Kazasının sorumlusu Abdulhamid'in, Mûsul kâdısı ve valisi olan Abdulhamid'in, Mardin kâdısı Seyyid Abdulaziz'in, Hazro'da bulunan Mardinli Haydar'ın mühürleri bulunmaktadır.⁴¹ Ayrıca neseb şeceresi sonunda Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin tekrar mührü bulunmaktadır. Yine orijinal nüsha içerisinde bulunan ve Şeyh Abdurrezzak el-Kâdirî tarafından Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'ye verilen icâzetnâmenin başında Şeyh Abdulkadir Geylânî'nin ve Şeyh Abdurrezzak el-Kâdirî'nin mühürleri olduğu gibi sonunda da Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin mührü vardır.⁴² *Seyâhatnâme*'nin sonuna yazılan takrizin altında Siirt kâdısı Beşir b. Meran'a ait mühür bulunmaktadır.⁴³ Söz konusu mühürler, okunaklı olup aynı zamanda eserin Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'ye aidiyetini ve içeriğinin sıhhatli olduğunu göstermeleri açısından önem arz etmektedirler.

Orijinal nüshası, Bitlis'in Tatvan ilçesinde mukim aynı zamanda el-Bağdâdî'nin neslinden olan Şeyh Sibğatullah Arvâsi'nin torunlarından Adnan Hüseyinî Bey'de bulunduğunu ifade etmiştik. Aslının fotoğraflarını inceleme fırsatı bulduğumuz orijinal nüsha; vişne çürüğü renginde yeşil bez astarlı mıkblebli ve üç katmanlı bir deri cilt içerisinde bulunmaktadır. İnce ve uzun küçük bir telefon fihristi büyüklüğündedir. İki sütunlu sayfalar şeklinde yazılmış olan eserin kapak kısmında, bu eserin Kâsım el-Bağdâdî'ye ait olduğu yazılıdır. Varak 1a'da 15, 1b'de 13, son varığın arka yüzünde 8, diğer varaklarında ise 17'şer satır bulunmaktadır. Yazma eser, toplam olarak 33 varaktan (66 sayfa) müteşekkildir. Unvan kısmı ve son varığın arka yüzü hariç diğer varaklar kırmızı çerçeve içerisine alınmıştır. Müellif nüshası olan bu yazmada tenvin, şedde ve hemzeler dışında hareke bulunmamakta ve yine dönemin yazı özelliğine uygun olarak çoğu harfte nokta yer almamaktadır.⁴⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi bu nüsha, 750/1349 yılında Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin oğlu Şeyh

41 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 1a-2a-b.

42 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 6a-7b.

43 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 32b.

44 bk. Bağdâdî, *Seyâhatnâme* (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi),; Yılmaz, "Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin Bursa Seyahati", 87.

Haydar tarafından yazılmıştır. Orijinal nüshanın, Nimetullah Arvâsi tarafından tıpkıbasımı, Arapça hali ve tercümesiyle birlikte 2020 yılında basılmıştır.⁴⁵ Aynı yıl, nüshadan haberimiz olmuş ve nüsha tarafımızdan incelenerek elinizdeki bu makale kaleme alınmıştır; ancak farklı nedenlerle makalenin basımı bugüne kadar nasip olmamıştır.

1.2.1.2. Muhtevası

Muhteva bakımından orijinal eserle diğer nüshalar arasında pek bir fark olmadığı görülmüştür. Belirttiğimiz gibi eser, Hacı Kâsım el-Bağdadî'ye ait soy şeceresi, yine ona ait tarikat icâzeti ve seyahatlarını anlatan Seyâhatnâme olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Biz de bu tertibi esas alarak muhteva hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

1. Soy Şeceresi: Soy şeceresi kısmı, el yazması orijinal nüshada, 1a-6a varak aralığında bulunmaktadır. Burada Şeyh Kâsım el-Bağdadî'nin altı oğlunun ismi verilmekte, ardından Bağdadî'nin soy silsilesi, Hacı Kâsım el-Bağdadî'den itibaren Hz. Ali'ye (r.a.) kadar isim isim sayılmakta ve şecere klasik siyer kitaplarında olduğu gibi Peygamberimizin amcası Ebû Tâlib'ten itibaren Hz. Adem'e kadar sayılmaktadır. Böylece Soy şeceresi sayıldıktan sonra, söz konusu neseb şeceresini tasdik eden önemli âlimlerin isimleri sayılmaktadır. Bu bölüm Peygamberimiz'in (s.a.v.) Ehl-i Beyt'e gösterilmesi gereken önem ve saygıyı anlatan hadisleriyle son bulmaktadır.⁴⁶

2. Tarikat İcâzeti: Bu bölüm nüshada, 6a ile 10b varak aralığını oluşturmaktadır. Bu kısım, Şeyh Abdurrezâk el-Kâdirî'nin, Şeyh Hâcî Kâsım el-Bağdadî'ye verdiği tarikat icâzetnâmesinden müteşekkildir.⁴⁷ Tarikat silsilesi anlatılırken konuya detaylı yer verildiğinden bu kadar bilgiyle yetiniyoruz.

3. Seyâhatnâme: Bu da 11a-33a varak aralığında bulunmaktadır. Bu kısımda da Şeyh Kâsım el-Bağdadî'nin Anadolu'ya gelişi, Orhan Gazi'yi ziyareti, Ezher'e gidişi, tekrar Anadolu'ya gelip Pay köyüne yerleşmesi ve oğulları hakkında bilgi verilmektedir.⁴⁸ Tüm bunlar, Hacı Kâsım

45 bk. Bağdadî, *el-icâze ve ş-şeceretü'l-musemmâ bi Seyâhatnâme*.

46 Bağdadî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 1b-5a.

47 Bağdadî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 3a-5a.

48 Bağdadî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 10a-32a.

el-Bağdâdî'nin hayatı kısmında anlatıldığından ayrıca burada detaya girilmeyecektir.

Kâdiriyye Tarîkatı'nın Anadolu'ya gelişi, yayılışı, Arvâs Köyünün kuruluşu, Bursa'nın fethi gibi olaylara netlik kazandırmakla beraber, orijinal nüsha diye tanımladığımız bu el yazması nüshada tarihi olay ve şahsiyetler bakımından birtakım problemlerin bulunduğunu da ifade etmek durumundayız.

1.2.1.3. Nüshada Bulunan Bazı Problemler

1. *Seyâhatnâme*'de Hülâgû'nun Bağdât'ı 676/1277 yılında istila ettiği kaydedilmektedir.⁴⁹ Yine bir varak sonra el-Bağdâdî'nin aynı tarihte yani 676/1277 yılında ailesi ve bazı dostlarıyla birlikte Bağdât'tan ayrıldıkları, tarih verilmek suretiyle, ifade edilmektedir.⁵⁰ Oysa tarihi kaynaklardan, Bağdât'ın 676/1277 yılında değil, 656/1258 yılında istila edilerek, Abbâsîlere son verildiği bilinmektedir.⁵¹ Yine kaynaklarda Bağdât'ı istila ederek yağmalayan Moğol hükümdarı Hülâgû'nun, 663/1265 yılında öldüğü kayıtlıdır.⁵² Bu durumda el-Bağdâdî'nin, Bağdât'ı terk etmesi, Hülâgû'nun ölümünden on bir yıl sonra olmaktadır ki bu bilgi, tarihi süreç ve *Seyâhatnâme*'de yer alan bilgilerle çelişmektedir. Birer varak arayla aynı tarihin tekrarlanması, bunun bir istinsah hatası olmadığını göstermektedir.

Kanaatimizce Hülâgû'nun Bağdât'ı istila etmesiyle Kâsım el-Bağdâdî'nin Bağdât'ı terk etmesi olayı, kaynaklarda belirtildiği gibi 656/1258 yılında gerçekleşmiş; ancak aradan 91 yıl geçtikten sonra bu eseri kaleme alan Şeyh Haydar, olayın geçtiği yılı vaka olarak hatırlamakla birlikte gerçek tarihi karıştırmıştır. Zira *Seyâhatnâme*'de verilen bilgilerden hareketle bu eserin el-Bağdâdî'nin vefat yılı olan 750/1349'da yazıldığını yukarıda belirtmiştik. Buna göre elimizdeki eser, Bağdât'ın işgalinden (1349-1258=91) doksan bir yıl sonra yazılmıştır. Dolayısıyla geçen süre

49 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 11b.

50 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 13b.

51 bk. Hacı Ahmet Özdemir, "Müsta'sım Billah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 126

52 Abdulkadir Yuvalı, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/473.

zarfında müellif, Bağdat istilasının gerçek tarihini karıştırmış ve 656/1258 yılı yerine sehven 676/1277 yılını yazmıştır diyebiliriz.

2. *Seyâhatnâme*'de el-Bağdâdî: “Şeyhim ve mevlâmın bana verdiği icâzetten sonra on yıl boyunca Mercan Mescidi'nin sağ tarafındaki hücremde müridlere zikir ve tarikat vermekle meşgul oldum... Ta ki Irak'a Abbâsî Devleti'nin son halifesi Abdullah b. Müstansır Billah yönetici oluncaya kadar...”⁵³ ifadelerini kullanmaktadır. Bahsi geçen Abbasilerin son halifesi Abdullah b. Müstansır Billah (öl.656/1258), Müsta'sım Billah ismiyle de anılır. Kaynaklara göre Müsta'sım Billah, 640/1242 yılında tahta geçmiştir.⁵⁴ el-Bağdâdî, şeyhinden icâzet alıp on yıl Mercan Mescidi'nde görev yaptıktan sonra söz konusu halife başa geçmişse, halifenin görev başlama tarihi 640/1242 olduğuna göre, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'nin 630/1232/3 yılında icâzet almış olması gerekir. Bu durumda da icâzet aldığı on yaşında olması gerekiyor ki bu da zor gibi görünmektedir. Ayrıca İcâzetnâme kısmının sonunda bu icâzetin el-Bağdâdî'ye şeyhi tarafından 686/1287 yılında verildiği kayıtlıdır⁵⁵ ki bu da başka bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira *Seyâhatnâme*'nin hemen başında Şeyh Kâsım'ın, Hülâgû'nun Bağdât'ı 676/1277 yılında istila etmesi üzerine şeyhinden izin alarak ayrıldığı kayıtlıdır.⁵⁶ Bunun bir açıklamasını bulamadığımızı ifade etmek durumundayız.

3. *Seyâhatnâme*'de Kâsım el-Bağdâdî'nin Mısır'a gittiği ve orada Ebû Eyyub el-Ensârî'nin neslinden olan Mısır veziri Hüsrev Paşa'nın kendilerini karşıladığını, kendisinden irşâd faaliyetlerinde bulunmasını ve oğlu Muhammed'in de Ezher'de ders vermesini istediği kayıtlıdır.⁵⁷ Oysa Mısır valisi Hüsrev Paşa, X/XVI. Yüzyılda hüküm sürmüştür.⁵⁸ Bu durumda bu Hüsrev Paşa'nın başka biri olması gerekir. Aksi durumda bu da karşımıza bir problem olarak çıkmaktadır.

4. *Seyâhatnâme*'nin kaydına göre el-Bağdâdî, Mardin'de iki ay kaldıktan sonra Diyarbakır'a gider. Orada kendisi için yapılan tekke ve medresede üç yıl hizmette bulunur. Oradan da Hazro'ya gider. Burada kendisine vakfedilen topraklardan elde edilen gelire yedi yıl kalır ve mürid yetiştirir.

53 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 11a-b.

54 Özdemir, “Müsta'sım Billah”, 32/126.

55 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 10b.

56 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 11b.

57 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyin Özel Kütüphanesi), 25b.

58 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 488.

Oradan da Şirvan ve Tillo'ya gider.⁵⁹Kendisini ziyarete gelen Şerefüddin Şeref b. İsa'nın Pay köyünde bazı arazileri vakfetmesi, kendisine tekke, mescid ve ev yapması üzerine burada kalır.⁶⁰Oysa Bitlis emirleri olan Şerefhanlar, X/XVI. yüzyıldan sonra hüküm sürmüşlerdir.⁶¹ Yine buna benzer şekilde *Seyâhatname*'de ismi geçen Musul valileri Abdulcelilzâdeler, X/XVI. yüzyılda yaşamışlardır.⁶² Oysa el-Bağdâdî, asırlar önce yaşamıştır.

Nüshada X/XVI. Yüzyılda yaşamış olan bazı kişi ve olaylardan bahe sediliyor olması ve aşağıda tarikat şeceresinde görüleceği gibi birden çok Hacı Kâsım isminin bulunması, acaba söz konusu Hacı Kâsım, X/XVI. yüzyılda yaşamış başka bir Hacı Kâsım olamaz mı? gibi bir istifham uyandırır da nüshada yer alan ve yukarıda aktardığımız nüshanın yazılış tarihi, nüshanın, Şeyh Kasım'ın oğlu Şeyh Haydar tarafından yazılmış olması, Şeyh Kâsım'ın oğullarının ismen sayılmaları, Orhan Gâzî'yi ziyaretleri gibi net bilgileri barındırması, böyle bir sonuca ulaşmamıza imkân vermemektedir.

Bu tür birkaç problem dışında el yazması orijinal nüsha, tasavvuf tarihi açısından önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu problemleri belki ileride yapılacak olan daha derin çalışmalarla anlaşılır kılmak mümkün olacaktır. Makalenin sınırlarını aşacağından ayrıca bunların çözümü üzerinde durulmamıştır.

Sonuç

Arvâsiler diye bilinen ve seyyid oldukları söylenen sülalenin Anadolu'ya gelen ilk ceddî, Şeyh Kâsım el-Bağdâdî'dir. Bu durum, hakkında yer yer bahsedilen ve bir türlü nerede olduğu bilinmeyen el-Bağdâdî'ye ait *Seyâhatnâme* adlı yazma eserin orijinal nüshasında açıkça yazılmıştır. Söz konusu nüshanın orijinal hali Gavs-ı Hizanî diye bilinen Şeyh Sibğatullah Arvâsî'nin torunlarından olan Adnan Hüseyinî Bey'de mevcuttur. Üzerinde yer alan mühür ve yazının şekliyle orijinal olduğu anlaşılan nüsha, el-Bağdâdî'nin ağzıyla oğlu Şeyh Haydar tarafından

59 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 16b-19a.

60 Bağdâdî, *Seyâhatnâme*, (Adnan Hüseyinî Özel Kütüphanesi), 22a-b.

61 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 488; Osman Gazi Özgüdenli, "Şeref Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/548.

62 Ekinci, *Seyyid Abdülhakim Arvâsî*, 488.



Arapça olarak yazılmıştır. Bu nüshayı inceleyen Van eski müftülerinden ve bu sülaladen birisi olan Nimetullah Arvâs Bey yazmayı orijinal hali, yeni Arapça alfabesi ve Türkçe tercümesiyle birlikte basmıştır. Bize de bu konuda bilgi vermiş böylece nüshayı inceleme fırsatımız olmuştur.

Söz konusu nüsha, el-Bağdâdî'nin çocukluğu ve yetişmesi hakkında bilgi vermemekle birlikte, Bağdat'tan çıkışı, seyahatleri, Bursa'ya gidişi, çocukları, tarîkati, nesli ve vefatı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Böyle olmakla beraber nüshada bazı tarih ve olaylar tarihi vakalarla uyuşmamaktadır. Bu da ayrıca üzerinde durulması gereken hususlardandır.

Bu nüshaya dayanarak Hakan Yılmaz, Bursa'nın fetih tarihini yeniden değerlendirme imkânı bulurken, söz konusu nüsha vasıtasıyla Kâdiriyye Tarîkati'nin Eşrefoğlu Rûmî'den çok daha önce Anadolu'ya geldiğine dair yeni bilgilere ulaşılmaktadır. Yine Arvâs köyünün kuruluşu, burada yer alan tekke ve medresenin kuruluş tarihleri hakkında bilgi elde etme imkânı sağlamaktadır.

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

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

Kaynakça

- Bağdâdî, Şeyh Kâsım. *Seyâhatnâme*. Orijinal yazma metin (Adnan Hüseyini Özel Kütüphanesi). Bağdâdî, Şeyh Kâsım. *el-icâze ve'ş-şeceretu'l-musemmâ bi Seyâhatnâme*. haz. Nimetullah Arvas. İstanbul: Pencere Yayinevi, 2020.
- Bağdâdî, Şeyh Kâsım. *Seyâhatname*. nşr. İbrahim Arvas. 1371/1951 baskısı. (Ferzende İdiz'in Özel Kütüphanesi).
- Bağdâdî, Şeyh Kâsım. *Seyâhatnâme: Seyyid Hacı Kâsım el-Bağdâdî Nesep ve Nesli (Arvasiler)*. haz. Malik Arvas. Ankara: 2007.
- Diyarbakir Salnâmesi (1316/1801-1802)*, IV Diyarbakır Salnameleri/1286-1323 (1869-1905) I-V. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1999.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Seyyid Abdülhakim Arvâsi*. İstanbul: Arı Yayınları, 2017.
- İnalçık, Halil. "Bursa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/445-449. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kavak, Abdulcebbar. "Şeyh Ebûbekir Abdülaziz es-Sincârî (ö. 602/1205) ve Kâdiriyye Tarikatı'nın Kuzey Irak'taki Erken Dönem Faaliyetleri". *Akademik Bakış Dergisi* 54 (Mart - Nisan 2016). 147-160.
- Kavak, Abdulcebbar. "Muş Seyyid Aynü'l-Melek Zâviyesi'nin Son Postnişini Seyh Mustafa el-Abri ve Kürtçe Divanı". *Van İlahiyat Dergisi* 9/15 (Aralık 2021). 175-193.
- Özdemir, Hacı Ahmet. "Müsta'sım Billah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Şeref Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/548-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Hakan. "Orhan Gazi'yi Sarayında Ziyaret Etmis Bir Seyyah/Sufi: Seyyid Kâsım el-Bağdâdî ve Seyâhatnâme'sinin Kuruluş Devri Osmanlı Tarihi Açısından Önemi". *Osmanlı'da Yönetim ve Savaş*. İstanbul: OSAMER, 2017.
- Yılmaz, Hakan. "Seyâhatnâme'sinin Orijinal Nüshasına göre Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin Bursa Seyahati (724-725/1324)", *Bursa Günlüğü* 10 (Eylül-Kasım, 2020), 86-96.
- Yılmaz, Hakan. "Bursa ve Çevresi ne Zaman Fethedildi". *Bursa Günlüğü* 8 (Aralık 2019), 14-32.
- Yuvalı, Abdulkadir. "Hülâgü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.



İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Ebedîlik ve Şefaât

Eternity and Intercession According to İsmail Hakkı Bursevi

Arş. Gör. Dr.

Sıla İSKEÇELİ

Bolu İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bolu, Türkiye / Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-1240-1963>

silaiskeceli@ibu.edu.tr

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ocak 2023 / 18 January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran 2023 / 22 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2023 / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1238949



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 (Sıla İSKEÇELİ).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği/ Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Sıla İskeçeli, "İsmâil Hakkı Bursevî'ye Göre Ebedilik ve Şefaât", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 257-278.

Öz

Ebedilik konusu İslâm'dan önceki inanışlarda sorgulanmaya başlayan ve İslâm dininde de tartışılmaya devam eden hususlar arasında yer alır. Dünyadaki yaşamın sonlu oluşu karşısında sonsuzluğa ulaşmak isteyen, İslâm'ın öğretilerine göre ebediliğin âhiret yurdunda olacağına inanan insanın, sonsuzluğu âhirette bulması, bu arayışlarına ayrı bir cihet kazandırarak dünyadaki hareketlerine yön vermesini gerektirmiştir. Cehenneme düşürecek günah ve isyanlardan kaçınma, cennete ulaştırılacak amelleri işleme ve şefaate nâil olma isteği doğmuştur. Eğer varılacak yer cehennem olacaksa en azından orada sonsuza dek kalmayıp, şefaate kavuşarak cennete girmek ve ebediliğe ulaşmak istenmiştir. Bu bağlamda Osmanlı'nın tanınmış müfessirlerinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân tefsirinde bu konuya temas ettiği görülmüştür. Müellifi tarafından yaklaşık yirmi üç yılda hem yazılan hem de Osmanlı halkına vaaz olarak sunulan bu eser, yazıldığı dönemden günümüze kadar ilgiyle takip edilmektedir. Nitekim pek çok ilmi ihtiva eden, rivâyet, dirâyet ve işârî tefsir özelliklerini taşıyan Rûhu'l-beyân tefsiri, ebedilik hususunda önemli bilgiler barındırmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin âhiretteki ebedilik konusuna bakışı üzerine oluşturulan bu çalışma iki kısma ayrılmıştır. İlk kısımda âhiretteki ebedî yaşam ve şefaahat kavramı üzerinde durularak kısaca konu hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda Bursevî'nin ebedilik ve şefaahat ile ilgili görüşleri belirtilmiştir. Neticede müfessirin âhiretteki ebedilik algısı ortaya çıkarılmış, cehennemde ebedî kalacakların kimler olduğu, büyük günah işleyen müminlerin cehennemde sonsuza dek kalacaklar arasına dahil edilip edilemeyeceğine dair yorumlarına temas edilmiştir. Bununla birlikte cehennemden şefaahat ile kurtulma konusu incelenerek müfessirin şefaahat anlayışı ortaya çıkarılmıştır. Şefaahat edecek ve şefaahat edilecek kimselerin özellikleri belirtilmiş ve cennetteki ebedilik üzerinde durulmuştur. Ayrıca cennetteki sonsuzluğun mâhiyeti ve cennet nimetleri ardından ulaşılabilecek makam hakkında müfessirin görüşleri belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsmâil Hakkı Bursevî, Cennet, Cehennem, Ebedilik, Şefaahat.

