

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

Sufiyye

Aralık 2023/Sayı:15 | December 2023/Issue:15

15

Sufiyye

Aralık 2023/Sayı:15



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

Sufiyye

Aralık 2023 / Sayı: 15

December 2023 / Issue: 15

Sufiyye

SAYI/ISSUE: 15 | ARALIK/DECEMBER 2023 | ISSN: 2791-6650/e-ISSN: 2791-6804

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

YAYINCI / PUBLISHER :

Kalem Eğitim Kùltür Akademi Derneği, Ankara, 06050, Tùrkiye
Kalem Education Culture Academy Association, Ankara, 06050, Tùrkiye

SAHİBİ / OWNER :

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

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN :

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

BASKI / PRESS :

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

İLETİŞİM BİLGİLERİ / CONTACT INFORMATION :

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

TELEFON / TELEPHONE :

+90 (312) 311 33 80

E-POSTA / E-MAIL :

journalofsufiyye@gmail.com

WEB SAYFASI / WEB PAGE :

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

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

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



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

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

EDİTÖR/EDITOR:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

yildizm@ankara.edu.tr

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

YARDIMCI EDİTÖR/CO-EDITOR:

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

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

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS:

Dr. Aynur SİNGİN

temuralayaynur@yahoo.com.tr

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

Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS

mustafasalihedis@gmail.com

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

Arş. Gör. Büşra Betül PUNAR

busrabetulpunar@gmail.com

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

Arş. Gör. Merve GÜVEN

ekizc@ankara.edu.tr

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

Arş. Gör. Atike ÇİÇEK ATISIZ

atike774@gmail.com

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

Emreçan ÇOLDAŞ

emrebyad492@gmail.com

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

DİL EDİTÖRLERİ/LANGUAGE EDITORS

Esra SELÇUK (İngilizce/English)

esraselck@gmail.com

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

Süreyha AYDIN (İngilizce/English)

sureyha@gmail.com

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

Doç. Dr. İbrahim FİDAN (Arapça/Arabic)

ibrahimfidani@hotmail.com

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

Doç. Dr. Ali ÇOBAN (Farsça/Persian)

konevi_1@hotmail.com

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

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ/PRE-CONTROL EDITOR

Arş. Gör. Müberra AYGÜNDÜZ

muberraaygunduz@gmail.com

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

İNDEKS EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Havva ÖZGÜN

info@yazimdestegi.com

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

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Anakız Aysel ÇOBAN

aayselcoban@gmail.com

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

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDITOR

Oğuz ÇETİN

oguzcet@yahoo.com

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

SON OKUYUCU/PROOFREADER

Arş. Gör. Güneş GEZER

gezergunes1@gmail.com

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

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

musaskar@hotmail.com

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

Prof. Dr. Ali BOLAT

alibolat@omu.edu.tr

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

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

mcakmaklioglu@hotmail.com

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

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

ckilic71@hotmail.com

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

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ

onceldemirtas@gmail.com

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

mhalilcicek@ybu.edu.tr

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

Prof. DR. Himmet KONUR

himmet.konur@deu.edu.tr

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

Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK

hkucuke@erbakan.edu.tr

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

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

icaliskan25@gmail.com

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

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

saruhan@ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Zülfikar GÜNGÖR

zgungor@divinity.ankara.edu.tr

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

Prof. Dr. Necdet TOSUN

ntosun@marmara.edu.tr

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

Prof. Dr. Süleyman DERİN

sderin@marmara.edu.tr

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

İÇİNDEKİLER

- **A Muḥaddith Sūfî or a Sūfî Muḥaddith? An Evaluation of General Characteristics of the Sūfî Approaches to Ḥadīths** 1-22
Hikmet Yaman
- **A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent** 23-62
Saeyd Rashed Hasan Chowdury
Harun Alkan
Murat İsmailoğlu
- **Hasan el-Bennâ'nın Sūfî Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yükleđiđi Tasavvufî Misyon** 63-96
Mehmet Emin Bener
- **Kâinatın Yaratılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi** 97-138
Mahmut Ayyıldız
- **Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî** 139-168
Melek Karacan
- **İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme** 169-192
Ahmet Arslan
- **15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlâhî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi** 193-232
Nuriye İnci
Mevhibe Altunkaya
- **Necib Mahfûz'un Sufi Kişiliği ve "Leyâlî Elf Leyle" Adlı Romanındaki Tasavvufi Yansımalar** 233-262
Ebrar Ayyıldız
Erđinç Doğru
- **Gölge Oyununda Varlık Tasavvuru: Sūfî Bir Bakış** 261-280
Muhammed Yusuf Akbak
- **Etik İlkeler ve Yayın Politikası** 281

CONTENTS

- **Muhaddis bir Sufi mi yoksa Sufi bir Muhaddis mi? Sufilerin Hadislere Yaklaşımlarının Genel Özelliklerine Dair Bir Değerlendirme** 1-22
Hikmet Yaman
- **Şah Veliyullah Dihlevî'nin Hint Alt Kıtası'ndaki Tasavvufi Etkilerinin Eleştirel Bir Analizi** 23-62
Saeyd Rashed Hasan Chowdury
Harun Alkan
Murat İsmailoğlu
- **The Sufi Personality of Hasan el-Bennâ and the Suffic Mission He Attributed to Muslim Brotherhood** 63-96
Mehmet Emin Bener
- **A Sufi Comment on The Creation of Universe and Levels of Existence: Critical Edition and Analysis of Lutfullâh Arzurumî's Risâla al-ratq wal-fatq** 97-138
Mahmut Ayyıldız
- **A Sheikh in the Cycle of Politics, Melâma and Martyrdom: Ismail Ma'shūkî** 139-168
Melek Karacan
Ahmet Arslan
- **A Treatise of Tawhit Written in the 15th Century: Translation and Analysis of Sheikh Ahmed İlâhî's Work Named Risâle-i Tawhidiyye** 193-232
Nuriye İnci
Mevhibe Altunkaya
- **Najîb Mahfûz's Sûfî Personality and Sûfî Reflections in his Novel "Layālî Alf Layla"** 233-262
Ebrar Ayyıldız
Erdoğan Doğru
- **The Conception of Existence in Shadow Theatre: A Sufi Overview** 261-280
Muhammed Yusuf Akbak
- **Ethical Principles and Publication Policy** 281

EDİTÖRDEN

Bismillahirrahmanirrahim!

Değerli Okuyucularımız,

Bu sayfalar aracılığıyla bir kez daha bir araya gelmenin mutluluğunu yaşıyoruz. *Sufiyye* olarak, tasavvuf alanında akademik yetkinliklere sahip zengin içerikler sunmaya çalışıyoruz. Ancak, bu kez gündemdeki acı gerçeklere dikkat çekme ve insanlık vicdanını harekete geçirme sorumluluğunu hissediyoruz.

Bilindiği üzere, akademik olarak her türlü titizliği göstermenin yanında çevremizde gelişen olaylara yeri geldiğinde bigâne kalmamak da bir sorumluluktur. Bu bağlamda, günümüzde hepimizi derinden yaralayan bir gerçeği, İsrail'in **Filistin** topraklarında gerçekleştirdiği zulümleri, **Filistin** halkına uyguladıkları korkunç haksızlıkları, yaşattıkları tarifsiz acıları unutmamanın ve unutturmamanın İslâmî, insanî bir görevimiz olduğunu biliyoruz.

Filistinli kardeşlerimizin maruz kaldığı zorlukları ve yaşadıkları haksızlıkları kelimelelere dökmek, sadece bir dergi değil, aynı zamanda insanlık vicdanının bir gerekliliğidir. Bu noktada, İsrail'in dünya tarihinde daha önce görülmemiş bir şekilde **Filistinlilere** yönelik uyguladığı sistematik zulümlerin, işkencelerin her platformda dile getirilmesi gerekmektedir.

Sufiyye olarak, bilinçli bir şekilde bu konuya odaklanmak istiyoruz. Unutmayalım ki, susmak ya da duyarsız kalmak, zulme karşı bir tür onaylamadır. Bu nedenle, bir kez daha **Filistinli** kardeşlerimizin yaşadığı zorluklara, bitmeyen zulümlere dikkat çekmek ve bu konuda farkındalık meydana getirmek adına *Editör'den* yazımızda bu konuya değinmek istedik. Ayrıca dergimizin kapağında **Filistin'i** hatırlatan bir temaya yer verdik.