Abstract

The matter of eternity is among the issues that started to be questioned in pre-Islamic beliefs and still continue to be discussed in the religion of Islam. The fact that human beings, who would like to reach eternity in the face of the finiteness of life in the world, and who believes that eternity will be in the hereafter according to the teachings of Islam, find eternity in the hereafter has added a different dimension to their searches and therefore required them to direct their actions in the world. The desire to avoid sins and rebellions that will lead them to hell, to do the deeds that will bring them to heaven, and to be blessed with shafa'a (intercession) has consequently arisen. If the destination is hell, it is at least desired not to stay there forever, but to enter heaven by intercession and reach eternity. In this context, Bursevî, one of the well-known commentators of the Ottoman Empire, touched upon this subject in his commentary on Rûhu'l-beyân. This work, which was written by the author himself in about twenty-three years and presented as a sermon to Ottoman people, has been followed with interest from the time it was written until today. In fact, the commentary of Rûhu'l-beyân, which includes wisdom and knowledge, features narration, insight and ishâri interpretation, also has important information about eternity. This study, which is on Bursevî's view of the issue of eternity in the hereafter, is divided into two parts. In the first part, eternal life in the hereafter and the concept of intercession are emphasized and the discussions on the subject are briefly mentioned and the second part explores Bursevî's views on eternity and intercession. As a result, the commentator's perception of eternity in the hereafter is revealed, and who will stay in hell forever and whether believers who commit major sins can be included among those who will stay in hell forever are discussed. In addition, this paper aims to reveal the perception of intercession of the commentator by examining the issue of getting rid of hell with intercession. The characteristics of those who will intercede and who will be interceded are specified, and eternity in heaven is emphasized. This study reveals the commentator's views on the nature of eternity in heaven and the spiritual stages (maqam) to be reached after the blessings of heaven.

Keywords: Commentary, İsmâil Hakkı Bursevî, heaven, hell, eternity, intercession.

Giriş

Ezel ve ebedin tek hükümdarı olan Allah Teâlâ, insanoğluna iki hayat bahşetmiştir. Bunlardan ilki geçici ve fânî dünya hayatı, ikincisi ölümsüzlüğü içeren ve ebedî olan âhiret hayatıdır. Âhiret hayatında ulaşılabilecek mekânlardan biri cennet, diğeri cehennemdir. Bu kalınacak yerler ya ebedî mutluluğa kavuşma ya da ebedî azaba dâcâr olmayı getirecektir.

Ebedî hayatta gidilecek yeri ve oradaki dereceleri, insanın dünya yaşamındaki tercihleri ile kazanımları belirlemektedir. Dünya bir imtihan yeri, diğeri bir ifade ile âhiretin tarlasıdır.¹ Bu sebeple âhirete inanan kimse, dünyadaki yaşamını ebedî hayattaki yerine ulaştıracak güzel amellerle doldurmalıdır. Neticesinde kazanılacak âhiret saadeti, insana ebedî huzuru içeren sonsuz mutluluğu getirecektir. Nitekim peygamberlerin görevleri de insanları ebedî cennetle müjdeleyip, âsileri cezayla uyarmaktır.²

Ebedilik arzusu insanoğlunun daha dünyaya inişinden öncesine yani cennette bulunduğu döneme kadar uzanır. Hz. Âdem ile Havva'yı yanıltmak üzere harekete geçen şeytan, onların cennetten kovulmalarına yol açan yasaklı ağacın “ebedilik ağacı”³ olduğunu ve cennette ebedî kalmamaları için yasaklandığını söyleyerek, bu yasağa uymamaları konusunda onları kandırmış, dünyaya gönderilerek ebedilikten ayrılmalarına sebep olmuştur.

Öte yandan diğeri âlemdeki ebediliği kaybeden insanoğlunun, dünya hayatında uzun yaşamasının sırları araştırılmıştır. Uzun yaşayan ya da ölümsüzlük sırrına erdiği düşünülen peygamber ve Allah dostlarının yaşamları her zaman ilgi odağı olmuştur. Hz. İlyâs ve Hızır'ın her ne kadar ölümsüzlük sırrına erdiğine inanılsa da “*Her canlı ölümü tadacaktır*”⁴ âyeti bir gerçeği gösterir ki ölümsüzlük bu dünya için hiçbir zaman mümkün

1 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzâilü'l-ilbâs*, thk. Şeyh Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed (Dımaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1421), 1/467. Ayrıca bk. eş-Şûra 42/20.

2 İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, thk. Ahmed İzzu İnâye (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1/407.

3 “*Derken şeytan, kapalı olan avret yerlerini birbirine göstermek için onlara fıslıdayıp kafalarını karıştırdı ve ‘Rabbimiz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedî yaşayanlardan olursunuz diye yasakladı’ dedi.*” (A'râf 7/20); “*Derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: ‘Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?’ dedi.*” (Tâhâ 20/120). *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

4 Âl-i İmran 3/185; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

olmayacaktır.⁵ Benzer şekilde Hz. Âdem (930),⁶ Hz. Şit (912),⁷ Hz. Nûh (950)⁸ gibi peygamberlerin uzun yaşamları konu edilse de neticede dünya hayatları bir gün sona ermiştir.⁹

Ebedî hayatın yeterince idrak edilmesi, bireyin hayatını kontrol altına alabilmesi bakımından önem taşımaktadır. Dünya meşgalesine kendini fazla kaptıran insan, asıl hakiki yaşam olan âhiret hayatındaki ebedîliği çoğunlukla unutmaktadır. İnsan “nisyân” yani unutkanlık sıfatından dolayı bunu her zaman hatırında tutamaz. Oysa bir gün bitecek olan geçici dünya hayatı için gereğinden fazla gayret gösterirken, sonsuz varlığını sürdüreceği ebedî hayat için çabalamayı ihmal eder. Oysaki insan, bütün kazanımlarında tek başınadır. *Rûhu'l-beyân*'da yer alan Fars edebiyatının meşhur şairlerinden Sa'dî Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) şiiri bu hususa güzel bir örnektir.

*Bu dünyâda iyi ve kötü herkes için ölüm vardır;
Akıllı o kimsedir ki, ölümden sonrasına iyilik gönderir.
Uhrevî hayat için lâzım olan azığı sen kendin gönder.
Senin arkandan kimse orası için azık göndermez.
İnsan ömrü kar gibidir, temmuz güneşi onu eritir.
Şimdi gâfil olan efendiler, ömrünüzün çok azı kaldı.¹⁰*

Kur'ân-ı Kerîm'de cennet ve cehennemdeki ebedî hayata sıklıkla değinilmiş, insanoğlu gafletten sürekli uyandırılmaya çalışılmıştır. “*Kulları içinde ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar*”¹¹ âyetinde “korku” anlamındaki “haşyet” kelimesi, bir görüşe göre mecaz olarak “değer, hürmet ve ta'zim” ifade eder. Dolayısıyla âyette sözü edilen “en çok korkan” yani “en çok saygılı olan” kimse, Allah'ı hakkıyla bilme ve kendisine

5 Süleyman Uludağ, “Hızır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/411. Ayrıca bk. J. Harold Ellens (ed), *Heaven, Hell, and the Afterlife Eternity in Judaism, Christianity, and Islam* (Santa Barbara: Praeger, 2013).

6 *Kutsal Kitap -Yeni Dünya Çevirisi-* (New York: Watchtower Bible and Tract Society, 2017), Ba.5:5.

7 *Kutsal Kitap -Yeni Dünya Çevirisi-*, Ba.5:8.

8 el-Ankebût 29/14.

9 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 82; Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Ahiret* (Diyarbakır: D.Ü. Rektörlüğü Basımevi, 1999), 100; Süleyman Mollaibrahimoğlu, “Nûh (a.s.) Kıssası”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 62.

10 İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân -Kur'an Meâli ve Tefsiri-*, çev. H. Kâmil Yılmaz vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 1/511.

11 Fâtır 35/28.

layık yüce sıfatlarıyla Allah'ı tanıma hususunda gayret gösterenlerdir.¹² Bu hususta şöyle söylenebilir: Aslında her şey Allah'ı bilmek ve tanımakla başlar. Allah'ı bilen, dünyanın bir imtihan yeri olduğunu anlar ve âhireti bilir. Ebediyet hakkında bilgi edindikçe, kendini ebedî kalmak istediği mekâna göre hazırlar ve davranışlarını bu açıdan yönlendirebilir. İlim sahibi nice kimselerin bir insana zarar vermek şöyle dursun, karıncayı bile incitmedikleri bilinmektedir. Bu inanç ve ebediyet hususu, zihnin-de yaşam amacı olarak yer ettiği ölçüde insan dünya ve âhîret huzuruna ulaşabilecektir. Çünkü mümin, Allah'ın rızasını ve ebedî âlemi kazanmak için kendini sürekli kontrol altında tutmaya çalışan kişidir. Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya çalışır; kimseye eliyle, diliyle zarar vermez. Zira rehberi Kur'ân, örneği Resûlullah'tır.

Konu bağlamında bu çalışmada İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725), “ebedîlik ve şefaat” algısı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Müfessirin konu hakkındaki görüşlerine dair yapılan detaylı bir araştırmaya rastlanmamıştır. Genel olarak ebedîlik konusunda öne çıkan çalışmalar şunlardır: Abdurrahman Akbaş'ın “Kur'ân'a Göre Ebedîlik” isimli yüksek lisans tezi; İbrahim Toprak'ın “Cennet ve Cehennem Ebedîliği” adlı yüksek lisans tezi ve İsmail Karagöz'ün makalesi “Cehennem Sözlüğünün Ayet ve Hadislerdeki Delilleri”. Yapılan çalışmalardan da görüleceği üzere “ebedîlik” hususu oldukça geniş kapsamlı bir alanda pek çok konuyu barındırmaktadır. Dünya hayatının bitmesiyle başlayan kabir hayatı, tekrar diriliş, mahşer, sırat, cehennem, cehenneme götüren sebepler, cehennemdeki azabın mümin ve kâfir için sürekli olup olmadığı, cennet, cennete götüren ameller, cennetteki dereceler gibi çok sayıda konuyu içine almakta ve bunlara ait fikhî, kelâmî, tasavvufî vb. alanlarda çeşitli görüşleri içermektedir.

Bu makalede ise ebedîlik hususunda Osmanlı'nın tanınmış müfessirlerinden mutasavvıf İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Râhu'l-beyân* tefsiri esas alınmış, bununla birlikte *Temâmü'l-feyz*, *Kitâbü'n-Netice* ve *Şerh-u Şu'abi'l-îmân* eserleri de incelenerek müellifin ebedîliğe dair görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bursevî'nin görüşlerine geçmeden önce İslâm âlimlerinin konu hakkındaki açıklamalarına kısaca temas edilecektir.

¹² Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 7/404.

1. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği

Âhiretteki ebedî yaşamla doğrudan ilişkili iki kavram vardır ki bunlar “cennet ve cehennem”dir. Nitekim varılacak nihaî durak sayılan ve inananların dünya hayatına etki edip, davranışları neticesinde ödül ya da ceza alacağı mekânlar olan cennet ve cehennem, hayatın odak noktası olmaktadır. Bu son varış yerleri ebedîlik bağlamında İslâm âlimlerinin araştırdığı konular arasında yer almıştır. Âhiret hayatında “ebedî yaşam” konusunu izah edebilmek için bazı deliller getirmişlerdir. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’e başvurmuşlar, âyetlerden yaptıkları çıkarımlarla cennet ile cehennemin halihazırda yaratılmış¹³ ve ebedî olduğunu öne sürerken,¹⁴ hadislerden de konuya dair kanıtların sayılamayacak derecede fazla bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁵

Diğer yandan ebedîlik konusunda Cehm b. Safvan (öl. 128/745-46), cennet ile cehennemin sonsuz olmadığını ve içindeki ehliyle beraber yok olacağını dile getirirken; Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû'l-Hüzeyl (öl. 235/849-50 [?]) ise yok oluşün mümkün olmayacağını, sadece oradakilerin hareketlerinin son bularak acı ya da lezzet alacaklarını ifade etmiştir. Râfîzîlerden bazıları da cennet ve cehennemliklerin çıkarılıp, Cenâb-ı Hakk'ın dilediği başka bir yere nakledileceklerini öne sürmüştür. Ancak İbn Hazm (öl. 456/1064) bu iddiaları çürütmek için birtakım deliller ortaya koyarak, İslâm mezheplerinin yukarıda sayılanlar hariç cennet ve cehennemin yok olmayacağı hakkında ittifak içinde olduklarını belirtmiştir.¹⁶

Öte yandan ulemâ “ebed” ile “huld” lafızları üzerinde de durmuştur. Ebed sözcüğünün sonsuza dek kalmayı anlattığını; huld lafzının ise devamlı ve sürekli bir kalışı ifade ettiğini söylemişlerdir. Dolayısıyla huld kavramında devamlılık bir “zaman” ile kayıt altına alınırken; ebedîlik kavramı ise zamandan da öte bir sonsuzluğu kapsamaktadır. Bir kısım âlim ise “*Ehl-i kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem ateşindedirler. İşte halkın en kötülere onlardır*”¹⁷

13 el-Bakara 2/24; Âl-i İmrân 3/131, 133; el-Hadîd 57/21.

14 el-Bakara 2/25, 39, 82; en-Nisâ 4/57; el-A'râf 7/42; el-Hicr 15/48; en-Nahl 16/29; el-Kehf 18/107-108; el-Mü'minûn 23/103; el-Furkân 25/15, 75, 76; el-Ahzâb 33/65; ez-Zümer 39/72; el-Mü'min 40/76; el-Beyyine 98/6, 8.

15 Zâhîd Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 328.

16 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 4/145-148.

17 el-Beyyine 98/6.

âyetinde cehennemlikler anlatılırken “ebed” (أَبَدًا) sözcüğünün kullanılmadığını; “Onların rableri katındaki ödülleri, altından ırmaklar akan, içinde devamlı kalacakları adn cennetleridir”¹⁸ âyetinde ise cennetliklerden bahsedilirken bu kelimenin zikredildiğine dikkat çekmişlerdir. Neticede cehennemin uzun müddet devamlı olmasına karşın ebedî olmayacağı ileri sürülmüştür. Öte yandan Kur’ân estetiği açısından söz konusu âyette “ebed” kelimesinin kullanılmadığını iddia edenler de çıkmıştır.¹⁹

Ebedilik konusu bir yönden “şefaât” kavramı ile de ilişkilendirilmiştir. Şefaât hakkında mezhepler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Havâric ve Mu‘tezile’nin bir kısmı şefaati inkâr ederek cehennemden çıkışın olmadığını savunurken, Eş‘arîler, Râfîzîler ve Ehl-i Sünnet’in bir kısmı şefaati kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah katında şefaât hakkında söz alan kimselere bu yetkinin tanınacağı söylenmiştir.²⁰ Abdullah b. Amr b. el-As’tan (öl. 65/684-85) rivayet edilen “cehennem ehlinin bir gün cennete gönderilecekleri” haberi ise cehennemden çıkarılan kimselerin günahkâr Müslümanlar olduğu ve şefaât ile cehennemden kurtulacakları şeklinde anlaşmıştır.²¹

2. Bursevî’nin Görüşleri

İsmâil Hakkı Bursevî, ebediliği cennet ve cehennemin anlatıldığı âyetlerde ele almış ve sonsuzluğun âhirette mümkün olduğuna inanmıştır.²² Cennet ve cehennemin şu anki varlığı, cehennemden çıkarılacaklar, ebediliğe kimlerin ulaşacağı, sonrasında kavuşulacak makamlar, şefaât yetkisi ve şefaate nâil olacak kimseler vb. konular hakkında yukarıda zikredilen söz konusu eserlerinde tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Ayrıca

18 el-Beyyine 98/8.

19 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif, ts.), “hld”, 2/1225; Halûk Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997), 175-176; Ahmet Saim Kılavuz, “Ebed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/72-73; Bekir Topaloğlu, “Huld”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/324.

20 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/111-113; Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412-415.

21 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 4/148, 81.

22 bk. Nurullah Denizler, *Kur’ân’ın Sûfî Yorumu - İsmail Hakkı Bursevî Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 229-234.

cehennemin ebedî oluşuna rağmen uzun asırlar geçmesinin ardından âsi müminlerin bulunduğu tabakanın boş kalıp kalmayacağına dair benim-sediği görüşü belirtmiştir.

2.1. Cehennemde Ebedîlik

Bursevî'ye göre cehennem şu anda mevcuttur. İnsan ve cinlerin amelleri nisbetinde orada nice azap âletleri yaratılmaktadır. Mu'tezile mezhebinin cehennemin henüz yaratılmadığına dair görüşünün aksine “*Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır*”²³ âyeti cehennemin varlığına bir delildir.²⁴

2.1.1. Ebed-Huld Kavramı

Müfessirin kaydettiğine göre, “*Onları, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem yolundan başka bir yola da (yönlendirecek değildir)*”²⁵ âyetinde inkâr edenlerin cehennemde uzun müddet değil de ebedî kalacaklarını ifade etmek için “*خَالِدِينَ*” kelimesinin ardından “*أَبَدًا*” lafzı getirilmiştir. Böylelikle cehennemden çıkış ihtimalleri kaldırılmıştır.²⁶ Ayrıca en-Nisâ 4/13²⁷ ve 14.²⁸ âyetlerinde “*ebedî olarak kalacaklardır*” anlamına gelen ve süreklilik bildiren kelime, cennetlikler için kullanıldığında çoğul olarak “*خَالِدِينَ*”; cehennemlikler için kullanıldığında tekil olarak “*خَالِدًا*” şeklinde getirilmiştir. Cehennemlikler hakkında bu kelimenin tekil kullanılması, oradaki duruma ve nefis için yalnızlık ya da azaba daha uygun düşmektedir.²⁹

23 el-Bakara, 2/24.

24 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/113; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, haz. Yakup Çiçek (İstanbul: Dârülhadis, 2000), 68.

25 en-Nisâ, 4/169.

26 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/394-395.

27 “*Kim Allah'a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır.*”

28 “*Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar.*”

29 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/214.

2.1.2. Ebedî Kalış ve Azap

Bursevî'ye göre ebedilik, cehennemlikler toplu halde bulunduğu da gerçekleşecektir.³⁰ Cehennem ateşinde ebedî kalış, hiç kesilmeyen, sürekli ve dâimî bir azabı, oradakilerin lânetlenmelerini, zelil ve hakir kılınmalarını ve daha pek çok şiddetli azabı içermektedir.³¹ Cehenneme giriş, Allah'ın adâletinin, azap katmanları amellerin, ebedilik ise niyetlerin sonucudur.³²

Ayrıca cehennem azaplarından biri olarak “kaynar su içirilmesi”³³ sonucunda parçalanan bağırsaklar ve bedenler devamlı yenilenerek azabın ebediliği gösterilecektir.³⁴ Kabirlerde azap görenlerin cehenneme girdiklerinde çektikleri azabın sürekli, devamlı ve hiç bitmeyecek olduğunu anlamaları için “*Tadın bitmeyen azabı*”³⁵ denilmiştir.³⁶ “*Onlar için elem verici bir azap vardır*”³⁷ âyetiyle de azabın şiddeti belirtilirken; “*Onlar için sürekli bir azap vardır*”³⁸ âyetiyle azabın sonu olmadığı ifade edilmiştir.³⁹ el-Mü'min 40/46. âyetinde⁴⁰ ise cehennemliklerin sabah akşam ateşe sokulmaları, yine azabın devamlı olduğunu göstermek maksadıyla ifade edilmiştir.⁴¹

Müfessirin, Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinden aktardığına göre cehennemlikler asırlar geçince azaba o denli alışırlar ki cennetten bir rüzgâr esirse bundan rahatsız olurlar. Durum böyle olsa dahi ebedî olarak kalmaya devam edeceklerdir.⁴² Nitekim ebedî azap çekecek kimseler ölemez, dirilemez ve cehennemden çıkamazlar.⁴³

30 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/505.

31 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 3/586.

32 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/56-57.

33 Muhammed 47/15.

34 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/285.

35 Yûnus 10/52.

36 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/452; 4/71. bk. *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/68.

37 el-Mâide 5/36.

38 el-Mâide 5/37.

39 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/469.

40 “*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir.*”

41 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/256. Ayrıca bk. a.mlf., *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 244), 36a, 69b.

42 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/359.

43 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/338, 7/147.