Bu sayımızda çeşitli konularda 9 araştırma makalesi yer almaktadır. 15. sayımızın muhtevasını, Hikmet Yaman'ın "A Muḥaddith Sūfī or a Sūfī Muḥaddith? An Evaluation of General Characteristics of the Sūfī Approaches to Ḥadīths", Saeyd Rashed Hasan Chowdury-Harun Alkan-Murat İsmailoğlu'nun "A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent", Mehmet Emin Bener'in "Hasan el-Bennâ'nın Sūfî Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yüklendiği Tasavvufî Misyon", Mahmut Ayyıldız'ın "Kâinatın Yaratılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi", Melek Karacan'ın "Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî", Ahmet Arslan'ın "İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme", Nuriye İnci-Mevhibe Altunkaya'nın "XV. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhit Risâlesi: Şeyh Ahmed İlahî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi", Ebrar Ayyıldız-Erdinç Doğru'nun "Necîb Mahfûz'un Sufi Kişiliği ve "Leyâlî Elf Leyle" Adlı Romanındaki Tasavvufî Yansımalar", Muhammed Yusuf Akbak'ın "Gölge Oyununda Varlık Tasavvuru: Sūfî Bir Bakış" isimli makaleler oluşturmaktadır.

Filistin'in bağımsız olacağı günün en yakın zamanda geleceğini ümit ederek dua ediyoruz. Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILDIZ

Editör

yildizm@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3413-822X>

Sufiyye

Aralık 2023 / Sayı: 15

December 2023 / Issue: 15

A Muḥaddith Sūfī or a Sūfī Muḥaddith? An Evaluation of General Characteristics of the Sūfī Approaches to Ḥadīths

Muhaddis bir Sufi mi yoksa Sufi bir Muhaddis mi? Sufilerin Hadislere Yaklaşımlarının Genel Özelliklerine Dair Bir Değerlendirme

Prof. Dr.

Hikmet Yaman*

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Istanbul, Türkiye / Marmara Üniversitesi, İlahiyat

Fakültesi, İslam Felsefesi A.B.D. İstanbul, Türkiye

yamanhikmet@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5894-2453>

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

ARTICLE INFORMATION / MAKALE BİLGİSİ

Article Type / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Date Received / Geliş Tarihi: 31 October 2023 / 31 Ekim

Date Accepted / Kabul Tarihi: 24 December 2023 / 24 Aralık

Date Published / Yayın Tarihi: 31 December 2023 / 31 Aralık

Publication Period / Yayın Dönemi: December / Aralık

DOI: 10.46231/sufiyye.1383732



Ethical Statement

Etik Beyan:

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 / Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Hikmet Yaman)

Copyright&License

Telif Hakkı&Lisans:

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

Plagiarism

İntihal:

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

Publisher

Yayıncı:

Kalem Education Culture Academy Association
/Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği

Atıf / Cite as

Hikmet Yaman, "A Muḥaddith Sūfī or a Sūfī Muḥaddith? An Evaluation of General Characteristics of the Sūfī Approaches to Ḥadīths", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 1-22.

*I dedicate this study to my respected and inspiring teacher Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu of Ankara University Faculty of Theology for his compassionate and consistent care and guidance.

Abstract

This study concentrates on central points of criticism addressed to Sufis by more traditionalist and normative scholars of Islam from classical period, especially by the ḥadīth authorities (*muḥaddithūn*), in the ḥadīth methodology (*uṣūl al-ḥadīth*). It analyzes peculiar characteristics of Sufis in ḥadīth narration in comparison with the mainstream methodology of the muḥaddithūn, with a special focus on the Sufis' emphasis on the internal and spiritual dimensions of the ḥadīths. The study lists a number of critical scholarly issues around which the Sufi approaches to ḥadīths are formulated and criticized, like their alleged omission of the transmission chains (*sanads*) of ḥadīths; their general tendency to narrate the ḥadīths in meaning (*ma'nā*) rather than in literal wording (*lafẓ*); their ḥadīth narration relying on spiritual unveiling (*kashf*), inspiration (*ilhām*) and dream (*ru'yā*); their interpretations (*ta'wīl*) of the ḥadīths on the basis of their specific way of thinking; and their belief of the existence of certain mysterious ḥadīths. Providing a survey of such scholarly issues between the members of the Sufis and muḥaddithūn, this study examines the nature of such criticisms on the basis of the writings of certain authoritative figures in the history of Sufism, including Abū Ṭālib al-Makkī, Abū al-Qāsim al-Qushayrī, and Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī.

Keywords: transmission chain (*sanad*), unveiling (*kashf*), inspiration (*ilhām*), dream (*ru'yā*), interpretation (*ta'wīl*), Abū Ṭālib al-Makkī, Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī.

Öz

Bu çalışma bir kısım geleneksel ve muhafazakar İslam âlimlerinin, özellikle de hadis âlimlerinin, hadis usulü teknik ve kriterleri bağlamında Sufilere yönelik öne sürdükleri belli başlı eleştiriler noktasını konu edinmektedir. Sufilerin hadis rivayet yöntemleri ile ana akım hadis âlimlerinin hadis rivayet yöntemleri arasında karşılaştırmalar yaparak Sufilerin hadislerden çıkarsadıkları manevî ve derûnî anlamlar üzerine yaptıkları vurguları tahlil etmektedir. İslam ilimleri tarihi boyunca Sufiler hadislere yaklaşımları konusunda muhaddisler tarafından şiddetli tenkitlere maruz kalmışlardır: rivayet nakillerinde hadislerin senedlerini zikretmedikleri; hadislerin aslı lafızlarını gereğince itinayla muhafaza etmeden mânâları ile iktifa ederek hadisleri rivayet ettikleri; kendi bireysel keşif, ilhâm ve rüyalarına dayanarak hadis rivayetinde buldukları; kendi subjektif anlayışlarına göre hadisleri tevîl edip anlamlandırdıkları; birtakım gizemli ve sırlı hadislerin mevcudiyetine inandıkları gibi ithamlar bu tenkitlerin en bilindik örneklerindedir. Bu çalışma bu tür eleştiriler noktalarını sistematik bir yöntemle ele alıp hadis âlimleri ve Sufiler arasında zuhur eden anlaşmazlıkların teorik ve pratik çıkış sebeplerini açıklamaya çalışmaktadır. Ebü Talib el-Mekkî, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyri ve Muhyiddin İbnü'l-'Arabî gibi tasavvuf ilminin merkezî ve yetkin âlimlerinin eserlerinden hareketle sözkonusu tartışmaları çözümlenmeye odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: rivayet zinciri (*sened*), keşif, ilhâm, rüya, tevîl, Ebü Talib el-Mekkî, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyri, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî.

Introduction

After the Qur’ān, the Prophetic Traditions (*ahādīth* or *ḥadīths*) represent the second fundamental religious authority in Islam. Within various scholarly Islamic disciplines, reliability of newborn concepts has been evaluated and questioned on account of their accordance with the *ḥadīths*. In the case of Sufism (*taṣawwuf*), the *ḥadīths* play the same significant role. In addition to their engagement to Sufism, most of the early Muslim Sufis, such as al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) and Sufyān al-Thawrī (d. 161/778) are considered *ḥadīth* scholars (*muḥaddithūn*). Yet throughout Islamic history, there has been a certain kind of disagreement between the representatives of Sufi tradition of Islam and the members of more traditionalist and normative (*‘ulamā’*) trends of the religion. While the *‘ulamā’* have been critical of what they observe on the Sufis with respect to their “careless” attitude toward the literal, external aspect of religious concepts (*Sharī‘a*), the Sufis have criticized the *‘ulamā’* on the basis of their inattention to deep esoteric, spiritual dimension of Islam.

In spite of their careful attention to the *ḥadīths*, the Sufis have been severely criticized by *ḥadīth* scholars in certain technical aspects of their understanding of the Prophetic traditions. In this study, I will attempt to discuss several criticisms addressed to Sufis in the *ḥadīth* methodology (*uṣūl al-ḥadīth*). I will argue that the crucial issue within all these discussions stems from the difference between the methodology of the *muḥaddithūn* and that of Sufis in the *ḥadīth* narration. The Sufis emphasize the internal and spiritual dimension of the *ḥadīths*, their general tendency in other religious texts as well, instead of exterior, formal and technical aspects of these Prophetic narrations. I will attempt to present a descriptive study of the criticism directed to the Sufi *ḥadīth* methodology by the *muḥaddithūn* through examining various topics, including, 1) the Sufis, most often, do not provide the transmission chains of the *ḥadīths* (*sanad*), 2) they generally narrate the meanings (*ma’nā*) rather than the literal wordings (*lafẓ*) of the *ḥadīths*, 3) they narrate the *ḥadīths* relying on their unveilings (*kashf*), inspirations (*ilhām*), and dreams (*ru’yā*), 4) they interpret (*ta’wīl*) *ḥadīths* in accordance with their specific way of thinking, and 5) they believe the existence of certain mysterious (*sirr*) *ḥadīths*. After a survey of these issues of criticism by the *ḥadīth* scholars,

I will highlight the attitude of some respected Sufi masters in using the Prophetic traditions.

Like other Islamic scholarly groups, the Sufis embrace the Prophet Muḥammad and his words and acts (*Sunna*) as an essential part of the religion. Given this basis, why do they not always strictly follow the technical rules in the ḥadīth transmission? Several explanations have been introduced by Muslim scholars -for example- their avoidance from hypocrisy (*riyā'*) and conceitedness (*kibr*), their strive against selfish desires, their personal spiritual conditions, their particular attention to religious rituals, the current position of the ḥadīth transmission in Muslim society, their objection to the ḥadīth transmission as a means of worldly living, their observation of the responsibility of the ḥadīth transmission, and their tendency to leave the ḥadīth transmission to professional, qualified ḥadīth scholars, and the like. Even with all these explanations, nevertheless, with respect to the formal and technical considerations, Sufis adopt different methods in the ḥadīth transmission. The *muḥaddithūn* narrate ḥadīths relying strictly on the rules of the *'ulūm al-ḥadīth*, i.e., memorizing (*ḥifẓ*) and transmitting (*riwāya*) of the Prophetic accounts.¹ For Sufis, since the meanings and indications of the ḥadīths are more significant than the forms of narration, they give preference to the former aspect over the latter. Consequently, their narrations have been subjected to criticism by the ḥadīth scholars. This criticism, however, is based mainly on the *sanad* part of the ḥadīths, rather than the text (*matn*).

We may elaborate the different forms of narration employed mainly by Sufis unlike the *muḥaddithūn* as follows.

General Points of Criticism in Context

1. Their Omission of the *Isnād*

The *isnād* was developed by Muslim scholars as an indispensable part of the ḥadīths in order to reduce the risk of forgery and interpolations in

1 Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", *İslam Araştırmaları Dergisi/Journal of Islamic Research* 10/1-4 (1997), 110-111.

the ḥadīth literature.² Despite the great care of the Muslim ḥadīth collectors, some weak or forged traditions are still encountered in their works.³

The Sufis do not often pay attention to the *sanad* part of the ḥadīths. Trusting the uprightness and piety of the people seems to be effective in their omission of the *sanads* (*asānīd*) in earlier times of the Muslim community. Al-Ḥasan al-Baṣrī, for instance, on one occasion, upon narrating a ḥadīth, is asked about the person from whom he narrates the ḥadīth. In his response, al-Ḥasan advises the man to observe primarily the significance of the ḥadīth instead of the *sanad*. In early times of Islam, due to their sincere reliability on one another the false ḥadīth attributions to the Prophet Muḥammad were not very common among Muslim circles. Accordingly, they did not observe strictly the *sanad* part of the ḥadīths. Again, al-Ḥasan al-Baṣrī, who was once recommended to introduce the *sanad* of a ḥadīth narrated by him, said, “By the name of God, we have neither lied nor denied (a true ḥadīth). We were together with three hundred Companions of the Prophet when we were in battle in Khorasan.”⁴ These accounts support the idea that because of the sincere religious personality of early Muslims, the reliability of the narrations did not depend strictly on the *isnād*.⁵

During later times, when that early pure religious environment evaporated and lying increased among the Muslim community, in order to accept or deny a certain narration as ḥadīth, a sound *isnād* for that account became extremely important. That is one of the reasons for later disagreements between the Sufis and the *muḥaddithūn* concerning the ḥadīth narration. According to the *muḥaddithūn* a sound *isnād* is an

2 Muhammed Zubayr Siddiqi, *Hadīth Literature* (Cambridge UK: Islamic Texts Society, 1993), 81.

3 Siddiqi, *Hadīth Literature*, 81. Siddiqi also states that Muslim scholars accept that a considerable amount of forgery was committed in the *hadīth* literature. According to Aḥmad b. Ḥanbal, together with the *tafsīr*, the *ḥadīth* has been more effected by forgery than any other branch of Muslim literature. A sizable amount of *mawḍū‘āt* (forged traditions) literature indicates this historical reality. Siddiqi, *Hadīth Literature*, 31-32.

4 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, ed. Muḥammad Şālīḥ al-Dabbāsī (Riyadh: Dār al-Naṣīḥa & al-Naṣr Mutamayyiz, 2019), 6/612.

5 Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti”, 111-112.

essential testimony for a narration, and the omission of the *sanad* is one of the main means to make false attributions to the Prophet.⁶

Another reason for the Sufis omission of the *isnād* is that they did not consider their works as ḥadīth collections in a technical sense, even though they use the ḥadīths in their writings. Abū Ṭālib al-Makkī (d.386/996) does not present the *sanads* of the ḥadīths that he quotes in his famous work the *Qūt al-Qulūb*. He explains his position saying that his work is not a ḥadīth collection. He further invites careful attention to the possibility that a weak (*daʿīf*) ḥadīth might be narrated with a sound (*ṣaḥīḥ*) *sanad*, while a sound ḥadīth might be narrated with a weak *sanad*. Thus, introducing a sound *isnād* cannot guaranty that that ḥadīth is absolutely the word of the Prophet Muḥammad.⁷

Another critical attitude of the Sufis toward the *sanad* is based on the idea that all the sayings of the Prophet are not recorded and preserved in the ḥadīth form. It is possible that the Prophet has statements not included in the ḥadīth collections. Furthermore, as al-Makkī maintains, there exist some narrated ḥadīths that even ḥadīth scholars have disagreements regarding their authenticity. Therefore, the *sanad* alone is not able to authenticate the ḥadīths. In this respect, according to al-Makkī, a ḥadīth can be authentic only on account of its general accordance with the Qurʾān, the sound *Sunna*, the consensus of Muslim scholars (*ijmāʿ*), the testimony of trustworthy scholars, and the reliability of the narrators. Al-Makkī also asserts that the authenticity of a narration requires three specific characteristics: a) that narration must be traced back to the first Islamic century, b) it must be narrated by the early three Muslim generations, c) it must not be denied by the scholars of the same century.⁸

2. Their Narration in Meaning (*maʿnan*) Rather than in Literal Wording (*lafẓan*)

The question of the permissibility of the literal narration of the ḥadīths has been discussed among Muslim scholars throughout Islamic history.

6 Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti”, 112.

7 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, ed. Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997), 280.

8 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 280-313.

For example, while a certain traditionalist Muslim group (*Salafīyyūn*), in general, does not approve of the ḥadīth narration in meaning, for the majority of Muslim scholars, literal ḥadīth narration is not an essential component in the ḥadīth transmission.

As far as the Sufis are concerned, the ḥadīth scholars criticize them because of their “careless” attitude toward the literal ḥadīth narration. We have some accounts illustrating the position of the Sufis and their attitude toward literal ḥadīth transmission. Al-Ḥasan al-Baṣrī, for instance, was asked why he narrated the same ḥadīth in different times, but in different wording. He responded that as long as the signification of the ḥadīth indicates the same meaning, there is nothing wrong with this method. Similarly, al-Makkī explains the reason why he quotes ḥadīths in meaning (*maʿnan*), rather than literal wording (*lafẓan*). In order to support his position al-Makkī introduces Ibn Sīrīn’s (d. 110/729) words, “I was listening to the same ḥadīth from ten different persons, though their wordings were different, their meanings were the same.” In the same context, he recalls Yaḥyā b. Saʿīd al-Qaṭṭān’s (d. 198/813) response to someone who asks him about a minor change in his narration, “The most reliable book we have is the Qurʾān, and even in the Qurʾān we are allowed to read in accordance with seven letters. (*ʿalā sabʿati aḥrūfin*)” Thus for him, the narration of ḥadīth in meaning was common among early Muslim scholarly circles. Yet, al-Makkī maintains that he who attempts to narrate in meaning must have a thorough knowledge of Arabic so that he might be free from making many possible changes in original meaning.⁹

According to the *muḥaddithūn*, on the other hand, this method leads Sufis to embrace many weak and forged ḥadīth narrations. For example, the accounts “He who knows himself, knows his Lord” and “This world is the farm (*mazraʿa*) for the otherworld” are among the statements whose authenticity are questioned by the *muḥaddithūn*.¹⁰

⁹ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 313.