2.1.3. Ebedî Kalacak Kimseler

Kâfirler yaptıklarına karşılık olarak ceenneme girecek hatta oradan hiç kurtulamayacak ve ebedî kalmaları onlara yetecektir.⁴⁴ Nasıl ki kâfir bir kimse dünyada yaşıyorken ebedî olarak putlara tapma niyetindeyse ve öyle de yaptıysa, ceennemde de ebedî kalacaktır.⁴⁵ “Nâr ehli, ebedî cennet ehli olmaz”⁴⁶ diyen müfessir, “Kâfirlerin ebedî kalışlarına sebep ise küfürdür. Çünkü hakîkate onların aslı nîrândandır. Öyleyse onlar da azap gördükleri ateşe ve zulmete döndürülür”⁴⁷ yorumunu yapmıştır. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) ceennemde ebedî kalacakları dört tâife olarak sınıflandırması⁴⁸ gibi Bursevî de aynı şekilde görüş beyan etmiştir. Bunlar, Firavun ya da Nemrud gibi rubûbiyet iddiasında olanlar, müşrikler, Allah’ı inkâr eden muattıla⁴⁹ grubu ve münâfıklardır. Bununla birlikte müfessir ebedî kalacaklara ibâhileri⁵⁰ yani haramı helal kabul edenleri de dahil etmiştir.⁵¹ Neticede Bursevî de İbnü’l-Arabî gibi ceennem ehlinin ebedî olarak ceennemden çıkamayacağı hususunda aynı görüştedir.⁵²

Diğer taraftan Bursevî’nin kaydettiğine göre zâhir ve bâtın âlimleri, ceennemde ebedî kalacak kimselerin oradan çıkamayacağını ve ceennemin boş kalmayacağını söylemişler, zâhirden azabın devam etmesi hususunda kendi bilgileri nispetinde yorum getirmişlerdir. Bu konuda uzlaştıkları husus, Firavun ve Nemrud gibi kâfirlerin ceennemde ebedî kalacak olmalarıdır. İhtilâf ettikleri nokta ise zâhirden azabın devamı

44 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/103, 1/400, 154, 9/437, 10/95.

45 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/56-57.

46 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice* (Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64), 405a.

47 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 70.

48 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1299.

49 Müfessire göre muattıl, “Kâinatın bir yaratıcısı olduğunu kabul etmeyendir. Yani kâinatın yaratıcısı yoktur, cisimler bu şekilleri içinde ezeli ve ebedîdirler diyen kimsedir.” Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 43.

50 İbâhiler, “kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mubah gören kimseler” olarak tanımlanır. Hasan Onat, “İbâhiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/252.

51 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/35; a.mlf. *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 69-70. Ayrıca bk. a.mlf., *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*, (Halet Efendi, 244), 83b.

52 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/87, 574, 694, 2/1300, 1406-1408; Çağfer Karadağ, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/519.

hususundadır.⁵³ Öte yandan İbnü'l-Arabî de cehennemın sonsuz oluşuna karşı azabın sonlu olmayacağı düşüncesini savunmuştur. Hatta bu düşüncesi yüzünden mutasavvıf İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624) tarafından eleştirilmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, A'raf sûresinin 156. âyetine⁵⁴ dayanarak öne sürdüğü cehennemın ebedî olmadığı ve "Allah'ın rahmetinin cennet ve cehennem ehlinde her ikisini de kuşatacağı" düşüncesi İmâm-ı Rabbânî'ye göre uygun değildir. Zira dünyadaki rahmet her ne kadar mümin-kâfir her iki zümreyi içine alsada ahiretteki rahmet sadece müminlere has olacaktır. Ayrıca Allah'ın kafirler için ebedî cehennem sözü mevcuttur ki O'nun asla vâidinden dönmesi söz konusu değildir.⁵⁵

Naslara göre kâfirlerin cehennemden çıkmalarını Allah'ın istemesi ya da orada kalmalarının sona ermesi müfessirin kaydettikleri açısından mümkün görünmemektedir.⁵⁶ Yahudiler ise cehennemde sadece birkaç gün kalacaklarını söyleyerek ebediliği inkâr etmişlerdir. Ancak el-Bakara 2/81. âyetinde⁵⁷ belirtildiği üzere azaba düçar olacaklardır.⁵⁸ Hatta kâfirin ebediyen cehennemde kalması, dünya hayatındaki bir saatlik küfrüne bile eşittir. Zira onlar ebediyen bu şekilde inanacaklardı. Nitekim cehennem ateşinde sürekli kalacak kimseler takdir ve tayin edilmiştir.⁵⁹

2.1.4. Muvahhidin Durumu

Bursevî'ye göre bir rivayete binaen tüm ümmetlerin muvahhidlerinden olup da büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kimseler arasında en uzun süre cehennemde kalacak kimse, dünyanın yaratılmasından yok olmasına kadar geçen süre ne kadarsa, o müddet boyunca cehennemde

53 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 3/133, 10/360.

54 "Rahmetim ise herşeyi kuşatmıştır."

55 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/315, 694, 2/1538; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî* (İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1996), 1/643-650; Osman Oral, "Muhammed Zâhid el-Keşerî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemın Ebediliği Konusuna Yaklaşımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 99.

56 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/246-247.

57 "Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar."

58 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/216.

59 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/252, 3/586, 1/338.

kalacaktır.⁶⁰ Hûd 11/107. âyetinde⁶¹ cehennemde ebedî kalacak kimselere “*Rabbi'nin dilediği hariç*” istisnâsının getirilmesi, muvahhidlerin fâsıklarının cehennemde ebedî kalmayıp oradan çıkarılacağına işaret etmektedir.⁶² Müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (öl. 1270/1854) de *Rûhu'l-meânî* isimli tefsirinde fâsik muvahhidlerin cehennemden çıkarılacağını dile getirmiştir.⁶³

2.1.5. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

Müfessire göre büyük günah işleyen Müslümanlar cehennemde sürekli kalmayacaklardır.⁶⁴ Çünkü buna dair bir delil yoktur.⁶⁵ Bir kısım mezhep mensuplarına göre ise büyük günah işleyenler ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.⁶⁶ el-Cin 72/23. âyetinde⁶⁷ Mu‘tezile’nin cehennemde ebedî kalacaklar arasına Müslüman âsilerin konulmasını destekleyecek şekilde bir dayanak bulunmamaktadır. Nitekim söz konusu âyetteki “Allah ve Resûlüne karşı gelme” ifadesinde, isyandan kastedilen “tevhid” konusundaki isyandır. Yani burada Allah ve Resûlü’nün tevhid emrine uymayan ve Allah’a ortak koşan kimseler kastedilmiştir.⁶⁸

Müfessirin kaydettiğine göre âsi müminin cehennemde kalış süresine ilişkin mutasavvıf Ebü'l-Abbâs el-Uklîşî (öl. 550/1155) sahih hadislerde bir rivayet bulamamış; Gazzâlî (öl. 505/1111) ise bu sürenin bir an ya da en ağırının yedi bin sene olacağını söylemiş ve buradaki süreleri, bir günü bin sene olan âhîret seneleri hesabıyla yorumlamıştır.⁶⁹ Ayrıca bu konuda Bursevî şöyle demiştir: “Cehennemde müminin ebedî kalmamasının sebebi îmandır. Çünkü hakîkate müminlerin aslı, cennet ve nurdandır.

60 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/273.

61 “*Rabbinin dilediği hariç, onlar gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Rabbin gerçekten istediğini yapar.*”

62 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/246-247.

63 Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî fî tefsîri'l-Kur‘ânî-l-‘azîm ve’s-seb‘i'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1431/2010), 12/114.

64 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/441.

65 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/217.

66 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/611.

67 “*Artık kim Allah’a ve resulüne karşı gelirse bilsin ki, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi onu beklemektedir.*”

68 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/234.

69 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/56-57.

Buna göre yaratılışlarına nâriyyet galebe ettiğinde tehzîb olunup yine asıllarına döndürülürler.”⁷⁰

Mümin kulun hiç cezalandırılmayacağını ya da cehennemde ebedî kalacağını iddia eden kimselerden de bahseden müfessir, bunlardan ilkinii iyimser, ikincisini sert bir görüş olarak nitelerken, adâletin Ehl-i sünnet görüşünde olduğunu söylemiştir.⁷¹ Ayrıca Necmeddîn-i Dâye'den (öl. 654/1256) naklettiği üzere günahkâr olan imanlı kimseler cehenneme girse bile ebedî kalmayacak, zamanla azapları düşürülecek, hatta tamamen yok edilecektir. Bir başka haberden aktardığına göre, Cenâb-ı Hak günahkâr müminleri oradan çıkıncaya kadar geçici bir ölümle öldürecek ve azabı hissettirmeyecektir.⁷²

2.2. Ebedî Cehennemden Şefaât ile Kurtuluş

İsmâil Hakkı öncelikle “şefaât” kelimesine açıklık getirmiştir: Şefaât, bir kimse için başkasından af istemeyi yahut bir kimsenin başka bir kimseden yardım alarak ya da yardım ederek ona yaklaşmasını ifade eder ve çoğunlukla yukarıda olanın aşağıdakine yaklaşması şeklinde olur. Ayrıca şefaât eden, şefaât edilenden daha üstün olmalıdır ve şefaât ancak Allah Teâlâ'nın izin verdiği kimseler tarafından yapılacaktır. Bunun için de sâlih amel ile ihlâs gereklidir. Diğer taraftan şefaatin hak olduğuna inanmak imanın şubelerinden sayılır.⁷³

Şefaât hususunda müfessir şöyle bir kıssa da zikretmiştir: Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) Hz. Peygamber'in şefaati hakkında sû-i edeb işlemiş, ancak sonrasında onu rüyasında görüp konuşması neticesinde şefaatin varlığını kabul etmiş ve önceki sözlerinden tövbe etmiştir. Vefatından yaklaşık üç yüz yıl sonra İbnü'l-Arabî'nin rüyasına girmiştir. Bu rüyada tüm peygamberlerin Resûlullah nezdinde Hallâc için şefaât etmek üzere toplandıkları görülmüştür. Aradan geçen üç yüz yıl sonrasında böyle bir rüyanın görülmesi müfessire göre, Hallâc'ın edebe aykırı sözü neticesinde ruhunun Resûlullah'a o süre zarfında mahcup kalışını ifade eder.⁷⁴

70 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 70.

71 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/86.

72 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/528.

73 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 66; a.mlf., *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/307, 5/425, 558-559, 7/341.

74 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/19.

2.2.1. Şefaaf Yetkisi

Müfessirin tefsirinde kaydettiği bilgilere göre Resûlullah'a ümmetinin tümünü cehennemden çıkarmak üzere şefaaf etme yetkisi verilmiştir.⁷⁵ Nitekim Şaban ayının on beşinci gecesinde ona ümmetinin tamamına şefaaf etme hakkı verilmiş, ancak Cenâb-ı Hakk'ın mağfiretinden kaçanlar bu kapsam dışında tutulmuştur.⁷⁶ Peygamber Efendimiz Allah'ın kendisine şefaaf etmesine izin verdiklerine şefaaf edecek ve bunlar Allah'ın azap etmek istemediği kimseler olacaktır.⁷⁷ Mu'tezile'ye reddiye mahiyetinde şefaaf, ancak "Allah'ın izin verdikleri" istisnâsı ile gerçekleşecektir. *Te'vilâtün-Necmiyye*'den aktardığına göre bu istisnâ Efendimiz'e aittir. Ona verilen Makâm-ı Mahmûd şefaaf makamıdır.⁷⁸ Ayrıca bazı kimseler de Allah'ın izni olduğunda onun katında şefaaf edeceklerdir. Şefaaf kapısı açılınca meleklerle, resullere, nebîlere ve müminlere, halka şefaaf etmeleri için izin verilecek ve herkes mevkiisine göre bunu yerine getirecektir.⁷⁹

2.2.2. Mümine Şefaaf

Bazı hadislerde⁸⁰ belirtildiği üzere mümine şefaaf vardır;⁸¹ ancak bu şefaaf muvahhid olarak ölmek ve şirkten uzak kalmak kaydıyla kıyamette izin verildiği takdirde gerçekleşecektir. Buna dair pek çok delil bulunduğundan bahseden Bursevî, Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/758) iman ehlinin birbirlerine şefaafçı olacaklarına ve bu sebeple mümin dostların çoğaltılmasına yönelik tavsiyelerinin bulunduğunu zikretmiştir.⁸²

Yetmiş üç fırkadan birinin kurtulacağı bildirilen hadise⁸³ binaen bu fırkanın şefaafsız kurtulacağı söylenmektedir. Diğer fırkalar ise şefaaf ile

75 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/545.

76 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/543.

77 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/299.

78 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/493.

79 Bursevî, *İmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-İmân)*, 66.

80 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebu'l Fazl Dimyatî (b.y.: Dâru'l-Beyâni'l-'Arabi, 2006), "İmân", 334; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'ul-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Sıfatu'l-Kıyamet ve'r-Rakaik ve'l-Vera", 11 (2435).

81 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/166-167.

82 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/487, 6/373.

83 Tirmizî, "İmân", 18.

kurtulacaktır, yalnız inançlarında küfrün olmaması gereklidir.⁸⁴ Ayrıca kalbinde iman bulunan kimselerin, cehennemden kurtulacağına ifade edildiği hadise⁸⁵ yer veren müfessir, “İnsanlar cehennemde asırlar boyu kaldıktan sonra kimse kalmayacaktır” haberinin doğruluğunu iman şartıyla kabul etmiş ve kalbinde dâne miskali iman bulunan âsi müminlerin yer aldığı en üst tabakanın, uzun asırlar geçtikten sonra boş kalacağını dile getirmiştir.⁸⁶

2.2.3. Büyük Günah İşleyenlere Şefaât

Müfessirin, tefsirinde kaydettiğine göre büyük günah işleyen müminlerin şefaatten yoksun kalmayı hak edişleri, bizzat şefaatten mahrumiyetlerini gerektirmez.⁸⁷ Hatta bu kimseler tövbe etmeden ölürlerse minnet ehli açısından durumları Allah’a kalmıştır, onlara bile şefaât câizdir.⁸⁸ Nitekim müfessirin, bazı âlimlerden aktardığına göre ümmetin büyük günah işleyenleri Resûlullah’ın şefaâtinden hariç tutulmayacaktır ve Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber’in ümmetini azap ya da azarlamaya tâbi tutmaksızın affedileceği umulmaktadır.⁸⁹

Kitâbü'n-netice adlı eserinde Bursevî, “Şefaât, ehl-i kebâiredir, ehl-i ekberu'l-kebâire değildir” dedikten sonra müminlerin cennete girmesinin ardından on beş bin yıl geçince melek meşrebine katılacaklarını, sıfatta melek gibi olacaklarını; kâfirlerin ise şeytan meşrebine gireceklerini söylemiş ve bu meşreplerden gayrı netîce-i meşâribin kalmayacağını belirterek ikisinin de Hakk’a muzâf olacağını ifade etmiştir.⁹⁰

2.2.4. Muvahhide Şefaât

Cehennemde şefaât ile kurtulup, şeriata inanan kimse kalmayınca, Allah’ın “er-Rahmân” ismiyle şefaât zuhur edecek ve aklî delillerle ehl-i

84 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 67.

85 Müslim, “Îmân”, 43.

86 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/614, 9/112; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 67. Ayrıca bk. a.mlf., *Temâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl*, (Halet Efendi, 244), 27b.

87 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/160.

88 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 67.

89 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/121.

90 Bursevî, *Kitâbü'n-Netice* (Genel, 64), 108a-b, 129a, 184a, 289a.

tevhid olanlar cehennemden çıkarılacaktır. Bu kimseler şer'î anlamda mümin değil, aklî muvahhid diye isimlendirilir. Bununla birlikte müfessir, cehennemde öyle bir anın geleceğine ve şefaate cehennemin boşaltılarak tevhid ehli olanların çıkartılacağına inanmıştır.⁹¹

Bursevî, benzer şekilde mürşidinin kendisine keşfen ifade ettiği şöyle bir husustan da söz etmiştir: Buna göre cehennemde mümin kimse kalmayınca, Allah oradan son bir zümre daha çıkaracaktır. Onlar şeriatın getirdiği tarzda inanmamış ya da bir peygambere iman etmemiş, ancak aklı ile tevhidi bulmuş ve Allah'a hiçbir şey ortak koşmamış kimseler olacaktır. "Peygamberî tebliğin da'veti kendisine ulaşmayan muvahhid dağ başlarında veya uzak bölgelerde bulunursa o kişi cehenneme girmez ki şafaate ihtiyacı bulunsun" diyen müfessir, şefaatin tebliğ ulaşan tevhid ehlinin âsilerine yönelik olduğunu öne sürerek "cehenneminin kendisi muvahhidlerin orada ebedî kalmasını gerektirmez"⁹² yorumunu yapmıştır.

Öte yandan kâfirlerle şefaate edilmesine ise izin verilmeyecek, şafaati kabul etmeyenlere de şefaate olunmayacaktır.⁹³ en-Necm 53/26. âyeti⁹⁴ müşriklerin putlardan şefaate beklentilerini kesmek üzere gelmiş ve meleklerin putlardan daha fazla şefaate etmeye lâyık olmasına rağmen onların dahi müşriklere şefaate edemeyeceklerini göstermiştir.⁹⁵

2.3. Cennette Ebedîlik

Rûhu'l-beyân'da kaydedildiğine göre cennet şu anda mevcuttur ve buna Mi'rac hadisesinde olanlar işaret etmektedir.⁹⁶ Bir rivayetten aktardığına göre kevser havuzu da yaratılmış ve elân mevcuttur. Kıyamet günü arasât meydanına, mümin kullara su temin etmek için getirilecek, sonra tekrar cennete geri götürülecektir.⁹⁷ Cennete girmek, Allah'ın

91 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 66; a.mlf., *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/614, 10/95; a.mlf., *Kitâbü'n-Netice* (Genel, 64), 215a.

92 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/494; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 67.

93 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/166-167.

94 "Göklerde nice melekler vardır ki, Allah dilediği ve razı olduğu kulları için izin vermedikçe onların bile şefaati hiçbir fayda sağlamaz."

95 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 9/279.

96 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/149.

97 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/116.

rahmeti sayesinde, oradaki dereceler ameller neticesinde, ebedî kalmak ise niyetler sebebiyle olacaktır.⁹⁸

2.3.1. Cennet Nimetleri

Müfessirin tefsirinde kaydettiği bilgilere göre cennet, nimetlere kavuşma mekânıdır. Nimet nasıl ki sürekli olduğunda tam oluyorsa cennette bulunmak da ebedî olacaktır.⁹⁹ Cennete giren bir daha oradan çıkmayacak, nimetler sürekli ve sonsuz kalacaktır.¹⁰⁰ Ebedî kalınacak cennetlerde mükâfatlar bitmez tükenmez olacak ve yemyeşil bahçeler dâimî kalacaktır.¹⁰¹

Müfessirin zikrettiği üzere cennet nimetleri bâkîdir.¹⁰² Bir başka aktardığı görüşe göre cennet nimetleri sonlu ve sınırlıdır. Ancak sonu ve sınırı bulunmayan tek nimet olan Allah'ın cemâlini seyretmek sayesinde cennetlikler kemâle ulaşacaktır.¹⁰³ Cennette ebedî kalış, ölüm ya da başka bir yere gitmenin mümkün olmadığı bir durumdur. Ayrıca oradakilerin dâimî kalacaklarına, ayrılmak istemeyeceklerine, başka bir yer değiştirmeyeceklerine yahut taşınma gibi bir durum olmayacağına ve istenilen her şeyin orada bulunacağına işaret etmektedir.¹⁰⁴

Öte yandan ebedî kalış nitelendirilirken; fakirliğin, hastalıkların, ölümün ve yokluğun olmayışıyla detaylandırılmıştır.¹⁰⁵ Müfessirin naklettiği rivayetlere göre cennetlikler diri olarak ve çıkarılma ihtimali olmadan orada kalacaklardır. Cennetlikler otuz üç yaşında, Âdem peygamberin boyunda, sürmeli, sakalsız, genç bir halde olacak ve vücutlarında herhangi bir pislik bulunmayacak, durdukça güzellik, zindelik ve mutlulukları çoğalacak, gençlikleri de hiç bitmeyecektir. Nitekim cennette ebedilik olmasa, mutluluklar ve lezzetler yarım kalırdı. Oysa cennetteki yaşam süreklidir, çıkış ve ölüm orada bulunmaz.¹⁰⁶

98 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/56.

99 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/605; a.mlf., *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*, (Halet Efendi, 244), 318b.

100 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 1/146.

101 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/119.

102 Bursevî, *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 67.

103 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/199, 524.

104 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/363, 6/92, 2/95.

105 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 9/487.

106 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/526, 1/117-118.