¹⁰ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 113.

3. Their Narration Relying on Unveiling (*kashf*), Inspiration (*ilhām*) and Dream (*ru'yā*)

The *kashf*, *ilhām* and *ru'yā* have been used mainly by the Sufis to verify the authenticity of the Prophetic narrations. Although the Sufis consider both reason ('*aql*) and transmission of religious teachings (*naql*) as means of acquiring knowledge, for them, the most reliable knowledge is acquired on the basis of individual unveilings and inspirations. Thus, in addition to the regular methods of the ḥadīth narration, the Sufis present these deep spiritual experiences as a means of verifying the Prophetic accounts. Muslim ḥadīth scholars usually do not approve of personal experience as a method of the ḥadīth narration. They generally maintain that personal experiences are only subjective, personal conclusions, far from meeting objective scholarly criteria about the authenticity of the ḥadīths. Some early and contemporary ḥadīth scholars such as 'Alī al-Qārī (d. 1014/1605), Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (d. 1332/1914), and al-Mubārakpūrī (d. 1353/1935) do not approve the ḥadīth narration based on *kashf*, *ilhām*, and *ru'yā*. For them, this is a subjective attempt to authenticate the ḥadīths. Since the Prophetic traditions constitute the second important source of religious authority in Islam, we need more objective criteria to determine the authenticity of them. The *muḥaddithūn* also assert that the Prophetic Tradition (*Sunna*) was established and completed during the Prophet Muḥammad's lifetime. After his death, narration based on *kashf*, *ilhām*, or *ru'yā* means nothing except a religious innovation of a new and arbitrary *Sunna*.¹¹

The *muḥaddithūn* themselves, however, do not unanimously agree in their criticism of the Sufis for their use of *kashf*, *ilhām*, and *ru'yā* in authenticating ḥadīths. For, the *kashf*, *ilhām* and *ru'yā* have been used by the ḥadīth scholars to examine the reliability of religious theories. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505), who is not recognized generally among Sufis, for instance, asserts that in his spiritual experiences, he used to ask the Prophet Muḥammad about the authenticity of certain ḥadīths.¹² Likewise, some ḥadīth scholars have used dreams in order to distinguish the reliable ḥadīths from the weak ones. For example, Aḥmad b. Ḥanbal

11 Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", 116-117.

12 Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", 114.

(d. 241/855) is reported saying that, on one occasion, he saw the Prophet Muḥammad in a dream and asked him about the soundness of the traditions transmitted by Abū Hurayra (d. 58/678). The Prophet answered to his question affirmatively. Several other accounts related to some eminent ḥadīth scholars such as Yazīd b. Hārūn (d. 206/822) and Yaḥyā b. Maʿīn (d. 233/847) illustrate that in addition to other regular ḥadīth criteria, i.e., the evaluation of the ḥadīths transmitters on the basis of the discreditation and accreditation of their religious and scholarly reliability (*al-jarḥ wa al-taʿdīl*) and on the basis of their moral qualities (*ʿilm al-rijāl*), dreams have been put into practice as a means of evaluating ḥadīths.¹³

A later Sufi author, Ismāʿīl Ḥaqqī al-Bursawī (d. 1137/1724), relying on his spiritual contact with the Prophet Muḥammad, wrote an epistle, *Kanz-i Makhfī*, concerning the famous saying, “I was a hidden treasure and wanted to be known. Therefore, I created the creatures, that they might know Me.” (*kuntu kanzan makhfiyyan...*). He states that before writing his commentary on this specific account, a Prophetic vision in the spiritual world demonstrated that this is truly a saying of the Prophet Muḥammad. Al-Bursawī further maintains that beside himself, Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240) also approves the authenticity of this very ḥadīth.¹⁴

The Sufis reliance on *kashf*, *ilhām*, and *ruʿyā* is supported by the Prophetic traditions. Even in the major ḥadīth collections, there are ḥadīths that refer to these sorts of personal experiences as reliable faculties. For example, Abū Dāwūd (d. 275/889) introduces a ḥadīth clearly supports the Sufis’ position in this respect. The Prophet Muḥammad says, “Has any of you seen a dream? For the dream is a kind of prophecy (*nubuwwa*).”¹⁵

In addition to the *kashf*, *ilhām* and *ruʿyā*, the Sufis mention another subtle human faculty by which they acquire a familiarity with the very nature of Prophetic Traditions. They call this capacity the *firāsa* (perspicacity).

13 Leah Kinberg, “Dreams as a Means to Evaluate Hadith”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)* 23 (1999), 79-99; Leah Kinberg, “Literal Dreams and Prophetic Ahadith in Classical Islam”, *Der Islam* 70/2 (1993), 279-300.

14 Ismāʿīl Ḥaqqī al-Bursawī, *Kanz-i Makhfī* (Istanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290), 2-3; Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti”, 115.

15 Sulaymān b. al-Ashʿath al-Sijistānī Abū Dāwūd, *al-Sunan*, ed. Haytham b. Nizār Tamīm (Beirut: Dār al-Arqam, 1999), “Kitāb al-Adab”, 88; William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), 121.

Relying upon the ḥadīth, “Be wary of the perspicacity of the man of faith, for he sees with the light of Allah,”¹⁶ they maintain that by the way of Sufi experiences, after a certain spiritual stage, a believer can receive a special faculty through which he can grasp the authenticity of Prophetic sayings.

Al-Bursawī presents his opinion maintaining that the *muḥaddithūn* narrate a ḥadīth on the basis of the *sanad*, while the Sufis verify a ḥadīth by consulting directly the Prophet. An uninterrupted, sound *isnād* cannot guaranty the authenticity of that *ḥadīth*. Rather, in spiritual world, the *kashf* provides the most reliable foundation for that account, and this introduces a certainty of knowledge (*ḥaqq al-yaqīn*).¹⁷

All these records, however, do not mean that the scholarly endeavors in the sciences of ḥadīth (*‘ulūm al-ḥadīth*) are useless struggles. Instead, many eminent Sufis such as Ibn al-‘Arabī and his pupil Şadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274) were simultaneously reputed ḥadīth scholars. Ibn al-‘Arabī is regarded one of the authoritative scholars who collected and wrote Divine Sayings (*ḥadīth qudsī*) under the name of the term *ḥadīth ilāhī*.¹⁸ They both wrote masterly works, such as *Mishkāt al-Anwār* by Ibn al-‘Arabī and commentary on Forty Ḥadīth by al-Qūnawī in this field. They at the same time emphasize that the formal scholarly rules that we have in the ḥadīth methodology (*uṣūl al-ḥadīth*) do not give the ultimate evidence regarding the authenticity of the ḥadīths. Since all the Prophetic sayings are not preserved in the main Muslim ḥadīth collections, it is quite possible that the Prophet Muḥammad might have some other statements which are not preserved in those ḥadīth books. Therefore, neither the *sanad* alone nor the ḥadīth collections themselves provide unquestionable proofs concerning the authenticity of a ḥadīth. Instead, for them, we need a wider perspective to determine the reliability of the ḥadīths, and current formal rules do not encompass all the means of the ḥadīth narration.¹⁹

16 Abū ‘Īsā Muḥammad b. ‘Īsā Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, eds. Aḥmad Muḥammad Şākīr (Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1978), “Tafsīr al-Qur’ān”, 3127; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North California Press, 1975), 205.

17 Al-Bursawī, *Kanz-i Makhfī*, 2-3; Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti”, 114-115.

18 William Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Mouton: The Hague: Paris, 1977), 57.

19 Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti”, 116.

4. Their Interpretations (*ta'wīl*) of the Ḥadīths on the Basis of Their Specific Way of Thinking

As a specific explanation method, the *ta'wīl* has been introduced by Muslim scholars in various Islamic disciplines at different level of emphasis. For example, while the *fuqahā'* (jurisconsults) and the *mutakallimūn* (theologians) generally express their theories in a language literally quite close to the Qur'ānic doctrines, the *falāsifa* (philosophers) introduce their ideas with considerable symbolic and speculative references to the Qur'ān. Ibn Rushd (d. 595/1198) maintains that it is not necessary to embrace all religious doctrines with their literal and external meanings. He further asserts that the Sufis sometimes take an extreme position to interpret both the Qur'ānic verses and the Prophetic traditions. For Ibn Rushd, this position leads Sufis to some strange esoteric understandings of religious texts.²⁰ We have some examples of symbolic explanations through which the Sufis have been criticized by the ḥadīth scholars. In the case of the ḥadīth, "Seek knowledge as far as China," for instance, the Sufis maintain that this knowledge refers to divinely inspired knowledge (*'ilm ladunnī*), China stands for master (*murshid*) who possesses this certainty of knowledge (*yaqīn*). These masters are the sources of real knowledge (*'irfān*). Thus, for some Sufis, in order to reach real knowledge, a disciple (*murīd*) must pass through his spiritual journey under the guidance of a master.²¹

The Sufis understanding of the *ta'wīl* is closely related to their general belief that religious texts have two levels of meaning, i.e., the external (*ẓāhir*) and internal (*bāṭin*). These two levels, however, have a specific relationship that do not exclude one another. We can examine this point in the case of Ibn al-'Arabī. He never denies the external and literal meanings of religious texts. He often states that the reliability of Sufi interpretations depends on their accordance with the literal meanings. These Sufi interpretations are additional explanations that extend our understanding of the original meanings. Thus, they have no effect upon

20 Ibn Rushd. *al-Kashf 'an Manāhij al-Adilla*, ed. and trs. Mahmut Kaya (Istanbul: Klasik, 2019), 65-66; Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", 117.

21 Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", 117-118.

the revealed Law with respect to adding or abrogating any religious commands and prohibitions. Ibn al-‘Arabī pays particular attention to each single word of religious texts, for neither God nor the Prophet use an accidental word in their speech. Rather, their words are related directly what they mean. No one has the authority over the exact words of the Qur’ān and the Ḥadīth to replace one single word with another claiming that his interpretation is “what was really meant.” Therefore, each individual word and phrase possesses crucial significance to understand their true meaning. The *ta’wil* is considered by the Sufis in a very subtle context. In fact, it refers to taking the word back to its archetype in the world of divine realities. Accordingly, for them, a true *ta’wil* cannot be introduced as opposed to the literal sense.²² The ḥadīth scholars, nevertheless, criticize the Sufis for importing their own ideas into the ḥadīths.

5. Their Belief of the Existence of Certain Mysterious Ḥadīths

The *muḥaddithūn* criticize the Sufis for believing in the authenticity of some mysterious ḥadīths. Some of those mysterious ḥadīths, however, exist in the most reliable ḥadīth collections. For example, Imām al-Bukhārī (d. 256/870) relates that Abū Hurayra said, “I have received two sorts of knowledge from the Messenger of God, peace be upon him. I told one of them, but if only had I told the second kind of knowledge, I would have been killed.”²³ A similar account is related from Hudhayfa b. al-Yamān (d. 36/656). Relying on such ḥadīth narrations, the Sufis believe that among the Companions of the Prophet, some distinguished Companions had possessed this mysterious knowledge, and this knowledge most often was not written down in the ḥadīth collections explicitly.²⁴

According to the *muḥaddithūn*, the Sufis try to base some of their theories on these questionable sources that include weak points in both their transmission chains (*sanad*) and texts (*matn*). The ḥadīth scholars

22 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xvi.

23 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘il al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ* (Istanbul: al-Maktaba al-Islāmiyya, n.d.), “Kitāb al-‘Ilm”, 42.

24 Yıldırım, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Mūnasebeti”, 118-119.

attempted to evaluate such accounts that are found in several Sufi works. They came to conclusion that some of those records must be criticized as either not being authentic ḥadīths, or not including sound *isnāds*. For example, they examined al-Ghazālī's (d. 505/1111) *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* in this respect. Upon his study on the ḥadīths exist in the *Iḥyā'*, Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) asserts that the book is full of weak and false ḥadīths.²⁵ Similarly, Ibn al-Jawzī (d. 751/1350) criticizes al-Ghazālī on this point.²⁶

On the other hand, al-Ghazālī himself seems to preempt the arguments of these critics in the *Iḥyā'*. He expresses his discontent with the spirit of current scholarly works in his time. He criticizes some scholars who spend all their time on the science of Prophetic traditions, "i.e., in the hearing of traditions and gathering together of variants and far-reaching strange *asānīd*." For al-Ghazālī, some of these scholars travel in various countries to meet ḥadīth scholars in order to be able to say, "I have obtained traditions of X or Y directly, Z I have seen himself, and I also possess *asānīd* as few other people have them." In the eyes of al-Ghazālī, this attitude is a sort of scholarly vanity, and without paying enough attention to the real meanings and contents of transmitted materials, these scholars are only the carriers of texts. He further states that this situation sometimes leads to ridiculous circumstances, as he argues,

You may see boys in the lecture rooms of learned sheikhs, the tradition is read, the sheikh drowns off the and the listening boy plays childish games. But he has heard the tradition from the sheikh and obtains a written certificate of this. When he grows up he then claims the right to spread this tradition as a link in the chain. Adults who hear traditions are often little different and do not fulfill the conditions of listening properly.²⁷

25 Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti", 120.

26 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, trans. C. R. Barber and S. M. Stern (Albany: State University of New York Press, 1971), 2/146.

27 Goldziher, *Muslim Studies*, 2/172.

CASE STUDIES

a) Abū Ṭālib al-Makkī (d.386/996)

In his *Qūt al-Qulūb*, Abū Ṭālib al-Makkī quotes the Prophetic traditions without introducing their *sanads*. His ḥadīth quotations begin with “the Messenger of God said... (*qāla rasūl Allāh...*)”, or sometimes he mentions the first transmitters (*rāwīs*) “Anas b. Mālik related from the Messenger of God... (*qāla Anas ‘an Rasūl Allāh...*)”. On the basis of his omission of the *isnād*, al-Makkī has been criticized by some learned Muslims.

It appears from his book that in technical terms, is neither al-Makkī a *muḥaddith*, nor is his work *Qūt al-Qulūb* a ḥadīth collection. He is a sincere follower of the Prophet Muḥammad. He declares this point in many places of his work. For example, al-Makkī announces that in the case of a disagreement between the Prophet’s words and his own explanations, one must leave aside his explanations.²⁸

As for the ḥadīth transmission, al-Makkī criticizes the current situation of the ḥadīth narration in his time, for he states that some scholars try to make ḥadīth transmission as a means of their scholarly or social authority. Al-Makkī further criticizes their understanding of ḥadīth concept and narrations.²⁹ He points out that the study of ḥadīth is one of the most important areas of knowledge for all believers in general, and for Sufis in particular. He introduces Sarī al-Saqāṭī’s (d. 251/865) widely-known advice to his nephew, Junayd al-Baghdādī (d. 297/909) saying, “May God make you a *Muḥaddith* Sufi, rather than a Sufi *Muḥaddith* (*ja’alaka Allāhu ṣāḥiba ḥadīthin ṣūfiyan wa-lā ja’alaka ṣūfiyan ṣāḥiba ḥadīthin*).” He implies that before going into Sufi path, a sound scholarly ḥadīth background is essential for a Sufi. On this basis, a Sufi can improve and extend his understanding. Otherwise, a Sufi without intimate knowledge in the ḥadīth field is always likely to make grave mistakes in the course of his journey.³⁰

Finally, al-Makkī concludes that we may have some authentic ḥadīths without sound *isnāds*, and some weak ḥadīths with sound *isnāds*. Therefore the *sanad* is not the only criterion to authenticate a ḥadīth narration.³¹

28 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 50.

29 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 280-281.

30 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 283.

31 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 314.

For each section of his book, al-Makkī introduces the related Qur'ānic verses and Prophetic traditions. For example, regarding repentance (*taḥbba*), he quotes the verses of the Qur'ān, "And turn you all to God, O you believers, that you may succeed." (24; 31) and, "Truly God loves those who turn unto Him, and loves those who strive purify themselves." (2; 222) Next, he presents the ḥadīths without *isnād*, "He who repents is lovely to God, and he who repents from sin is like one without sin." Then al-Makkī provides al-Ḥasan al-Baṣrī's word concerning the sincere (*naṣūḥ*) repentance, "The sincere repentance is regretfulness by heart, asking forgiveness by tongue, leaving censure (*jawāriḥ*), and resolving not to do it again."³²

As for his writings on patience (*ṣabr*), al-Makkī introduces the Qur'ānic verse, "And the faire word of the Lord was fulfilled for the Children of Israel because of their endurance." (7; 137) Al-Makkī continues his explanations with the ḥadīth quotations, again without *sanad*, such as, "Verily patience is the perfection of act and reward." Then al-Makkī maintains his statements with some other Qur'ānic, Prophetic and Sufi statements.³³

Another early Sufi classic, *Kitāb al-Ta'arruf* by al-Kalābādhi (d. 380/990), deals with similar Sufi concepts in a more brief manner. Like al-Makkī, he generally does not introduce the *sanads* of his ḥadīth quotations. Besides, his explanations are not always accompanied by the verses of the Qur'ān and ḥadīths for each chapter. The chapters on repentance and patience, for instance, does not include any Prophetic traditions.³⁴

b) Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 465/1072)

In his famous *Risāla*, al-Qushayrī's Sufi explanations are introduced in a language very close to the Qur'ānic verses and ḥadīths without much speculative and symbolic interpretation. According to the historical records about his life, he had an intimate knowledge in the ḥadīth field, and he himself taught the ḥadīth in schools (*madrasa*) for twenty-seven years. Al-Qushayrī's early ḥadīth teacher was his maternal uncle, Abū 'Ubayd 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. In the course of his life, the

32 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 317-318.