2.3.2. Ebed-Huld Kavramı

Müfessirin kaydettiği bilgilere göre “ezel” kelimesi nasıl ki geçmişin tümünü kapsıyorsa “ebed” kelimesi de geleceğin tümünü kapsamaktadır. Nitekim ebedî cennetlerde hiç sonu olmayacak şekilde kalmak takdir edilmiştir.¹⁰⁷ Cennetlikler hakkında el-Mâide 5/119. âyetinde¹⁰⁸ yer alan “خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا” ifadesindeki “أَبَدًا” (ebed) kelimesi “sonsuzluğa değin” anlamına gelip, sürekliliğin pekişmesi için kullanılmıştır.¹⁰⁹ Ayrıca bu sözcük “sona ermezsiniz, değişme olmaksızın, kesilmeksizin” mânalarını içermektedir.¹¹⁰

Benzer şekilde et-Talâk 65/11. âyetindeki “ebed” kavramı, “huld” kelimesinin pekiştirilmesi ve cennetteki kalışın sonu olduğunun sanılmaması için gelmiştir.¹¹¹ el-Furkân 25/15. âyetinde¹¹² ise “huld”un mevcut halin korunmasına ve bir şeyin fesada uğramasına karşılık geldiğini belirten müfessir, “جَنَّةُ الْخُلْدِ” (ebedîlik cenneti) ifadesinin kullanılmasına açıklık getirmiştir. Buna göre “cennet” sözcüğü zaten ebedî yurdun ismi iken bir de “huld” kelimesine izâfe edilmiştir. Çünkü âyette sadece “cennet” kelimesinin kullanılması durumunda hatıra belki bir “bahçe” gelebilirdi, ancak sonsuzluğa işaret olması için ebedîliğe izâfe edilmiştir.¹¹³

2.3.3. Cennette Ebedî Kalacaklar

Müfessirin kaydettiğine göre Muhyiddin İbnu'l Arabî şu üç makama delâlet eden durumla kişinin cennete gireceğini belirtmiştir: Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti ile cennete girecek, amellerine göre derecelendirilecek, niyetine göre ebedî kalacaktır.¹¹⁴ Bütün müminlerin cennete girmesi uzak bir ihtimal değildir.¹¹⁵ İnananlar ve doğru yolda olanlar, amelî ya da ilmî iyiliklerine karşılık cennette ebedî kalacaklardır.¹¹⁶ Hem cennetlikler

107 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 3/625, 9/157.

108 “Onlar için, ebedî kalacakları ve altından ırmaklar akan cennetler vardır.”

109 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/559. Ayrıca bk. a.mlf., *Kitâbü'n-Netice* (Genel, 64), 476b.

110 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 5/257.

111 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 10/51.

112 “De ki: Bu mu daha iyidir, yoksa Allah'a saygılı olanlara vaad edilen ebedî cennet mi? İşte bunlar için cennet bir ödül ve nihâî durak olacaktır.”

113 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 6/253.

114 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/581.

115 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 2/349.

116 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/635.

hem de illiyî ehli olanlar sürekli cennette bulunacaklardır.¹¹⁷ Artık günahları kalmayan kimseler de cennette ebedilik için hazır olacaklardır.¹¹⁸ Bununla birlikte Bursevî, cennet ehlini dört sınıf olarak; nebîler, velîler, nazar ehli ve istidlâl âlimler (sonuç çıkaranlar) şeklinde sıralarken, müminleri onları taklîd eden kimseler olarak ifade etmiş ve yine cennet ehlini tanımlarken, *Te'vilâtü'n-Necmiyye*'den yaptığı aktarımda “Onlar, cenneti isteyen değil, sadece Allah'ı isteyenlerdir. Bu isteklerinden ötürü ebedî olarak kalacaklardır” demiştir.¹¹⁹

Son olarak Sâdî Müftî'den (öl. [?]) naklettiğine göre Hûd 11/23. âyetine¹²⁰ fasl zamiri getirilmemesinin hikmeti, cennette sürekli kalmanın yalnızca âyette özellikleri anlatılan kimselere has olmadığına gösterilmesi içindir. Nitekim müfessir, Ehl-i sünnet görüşüne göre sâlih ameli olmasa dahi sonunda mümin kimselerin cennette ebedî kalmalarının mümkün görüldüğünü kaydetmiştir.¹²¹ Yine aynı sûrenin 108. âyetinde¹²² cennetliklerin ebedî kalışlarına “*Rabbi'nin dilediği hariç*” istisnâsının getirilmesi, Osman Fazlı Efendi'nin (öl. 1102/1691) bahsettiği şu husus ile açıklanabilir: Buradaki istisnânın gereği olarak, cennettekiler çok uzun süre orada bulunmaları ve çeşitli nimetleri tatmalarının ardından daha önce hiçbir makama benzemeyen bir makama geçirileceklerdir.¹²³

Sonuç

Bursevî, ebedilik ve şefaât hakkında ilgili âyet ve hadislere dayanarak, farklı görüşleri derlemiş ve bazı yerlerde kendi görüşünü belirtmiştir. Öncelikle “ebed ile huld” kavramlarına dikkat çeken müfessir, ebed kelimesinin “sonsuzca değin” anlamına geldiğini ve sürekliliği pekiştirdiğini

117 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/247-248.

118 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 8/526-527.

119 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/152; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 68.

120 “İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan ve rablerine gönül huzuruyla teslim olanlara gelince, işte onlar cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”

121 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/151; a.mlf., *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*, 68.

122 “Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada kesintisiz bir lutf olarak ebedî kalacaklardır.” (Hûd 11/108).

123 Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân*, 4/248, Ayrıca bk. a.mlf., *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl* (Halet Efendi, 244), 15a.



dile getirmiştir. Cehennemın Şu anda yaratılmış olduğunu ve ebediliğini kabul eden Bursevî, cehennemde s¼rekli kalacak kimseleri Firavun, Nemrud gibi kâfirler, m¼Őrikler, m¼nâfıklar, ibâhiler ve muattıla grubu olarak sayarken, g¼nahkâr M¼sl¼manların cezalarını ¼ektikten sonra cehennemde ebedi kalmayacağını ve cennete gireceğini öne s¼rm¼Őt¼r. Cehenneme girmenin Allah'ın adâleti neticesinde olduğunu, amellerle azap katmanlarına d¼Ő¼leceĐini, niyetlerle de ebediliğe ulaŐılabileceĐini savunmuştur.

Cehennemden Őefaata ile kurtuluş konusunda, âhirette Şefaatin ger¼ekleŐeceĐini kabul etmiştir. Hz. Peygamber'e t¼m¼mmetine Őefaata etme hakkının verildiğini ve Allah'ın mağfiretinden ka¼anların bundan hari¼ tutulduğunu belirtmiştir. Şefaatin ancak Allah Teâlâ'nın izin verdiği, sâlih ameli olan ve ihlâs sahibi kimseler tarafından yine O'nun izin verdiklerine uygulanacağını bildirmiş, b¼y¼k g¼nah işleyen m¼minlerin de Şefaatten mahrum olmayacağına inanmıştır.

Cehennemın varoluŐuna benzer Şekilde cennetin de Şu anda yaratılmış ve mevcut olduğuna inanan m¼fessir, cennete girmenin Allah'ın rahmetiyle olacağını, amellerle dereceler elde edileceğini, niyetlerle de ebedi kalınacağını savunmuştur. Bununla beraber cennet nimetlerinin ebedilik ile tamamlanacağını, aksi takdirde m¼kâfatın yarım kalacağını söylemiş, ebedilik nimetinin Allah'ın cemâlini g¼rmekle kemâle varacağını ve başka bir makama ge¼iŐle ta¼lanacaĐını öne s¼rm¼Őt¼r. G¼r¼Őlerinde Ehl-i s¼nnet yolunu takip eden m¼fessir, bâtil mezheplerin ebedilik konusundaki g¼r¼Őlerini eleŐtirerek, âyetlerden getirdiği delillerle haksızlıklarını ispat etmeye ¼alıŐmıŐtır.

¼ıkar ¼atıŐması / Conflict of Interest: Yazar ¼ıkar ¼atıŐması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu ¼alıŐma i¼in finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- AcLûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Şeyh Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1421.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-beyân*. thk. Ahmed İzzu İnâye. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân -Kur'an Meâli ve Tefsiri-*. çev. H. Kâmil Yılmaz vd. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Kitâbü'n-Netice*. Bursa: İnebey Yazma Eser Ktp., Genel, 64, 1a-506b.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Temâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Halet Efendi, 244, 1a-324b.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Îmân Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-îmân)*. haz. Yakup Çiçek. İstanbul: Dârülhadis, 2000.
- Denizer, Nurullah. *Kur'an'ın Sûfi Yorumu - İsmail Hakkı Bursevî Örneği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Ellens, J. Harold (ed). *Heaven, Hell, and the Afterlife Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*. Santa Barbara: Praeger, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasîr - Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Îmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı Rabbânî*. 2 Cilt. İstanbul: Merve Yayın-Dağıtım, 1996.
- Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/516-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kevserî, Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ebed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap -Yeni Dünya Çevirisi-*. New York: Watchtower Bible and Tract Society, 2017.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Nûh (a.s.) Kıssası". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/7 (1998), 56-68.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebu'l Fazl Dimyatî. b.y.: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 2006.
- Nurbaki, Halûk. *Namaz Sûreleri Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1997.

- Onat, Hasan. "İbâhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Oral, Osman. "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 87-108.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ul-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Huld". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Turgay, Nurettin. *Kur'an Açısından Ahiret*. Diyarbakır: D.Ü. Rektörlüğü Basımevi, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/409-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yûnus Emre'de Kişiliğin Değişimi ve Dönüşümü Aşamasında Tamah ve Kanâat

Greed and Kanâat in the Stage of Alteration and Transformation of Personality in Yûnus Emre

Oğuz ÇETİN

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

<https://orcid.org/0000-0001-9623-7819>

oguzcet@yahoo.com

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

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mayıs 2023 / 1 May 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran 2023 / 26 June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / 30 June 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Haziran/June

DOI: 10.46231/sufiyye.1290528



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 (Oğuz ÇETİN).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği / Kalem Education Culture Academy Association

Atıf / Cite as

Oğuz Çetin, "Yûnus Emre'de Kişiliğin Değişimi ve Dönüşümü Aşamasında Tamah ve Kanâat", *Sufiyye* 14 (Haziran/June 2023), 279-308.

Öz

Yûnus Emre'nin eserlerinde, insanın aslına dönmesi için gerekli yola ilişkin nasihatler ve metodolojik yaklaşımlar mevcuttur. Bu bağlamda, en çok bilinen eseri Divan'ı haricinde, Risâletü'n-Nushiyye eseri öne çıkmaktadır. Bu eserinde Yûnus Emre, savaş teması ile alegorik olarak hikâye ettiği taht mücadelesinde, ruh ve nefis arasındaki mücadeleye dikkat çekmektedir. Aşama aşama anlatılan savaşta karşı karşıya gelen ilk kavramlar, tamah ve kanâattir. Süfî anlayışta da zühde açılan bir kapı olarak görülen kanâat, Yûnus'ta da insanın aslına döneceği ve dönüşeceği yolculuğun ilk menzili olarak yer almaktadır. Eserde Yûnus, savaş sahnelerini beyitleriyle canlandırmaktadır. Askerlerin teçhizatları, yapıları, hedef ve stratejileri gibi detaylarla savaşı betimlemekte ve tavsiyeleriyle bu dönüşüm yolculuğunda okuyucuya yön vermektedir. Bu çalışmamızda Yûnus'un alegorik olarak anlattığı hikayesinde mücadelenin ilk aşaması olan tamah ve kanâat kavramları için kullandığı metaforları, hermönetik metodla irdelemeye çalışacağız. Bu çözümlemede, Yûnus'un kullandığı kavramların, Kur'an, sünnet ve mensup olduğu tasavvufî gelenekte, nasıl kullanıldıklarına ve anlamsal bağlamına aşama aşama yer vermeyi amaçlıyoruz. Çalışmamızda ayrıca Yûnus'un verdiği tavsiyelerin, evrensel bağlamda günümüz insanlığı için karşılığı olup olmadığına da değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tamah, Kanâat, Yûnus Emre, Değişim, Dönüşüm.

Abstract

In Yûnus Emre's works, there are advice and methodological approaches regarding the path necessary for man to return to his origin. In this context, apart from his best-known work Divan (his collected poetry), Risalat al-Nushiyya (Treatise of Advice) stands out. In this work, Yûnus Emre draws attention to the struggle between the soul and the nafs in the struggle for the throne, which he allegorically narrates with the theme of war. The first concepts that confront each other in the war, which is described in stages, are avarice and kanâat (contentment). Considered as a door opening to asceticism in Süfî understanding, kanâat also takes place in Yûnus's work as the first destination of the journey in which man will return to his origin and experience his transform. In the work, Yûnus portrays war scenes with his couplets. He describes the war with details such as the equipment, structures, goals, and strategies of the soldiers and guides the reader on this journey of transformation with his recommendations. In this study, we will try to analyze the metaphors that Yûnus uses for the concepts of greed and kanâat, which is the first stage of the struggle in his allegorical story, with the hermeneutic method. In this analysis, we aim to gradually include how the concepts used by Yûnus are used in the Qur'an, the sunnah and the Süfî tradition to which he belongs, and their semantic context. Our study will also address whether the advice given by Yûnus has a universal relevance for today's human beings.

Keywords: Greed, Contentment, Yûnus Emre, Transformation, Alteration.

Tevekkül işi ola kanâ'at aşî ola
 'Înâyet başî ola nûr-ı rahmet içinde
 Yunus Emre

Giriş

Tasavvufun temelindeki “Nefs tezkiyesi, kalb tasfiyesi” ifadesinde arınmanın ve temizliğin öne çıktığı görülmektedir. Yûnus Emre, *Divan*'ı olarak belirtilen şiirlerinin derlendiği eseri haricinde, didaktik formda yazdığı *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserinde, sûfî metodoloji çerçevesinde arınma ve temizliğe ilişkin safhaları sistematik şekilde izah etmektedir. Döneminin klasik tasavvuf eserlerinden farklı olarak Türkçe olan eser, çok sayıda metafor ve edebi zenginliği içeren özgün bir yapıya sahiptir. Yûnus, açıkladığı tüm konuları şerh ederken kâmil bir müşşid ve öğütçü olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Yûnus Emre, eserin başlangıcında dünyanın yaratılışı ve temel unsurları gibi mevzulara açıklık getirdikten sonra aklın tarifini yapmakta ve alegorik olarak hikâye anlatmaya başlamaktadır. Alegorik yapının teşekkülünde, o zamanın tarihi ve sosyolojik etkenlerinin esere yansıdığı görülmektedir. Hikâyede; sultan, taht, şehir, il, dağ, ova, yer, binbaşı, er, sipahî, ev, uğru gibi şehir medeniyeti ve devlet teşkilatıyla ilgili kavramlar çokça geçmektedir.² Hassaten Yûnus'un dönemindeki Anadolu'ya baktığımızda; merkezi otorite yoksunluğu ile birçok beyliklerin olduğunu, beylik ve beylik içi taht çekişmelerinin mevcudiyetini, bu istikrarsızlık ortamında Moğol istilasının da devam ettiğini görmekteyiz. Bu düzlemde Yûnus Emre'nin eserde anlattığı tasavvufî tecrübeyi en müşahhas hale getirecek dramatik altyapının savaş teması olduğu görülmektedir.

Eserde savaşın ana teması, nefis ve ruh arasındaki taht kavgasıdır. Yûnus, alegorik hikayesi içerisinde nefsin ve ruhun askerlerini tasvir etmekte ve bu askerler arasında geçen mücadelenin sahnelerini bazı metaforlarla zenginleştirmektedir. Askerlerin kıyafetlerine, sayılarına teçhizatlarına ilişkin malumatlar vermektedir. Bu anlatı türü yüzeysel okunduğunda anlam, söylemsel düzeydeki anlam boyutunda kalmaktadır.

1 Mustafa Tatci, “Yûnus Emre'den Yolcuya Öğütler Risâletü'n-Nushiyye”, *Türk Ekini* 4 (Aralık 2019), 7.

2 Tatci, “Yûnus Emre'den Yolcuya Öğütler Risâletü'n-Nushiyye”, 20.



Oysa alegorik anlatımlarda, metin içerisinde farklı ve derin anlam katmanları bulunmaktadır.

Bu çalışmamızda Yûnus'un alegorik hikayesi içerisinde tamah ve kanâat kavramları için kullandığı anahtar metaforların çözümlemesi yapılacaktır. Anlam katmanlarının çözümlemesi sürecinde, yazarın metinde kullandığı imge ve kavramlara ilişkin değerlendirme ve betimlemelerinin yanı sıra, hermönetik yol izlenerek Kur'an'dan, hadisten, tasavvuf geleneğinden, günümüz psikolojik yaklaşımlarından ve saha çalışmalarından yararlanılacaktır. Ayrıca çalışmada, akıl bağlamında günümüz insanı için Yûnus'un verdiği tamah ve kanâata ilişkin tavsiyelerin olası izdüşümlerinden bahsedilecektir.

1. Tamah ve Kanâat

Arapça olan tamah kelimesi, dilimizde de aynı anlamda, doymazlık, çok arzu etme, hırs, aç gözlülük olarak tarif edilmektedir.³ Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen kanâat kelimesi; sahip olduğuyla yetinmek, başkalarının sahip olduklarına göz dikmemek gibi manalar içerir.⁴ Sûfî gelenek içerisinde de tamah ve kanâat önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]) kanâat ve tamahı bir tavsiyesinde şöyle açıklamaktadır;

“Kardeşim, biliyorum ki, İslâm'dan daha üstün bir şeref, takvâdan daha kıymetli bir üstünlük ölçüsü, veradan daha sağlam bir bağ, tevbeden daha etkili bir şefâatçi, âfiyetten daha değerli bir libâs, selâmetten daha koruyucu bir yol, kanâattan daha değerli bir hazîne, olana râzî olmaktan daha değerli bir servet yoktur. Azığına yetecek oranda tutan rahata kavuşur. Rağbet ve düşkünlük göstermek, yorgunluk kapısını açan anahtar, bitkinliğe götüren binittir. Hırs, dâimâ insanı günaha çağırır. Açgözlülük her türlü aybı içinde saklar. Nice tamah vardır, yalancıdır. Nice emel vardır, zarara götürür. Nice ümid vardır, mahrûmiyet kapısını açar. Nice kârlı görünen işin sonu, hüsrândır.”⁵

İbn Hafîf (ö. 371/982) kanâati şöyle tanımlamıştır “Kanâat, kayıp olanın hasretini çekmemek ve mevcut ile iktifa edip (kalben) zengin olmak

3 H. Nazmi Tura, “Tama”, *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yılı* (1960), 82-84.

4 Mustafa Çağrırcı, “Kanaat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mayıs 2023).

5 Ebû Nasr Serrâc Tûsi, *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 304.

demektir!" ayrıca "Allah onları güzel bir rızıkla rızıklandıracaktır!"⁶ ayetindeki güzel rızık ifadesini kanâat olarak yorumlamıştır.⁷

İnsanın dünya ile olan ilişkisinde, tanımlayıcı ve konumlandırıcı bir etkiye sahip olan tamahın felaket oluşuna ilişkin çarpıcı ifadelerden birine ilk dönem sûfilerinden Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) *Kutü'l-Kulûb* eserinde rastlamaktayız. Eserde Mekkî, insanlığın başlangıcından itibaren işlenen ilk günahı tamah olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, Hz. Âdem (as) ölümsüz hayata olan tamahıyla, yasaklanan ağaca yaklaşımeyvesini yemiştir. İblis ise Hz. Âdem'i (as) cennetten çıkarma arzusu ve tamahıyla isyan etmiş ve ona vesvese vermeye başlamıştır. Vesvesenin temel dayanağı ise ebedi yaşam vaadidir. Sonuç olarak, her ikisi de aynı günahla ilişkilendirilmiştir. Tamah kavramı açısından şeytan ve insan aynı eylemi paylaşımlarına rağmen, tamah ettikleri şeyler, kendi cinslerine ve türlerine göre şekillenmiştir. Bu, günahlara verilen ceza açısından da sonuçlarda farklılık arz etmiş ve Âdem (as) tövbe ettiğinden dolayı affedilirken, şeytan tamaha olan ısrarı nedeniyle huzurdan kovulmuştur.⁸

Mekkî'nin görüşüne tamah bağlamından bakıldığında, şeytanın Âdem (as) için kullandığı vesvese kaynağı; edebi hayat vaadinden sonra melek olabilme ihtimalini dile getirmesidir. Bu görüşten yola çıkarak kişinin kendi mizaç ve konumuna ilişkin dönüşüm ve değişim noktasında, tamahın, şahsı yanlış yönlendirebileceği ve şeytanın insanda bulunan bu meyili kullanarak vesvese verebileceği görülmektedir.

"Onu tertemiz bir hayatla yaşatırız."⁹ ayetinin tefsirinde, İzzeddin Kaşânî (ö. 735/1334) temiz hayattan maksadın kanâat olduğunu ifade ederek hayatın acı tadının ve ömrün hüznlerinin, devamlı olarak çokluğu talep etmekten ve onu ele geçirmek için çaba göstermekten kaynaklandığını dile getirmektedir. Kaşânî, devamında Hz. Ali'nin (ra) "Kanâat körelmeyen bir kılıçtır"¹⁰ benzetmesiyle, hayatın, nefsi istek ve arzularını keserek, kolayca akmasına sebep olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kanâati

6 Kur'ân ve Meâli, (Erişim 15 Nisan 2023), el-Hac 58.

7 İmam Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2012), 210.

8 Ebû Tâlib El-Mekki, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004), c.2 244.

9 en-Nahl, 97.

10 Yûnus'ta bir şiirinde bu kılıca ulaşmak için dua etmektedir.

Gel imdi iy miskîn Yûnus hevâseti elden bırak

Çalab'um rûzâ eyle bize kanâ'at bıçağını

rızanın başlangıcı olarak değerlendirmektedir. Kaşânî, “Kim kanâat sahibi olursa rıza-i ilâhî’nin tecellisine hazır hâle gelir.” diyerek eserinde başka sûfîlerin görüşlerine de yer vermektedir:

*Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) “Kanâat rızadandır, veranın zühtten olması gibi. Kanâatin fazileti konusunda şu delil yeterlidir ki kişiyi tamah ve beklentiden azat eder.