33 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb*, 342.

34 Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādhi, *Kitāb al-Ta'arruf*, ed. Maḥmūd Jawād Sharī'at (Iran: Diba, 1371), 92-95.

ḥadīth studies constituted his most important research area. He studied under the guidance of at least seventeen different authorities and about sixty-six students received his instructions in this field. Correspondingly, the ḥadīth records in the *Risāla* exhibit this scholarly mastery.³⁵

As far as Al-Qushayrī's ḥadīth methodology is concerned, he pays particular attention to the *sanad* part of the ḥadīth. This point is one of the main factors that give al-Qushayrī an exceptional position in the Islamic scholarly tradition. The *Risāla* includes more than 150 ḥadīths and almost all of them (90%) are found in the major ḥadīth collections. Another interesting point in his work is that he consciously avoids introducing certain ḥadīths circulated mainly among the Sufi circles, such as, "I was a hidden treasure..." (*kuntu kanzan makhfiyyan...*), "If you had not been..." (*law-lāka law-lāka...*), "He who knows himself knows his Lord" (*man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa rabbahu*), and "Die before you die." (*mūtū qabla an-tamūtū*). By doing this he seems to observe carefully current ḥadīth criteria in technical terms, as well. Therefore, the ḥadīths that exist in the *Risāla* have generally been free from the criticism directed to the other classical Sufi sources, such as the *Qūt al-Qulūb* and *Iḥyā'*. In addition to the *sanads* of the ḥadīths, al-Qushayrī's quotations from early authorities are also accompanied by full *asānīd*. This represents another proof of his careful attention to the narrations.³⁶ With all these scholarly qualities, al-Qushayrī seems to be one of the leading representatives of sober (*ṣaḥw*) school of Sufism structured around Junayd, for this school of Sufism tries to compromise both internal and external meanings of religious doctrines in a well-balanced manner.

For each chapter of his book, al-Qushayrī first introduces the related verses of the Qur'ān and ḥadīths, then he continues his explanations with the other early Sufi sayings and his own explanations. For example, in the chapter on the *tawba* (repentance), he quotes the Qur'ānic verse, "And turn you all to God, O you believers, that you may succeed." (24; 31) Next, al-Qushayrī introduces the Prophetic tradition related by Anas b. Mālik (d. 93/712) and accompanied by full *isnād*, "Whoever repents

35 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Principles of Sufism*, trans. B. R. Von Schlegell (Berkeley: Mizan, 1990), i-xvii.

36 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Kuṣeyri Risalesi*, trans. Süleyman Uludağ (Istanbul: Dergah, 1978), 30-31.

from sin is like one without sin, and once God loves a servant, sin does not harm him. Then he (the Prophet) recited, “Truly God loves those who turn to Him (in repentance) and loves those who purify themselves. [2; 222] When the Prophet was asked, “O Messenger of God, what is the sign of repentance, he replied, regretfulness (*nadāma*).” (*Sunan Ibn Māja, Zuhd* 30). Another ḥadīth quotation presented by al-Qushayrī, is again accompanied by full *isnād*, “Nothing is more loved by God than the youth who repents.”³⁷ This quotation, however, is not found in the major ḥadīth collections, but in the al-Suyūṭī’s *Jāmi‘ al-Ṣaghīr*.³⁸

As for his quotations from the previous Sufis, al-Qushayrī mostly introduces these sayings by full *isnād* as well. For example, one of the sayings of Junayd, “The *tawba* has three meanings. The first is regretfulness (*nadm*); the second is the firm decision (*‘azm*) to leave reverting to what God has forbidden, and the third is the striving (*sa‘y*) for the recovering injustices (*maẓālim*),” which is given by the line of Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, Maṣṣūr b. ‘Abd Allāh, and Ja‘far b. Nāṣir.³⁹

In his chapter on the *ṣabr* (patience), al-Qushayrī follows the same method. First, he quotes the Qur’ānic verse, “Endure patiently, your endurance is only by God.” (16; 127) Subsequently, he introduces the same ḥadīth, by through two different *asānīd*, one of which goes back to ‘Ā’isha the other to Anas b. Mālīk, “Patience is at the time of the first affliction (*ṣadma*).”⁴⁰ This ḥadīth is found both in the *Bukhārī (Janā’iz*, 32) and in the *Muslim (Janā’iz*, 8)

Al-Qushayrī again introduces early Sufi sayings by full *asānīd*. For example, he quotes Junayd’s words in this way, “The journey from this world to the Hereafter is easy for the man of faith, yet relinquishing (*hijrān*) creation for the sake of God, the Most Exalted is difficult. And the journey from the self to God the Most Exalted is extremely difficult, but with God is even more difficult.”⁴¹

The same use of the ḥadīths and the early Sufi sayings by full *isnād* are presented throughout the *Risāla*. At least as far as his own position

37 ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya* (Egypt: Halabi, 1940), 49.

38 Qushayrī, *Kuṣeyri Risalesi*, 186.

39 Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya*, 50-51.

40 Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya*, 92.

41 Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya*, 92-93.



in Islamic scholarly tradition is concerned, al-Qushayrī has not been severely criticized. Therefore, he was able to hold on to the criteria of the ḥadīth and Sufi explanations in a well-balanced manner.

c) Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240)

The Sufi ḥadīth compilations were mainly intended as pious scholarship rather than strictly legal or doctrinal presentations. In the case of traditional forty “most beautiful names of God” ḥadīths collections, for instance, they were recorded for purely religious purposes. Ibn al-‘Arabī declares this general intention of the Sufis by saying that he compiled the *Mishkāt al-Anwār* for the sake of the Prophetic tradition: “Whoever preserves for my community forty ḥadīths of *Sunna*, I shall be intercessor for him on the Day of Resurrection.” The Sufis embrace these narrations, which mostly in the form of Divine Sayings (*ḥadīth qudsī*), “as a mode of direct divine communication outside of the Qur’ān,”⁴² for these ḥadīths construct the basis of the many Sufi doctrines. Furthermore, as far as Divine Sayings are concerned, which are used mainly by Sufis, a considerable amount of them are found in the major ḥadīth collections. Since their primary concern in these ḥadīth narrations is “the witness of the truth of the words themselves,” rather than the formal verification, the Sufis do not usually present full *asānīd* for such accounts.

One must recognize that the Sufis were not overly concerned with the formal criteria, specifically the *isnād*, of hadith scholarship, any more than were authors like al-Mas‘ūdī or al-Kisā’ī, who made use of similar materials in their historical and biographical legends. The absence of the apparatus of the formal ḥadīth is not proof of the “inauthentic” nature of a Sufi report any more than the presence of such an apparatus is proof of its “authenticity” in reductionist terms.⁴³

On the other hand, some of those sayings are not literally the ḥadīths, rather, they appear a kind of “ecstatic saying” (*shath*) in the spiritual state of direct contact with the Reality. In this case, another form of *isnād*, which has a spiritual nature, authenticates the ḥadīths. “The voice of the ‘inmost self’ [*sirr*] or the ‘heart’ (*qalb*) becomes for the Sufi the absolute assurance of the ‘authenticity’ of a word from God; under such

42 Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 67-69.