*Ebü’l-Hasen Bünân b. Muhammed el-Hammâl (ö. 316/928): “Kul kanâati olmayan hür, hür ise tamahı olmayan kuldur!” Bir diğeri sûfî¹¹ ise şöyle demiştir: “İstek ve hevama itaat ettim beni kölesi kıldı kanâat etseydim hür yaşardım. Kanâat dünya işlerinde beğenilmiş bir iştir, uhrevî işlerde değil”.

*Ebî Bekr el-Âmirî (ö. 893/1488) bu hususta şöyle der: “Akıllı kimse dünya işlerinde kanâat ve tehir ile tedbir alan, âhîret işinde ise hırslı ve aceleyle davranandır?”¹²

Necmüddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) *Minhâcü’s-Sâlikîn ve Mi’râcü’t-Tâlibîn* risalesinde ilk hoca olarak kanâatin altını çizmektedir¹³. Eserinin başlangıcında, şahsi olarak edindiği tüm bilgi ve tecrübeler sonrasında dünya ve ahiret hayrının kanâatte olduğunu ayrıca belirtmektedir.¹⁴

Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) bir eserinde kanâat hakkında öğüt vermekte ve merhale merhale kişinin nasıl dönüşeceğini resmetmektedir; Şöyle ki, Geylânî’ye göre dünya malı biriktirmek için aşırı bir arzuya sahip olmak, hızlı bir şekilde ihtiyaçlarımızı tatmin etmeye çalışmamıza neden olabilir. Ancak kanâat, sonsuz bir hazinedir ve bizi tatmin edebilir. Elde edemeyeceğimiz veya asla sahip olamayacağımız şeylerin peşinde koşmaktansa, kanâat etmek daha akıllıca bir seçenektir. Kendine gem vurmamak, Allah’tan razı olmak ve dünya ile olan ilişkileri sınırlamak önemlidir. Bu süreçte Allah’ı gerçek anlamda tanıdığımızda, ihtiyaçlarımızı O’na emanet edebiliriz, iç huzuru buluruz ve Rabbimiz bizi bilir.¹⁵

Yunus Emre’nin de dikkat çekeceği gibi İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) *el-Hikemü’l-Atâ’iyye* eserinde, “Tamah etmekten vazgeçtiğin

11 Kaşânî eserde şahsın ismini zikretmemektedir.

12 İzzeddîn Kaşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu’l-Hidâye ve Miftâhu’l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba, 2010), 346.

13 Necmeddîn-i Kübrâ, *Seyr-ü Süluk Risaleleri*, çev. Süleyman Gökbulut (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016), 95.

14 Kübrâ, *Seyr-ü Süluk Risaleleri*, 88.

15 Abdülkâdir Geylânî, *El Fethu’r Rabbâni* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011), 15.

şeye karşı sen hürsün; ama hırsla isteyip tamah ettiğin her şeyin kölesisin.”¹⁶ ifadesiyle tamahın kişiyi esir aldığını ve kendi tahakkümü altına soktuğunu belirtmektedir. Tamah edilen şeye karşı beslediğimiz arzu ve istek, hayatımızı şekillendirdiği için otoriter bir yapıya bürünebilmektedir. Oysa o şeye karşı tamahımızdaki eksilme onun bize uygulayabileceği otoritenin zayıflamasına ve bu sayede özgürleşmemize yardımcı olacaktır.

Farklı bir sûfi görüşü olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eserinde kanâat için, fazlasını talep etmeksizin elde bulunan ile yetinmek olan değerlendirmeye katılmadığını ifade etmektedir. Hz. Eyüb (as)’ın ‘saygın bir peygamberdi ve hakkında güzel kuldur’ denilerek sabrının övüldüğünü ifade etmektedir. Kanâat ifadesinin faili olan *kâni*, isteyen demek olduğunu belirterek başkasından değil sadece Allah’tan istenebileceğini ifade etmektedir.¹⁷ İlmin istenmesi ve nurun arttırılması gibi manevi konulardaki tamahı övmektedir. Bir şiirle uhrevi tamahı şöyle dile getirmektedir:

Sakin O’nun dışındaki bir şeyle yetinmeyesin!
Ve tamahkâr ol, çünkü sen tamahkârlık üzere yaratıldın
Yüceyi talep ederken hırslı ol ki, ona ulaşasın
Ondan gafil olan kişi uyanık ile bir değildir
Kuşkusuz helal kendisine güvendiğin şeydir
Haram mal ise kuşkulu gibi değildir¹⁸

İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâle* eserinde makamları açıklarken kanâata özel bir yer vermektedir. Kuşeyrî, kanâat, tevekkül, teslim, inabe, züht makamlarının arasındaki meratibe dikkat çekerek, sâlikin, bir makamdan diğerine ancak bir önceki makamın hükümlerini harfiyen yerine getirdiği taktirde sülûkunda sağlıklı ilerleyebildiğini belirtmektedir. “Kanâat makamına ulaşmamış bir kişi için tevekkül makamı sağlıklı değildir. Tevekkül makamına ulaşmamış bir kişi için teslim makamı doğru değildir. Dolayısıyla tövbesi olmayan bir kişi için inabe makamı doğru değildir. Takvası olmayan bir kişi için ise zühd makamı doğru değildir.”¹⁹

16 İbn Ataullah el-İskenderi, *Tasavvufî Hikmetler*, çev. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 111.

17 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 7/260.

18 İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 7/262.

19 Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, 108.



Buradan da anlaşılacağı gibi kanâat hem makamların ilki olarak zikredilmekte hem de sonraki tüm makamlar için temel teşkil etmektedir.

Sûfî öğreti içerisinde insanın dünya ile ilişkisi konusunda -dolaylı olarak Allah ile olan ilişkisi için de söylenebilir- öncelikli olarak, tamah ve kanâat kavramlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Azla yetinmek, verilene razı olmak gibi tanımlar niceliksel ifadeler içerir. Dünyaya karşı duruşu ve mesafeyi içeren tamah ve kanâat, gerek manevi boyut olarak gönül aleminde, gerekse fiziksel yaşam içerisinde beden yapısında tecessüm eder. Bu kavramlar aynı zamanda; kişinin, “İçinde bulunduğum mülkün ve nimetlerin esas sahibi ve belirleyicisi kimdir? Bulduğum konum ve kimlik içerisinde verilenler ve istediklerim arasında neredeyim? Nerede durmalıyım?” sorularına cevap vermektedir. Bu, değişim ve dönüşüm bağlamında da ilk hareket için gerekli olan konum bilgisini içeren sorulardır. Şöyle ki; sûfî görüş içerisinde tamaha karşı kanâat kavramı, kişinin kendisini, içinde bulunduğu dünyanın sahibi ve nihai belirleyicisi olma görüşünü, ilahi bir veren ve mülk sahibi olduğu, yapılan taksim konusunda verene karşı hüsnü zan beslemesi gerektiği fikriyle ikame etmektedir. Bu fikriyata ve fiiliyata sahip olmayan kişinin ise gerçek manada zengin ve hür olamayacağına altını çizmektedir. Özetle dünyaya olan tamahına karşı kanâat sahibi olan sâlik, hür olduğu ve yeterli zenginliğe sahip olduğu için yolculuğuna sağlıklı bir şekilde başlayabilmekte ve bu minvalde temelleri kuvvetli bir şekilde yolculuğuna devam edebilmektedir.

1.1. Yûnus Emre’de Tamah ve Kanâat

Yûnus, özellikle tasavvufî mücadelede, nefis ve ruh arasındaki çekişmeyi savaşa benzeterek gönül tahtına oturacak idarecinin, nihayeti belirleyecek otoriter unsur olacağına dikkat çekmektedir.

İki sultân durur sana havâle
Diler her birisi kim mülki ala

Biri rahmânîdür cân hazretinden
Biri şeytânîdür garaz yatından²⁰

20 Vasfi Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı: Giriş - İnceleme - Metin - Dizin* (İstanbul: Doruk Yayınları, 2015), 260.

Bu noktada asli yönetici unsur ve otorite olarak kişiye hangi güçler hâkim olursa, onun karakterinin oluşumunda da aynı güçlerin belirleyici rol oynadığı görülmektedir. Bu sadece kişilik bağlamında değil, dünyanın madde esaslı olan dört temel unsur için de geçerlidir. İnsanda unsurlardan ağırlık kazanan hangisi ise, beden bağlamında kişiyi etkileyeceği de dile getirilmektedir.²¹

Ko nefsün dilegin cân beslerisen
Yerün nur cân sözünü eslerisen

Tekebbür nefsdür sultânı bilmez
Çerisinde eyü dirlik dirilmez²²

Yûnus, beyitlerde, kişinin *camı* dinlerse nurlanacağına, *nefsi* dinlerse kibir sahibi olan nefis sebebiyle dirlik ve düzeninin kalmayacağına işaret etmektedir. Çünkü nefsin doğasında bir otoriteye boyun eğmek yoktur.

Kişi, dünya ile ilişkisinde kendisine hâkim olma potansiyeline sahip her türlü güç ile etkileşimdedir. Tek tek tüm unsurlar ve güç odaklarıyla, bir anda top yekün bir savaşın kazanılması ihtimali oldukça güçtür. Yûnus, stratejik olarak bu aşamada, kişiyi etkisine alacak nefis ve dünya ilişkisinde ilk cephe olarak, tamaha karşı kanâat ile mücadeleyi başlatmaktadır.

Bu nefis oğlanları tokuz kişidür
Nifâk u şirk anların işidür

Ulu oğlu tama 'eyü iş etmez
Cihân mülki anun olursa yetmez²³

Yûnus, nefsin dokuz oğlu olduğunu ve bunların en büyüğünün tamah olduğunu belirterek, siyasi manada gönül tahtı için ilk söz sahibinin tamah olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca nifakın, şirkin, doyumsuzluğun ilk kaynağı olarak da tamahı zikretmektedir. Tamahın tüm mülkün sahibi bile olsa doymayacağını belirterek hadîs-i şerife de telmihte bulunmaktadır;

21 Oğuz Çetin, "Yûnus Emre'de Metaforlarla Kişiliğin Dönüşüm ve Değişim Seyri", "Ey Dost..." *Yûnus Emre Kitabı* ed. Mehmet Akkuş - Vahit Göktaş (Ankara: İlahiyat, 2022), 356.

22 Babacan, *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 260.

23 Babacan, *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 261.



“İnsanoğlunun bir vâdi dolusu altını olsa, bir vâdi daha ister. Onun gözünü topraktan başka bir şey doyurmaz...”²⁴

1.1.1. Tamahın Kaynağı Olarak Sevgi

İnsanoğlu, fıtratında olan tamaha ilişkin Kur’ân’da farklı şekillerde uyarılmaktadır: “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici gelmiştir. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah’ın katındadır.”²⁵, “Onlara de ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, kadınlarınız, akrabalarınız, kabileniz, elde ettiğiniz mallar, kesata uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız evler ve meskenler, size Allah ve Resulünden ve Allah yolunda cihaddan daha sevimli ise, artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah böyle fasıklar topluluğuna hidayet nasip etmez.”²⁶.

Ayetlerde de vurgulandığı gibi tamahın esas kaynağı çerçevesinde; insanın geçici dünyaya olan meyli ve düşkünlüğü, dünyanın insana çekici gelmesi, ondan hoşlanması, sevimli gelmesi gibi sevgi merkezli ifadeler öne çıkmaktadır. Ayrıca dünyaya karşı ikame edilen şey ahiret ve Allah katındakiler olmaktadır. Başka bir ayette ise tamah kelime olarak hastalıklı bir kalp olarak dile getirilmektedir.²⁷ Bir başka ayette²⁸ belirtildiği gibi tek kalbi olan kişi birçok taraftan sadece bir tarafa meylettığı zaman diğerlerinden uzaklaşmaktadır.

Yûnus da tamah konusunda yukarıda verilen ayetlerdeki benzer noktaya dikkat çekerek aşağıdaki beyitlerde tamah konusunda sevginin önemine vurgu yapmaktadır. Yûnus, imanla sultanlığı ilişkilendirirken, sevgi kavramını kullanmaktadır. İman sevgiyi, güç ve otorite de imanı beslemektedir. Kişi sevdiğini, imanı olarak görmekte, sevdiğinden dolayı onu sultanı ve hükümdarı yapmaktadır.

24 Buhârî, Rikâk, 10; Müslim, Zekât, 116-119.

25 Âl-i İmrân 14.

26 et-Tevbe 24.

27 “Ey Peygamberin kadınları! Siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz, eğer korunur takvalı olursanız, onun için söylerken kıyıtmayın da kalbinde bir maraz bulunan tamaa düşmesin, güpegüzel, dosdoğru söz söyleyin.” el-Ahzâb 32.

28 “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır...” el-Ahzâb 4-5.

Bin er tonlu tururlar kapusunda
Esîr etmiş cihânı tapusunda

Sever dünyâyı çün oldur î mânı
Susuzdur dünyaya kanmaz revânı

Neyi severisen î mânun oldur
Nice sevmeyesin sultânun oldur

Sevündür bil seni senden ileden
Ne severisen ol yanaya yiden²⁹

Kişi sevdiği şeye meylederek oradan nasiplenmekte ve beslenmektedir. Ayrıca Yûnus, dizelerin devamında sevgiye ilişkin güçlü bir ifade ile şöyle demektedir;

Ki sevdüğünden öte menzîlün yok
Asıl ma'nâ budur söz kelecî çok³⁰

Yûnus'un şiirlerindeki en büyük özellik olan sehl-i mümteni sanatını bu beyitte görmekteyiz. Beyit birkaç kelime de olsa yolculuğun nihayetine ilişkin derin bir anlam içermektedir. Tekrar edersek, "Sevdiğinden öte menzîlin yoktur." ifadesi; ahsen-i takvîm'e ilişkin yolculuğun, değişim ve dönüşüm sürecindeki menziline işaret etmektedir. Yûnus'a göre kişinin kalbinde barındırdığı sevgi aynı zamanda gidebileceği son noktayı göstermektedir. Başka bir deyişle, kişi sevdiği şeye kadar gidebilmekte ya da vardığı yer sevdiği yer olmaktadır. Kanâatimizce varış ve vuslata ilişkin bilgi içeren bu beyit, olması gereken sevgi ve yola yani "Şüphesiz ki biz Allah'a aitiz / Allah'tan geldik ve hiç şüphesiz yine O'na döneceğiz"³¹ ayetine de açıklık getirmektedir.

Dünyevi manada baktığımızda ise bir kişi, hayatta gerçekten sevdiği bir amaca veya hedefe yönelerek ilgi duyduğu konuları keşfederek en yüksek memnuniyeti ve tatmini elde edebilir. Bu, kişinin kendini gerçekleştirme yolunda ilerlemesini ve içsel tatminini sağlamasına yardımcı

29 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 262.

30 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 261.

31 el-Bakara 156.

olur. Ancak, bu yaklaşım dikkatli bir şekilde yorumlanmalıdır. Kişi, tutkuları ve sevdiklerinin onu nasıl etkilediğini ve başkalarıyla ilişkilerini nasıl etkileyebileceğini göz önünde bulundurmalıdır. Aynı zamanda kişi sağlıklı bir denge ve sorumluluk anlayışı içinde hareket etmelidir. Kişi varoluşsal alanları ve dünya ile ilişkisini yanlış ve yetersiz yorumlayarak sadece nefis kaynaklı tutkularının peşinden hareket ederse, bireysel ve içtimai manada, kendisine ve etkileşime girdiği alanlara zarar verebilecek hale gelebilir. İnsanın kendi kişisel benliğinin dönüşüm ve değişim durakları konusundaki belirsizliği ya da bilgisizliği onu ve yolculuğunu, durağan bir noktaya sürükleyebilir hatta geriletebilir.

Yûnus'ta sevginin kişiye yol gösterdiğine dair bu yaklaşım, kişinin içsel yolculuğunu anlama ve kendini gerçekleştirme yolunda ilerlemek için yönelimlerini ve sevgisini bilinçli bir şekilde dikkate almasının önemini vurgulamaktadır. Ancak kişinin bütüncül bir bakış açısıyla hareket ederek kendisinin dönüşebileceği şeyi tanımlaması ve konumlandırması için, kendisi ve dönüşebileceği şey hakkında asgari bilgi seviyesine sahip olması gerekmektedir. Özetle, "Ben Neyim? Neredeyim? Nereye gitmekteyim? Ne olabilirim?" gibi varoluşsal sorulara muhatap olduğunun farkındalığıyla ve sevgiyle bu soruların cevabına ilişkin bağlantı kurabilmelidir.

1.1.2. Zindanki İnsan Alegorisi

Yûnus'a göre gönül üzerinde hakimiyet kurmak isteyen nefis ve ruhun mücadelesindeki ilk aşama, nefsin dünyaya olan tamahına karşı, ruhun kanâatla üstün gelmesi sürecidir.

Buçuk gün turmayan aklun katında
Ne lâyük ola şâhun hazretinde

Görem bir şahs gelür benzi sararmış
Dutulmuş dili âklı yavı varmış

Gelüp 'aklun öninde tapu kıldı
Hakk'a şükr eyledi çün anı buldı³²

32 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı*, 261.

Beyitlerde belirtilen mizansende, gelen bir kişi vardır. Kişinin tasvirinde şahsın benzi solmuş, dili tutulmuş, akli kaybolmuştur. Bu haline sebep tamahtır. Bu çaresizliği içinde, akli bularak ona meyletmiş ve onu bulduğu için şükretmiştir. Beyitlere göre tamah gösteren kişinin durumu, bedende hastalık, kendini ifade edememek ve akli melekelerinin tam çalışmaması olarak açıklanabilir.

Tama ' habsine düşdüm çıkamazın
Katı berkdür dîvârı yıkamazın

Key erenler durur zindânı bekler
Bahâdurlar demür yüreklü erler

Bin er tonlu durur tama ' çerisi
Mübârizdür bahâdur her birisi

Ele gireni zindâna ururlar
Ayagina da demür buyururlar

...

'Akıl anun sözin çün kim işitdi
Tefekkür eyleyüp kendüye gitdi

Çü gine geldi 'akıl öğütler anı
Bize gelenlerün kurtuldu cânı

...

Kanâ 'at fakrıla uş gele şimdi
Bakadur düşmene gör nede şimdi³³

Dünya, Yûnus'un yorumuyla, tamah nedeniyle zindana benzemektedir. Tamah yakalayabildiği herkesi zindana atmakta ve ayaklarına demir vurarak hapis hayatı yaşatmaktadır. Zindanın özellikleri ise şöyle sıralanmaktadır; duvarları yıkılmayacak kadar kuvvetli, etrafı nefis askerleriyle dolu, düşen kişinin kurtulmasının imkânsız olduğu bir mekan.

Tamah halinin zindana benzetilmesi kanâatimizce manidardır. Daha önce değindiğimiz tamah ve kanâata ilişkin sûfi yaklaşımda, Ebû Tâlib

33 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 262.



2023/Haziran/14

el-Mekki'nin belirttiği gibi, insanoğlunun sahip olduğu tamah duygusu, Hz. Âdem (as) ile ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda insanlığın başlangıcı, dünya hayatına yönelme ve dünyevi arzuların peşinden gitme eğilimiyle ilişkilendirilebilir. Bu görüş paralelinde başlangıç, Yûnus'un alegorik dünyasında, insanın zindan içinde yaşamıyla imgelenir. İnsan dünyaya bu duygularla başladığı için hayatına zindan içerisinde başlamış olması, onu zayıf kılan bir durumdur. Olması gerektiği insan potansiyelinin dışı çıkamamış hali, bir çeşit zindan içerisinde yaşayan insan görünümünü betimlemektedir. Sürecin devamında kişi zamanla aklıyla, bu zayıflığını idrak ederek kendisiyle bir muhasebe içerisine girmektedir. Yûnus'taki mizansende olduğu gibi kişi aklı ile konuşma haline geçmekte, bu bağların, bu zincirlerin, nasıl bertaraf edilebileceğine dair kendi aklı ile istişare etmektedir. Yukardaki beyitlerde görüldüğü gibi, aklın bu diyalogda sitemi vardır. Olması gerektiği gibi kullanılmadığını sahibine şikâyet eder. Aklın önünde durma ve ona tabi olma durumu kişiye aklının, zindanın ötesindeki yaşamı işaret edebileceğini göstermektedir. Başka bir deyişle akla uydurmak değil, akla uymak. Akla tabi olmak, ona uymak, onu kendine uydurmaktan farklıdır.³⁴ Şahsın hasta hali ve bezginliği kendisine, nefse uygun aklı değil, ilahi aklı dinlemesi gerektiğini fark ettirmiştir. Bu konuşma sırasında akıl ona yol göstermekte, bazı temel ifadelerle kişiyi aydınlatmaktadır. Yûnus'a göre akıl, rûh sultanının rehberidir. Siyasi bağlamdan bakılınca sultanın veziri, danışmanı konumundadır.³⁵

Aklın bir insanı aydınlatması süreci, el-Hayy bin Yakzan'ın başından da geçmektedir.³⁶ İbn Tufeyl'in 12. yüzyılda yazdığı felsefi eserin karakteri olan Hayy bin Yakzan doğada yalnız başına kalmış, hiçbir insanla teması olmadan büyürken doğayı, hayvanları ve evrende gözlemlediği olayları keşfeden bir karakterdir. Kendi başına düşüncelere dalan Hayy, varoluşun sırlarını anlamaya ve gerçeklik hakkında derinlemesine düşüncelere sahip olmaya başlar. Yûnus'un hikâyesindeki zindan içerisinde zayıf düşen kişi

34 Psikolojideki savunma mekanizmalarından biri olan rasyonelleştirme eğilimi burada açıkça görülmektedir. Kişi, yapmış olduğu yanlış davranışlara, kabul edilebilir mazeretler bularak daha az yanlış gösterme eğilimindedir. Yani akla uymaktansa, bahaneleriyle uydurduğu mazeretlerle halini aklileştirmekte yani akla uydurmaktadır.

35 Tatci, "Yûnus Emre'den Yolcuya Öğütler Risâletü'n-Nushiyye", 20.

36 İbn Tufeyl - İbni Sina, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

de kendi potansiyeli ile içinde bulunduğu tutarsız yaşamı kıyaslamaya başlamaktadır. Yani akıl onun olmaması gereken bir yerde, ait olmadığı bir yerde, bir zindanda olabileceğini telkin ederken, aynı zamanda bazı arzu ve duygularının olumsuz getirisi olduğunu, onu engellediğini, kısıtladığını, yani özgürlüğünden mahrum bıraktığını ifade eder.

İnsan, bu özgürlük kısıtlamasını, akıl ile istişare ederek, üzerindeki hali anlamlandırması ve hastalık durumunun farkındalığıyla, sadece zindanda kapalı kalmak değil bu kapalı kalmaya sebebiyet veren ya da bu kapalı kalmayı destekleyen başka unsurların da olduğunu görmekte ve gözlemlemektedir. Temsilde kişi, zindanın etrafındaki oluşumu da okumaktadır. Zindanın çok kuvvetli korunduğunu ve bu zindandan kolay kolay çıkılmadığını fark etmektedir. Bu uyanışa, ideal, olması gereken, kişide meknuz, değişim ve dönüşümün başlangıcı için ilk aşama denilebilir. Yûnus'un, dönüşüm yolunu, insanın tamah duygusuna karşı kanâatı konumlandırması ve bu süreçte ilk başvuru kaynağı olarak akli koyması önemli bir metodolojik tesbittir. Özellikle tasavvufta aklın yerini konumlandırırken yapılan tartışmalar için de bir yaklaşım niteliğindedir.

İnsan, hayatının başlangıcında bazı gerçeklere ilişkin apriori olarak bilgiye ve şüpheye sahiptir. Bu yapının olumlu manada kullanılması, tasavvufî öğretinin de kullandığı bir metodolojik yaklaşımdır. Kanâat, yolculuğun sonrasındaki aşamalar için de önemli bir başlangıçtır. Sabır, rıza gibi daha meşakkatli aşamalar için temel oluşturmaktadır.

Cennetten tamah ile inen insanoğlunun geri dönüş yolculuğu kanâatla başlamaktadır. Sudur teorisinin bakış açısıyla, dünyaya olan meylin ve insanın mertebesini aşağı indiren süreçlerin içinde, tamah meknuzdur ve esas teşkil etmektedir. Buna karşı her türlü pozitif manada yükselmenin içeriği de kanâat ile başlıyor denilebilir. Çünkü kanâat bu dünyadaki tüm verili yapının konumlandırılması ve anlamlandırılması için referansını, ilahi takdire ve hissettiği aşkın varlığa vermektedir. Başka bir deyişle Yûnus Emre, insanın ilahi dönüş yolculuğunu düştüğü yerden başlatmaktadır.

İnsanın, dünya ve eşya ile ilişkisinde verilenler ve istekler arasında bir gerilim ve boşluk mevcuttur. Bu boşluk ve gerilim tamahın da temel kaynağıdır. Örneğin tamah sadece dünyaya değil ahirete ilişkin konular da da geçerlidir. Yûnus'un burada yerdiği tamahtan kasıt, dünyevi tamah ve heva hevese dönüşebilecek potansiyel duygudur. Dünyalık bağlamda istek ve arzularımızla kanâat etmediğimiz mevcut durum arasındaki



farkı kapatmak için sarf ettiğimiz zaman ve gayret genelde yorgunluk ve hastalık olarak bize dönmektedir.

Tama darun yeri tamuda olur
Kaçan tamuda olan asude olur

Yolum aldı benüm aldadı tutdı
Bugün yarınıla ömrüm düketdi³⁷

Yûnus'ta tamahtan şikayetçi kişinin “bugün yarınıla ömrünü tüketti” ifadesi zaman algısının, tamahın etkisiyle akli melekeleri örttüğünü de göstermektedir. Tamah edilen şeyin her an ulaşılabilecekmiş gibi görünmesi, ulaşılamasa bile istenilen şeyin varlığını göz önünde bulundurmaktadır. Var olan ve ulaşılmak istenen arasındaki açığı kapatmak yerine olanla yetindiğimiz zaman, sahip olunan her şey, asli yolculuğumuz, dönüşümümüz için bir binek, bir araç gibi bizi taşıyan, bizi bir yerlere götüren bir yapıya ve güce dönüşmektedir.

Tamah ettiğimiz şey, bize verilenin fazlasını istemek konusundaki problemdir. Fakat nefsi emmarenin başka bir özelliği, kişinin sadece başka nesnelere değil başka insanlarla olan ilişkisinde de tamahı (boşluk ve gerginliği) yorumlamasıdır. Kıskançlık, haset, onda var bende yok ya da kendisinde eksik olmadığı halde, eksiklik zannederek obje ve nesneyle, verilenle mesafesini açması, kişiyi, hakimiyeti altında olması gereken nesneye tutsak etmektedir.

1.1.3. Duyular Bağlamında Tamah Zindanı

Kur'ân-ı Kerîm'de, “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ot çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmış, ardından da çer çöp haline gelmiştir. Ahirette ise ya çetin bir azap yahut Allah'ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir zevkten başka bir şey değildir.”³⁸ ayeti yer alır. İfade edildiği gibi ayette; dünya hayatının başlıca özellikleri olarak aldatan, oyalayan, esas gayeden uzaklaştıran,

37 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 262.

38 el-Hadîd 20.

dolayısıyla gaflete düşüren ve geçici bir süs olmasına dikkat çekilmektedir. Bu şekildeki bir dünyaya tamah, şüphesiz ki kişiyi aslından koparan ve şuursuz hale getiren bir etkiye dönüşmektedir.

Yûnus, hikayesinde zindandan şikâyet eden bir insan imgesini işlemektedir. Akli ile diyalog sonrasında eyleme geçebilen insanın, kanâati hayatına kılavuz edindiği zaman, bu tamah zindanından kurtulabileceği varsayılmaktadır. Bununla birlikte, sorun şu ki, bazı kişiler öğüt ve tavsiyeleri duymalarına rağmen, zindandan kurtulmak için gerekli adımları atmaya direnmektedirler. Rasyonel çıkarımlar kişiyi bu esaretten kurtaracakken, kişi neden zindanda kalmasına sebep olan tamah davranışında ısrar etmektedir?

Yûnus'un belirttiği üzere tamahın sevgi ile olan ilişkisine daha önce değinmiştik. Bu çerçeveden baktığımızda; Hz. Peygamber (sav), bu konuya ilişkin bir hadis-i şerifte şöyle buyurmaktadır, “Bir şeyi sevmen seni kör ve sağır eder.”³⁹ Bu bağlamda, zindan metaforu, bir cezanın hükmü değil de potansiyelin olması gerektiği gibi açığa çıkmaması olarak da yorumlanabilir. Ayette belirtildiği gibi “...Onların kalbleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler, kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.”⁴⁰ Kişinin bilgi edinmesi için gerekli tüm algılarının olması gerektiği gibi çalışmaması, bir tür körlük ve sağırlık olarak tanımlanabilir. Yûnus'un zindanda tarif ettiği kişi de zincire vurulmuş olması sebebiyle birçok şeyi yapamaz, duyamaz ve göremez hale gelmektedir. Kendi dünyasını görebildiği, hissedebildiği, duyabildiği alan kadarıyla idrak edip anlamlandıran kişi için varlığa ilişkin tüm bilgisi, zindandaki duyularından elde ettiği bilgiden ibaret kalacaktır. Bu da ayete göre gaflet olarak nitelendirilmektedir.

Bu çerçeveden baktığımızda kişi ruh bağlamındaki istikametiyle halife olabileceksen, nefsin esaretinde köle olmaya ve zindanda kalmaya devam etmektedir. Zindan içindeki insan, neyi değiştirip dönüştürmesi gerektiğine dair akli yetilerinin kendisine verdiği bilgiyi dinlemediği için -ya da körlük ve sağırlık nedeniyle veriler eksik ve hatalı olduğu için- yaşadığı mekânın kanıksanması ve normalleşmesi süreciyle birlikte, aklın asli unsurlarından gelen bilgiyi reddeden bir kişiliğe dönüşebilmektedir. Kabullenme duygusu, bulunduğu yere ait olma hissi ve potansiyelini

39 Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd* (b.y.: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), “edeb” (No. 4028).

40 el-A'râf 179.



gerçekleştirememenin verdiği külfet, öğrenilmiş bir çaresizlik olarak kişinin zindanda yaşadıklarının tek gerçeklik, tek doğru olduğuna inanasına yol açabilmektedir.

Akl ile kişinin bu konuda gösterdiği direnç, zindandan çıkma aşamasında önem kazanmaktadır. Yûnus'un verdiği örnekteki gibi; ilk başta kişinin zindanda olduğunu fark etmesi, aklıyla iletişime geçip tefekkür ederek kendisini muhasebeye çekmesi ve muhasebe sonrasında davranışa dönüşecek hareket etme kabiliyetini sağlaması gerekmektedir.

Dilersen kim iresin ferâgat menziline
Var kanâ'at dârında nefsün bogazından as

Nefsünün varlığını 'akl-ı külle ulaştır
Varlığını yoga degşür cevher ol olma muhâs⁴¹

Yûnus, *Divan*'ındaki bu şiirde nefsin, kanâat sayesinde akl-ı külle teslim olması gerektiğini söylemektedir. Sadece akıl tabiri değil, akl-ı küllîyi vurgulamış olması, Yûnus'un akıl konusunda ayrıma gittiğini göstermektedir. Mizansende de gördüğümüz gibi nefis, gönül dünyasına hâkim olduğunda akli kullanma salahiyetine ulaşmakta ve kişiye tamahını rasyonel gerekçelerle savunur hale getirmektedir. Oysa Yûnus'a göre akıl, nefse değil, nefis akla tabi olmalıdır. Yûnus Emre, dönüşüm sürecindeki tekmüle ilişkin mücadeleleri ifade ettiği alegorik hikâyenin her bölümde, nefsin askerlerine karşı akıldan yardım almayı öğütlemektedir. Akıldan kastı ise eserin başında bahsettiği akıl, akl-ı küllîdir.⁴²

Mizansendeki kişi, nefsin askerlerinin esiridir. Gönül dünyasına nefis hâkim olmuştur. Nefis, askerleriyle onu zindanda tutmak, otoritesini devam ettirmek amacıyla, her türlü akli delille, şahsi ikna yoluna gidecektir. Oysa Yûnus'un deyişiyle bu otoriteye sahip olması gereken, ruhtur. Ruhu gönül şehrinde olması gereken yere koyma konusundaki niyetimiz ve meylimiz, bu savaştan galip gelme ve özgürleşme sürecini başlatacaktır. Bu konudaki en önemli silah, akıldan sonra sevgidir. Tamahın kaynağı olabilecek sevgi bahsinde değindiğimiz; Yûnus'un, sevdiğimiz yere kadar gidebileceğimiz söylemi, ruhla olan iletişimimizi sevgi üzerinden doğru şekilde kurgulamamız gerektiğine de işaret etmektedir.

41 Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Divanı* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 289.

42 Tatcı, "Yûnus Emre'den Yolcuya Öğütler Risâletü'n-Nushiyye", 15.

Özetle, dünya ziynetlerine aldanmanın temeli, dünya malına kanâat etmemek, aksine ona sarılmak, sevmek, ahireti unutmak ve gaflettir. Başka bir deyişle, tamahın kişinin aklına gem vurduğunu da söyleyebiliriz. Bu da insanı tutkularının esiri hali getirmektedir. Daha önceki beyitlerde de belirtildiği gibi bu dünyaya ilişkin sevgisi, kişiyi dünya nimetlerine karşı daha da çaresiz kılmakta, sevdiği şeyin otoritesine ve buyruklarına boyun eğmek zorunda bırakmaktadır.

Yûnus bu durumdaki insanın, ilahi kaynaktan bağıni koparmamış akıl ile irtibata geçerek, onu dinleyerek, tefekkür ederek, kendisini toparlayabileceğini belirtmektedir. Dünya'ya olan bağımlılık kişinin kontrolünü kaybetmesine, zararlı etkilerin ortaya çıkmasına ve yaşamın diğer alanlarının ihmal edilmesine sebep olmaktadır. Bunun sonucunda da kişinin hayatı, tutsak bir yaşama yani zindana dönüşebilmektedir. Dünya'ya karşı tamahın artması, hırs sahibi kişinin kendisine zarar vermesine, ilişkilerinin ilahi ve dünyevi boyutta bozulmasına neden olabilmektedir.

1.2. Akıl Bağlamında Kanâatın Evrensel Boyutu

Tamahın kişiyi güçsüzleştirdiğini ve akli açıdan sınırladığını günümüz tüketim toplumu içerisinde gözlemleyebilmekteyiz. Genel sistemin tüketim odaklı davranış sergilemesi, insanı şuarsuz ve her türlü noktada kendini eksik ve yetersiz hisseden bireylere dönüştürmektedir. Örneğin reklam stratejileri içerisinde, kişiyi devamlı ihtiyaç hissettirme eğilimi ve politikası izlenmektedir.⁴³

Tüketim merkezli sektörlerde kişiyi sürekli ihtiyaç halinde bırakmaya çalışma durumu, tüketim odaklı bir pazarlama stratejisini beraberinde getirir. Bu strateji, insanların ihtiyaçlarına sürekli yeni ürün ve hizmetler sunarak, sürekli bir tüketim döngüsü oluşturmayı hedefler. Bu durumda, tüketim üzerine kurulan sektörlerin temel hedeflerinden birisi, insanların mevcut ihtiyaçlarını karşılamaktan ziyade, yeni ihtiyaçlar icad etmektir.⁴⁴

43 Murat Sezgin - Mehtap Farımaz, "Tüketim Kültüründe Yeni Soyut İhtiyaçlar Yaratırken Televizyon Reklamlarının Rolü ve İşlevi", *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ekim 2016), 55-69.

44 Kamile ELMASOĞLU, "Tüketim Kültüründe Etkili Bir Araç Olarak Reklamın İşlevlerine Dair Genel Bir Değerlendirme", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2017), 27-42.

Reklamlar genellikle bir ürün veya hizmetin insanın hayatını nasıl daha iyi, daha rahat veya daha mutlu hale getirebileceğini vurgular. Bu, tüketicilerin ihtiyaçlarına yanıt verme yerine, mevcut ihtiyaçlarından daha fazlasını talep etmelerini teşvik eder. Reklamlar, bireylerin sahip olmadıkları şeyleri isteme veya kendilerini eksik hissetme duygusuyla harekete geçme eğilimini artırabilir.

Bu sürekli ihtiyaç halinde bırakma çabası, insanları daha fazla tüketmeye ve yeni ürünleri satın almaya yönlendirmektedir. Bunun sonucunda, sürekli tüketim, kaynakların daha hızlı tükenmesine, olumsuz çevresel etkilere ve bireylerin maddi ve duygusal olarak tatminsizlik hissetmelerine yol açabilir.

Günümüzde, geçici bir dünya gerçeği, hiç bitmeyecek bir dünya illüzyonuna dönüşmektedir. Aslından farklı algılanan bu dünya, kişiyi bağımlı ve bilinçsiz kılmaktadır.

Tamah zindanı içerisinde kalan kişinin, akılla olan diyalogu sırasında bir beyitte akıl şöyle demektedir;

Çü gine geldi a' kıl öğütler anı
Bize gelenlerin kurtuldu cânı⁴⁵

Beyitte kendi aklına başvuran insanın herhangi bir dini referans vermeksizin tamah derdinden kurtulacağı vadedilmektedir. Bu esasın da evrensel bir bağlama işaret ettiği kanaatindeyiz.

Tüm sûfiler bıraktıkları eserlerinde şüphesiz ki akli melekeleri yerinde kişileri muhatap almaktadırlar. Akıl sahipleri seslenişi esasında Kur'an'ın hitabıdır. Bu fitri yapıya ilişkin bir bozukluk olmadıkça, her akıl sahibi tebliğe ve nasihate açıktır.⁴⁶ Bu sebeple tamah duygusuna karşı kanâatin sünnetullah olduğunu söyleyebiliriz. 2006-2010 yılları arasındaki uluslararası düzeyde 127 ülkeyi kapsayan, sadece genel yaşam memnuniyeti değil, aynı zamanda kişinin yaşamının mümkün olan en iyiye ne kadar yakın olduğuna ilişkin bilişsel odaklı sorular ve ruh haline ilişkin soruların yer aldığı bir anket çalışması yapılmıştır.⁴⁷ Anket çalışması sonrasında

45 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 262.

46 Ayeti kerimede belirtilen hususi durum hariç: "...Onların kalbleri vardır, fakat onunla gerçeği anlamazlar. Gözleri vardır, fakat onlarla görmezler. Kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibidirler. Hatta daha da aşağıdırlar. Bunlar da gafillerin ta kendileridir." el-A'râf 179.

47 Ayrıntılı bilgi için bk. Mariano Rojas - Ruut Veenhoven, "Contentment and Affect in the Estimation of Happiness", *Social Indicators Research* 110/2 (Ocak 2013), 415-431.

kanâatın evrensel manada mutluluğa ve refaha ilişkin bilişsel düzeyde etki ettiği görülmektedir. Esasında kanâatin, sadece ahiret için değil bu dünya yaşamı içerisinde de kişiye mutluluk ve huzur getirdiği görülmektedir. Bu konuya ilişkin Peygamberimiz (sav), bir hadîs-i şerifte şöyle demiştir; “Sizden kim nefisinden emin, bedeni sıhhatli ve günlük yiyeceği de mevcut ise sanki dünyalar onun olmuştur.”⁴⁸

Kanâatin, mutluluk ve saadete olan ilişkisine dair benzer bir çalışmayı da David T. Lykken, *Happiness* adlı eserinde kaleme almıştır. Bu çalışma, kanâata ilişkin yapılan psikoloji alanındaki deneyimlerden (pozitif psikoloji ağırlıklı) örnekler içermektedir.⁴⁹

Ayrıca günümüz hayatında minimalizm anlayışının da kanâat kavramına yakın çıkarımları mevcuttur. Minimalizm, materyal tüketiminin azaltılmasını ve hayatın basit olduğu fikrini vurgulayan bir yaşam tarzı ve felsefedir. Minimalistler, deneyimlere, insan ilişkilerine ve kişisel gelişime daha çok yatırım yaparak hayatı sadeleştirmeyi ve odaklanmayı hedeflerler. Maddi olmayan değerlere ve kalıcı şeylere vurgu yaparak özüne dönme çabası içindedirler. Minimalizmin hedefi, bireyin gereksiz ve yorucu şeylerden arınması ve gerçek mutluluk, anlam ve özgürlük hissini yakalamasıdır.⁵⁰

Dikkat çekilen temel noktalar şunlardır:

- Minimalizm, materyal tüketimini azaltmayı ve basit yaşamayı amaçlar.
- Deneyimlere, insan ilişkilerine ve kişisel gelişime daha çok önem verilmesini tavsiye eder.
- Minimalistler hayatı sadeleştirmeye ve odaklanmaya çalışır.
- Maddi olmayan ve kalıcı değerlere vurgu yapılarak özüne dönülür.
- Hedef; bireyin gereksiz şeylerden arınması, gerçek mutluluk, anlam ve özgürlüğe ulaşmasıdır.

Psikolojik yaklaşımlarda genel olarak, sadelik ile iyi olma hali arasında tutarlı pozitif bir ilişki bulunmuştur. Bu ilişkiyi açıklayan potansiyel mekanizmalar arasında tüketim arzularının kontrolü ve psikolojik ihtiyaç tatmini yer almaktadır. Psikolojik bağlamda değerlendirmelerde muhtelif değişkenler ve eğilimler arasında gelir, yaş ve ihtiyari sadeliğin kendi

48 İbn Mace, *Sünen İbn-i Mâce* (b.y.: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), “Zühd” (No. 3995).
49 Ayrıntılı bilgi için bk. David Lykken, *Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment* (Golden Guides from St. Martin's Press, 2000).

50 “What Is Minimalism?”, *The Minimalists* (blog) (Erişim 25 Mayıs 2023).



inisiyatifiyle mi yoksa başkalarının inisiyatifiyle mi olduğu gibi konular ve başlıklar yer almaktadır.⁵¹

Kanâat etmek, bireye maddi ve manevi açıdan daha dengeli bir perspektif sunar. Kişi, akli muhasebe ile sahip olduklarının değerini ve önemini fark ederek, tüketim odaklı düşünce kalıplarını sorgular ve daha özgür ve tatmin edici bir yaşam tarzı geliştirmeye yönelirse, yapıcı manada kendine ilişkin daha doğru ve isabetli çıkarımlar yapabilecektir.