43 Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 70-71.

circumstances a human ‘support’, or *isnād*, is hardly necessary, for the Sufi himself becomes the ‘mouthpiece’ of God”⁴⁴

In technical terms, many Sufi reports regarded as ḥadīths, do not exist in the major ḥadīth collections. In addition to his ḥadīth quotations from the standard sources, Ibn al-‘Arabī often introduces examples from those sayings. These latter quotations have been condemned as forgeries by some ḥadīth scholars. “He who knows himself knows his Lord,” (*man ‘arafa nafsahu fa-qad ‘arafa rabbahu*) and “The first thing God created was the intellect,” are among the sayings because of which Ibn al-‘Arabī has been criticized for. As for the famous account, “I was a hidden Treasure (*kuntu kanzan makhfiyyan*) and wanted to be known. Therefore, I created the creatures, that they might know Me,” it is regarded by him as “sound on the basis of unveiling, but not established (*thābit*) by way of transmission (*naql*).” Thus, the authenticity of such ḥadīths has been examined by way of unveiling. Ibn al-‘Arabī, however, asserts that even though some friends of God among saints may receive reports directly from God, what they receive “cannot have any effect upon the rulings (*ḥukm*) of the Law.” For, the function of “Law-giving” (*tashrī*) is peculiar only to the Prophets.⁴⁵

Ibn al-‘Arabī further clarifies his own specific standpoint with respect to the ḥadīth narration maintaining,

There is many a weak ḥadīth which is not put into practice because of the weakness of its line transmission-because certain forgers (*wāḍi*) transmitted it -yet which is sound in fact, since in this particular case the forger told the truth and did not forge it. The scholar of ḥadīth (*muḥaddith*) rejects it only because he cannot rely on that person’s transmission. But that is only when this forger is the only person to transmit it, or the ḥadīth goes back only to him. But if a reliable transmitter shares in having heard the ḥadīth, then the ḥadīth will be accepted by way of the reliable transmitter... There is also many a ḥadīth which is sound by way of its transmitters and which has been learned by this possessor of unveiling who sees this locus of manifestation. Then he asks the Prophet about this sound ḥadīth, and he denies it and says, “I did not say it or judge by it.” Thereby the friends comes to know of its weakness, so he ceases putting it

44 Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, 71.

45 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 250-251.

into practice “upon a clear sign from his Lord,” even if the people of transmission put it into practice because of the soundness of its line, though in fact it is not sound.⁴⁶

Furthermore, Ibn al-‘Arabī embraces a defiant methodology in order to elaborate his position saying,

The books we have composed -this and others- do not follow the route of ordinary compositions, nor do we follow the route of ordinary authors...My heart clings to the door of the Divine Presence, waiting mindfully for what comes when the door is opened. My heart is poor and needy, empty of every knowledge....When something appears to the heart from behind the curtain, the heart hurries to obey and sets it down in keeping with the commanded bounds.⁴⁷

Conclusion

In relation to their ḥadīth narrations, the Sufis have been criticized by *muḥaddithūn* for their omission of the *isnād* in their narration, their narration in meaning rather than in literal wording, their narration relying on *kashf*, *ilhām*, and *ru’yā*, their interpretation of the ḥadīths according to their specific way of thinking, and their belief of the existence of certain mysterious ḥadīths. As it is shown in the aforementioned case studies, the Sufis do not have unanimously agree on the ḥadīth methodology. While some of them pay strict attention to the *isnād*, others do not. While some of them prefer that their *ta’wīl* does not violate the external meaning, others do not share this concern. The criticisms of the Sufis’ methods of transmitting and understanding of ḥadīth, however, are misleading, because the Sufis do not object the methodology of the ḥadīth scholars. Yet often their purpose of citing a Prophetic tradition is not to discuss its authenticity, but rather, to benefit from its message. In this sense, Sufi works should not be denied consideration as ḥadīth scholarship, nor should they be expected to conform to the criteria of scholarly ḥadīth works.

On the basis of such concluding remarks, since most of the Sufi concepts have specific character, the Sufis themselves and their works should

46 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 251.

47 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xv.

be examined in accordance with a specific methodology not through the methodology of *muḥaddithūn*. Otherwise, Sufi tradition in Islam would seem unorthodox and marginal, although it has exerted great intellectual and religious influence throughout Islamic history.

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

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

Bibliography

- Abū Dāwūd, Sulaymān b. al-Ash'ath al-Sijistānī. *al-Sunan*. ed. Haytham b. Nizār Tamīm. Beirut: Dār al-Arqam, 1999.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. 1-8. Istanbul: al-Maktaba al-Islāmiyya, n.d.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il. *al-Tārīkh al-Kabīr*. ed. Muḥammad Ṣāliḥ al-Dabbāsī. 1-12. Riyadh: Dār al-Naṣiḥa & al-Nashr Mutamayyiz, 2019.
- Bursawī, Ismā'il Ḥaqqī. *Kanz-i Makhfī*. Istanbul: Hacı Mustafa Efendi Matbaası, 1290.
- Chittick William. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. trans. C. R. Barber and S. M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1971.
- Graham, William. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Mouton: The Hague: Paris, 1977.
- Ibn Rushd. *al-Kaṣḥf 'an Manāḥij al-Adilla*. ed. and trs. Mahmut Kaya. Istanbul: Klasik, 2019.
- Kalābādhi, Abū Bakr Muḥammad. *Kitāb al-Ta'arruf*. ed. Maḥmūd Jawād Sharī'at. Iran: Diba, 1371.
- Kinberg, Leah. "Dreams as a Means to Evaluate Hadith". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)* 23 (1999), 79-99.
- Kinberg, Leah. "Literal Dreams and Prophetic Ahadith in Classical Islam." *Der Islam* 70/2 (1993), 279-300.
- Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-Qulūb*. ed. Bāsil 'Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *al-Risāla al-Qushayriyya*. Egypt: Halabi, 1940.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *Principles of Sufism*. trans. B. R. Von Schlegell. Berkeley: Mizan, 1990.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm. *Kuṣayri Risalesi*. trans. Süleyman Uludağ. Istanbul: Dergah, 1978.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North California Press, 1975.
- Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadith Literature*. Cambridge UK: Islamic Texts Society, 1993.
- Tirmidhi, Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā, *Sunan al-Tirmidhi*. eds. Aḥmad Muḥammad Shākir. 1-5. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1978.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti". *İslam Araştırmaları Dergisi/Journal of Islamic Research*, 10/1-4 (1997), 110-123.

A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Hint Alt Kıtası'ndaki Tasavvufî Etkilerinin Eleştirel Bir Analizi

Dr. Öğr. Üyesi

Saeyd Rashed Hasan Chowdury

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın, Türkiye / Assistant Professor, Dr. Bartın University, Faculty of Islamic Science, Bartın, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-3864-1378>

saeydrashed.du1991@gmail.com

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

Dr.

Harun Alkan

<https://orcid.org/0000-0002-2101-081X>

alkan.harun@hotmail.com

Dr.

Murat İsmailoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-0727-8836>

muratismailoglu77@gmail.com

ARTICLE INFORMATION / MAKALE BİLGİSİ

Article Type / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Date Received / Geliş Tarihi: 29 October 2023 / 29 Ekim

Date Accepted / Kabul Tarihi: 23 December 2023 / 23 Aralık

Date Published / Yayın Tarihi: 31 December 2023 / 31 Aralık

Publication Period / Yayın Dönemi: December / Aralık

DOI: 10.46231/sufiyye.1383732



Ethical Statement

Etik Beyan:

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 / *Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.* (Saeyd Rashed Hasan Chowdury-Harun Alkan- Murat İsmailoğlu)

Copyright&License

Telif Hakkı&Lisans:

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

Plagiarism

İntihal:

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

Publisher

Yayıncı:

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

Atıf / Cite as

Saeyd Rashed Hasan Chowdury- Harun Alkan- Murat İsmailoğlu, "A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 23-62.

Abstract

This article examines the pivotal role of Shah Waliullah Dehlawi (1703-1762) in the revival of Islam in the Indian subcontinent through Sufism following the decline of the Mughal Empire. Shah Waliullah, a Sufi affiliated with the Naqshbandi Order, also distinguished himself as an Ash'ari theologian and a Hanafi jurist. Shah Waliullah's distinctive interpretation, which underscores the significance of the Quran and the Sunnah in Islamic sciences and Sufism, has played an essential role in reforming Islamic thought in the region from theoretical and practical perspectives. His works in the fields of fiqh (jurisprudence), theology, and Sufism have profoundly influenced Muslim thought on the Indian subcontinent. Shah Waliullah, a proponent of the idea that Sufism could serve as a powerful tool in the moral and spiritual development of society, not only emphasised the potential risks posed by distorted Sufism but also cautioned against deviating from the path of the Quran and the Sunnah. His understanding of Sufism is based on rejecting any activity beyond the Quran and Sunnah. He made valuable contributions to the Aqidah (Islamic creed) reform, the promotion of hadith scholarship, and the reconciliation of fiqh (jurisprudence) and Sufism. Shah Waliullah also emphasised the importance of Islamic values and culture. In this article, an attempt has been made to offer a perspective for contemporary Muslims striving to reconcile their beliefs with the demands of modern life by analysing the views of Shah Waliullah on the interpretation of Islamic sciences and Sufism.