Kanâat etmek, bağımlılıktan kurtulma veya bağımlılığı önleme sürecinde yardımcı olabilecek bir zihinsel durumu da ifade etmektedir. Kişi, iç huzura ve tatmine ulaşmak için sahip olduğu kaynakları kullanmaya, ölçülü olmaya ve ihtiyaçlarına odaklanmaya teşvik edilebilir. Böylece bağımlılığın yerine daha sağlıklı bir yaşam tarzı ve içsel doyum, dünyevi yaşam içerisinde bile sağlanabilmektedir.

Yûnus Emre'nin evrensel bağlamdaki gibi, akli öne çıkararak, kişideki dönüşüme ilişkin süreci başlatması dikkat çekmektedir. Yûnus, hasta ve bağımlı kişinin tefekkürü sonrasında kanâatin, nefsin büyük oğlu tamah tarafından işgal edilmiş gönül şehrini almasıyla, yaşanan zafer manzarasını şöyle tasvir etmektedir:

Kamu şehr ü kamu il râhat oldı
Nereye varsan pür-n' imet oldı

Görünmez oldı ol kızlığı âfet
Matır-bâz olurlar cümlesi mât

Harîfler cümlesi tâ' âta meşgul
Olupdur cümlesi sultânna kul

Oturur cümlesi han meclisinde
Ferahlar u kadehler ellerinde⁵²

51 Ayrıntılı bilgi için bk. Joshua N. Hook vd., "Minimalism, voluntary simplicity, and well-being: A systematic review of the empirical literature", *The Journal of Positive Psychology* 18/1 (Ocak 2023), 130-141; Jiyun Kang vd., "Minimalism as a Sustainable Lifestyle: Its Behavioral Representations and Contributions to Emotional Well-Being", *Sustainable Production and Consumption* 27 (Temmuz 2021), 802-813. voluntary simplicity (also referred to as minimalism 52 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 263-264.

Zafer, beyitlerde olduğu gibi bir başlangıcın da ifadesidir. Dünyalık telaşından kurtulan kişi için ibadet kapıları açılmış zihni berraklaşmıştır. Esas sultanını bulan insanlar, kul olmaya odaklanmaktadır.

Bununla birlikte akla şöyle bir soru gelmektedir: Evrensel olarak farklı şekillerde gördüğümüz kanâat, akılla bulunabiliyorsa bu hal, niye akli olan herkesi kalıcı olarak kuşatmamaktadır? Yunus'a göre kanâat sadece giriş mesabesindedir, hemen devamında Kuşeyri'de de gördüğümüz gibi sonraki makamlar, bir önceki makamın sıhhat durumuna bağlıdır. Yûnus'ta kanâatla başlayan süreç sonrası kibir ve tevazunun mücadelesi, ardından öfke ve sabrın mücadelesi olarak devam etmektedir. Bu sıralamada her bir aşama diğer aşamaya kapı aralamakta ve gönül şehrinin asıl sultanı olan ruh, tahta kalmaktadır. Bu istikrar sağlanamazsa her an, iyi huya denk gelen ruhî yapılanmanın karşısında, o duruşa karşıt nefsin askerlerinin kendi yapısı tahtı ele geçirmektedir. Başka bir deyişle gönül şehrinin her iki cihan için de iyi sonuçlanabilmesi için ruh ve askerlerinin gönül tahtında süreç sonuna kadar istikrarlı bir şekilde yapılanması gerekmektedir. Otorite sağlanmadığı sürece gönül şehrinin tahtı her an el değiştirebilir. Bu aşamada istikrarlı otorite ve sürecin paralel bir şekilde birbirini takip etmesi gerekmektedir.

Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) *Divân-ı Hikmet* eserinde kanâatı tarif ederken inci örneğini vermektedir.

Bir damlaya kanâat etmeden o inci olmaz
Kanâat etmeden şevk şarabını içse olmaz⁵³

İstiridye, içine düşen bir yağmur damlasının etrafını özenle işleyerek inci haline getirmektedir. Yesevî'de dönüşüm için kullanılan bu metaforunda inci gibi kıymetli bir taşın oluşumu nerdeyse kıymeti olmayan bir damla ile başlar. Bu dönüşüm nihayete erene kadar sadece sıradan bir tür değişim gibi gözükecektir. Kemâlata erdiği zaman dönüşüm hem biçimsel hem de manâ olarak yeni bir hüvviyet kazanacaktır. Beyitte belirtildiği gibi kişide kanâat yoksa içeceği şevk şarabı da bir anlam ifade etmemektedir.

Bu dönüşümde zaman mevhumu önem kazanmaktadır. Yûnus'un belirttiği gibi dönüşüm gerçekleşmedikçe, gönül tahtındaki otorite el değiştirmemelidir. Bu sürece giren kişi, ruhî ideal kavramlarla kısmi bir etkileşime girse bile kendisinde sadece bazı değişiklikler zuhur edecektir.

53 Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet* (İstanbul: H Yayınları, 2016), 200.



Lakin bu dönüşüm sürecinin sonuçlanması için gerekli proses tamamlanmadıkça tam anlamıyla dönüşüm gerçekleşmeyecektir. Ardından tüm süreç aynı mevkiden tekrar başlayacaktır. Yani tamaha karşı, kanâatî hâkim kılamayan kişi tekrar tamah zindanına dönecektir. Gönül tahtına ilk aşamada kanâat tam olarak hâkim olmadıkça, sonraki aşama için gerekli şartlar da sağlanmamış olacaktır. Örneğin sonraki süreçte gönül şehrinde sabır ve tevazu tecrübe edilse bile kalıcı bir yapıya dönüşme imkânı bulamayacaktır. Sabır ve tevazu gibi hasletler kişinin şahsi yapısında bazı değişikliklere sebebiyet verse bile kalıcı manada, o kişide olması gereken asli dönüş yolculuğu her an sekteye uğrayabilir. Çünkü gönül tahtındaki ruhî istikrar tam olarak sağlanamadığı için şehrin genelinde asayiş tekrar anarşiye dönüşecek, nefis askerleri tekrar tahtı ele geçireceklerdir.

Süreçteki adımlar, birbirini sıhhatli bir şekilde takip etmediğinde başlangıç durumu ile bulunduğu durum kişide sadece değişiklik olarak nitelenebilir. Yûnus'un zindan alegorisine benzer şekilde, günümüz dünyasında bu dönüşüm tam gerçekleşmediğinde yaşanan süreci tarif eden bir fenomen de mevcuttur. "Döner Kapı Fenomeni"⁵⁴ denilen bu fenomen; cezaevinden tahliye edildikten sonra yeniden suç işleyen ve cezaevine geri dönen eski hükümlüler için ve ayrıca rehabilitasyon programlarına kabul edildikten sonra tekrar programa alınan bağımlılar ve psikolojik rahatsızlıkları tekerrür eden kişiler için kullanılmaktadır. Hapishaneye veya hastaneye tekrar dönen kişiler için kullanılan döner kapı fenomeni veya sendromu, bu kişilerin bir kurumdan ayrılmalarının ardından kısa bir süre sonra tekrar aynı kuruma başvurmaları ya da geri dönmeleri anlamına gelir. Bu durum, özellikle hapishanelerde⁵⁵ ve psikiyatrik hastaneler⁵⁶ gibi kapalı kurumlarda yaygın bir şekilde görülmektedir.

Bu fenomenin nedenleri arasında, kişilerin tekrar suç işleme eğilimi, tedaviye uyumsuzlukları, sosyal destek eksikliği ve işsizlik gibi çeşitli faktörler bulunmaktadır. Bu fenomenin ele alınması için, sosyal hizmet uzmanları, psikologlar, sosyologlar ve diğer ilgili uzmanlar tarafından çeşitli stratejiler önerilmektedir. Bu stratejiler arasında, kişilerin sosyal

54 "Revolving Door Phenomenon / APA Dictionary of Psychology" (Erişim 24 Haziran 2023).

55 "Stopping the Revolving Prison Door", *MIT News | Massachusetts Institute of Technology* (10 Mayıs 2017).

56 Gazi Alataş vd., "Döner Kapı Olgusu: Toplum Temelli Ruh Sağlığı Hizmet Modeline Geçişin Psikiyatri Servisine Yatış Üzerine Etkisi", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 15/3 (2014), 185-191.

destek ağlarının güçlendirilmesi, mesleki eğitim ve istihdam fırsatları sağlanması, tedaviye uyumun artırılması ve toplumdaki stigmatizasyonun azaltılması gibi çeşitli yaklaşımlar yer almaktadır.⁵⁷

Günümüz hayatında da müşahede edilen kanâatin, kişide kalıcı bir şekilde dönüşüme neden olup olamayacağı, kişilik yapısı olarak o kişide kanâatin yerleşip yerleşmemesi ile bağlantılı olduğu görülmektedir. Yûnus'ta süreç, kanâatin gönül tahtına geçmesi ve sonrasında nefis askerlerinin şehirden uzaklaşması ile sonuçlansa bile bu askerler şehrin etrafında fırsat kollamaktadır. Hikâyenin devamında, akıl casusu, tahta geçen kanâati uyararak kibir belasını haber vermektedir. Eğer kibir belasından kurtulamazsa tahtını da kaybedeceğini bildirmektedir.⁵⁸ Ardından Yûnus, bir hüner sahibiyle, bu dönüşümden ve süreçten haberdar biriyle hareket edilmesini tavsiye etmektedir.

Tekebbür kişinin faidesi yok
Komazsa kibri peşman olısar çok

Hüner gözle hüner ere eresin
Erile varasın dostı göresin⁵⁹

Yûnus'un uyarısında, akıl ile hareket eden insanın belli bir aşamaya gelebilse bile belirli bir noktadan sonra kendi başına ilerleyemediği görülmektedir. Bir bilenle yoluna devam etmeli ve döner kapı sendromundaki gibi aynı kısır döngü içerisinde kalmamalıdır. Gerçek hayatta sendromu yaşayan insanlarda gözlenen en önemli problem yeni hayata adapte olamama problemdir. Bu aşamada ise gerek bireysel gerekse sosyal birçok destekle uyum sürecine yardımcı olacak sivil ve devlet destekli organizasyonlar gerçekleştirilmektedir. Yûnus'un alegorisinde de akıl ile kişi bir yere kadar gelse bile sonrasında, yardım alarak dönüşüm yolculuğuna devam etmektedir ve istikrar sağlamaktadır. Kanâatin kişide hâkim olma aşamasında da Yûnus, beytinde bir sâkiden söz etmektedir.

Feragat oldı bunlar hoş geçerler
Sürer saki şarab dün gün içerler⁶⁰

57 "Home - Revolving Doors" 16 Mayıs 2023.

58 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 265-266.

59 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 267.

60 Babacan, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı*, 264.

Kanâat kişide hâkim olduğunda bile yaşanan zenginliğin tasvirinde kurulan sofralar ve hizmet eden kişiler vardır. Bu kişiler de esasında bu dönüşüm sürecinin bir parçası olup istikrar sağlayan unsurlardır. Sakî⁶¹ burada olduğu gibi tasavvufî bir şahsiyettir ve kanâatin kişinin gönlünde yerleşmesi için ona aşk şarabı ikram etmektedir. Ve gönlün esas sahibinin tahta yerleşmesi için kişiyi hazırlamaktadır. Yûnus'un alegorik hikayesinde mürşid karakteri, farklı şekillerde insan-ı kamil yolculuğunda kişiye yardım edecek şekilde zikredilmektedir.⁶²

Günümüz dünyasında gerek dini gerek felsefi alanda telkin edilen evrensel diyebileceğimiz kanâat duygusu, Yûnus'un beyitlerindeki gibi bir başlangıç olduğu kadar devam ettirilmesi gereken bir süreci de ifade etmektedir. Akıl ile kişi, kanâat konusunda irade göstererek sürece başlasa bile bu sürecin devamlılığı için yardımcı unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Ruhî olguların gönlde hâkim kalması ve otoritesini devam ettirebilmesi için, bu süreçten ve savaştan haberdar bilgili kişilerin kılavuzluğu gerekmektedir.

Sonuç

Yûnus, insanoğlunun, nihai dönüş noktasına olan yolculuğunun başlangıcı olarak kanâatı işaret etmektedir. İnsan, tamah ile yabancı olduğu bu dünyada başladığı hayatından, asli vatanına dönüş için yol aramaktadır. Yûnus'a göre bu arayışın ilk rehberi de akıl olmaktadır. Ruh ve nefis arasındaki savaşın galibi, gönül tahtının sahibi ve insanın dönüşüm sürecindeki yol haritasının belirleyici unsuru olacaktır. Tasavvufî eğitim metodolojisi içerisinde Yûnus, aklın esas kaynağına yani akl-ı külle vurgu yaparak başlangıç düzeyindeki yükselişin, ilk ivmesinin akıl kaynaklı olduğunu vurgulamaktadır. Şerîat, tarîkat, marifet ve hakikat (Dört Kapı), yol ve metodunu benimseyen ekolün takipçisi olan Yûnus, kanâat ile yol alındığında çok kısa sürede birçok menzilin geçileceğini ifade etmektedir. Özellikle bu düstur ve başlangıçtan habersiz olan kişinin durumu, zindanda kalan hasta, yorgun, bitap düşmüş kişiye benzetilerek resmedilmiştir. Zindan içinde kendi gerçekliğinin zamanla tek gerçeklik olduğunu varsayan insan, aklın tüm uyarılarına kulak tıkayarak aklının

61 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 538.

62 Muhammed Yusuf Akbak, "Yunus Emre Divânında Mürid-Mürşid İlişkisi", *Tokat ilmiyat dergisi* 10/1 (2022), 221-248.

da körelmesine ve nefse uyar hale gelmesine sebep olmaktadır. Yûnus, insanın bu dünyadaki ilk zindanı olan tamahtan çıkış yolu olarak kanâatı nasihat etmektedir.

Nasîhat kandîlinden bir işâret görüdü
Tenüm içinde cânım andan yana sürüdü

Nefsümün ejdehâsı döndi bana hamd'itdi
Kanâat hay dimezse hakîkatdür yir indi

Kanâati yar idin uyma nefis dilegine
İresin hakîkate yirün buldun tur indi

Kanâat didüğünü eger sen tutmazısan
Nefsüne uyarısan ser-gerdân ol var indi

Yûnus Hak tecellîsin şâ'ir dilinden söyler
Cânda gevher varısa Hak'dan yana yürüdü⁶³

Gönül tahtına yerleşen kanâat tüm şehre huzur ve zenginlik getirerek dönüş(üm) sürecindeki ilk aşama için gönül tahtındaki istikrarı sağlamalıdır. Tamah askerlerinin tekrar otoriteye karşı istikrarı bozucu faaliyette bulunmaması için kişi, kanâati kalbinde daimî diri tutmalıdır. Kanâatin tekrar tahtı kaybetmesi süreci ise tüm oluşumu tekrar başa döndürmektedir ve insan, zindan ve gerçek hayat arasında kısır döngüye girmektedir. İnsanın ahsen-î takvîme olan tekrar dönüş yolculuğu her bir aşamanın olgunlaşarak diğer aşamayı hazırlaması ile şekillenmektedir. Bu süreçte akıl öncü olsa bile devamında istikrarın sağlanması ve kişinin sağlıklı bir dönüşüm yolculuğu gerçekleştirebilmesi için yolu bilen ve ona destek olan kılavuza ihtiyacı vardır.

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.

63 Tatcı, *Yunus Emre Divanı*, 455-456.

Kaynakça

- Akbak, Muhammed Yusuf. "Yunus Emre Dîvânında Mürid-Mürşid İlişkisi". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 221-248. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1103512>
- Alataş, Gazi vd. "Döner Kapı Olgusu: Toplum Temelli Ruh Sağlığı Hizmet Modeline Geçişin Psikiyatri Servisine Yatış Üzerine Etkisi". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 15/3 (2014), 185-191.
- Babacan, Vasfi. *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı: Giriş - İnceleme - Metin - Dizin*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Çetin, Oğuz. "Yunus Emrede Metaforlarla Kişiliğin Dönüşüm ve Değişim Seyri". *Ey Dost...* *Yunus Emre Kitabı*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2022.
- Ebü Dâvûd. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. b.y.: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Ebü Nasr Serrâc Tüsi. *el-Lüma' İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- ELMASOĞLU, Kamile. "Tüketim Kültüründe Etkili Bir Araç Olarak Reklamın İşlevlerine Dair Genel Bir Değerlendirme". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2017), 27-42.
- Geylâni, Abdülkâdir. *El Fethu'r Rabbâni*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 5. basım, 2011.
- "Home - Revolving Doors". Erişim 16 Mayıs 2023. <https://revolving-doors.org.uk/>
- Hook, Joshua N. vd. "Minimalism, voluntary simplicity, and well-being: A systematic review of the empirical literature". *The Journal of Positive Psychology* 18/1 (Ocak 2023), 130-141. <https://doi.org/10.1080/17439760.2021.1991450>
- İbni Mace. *Sünen İbn-i Mâce*. b.y.: Türdiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İskenderi, İbn Ataullah el-. *Tasavvufî Hikmetler*. çev. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kang, Jiyan vd. "Minimalism as a Sustainable Lifestyle: Its Behavioral Representations and Contributions to Emotional Well-Being". *Sustainable Production and Consumption* 27 (Temmuz 2021), 802-813. <https://doi.org/10.1016/j.spc.2021.02.001>
- Kaşânî, İzzeddîn. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba, 2010.
- Kur'an ve Meâli*. Erişim 15 Nisan 2023. <https://www.kuranvemeali.com/>
- Kuşeyri, İmam. *Risale-i Kuşeyri*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2012.
- Kübrâ, Necmeddîn-i. *Seyr-ü Süluk Risaleleri*. çev. Süleyman Gökbulut. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2016.
- Lykken, David. *Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment*. Newyork: Golden Guides from St. Martin's Press, First Edition, 2000.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kûtu'l - Kûlub (Kalplerin Azığı)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2004.
- MIT News | Massachusetts Institute of Technology. "Stopping the Revolving Prison Door". 10 Mayıs 2017. Erişim 24 Haziran 2023. <https://news.mit.edu/2017/stopping-revolving-prison-door-reducing-recidivism-mit-jpal-0510>
- "Revolving Door Phenomenon /APA Dictionary of Psychology". Erişim 24 Haziran 2023. <https://dictionary.apa.org/revolving-door-phenomenon>

Yûnus Emre’de Kişiliğin Değişimi ve Dönüşümü Aşamasında Tamah ve Kanâat

- Rojas, Mariano - Veenhoven, Ruut. “Contentment and Affect in the Estimation of Happiness”. *Social Indicators Research* 110/2 (Ocak 2013), 415-431. <https://doi.org/10.1007/s11205-011-9952-0>
- Sezgin, Murat - Farimaz, Mehtap. “Tüketim Kültüründe Yeni Soyut İhtiyaçlar Yaratırken Televizyon Reklamlarının Rolü ve İşlevi”. *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi* 4/4 (Ekim 2016), 55-69.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Tatçı, Mustafa. “Yûnus Emre’den Yolcuya Öğütler Risâletü’n-Nushiyye”. *Türk Ekini* 4 (Aralık 2019), 6-25.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. “Kanaat”. Erişim 24 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kanaat>
- The Minimalists. “What Is Minimalism?”. Erişim 25 Mayıs 2023. <https://www.theminimalists.com/minimalism/>
- Tufeyl, İbn - Sina, İbni. *Hay Bin Yakzan*. çev. M. Şerafeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Tura, H. Nazmi. “Tama”. *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yılığ*, 1960, 82-84.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2016.



Sufiyye

Haziran 2023/Sayı: 14

June 2023/Issue: 14

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Ethical Principles and Publication Policy

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI YAYIN POLİTİKASI

1- Makale gönderimi sırasında aşağıda belirtilen hususlara dikkat edilmesi, sağlıklı ve bilimsel bir değerlendirme sürecinin temini açısından önem arz etmektedir.

2- Dergiye gönderilecek makalenin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olması ve başka bir derginin yayım süreci dâhilinde bulunmaması gerekmektedir. Makalenin, süreci tamamlanmadan derginin bilgisi haricinde başka bir yayın organına gönderilmesi etik karşılanmamaktadır. Bu durumun tespiti halinde söz konusu makale sahibinin sonraki süreçteki hiçbir makalesi değerlendirmeye alınmayacaktır.

3- Dergi dili Türkçe olmakla beraber makalelerin % 40'nı geçmeyecek şekilde **İngilizce, Arapça ve Farsça** makaleler de yayımlanabilir.

4- Dergiye gönderilen makale, yayıma uygunluk açısından incelendikten sonra (yayıma uygun görülmeyen makaleler sürece dâhil edilmez) iki hakeme gönderilir. Hakemlerin değerlendirmeleri sonucunda iki yayımlanabilir raporu alan makale, dergi yönetince uygun görülen bir sayıda yayımlanır. Hakem raporlarının birisinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Bu durumda makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına üçüncü hakemin raporuna göre karar verilir.

5- *Sufiyye*'de telif makale, hazırlama metin (edisyon kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirmeye alınır.

6- Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtmek şartıyla; yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayımlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.

7- Yazılar, notlar, tablo, şekil, grafik ve referanslar dâhil en az **5000**, en fazla **10.000 kelime** olmalıdır. 10.000 kelimeyi geçen yazılar editörlerin değerlendirilmesine tabi kılınır. Aynı şekilde Tahkik veya Çeviri Yazı bulunan makalelerde en az 5000 kelime **Dirase/Değerlendirme** bulunmalıdır. Şekil, fotoğraf, grafik ve çizimlere sıra numarası verilmeli ve metin içinde yeri geldikçe bu sıra belirtilip üzerine başlığı, nakledildiyse alt yazıda kaynağı yazılmalıdır.

8- Makalelerde, konuyu anlaşılır bir şekilde özetleyen **150-350** kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz/abstract bulunmalıdır. Öz ve Abstract kısımlarından hemen sonra en az beş (5), en çok sekiz (8) kavramdan oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır.

9- Makale akademik çalışmalardan (Yüksek Lisans, Doktora, Doçentlik veya Bilimsel Toplantılardan) üretilmiş ise muhakkak belirtilmelidir.

10- Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

11- Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

12- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orjinal metinler pdf olarak, kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapağı resmi jpeg formatında eklenmelidir.

13- Hakem süreci tamamlanan makaleler, yayımına karar verilen sayıdan 1 ay önce yazarlara bildirilir; makalelerin kontrol edilerek son halinin gönderilmesi istenir.

14- *Sufiyye*, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının

hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. Dergiyi 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 dönlütlere 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/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Bu oranın %20'den az olması beklenir.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Sufiyye, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- 1) Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

2) Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dahil ettirmek.

Diğer etik ihlal türleri şunlardır:

1) Destek alınarak yürütölen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek,

2) Henüz sunulmamış veya savunularak kabul edilmemiş tez veya çalışmaları, sahibinin izni olmadan kaynak olarak kullanmak,

3) İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarda hasta haklarına saygı göstermemek,

4) İnsanlarla ilgili biyomedikal araştırmalarda ve diğer klinik araştırmalarda ilgili mevzuat hükümlerine aykırı davranmak,

5) İncelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri eser sahibinin açık izni olmaksızın yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak,

6) Bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak,

7) Dayanaksız, yersiz ve kasıtlı olarak etik ihlal isnadında bulunmak,

8) Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızasını almadan ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun iznini almadan elde edilen verileri yayımlamak,

9) Araştırma ve deneylerde, hayvan sağlığına ve ekolojik dengeye zarar vermek,

10) Araştırma ve deneylerde, çalışmalarına başlamadan önce alınması gereken izinleri yetkili birimlerden yazılı olarak almamak,

11) Araştırma ve deneylerde mevzuatın veya Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin ilgili araştırma ve deneylere dair hükümlerine aykırı çalışmalarda bulunmak,

12) Araştırmacılar ve yetkililerce, yapılan bilimsel araştırma ile ilgili olarak muhtemel zararlı uygulamalar konusunda ilgilileri bilgilendirme ve uyarma yükümlüğüne uymamak,

13) Bilimsel çalışmalarda, diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri ve bilgileri, izin verildiği ölçüde ve şekilde kullanmamak, bu bilgilerin gizliliğine riayet etmemek ve korunmasını sağlamamak,

14) Akademik atama ve yükseltmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanıltıcı beyanda bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 4).

Paydaşların Sorumlulukları

Okuyucularımız ve paydaşlarımız *Sufiyye* Dergisinde yayımlanan yazılarda gördükleri önemli bir yanlışlığı veya bilimsel araştırma ve yayın etiğine ilişkin ihlalleri sufiyye@kalemderneği.org.tr / journalofsufiyye@gmail.com adresine mail atarak bildirimde bulunabilir. Bu tür bildirimler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından memnuniyetle karşılar, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

a) Editörlerin Sorumlulukları

Sufiyye Dergisi, editörleri ve alan editörleri, Davranış Kuralları ve Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları'na (COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors), Committee on Publication Ethics (COPE) 'nin yayınladığı Dergi Editörleri İçin En İyi Uygulama Kuralları'na (COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors) ve yayın etiğinin kötüye kullanımı ya da ihlali ile ilgili olası durumlarda COPE tarafından geliştirilen Yayın Etiği Akış Şemaları ilkelerine dayanarak aşağıdaki etik görev ve sorumlulukları sağlayacaktır:

Tarafsızlık ve Yayıncıya Ait Özgürlük: Editörler gönderilen makale önerilerini derginin kapsamına uygun olması ve çalışmalarının önemi ve orijinalliğini dikkate alarak değerlendirirler. Editörler, makale önerisini sunan yazarların ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, uyruk veya politik görüşlerini dikkate almazlar. Düzeltme ya da yayınlama kararına dergi editör kurulu dışında diğer kurumlar etki edemez. Editörler, yayımlanan sayıların okuyucuya, araştırmacıya, uygulayıcıya ve bilimsel alana katkıda bulunmasına ve özgün nitelikte olmasına özen gösterir.

Bağımsızlık: Editörler, (Editör ve Yardımcı Editörler) ile yayıncı arasındaki ilişki editör bağımsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Editörler ve yayıncı arasındaki yazılı anlaşmaya göre, editörlerin tüm kararları yayıncıdan ve dergi sahibinden bağımsızdır. Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.

Gizlilik: Editörler gönderilen bir yazıyla ilgili bilgileri, sorumlu yazar, hakemler ve yayın kurulu dışında başka herhangi biriyle paylaşmazlar. En az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

Bilgilendirme ve Görüş Ayrılıkları: Editörler ve yayın kurulu üyeleri, yazarların açık yazılı izni olmaksızın kendi araştırma amaçları için sunulan bir makalede yayımlanmamış bilgileri kullanmazlar. Editörler, kabul ya da reddettiği makalelerle ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yayın Kararı: Editörler, yayınlanmak üzere kabul edilen tüm makalelerin, alanında uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesine tabi tutulmasını sağlar. Editörler, dergiye gönderilen makalelerden hangi eserin yayınlanacağına, söz konusu çalışmanın geçerliliğine, araştırmacılara ve okurlara olan önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal şartlara göre karar vermekten sorumludur. Editörler, makaleleri kabul etmek ya da reddetmek sorumluluk ve yetkisine sahiptir. Dolayısıyla sorumluluk ve yetkisini yerinde ve zamanında kullanmak zorundadır.

Etik Kaygılar:

Editörler sunulan bir yazıya veya yayınlanmış makaleye ilişkin etik kaygılar ortaya çıktığında tedbirler alacaktır. Nitekim fikri mülkiyet haklarından ve etik standartlardan ödün vermeden iş süreçlerine devam ederler. Yayınlandıktan yıllar sonra ortaya çıksa bile, bildirilen her etik olmayan yayınlama davranışı incelenecektir. Editörler, etik kaygılar oluşması durumunda COPE Flowcharts'ı takip eder. Etik sorunların önemli olması durumunda düzeltme, geri çekme uygulanabilir veya konu ile ilgili endişeler dergide yayınlanabilir.

Dergi Kurullarıyla İşbirliği:

Editörler, danışma komitesi üyelerinin tümünün yayın politikalarına ve yönergelerine uygun olarak süreçleri iletmesini sağlar. Danışma kurulu üyelerine yayın politikaları hakkında bilgi verir. Danışma kurulu üyelerinin çalışmalarını bağımsız olarak değerlendirmesini sağlar. Yeni danışma kurulu üyelerine katkıda bulunabilir ve uygun şekilde karar verir. Değerlendirme için danışma kurulu üyelerinin uzmanlığına uygun çalışmaları göndermelidir. Danışma kurulu ile düzenli olarak etkileşime geçer. Yayın politikaları ve dergi gelişimi için yayın kurulu ile düzenli toplantılar düzenler.

b) Yazarların SorumluluklarıRaporlaştırma standartları:

Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerekliğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunmalıdır.

Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar

çatışmalarını açıkça çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer lisans numarası dâhil).

Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak “gerekli revizyon” kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla iş birliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almamalıdır.

c) Hakemlerin Sorumlulukları/Editorial kararlara katkı:

Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Kör Hakemlik Süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan “Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci” politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite Güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel Verilerin Korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı süreçte çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Olası Suistimal ve Görevi Kötüye Kullanmaya Karşı Önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik Yayın Bütünlüğünü Sağlamak

Editörler çalışmalarında yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikrî Mülkiyet Haklarının Korunması

Editörler; yayımlanan tüm makalelerin fikrî mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayımlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikrî mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve Tartışmaya Açıklık

Editörler; Dergide yayımlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir. Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır. Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Çıkar Çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayınlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayınlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.

Makale Son Gönderi Tarihleri:

Haziran sayısı için **30 Nisan**

Aralık sayısı için **31 Ekim**

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY PUBLICATION POLICY

1. It is important to pay attention to the following issues during article submission, in terms of ensuring a healthy and scientific evaluation process.

2. The article to be sent to the journal should not have been published anywhere before and should not be in the publication process of another journal. It is not ethical to send the article to another publication without the knowledge of the journal before the process is completed. In the event that this situation is detected, no article of aforesaid writer in the next process will be evaluated.

3. Although the language of the journal is Turkish, articles in English, Arabic and Persian may also be published, not exceeding 40% of the articles.

4. The article is sent to two referees after it is examined in terms of suitability for publication (articles that are not considered suitable for publication are not included in the process). The article, which receives two publishable reports as a result of the evaluations of the referees, is published in an issue deemed appropriate by the journal management. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee. In this case, it is decided whether the article will be published, according to the report of the third referee.

5. Manuscripts submitted in the Sufiyya as copyright article, prepared text (edition critical), translation, book review, meeting notes are taken into consideration.

6. If the articles were presented in the form of a paper in a congress, symposium or meeting, provided that the date and place are specified, they can be published if deemed appropriate by the editorial board. All responsibilities in this regard belong to the authors.

7. Articles submitted for publication must be a minimum of 5000 and a maximum of 10,000 words. Likewise, articles with Edition Critical or Translated Articles must contain at least 5000 words of Evaluation. Manuscripts exceeding this number can be accepted by the editor's evaluation.

8. Articles should contain an abstract in Turkish and English, consisting of 150-350 words, which summarizes the subject in a comprehensive way. "Keywords" consisting of at least five (5) and at most eight (8) words should be placed immediately after the abstract.

9. If the article is produced from academic studies (Master's, Doctorate, Associate Professorship or Scientific Meetings), it must be specified.

10. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, intelligibility, etc.) in the studies submitted to the journal. For this reason, the author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur.

11. Manuscripts sent to our journal should be written in Microsoft Office Word program or sent by adapting to this program.

12. Original text of translations, simplifications and transcription articles should be added as pdf, and cover images of book introductions and reviews should be added in jpeg format.

13. The articles whose peer-review process has been completed are notified to the authors one month before the publication is decided; It is requested to check the articles and send the final version.

14. Sufiyye has the right to whether publish the submitted articles, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles. Articles that do not comply with these principles will not be evaluated.

15. More than one article by an author in the same period is not accepted in our journal. In addition, the same author's article cannot be published two times in a row.

16. Articles that do not arrive between the date ranges announced on the website of our journal will not be evaluated.

17. Sufiye 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. Sufiye 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

Sufiye 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 adopts the "Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors" and "Code of Conduct for Journal Publishers" of the Publication Ethics Committee (COPE) in order to create ethical assurance in scientific periodicals. In this context, the following points should be followed in the manuscripts submitted to the journal:

- 1) For research conducted in all branches of science that requires ethics committee approval (ethics committee approval should be obtained, this approval should be stated and documented in the article.
- 2) In research that requires ethics committee permission, information about the permission (name of the committee, date, and number) is in the method section, and also on one of the first/last pages of the article; In case of reports, information about signing the informed consent/consent form should be included in the article.

Editorial oversight and processing concerning special issues

A special issue can be published in the journal once a year upon the request of the Editorial Board. Manuscripts sent for inclusion in a special issue are first subjected to editorial review. Then it is examined in terms of compliance with the writing rules of the journal and similarity is scanned to prevent plagiarism. After these stages, it is taken into the peer review process in which the double-blind model is used.

Publication Ethics Policy

Plagiarism: To show others' original ideas, methods, data or works as their own work, partially or completely, without reference to scientific rules,

Fraud: To produce data that is not based on research, to edit or change the presented or published work on the basis of untrue data, to report or publish these, to present an unstudied research as if it has been done,

Distortion: Falsifying the research records or the data obtained, showing the devices or materials not used in the research as being used, not evaluating the data that is not suitable for the research hypothesis, manipulating the data and/or results in order to fit the relevant theory or assumptions, falsifying or shaping the research results in line with the interests of the people and organizations,

Republishing: Presenting more than one work containing the same results of a research as separate works in academic appointments and academic promotions,

Slicing: Dividing the results of a research into pieces in a way that disrupts the integrity of the research and is inappropriate, and publishing in more than one issue, and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,

Unfair authorship: Including persons without active contribution among the authors or not including those who have active contribution, changing the author's order in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of those who have active contribution from the work in subsequent editions, having their names included among the authors by using their influence even though they have no active contribution,

Other types of ethical violations are as follows:

1) Not specifying the supporting persons, institutions or organizations and their contributions in the publications made as a result of the research conducted with support,

2) To use the theses or studies that have not yet been submitted or accepted as a source without the permission of the owner,

3) Not complying with ethical rules in research on humans and animals, not respecting patients' rights in publications,

4) To violate the provisions of the relevant legislation in human biomedical research and other clinical research,

5) Sharing the information contained in a work that has been assigned to review with others before it is published without the explicit permission of the owner of the work,

6) Misuse of the resources, places, facilities and devices provided or allocated for scientific research,

7) To make unfounded, unwarranted and deliberate allegations of ethical violations,

8) To publish the data obtained without the express consent of the participants in a questionnaire and attitude research conducted within the scope of a scientific study or, if the research will be conducted in an institution, without the permission of the institution,

9) To harm animal health and ecological balance in research and experiments,

10) Failing to obtain written permissions from the authorized units in research and experiments before starting the work,

11) To carry out studies contrary to the provisions of the legislation in research and experiments or the provisions of the international conventions to which Türkiye is a party, regarding the relevant research and experiments,

12) Failing to comply with the obligation of researchers and authorities to inform and warn those concerned about possible harmful practices regarding the scientific research,

13) Not using the data and information obtained from other persons and institutions in scientific studies, to the extent and as permitted, not to respect the confidentiality of this information and to ensure its protection,

14) To make false or misleading statements regarding scientific research and publications in academic appointments and promotions (YÖK Scientific Research and Publication Ethics Directive, Article 4).

Responsibilities of Stakeholders

Our readers and stakeholders can report any material error or violation of scientific research and publication ethics they see in the articles published in Sufiyye Journal by sending e-mail to sufiyye@kalemdernegi.org.tr/journalofsufiyye@gmail.com We welcome such feedback as it provides an opportunity for us to improve, and we aim to respond promptly and constructively.

a) Editors' Responsibilities

The editors and field editors of Sufiyye Journal provide the following ethical duties and responsibilities considering Code of Conduct and Best Practice for Journal Editors (COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors), Best Practice Guidelines (COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors) for Journal Editors published by the Committee on Publication Ethics (COPE), and the Principles of Publication Ethics Flowcharts developed by COPE in possible situations of abuse or breach of publication ethics:

Impartiality and Publisher's Freedom: Editors evaluate the submitted article proposals by considering their suitability to the scope of the journal and the importance and originality of their studies. Editors do not take into account the race, gender, sexual orientation, ethnic origin, nationality, or political views of the authors submitting the article proposal. Other institutions other than the journal editorial board cannot influence the correction or publication decision. Editors take care that the published issues contribute to the reader, researcher, practitioner, and the scientific field and to be original.

Independence: The relationship between Editors (Editor and Assistant Editors) and the publisher is based on the principle of the editor's independence. According to the written agreement between the editors and the publisher, all decisions of the editors are independent of the publisher and the journal owner. Editors should reject, under no influence, incomplete or erroneous research that does not comply with the journal policy, publication rules, and level.

Privacy: Editors do not share information about a submitted article with anyone other than the responsible author, referees, and editorial board. It ensures that the articles evaluated by at least two referees are evaluated according to the double-blind review system and keeps the referees confidential.

Disclosure and differences of opinion: Editors and editorial board members may not use unpublished information in an article submitted for their own research purposes without the express written consent of the authors. Editors should not have a conflict of interest regarding articles they accept or reject.

Printing decision: Editors ensure that all articles accepted for publication are reviewed by at least two referees who are experts in their field. Editors are responsible for deciding which work will be published from the articles submitted to the journal, the validity of the study in question, its importance to researchers and readers, the comments of referees, and such legal requirements. Editors have the responsibility and authority to accept or reject articles. Therefore, it has to use its responsibility and authority in place and on time.

Ethical concerns: Editors will take action when ethical concerns arise regarding a submitted article or published article. As a matter of fact, they continue their business processes without compromising intellectual property rights and ethical standards. Any reported unethical publishing behaviour will be reviewed, even if it occurs years after publication. Editors follow COPE Flowcharts in case of ethical concerns. If ethical issues are significant, correction, retraction may be applied or concerns regarding the issue may be published in the journal.

Collaboration with Journal Boards: Editors ensure that all members of the advisory committee advance the processes in accordance with the editorial policies and guidelines. They inform

the advisory board members about publication policies. It enables advisory board members to evaluate their work independently. They can contribute to new advisory board members and decide accordingly. They should send studies appropriate to the expertise of the members of the advisory board for evaluation. It interacts regularly with the advisory board. It holds regular meetings with the editorial board for publication policies and the development of the journal.

b) Authors' Responsibilities

Reporting standards: The authors of the original research should ensure that the work done and the results are presented accurately, followed by an objective discussion of the significance of the work. The article proposal should contain sufficient details and references.

Data access and retention: Authors are required to keep the raw data of their studies. When necessary, they should submit it for editorial review if requested by the journal.

Originality and plagiarism: Authors must submit entirely original works and if they have used the work or words of others, this must be appropriately cited. Plagiarism constitutes unethical publishing behaviour in all its forms and is unacceptable. For this reason, a similarity rate report is requested from all authors who submit an article to the journal.

Multiple, duplicate, backup or simultaneous submission / publication: Authors should not submit an article previously published in another journal for consideration. Submitting an article to more than one journal simultaneously is unethical publishing behavior and is unacceptable.

Authorship of the manuscript: Only those who fulfil the authorship criteria should be listed as authors in the content of the manuscript. These authorship criteria are as follows; (i) contributed to the design, implementation, data collection or analysis phases (ii) prepared the manuscript or made significant intellectual contribution or critically revised it; or (iii) saw the final version of the manuscript, approved it and agreed to be submitted for publication. Corresponding author should ensure that all authors (according to the definition above) are included in the list of authors and declare that they have seen the final version of the article and agree to be submitted for publication.

Statement and conflicts of interest: Authors should reveal conflicts of interest at the earliest possible stage (usually by submitting a disclosure form at the time of submission and including a statement in the article). All sources of financial support for the study must be declared (including the grant / fund number or other reference number, if applicable).

Peer review process: Authors are responsible for participating in the peer review process and are obliged to fully cooperate by responding promptly to editors' requests for raw data, explanations and evidence of ethical approval, and copyright permissions. If a "required revision" decision is made first, the authors should review and re-submit their manuscript until the deadline given to the reviewers' comments in a systematic manner.

Fundamental errors in published works: When authors find material errors or inaccuracies in their own published work, they are obliged to inform the journal editors or publishers immediately and to cooperate with the journal editors or publishers to correct a typo in the article (erratum) or remove the article from publication. If editors or publisher learn from a third party that a published work contains a material error or inaccuracy, the author must take the responsibility of correcting or withdrawing the article immediately or providing the journal's editors with evidence of the paper's accuracy.

c) Responsibilities of Referees

Contribution to editorial decisions: Assists editors in their editorial decisions and assists authors in improving their articles through editorial communication. Indicates the completion of other articles, works, sources, citations, rules and similar deficiencies related to the article.

Speed: Any referee who does not feel qualified to review the proposal of the article or knows that the article review cannot take place on time should immediately notify the editors and reject the invitation to review, thus ensuring the appointment of a new referee.

Confidentiality: All article suggestions submitted for review are confidential documents and should be handled as such. It should not be shown or discussed to others unless authorized by the editor. This also applies to referees who decline the invitation to review.

Impartiality standards: Comments on the proposal of the article should be made impartially and recommendations should be made in a way that the authors can use to improve the article. Personal criticism of the authors is not appropriate.

Acceptance of references: Referees should describe relevant published works that are not cited by the authors. The referee should also inform the editor of any significant similarities between the manuscript reviewed and any other manuscript (published or unpublished).

Conflicts of interest: Conflicts of interest should be reported to the editor. There should be no conflict of interest between the referees and the stakeholders of the article that is the subject of evaluation.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of “Blind Review and Review Process” stated in the journal’s publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects’ consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee’s approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism. Editors must grant the right of reply to the author(s) of the criticized study and not ignore or exclude the study that include negative results.

Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner. In studies with more than one author, the contribution rate statement, if any, support and acknowledgment statements, and conflict statements should be included at the end of the review process. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Deadlines for Paper Submission

For the June issue: April 30

For the December issue: October 31