Keywords: Shah Waliullah Dehlawi, Sufism, Reform, The Islamic Awakening, Indian Subcontinent, The Impact of Colonialism, Transformation of Muslim Society.

Öz

Bu makalede, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Babür İmparatorluğu'nun çöküşü sonrası Hint alt kıtasında tasavvuf aracılığıyla İslam'ın yeniden canlandırılmasındaki rolü incelenecektir. Nakşibendî Tarikatı'na müntesip bir sûfi olan Şah Veliyyullah aynı zamanda bir Eş'arî kalamcısı ve Hanefî fakihidir. Şah Veliyyullah'ın İslami ilimlere ve tasavvuf'a yönelik Kur'an ve Sünnet'in önemini vurgulayan kendine özgü yorumu, nazarî ve amelî açıdan bölgedeki İslam düşüncesinin ıslahatında önemli bir rol oynamıştır. Onun, fıkıh, kelam ve tasavvuf alanında yazdığı eserler, Hint alt kıtasındaki Müslüman düşüncesini derinden etkilemiştir. Toplumun ahlakî ve manevî gelişiminde tasavvufun güçlü bir araç olabileceğini düşünen Şah Veliyyullah, Kur'an ve Sünnet çizgisinden uzaklaşarak tahrif olmuş tasavvufun tehlikelerine karşı da uyarılarda bulunmuştur. Onun tasavvuf anlayışı, Kur'an ve sünnet'in dışına çıkan her türlü faaliyetin reddini temel almıştır. O, İslam akidesinin ıslahına, hadis çalışmalarının teşvik edilmesine ve fıkıh ile tasavvufun uzlaştırılmasına katkıda bulunmuştur. Şah Veliyyullah ayrıca İslami değerlerin ve kültürün önemini de vurgulamıştır. Bu makalede, İslamî ilimleri ve tasavvufu yorumlama konusunda, Şah Veliyyullah'ın görüşleri analiz edilerek modern hayatın gereksinimleriyle inançlarını uzlaştırmaya çalışan günümüz Müslümanları için bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şah Veliyyullah Dihlevî, Tasavvuf, İslahat, İslamî Uyanış, Hint Alt Kıtası, Sömürgecilik Etkisi, Müslüman Toplumun Dönüşümü.

Introduction

The Indian subcontinent has a rich historical background characterised by a significant period of Muslim governance, during which certain rulers actively endorsed the dissemination and advancement of the Islamic faith. Nevertheless, numerous emperors failed to disseminate genuine Islam among the populace. A few emperors, like Akbar in the sixteenth century, even attempted to incorporate a new religion into their ideologies, which caused Islam to fall. During this period, there was a tendency among Muslims to divert their attention away from the Quran and Sunnah, instead prioritising spiritual endeavours alone. They believed that nothing was legitimate until the Sufis sanctioned it, and as a result, hypocritical attempts at spiritual growth were included in the educational system. It eventually came to be that the Quran and the Sunnah were given less weight than the words and deeds of the Sufis. Several notable Islamic scholars, such as Imam Rabbani Ahmad Sirhindi (d.1624) and later Shah Waliullah Dehlawi (d. 1762), strongly criticised these Sufis, who were hypocritical while presenting a genuine understanding of Sufism to the Muslim community.

After the end of Muslim domination in the Indian subcontinent, there was frustration, aimlessness, and national stagnation among the Muslims. Shah Waliullah Dehlawi was one of those who showed the way to free the Muslim society from the totalitarian anarchy and despair that arose in the Muslim society in the Indian subcontinent after the Mughal Emperor Aurangzeb Alamgir. He was a Muslim philosopher, Sufi, educationist, thinker, and social reformer at the same time. Shah Waliullah, on the one hand, protected the Muslim society from social and state un-Islamic lawlessness; on the other hand, it removed the futility of Muslim thought.¹ His revolutionary thought paved the way for the political emancipation of India, especially Indian Muslims, from British colonial rule. He edited and refined the book "Fatawa-e-Alamgiri," led by Emperor Alamgir. Emperor Alamgir was very fond of him and was very grateful to him.²

1 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Alt Kitasında Süfi-Selefi Mücadelesi Bağlamında İslam'da İç Barışın Korunması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023), 116.

2 Muhammad Abdul Alim, Shah Waliullah Muhaddis Dehlavi: A Historical Background, *no-bojagaran* (8 September 2023), 3-11.

Shah Waliullah's enduring legacy lies in his indispensable role in preserving Islamic identity and culture in the Indian subcontinent. Shah Waliullah's contributions extended beyond mere theoretical discourse. His efforts aimed to reformat and disseminate the Quran and Sunnah among the masses and harmonise jurisprudence, Hadith, and Sufism. Notably, he envisioned Islam not confined within the confines of mosques, madrasahs, and khanqahs but as a comprehensive solution for society's economic, political, cultural, and spiritual challenges. He stands as one of the foremost Islamic philosophers, thinkers, and proponents of the different reform movements, including 'Hukumat-e-Ilahiya' in the subcontinent, as he endeavoured to construct a philosophical framework aligning with Islam's ethical and cultural foundations, addressing the world and its inhabitants.

This article tries to review Shah Waliullah Dehlawi's biography and gives particular importance to his thoughts, writings, and activities on Sufism. This research also aims to assert that Shah Waliullah's distinctive interpretation of Sufism, which placed significant emphasis on notions of social justice and active political involvement, exerted a profound influence on the Muslim community in the Indian subcontinent and continues to serve as a source of inspiration for Muslims across the globe in contemporary times.

1. Methodology

While preparing this research paper, an attempt has been made to prepare a methodology by carefully reviewing the academic works on Shah Waliullah, especially in English, Bengali, Urdu, Arabic, Hindi, and Turkish, and data collection has been done based on secondary sources, considering Shah Waliullah's biography, thoughts, doctrines, and views on Sufism. In this regard, the books mentioned above about him are analysed in the various languages available. Later, all academic articles or research articles found on Shah Waliullah were analysed, and help was taken while preparing the article. Besides, the articles about him in the newspapers have also been reviewed. Apart from this, internet-based sources about Shah Waliullah also have been analysed.

This study is limited in scope by its exclusive reliance on secondary data. In addition, the scope of the study is restricted to Shah Waliullah's views on Sufism and spirituality; no other facets of his work are examined in depth. Notwithstanding these constraints, this research contributes significantly to comprehending Shah Waliullah's views regarding Sufism. This research is the inaugural attempt to conduct a thorough and methodical examination of the Sufism of Shah Waliullah in various languages. Academics interested in Indian subcontinent history, Sufism, or Islamic studies will find the study's results intriguing.

2. Literature Review

The intellectual discourse surrounding Shah Waliullah's perspectives on Sufism has engendered considerable controversy. A scholarly discourse exists about the classification of Shah Waliullah as either a traditional Sufi or a reformer of Sufism. A scholarly discourse exists on the correlation between Shah Waliullah's Sufi teachings and his political ideology. The literature on Shah Waliullah's Sufism highlights a significant subject about his recognition of the utmost significance of the Quran and the Sunnah. Shah Waliullah posited that Sufism should be grounded upon a comprehensive comprehension of Islamic jurisprudence and theological principles. Furthermore, he disapproved of the predominant manifestations of Sufism during his era, which he deemed shallow and superstitious. However, the research paper has been formulated with more priority to those academicians who have highlighted the issues of Shah Waliullah's biography and his contribution to Sufism.

Abul Hasan Ali Hasani Nadwi, a distinguished scholar of the Indian subcontinent, holds a significant place in Islamic scholarship. His notable work, "Tareekh e Dawat o Azeemat: Life and Works of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlawi," stands as a comprehensive exploration of the life and contributions of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlawi, a prominent 18th-century Islamic reformer. Abul Hasan Ali Hasani Nadwi examines the enduring impact of Shah Waliullah's ideas and reforms on subsequent generations. This includes exploring how Shah Waliullah's intellectual legacy influenced later scholars and reform movements. He has discussed in detail in the book his ideals, thoughts, and immortal

contribution to Islam in the wake of the Islamic Renaissance in the entire Indian subcontinent after the Mughal rule. He carried out many reforms in India whose impact can be felt even today. He created a group of Islamic scholars in the Indian subcontinent who propagated Islam throughout the subcontinent. He highlighted the superiority of Islam in religious institutions and centres of religious knowledge in India, Pakistan and Bangladesh. He also encouraged and stimulated the Muslim Ummah through religious and educational activities. He significantly accelerated the da'wah activities, reformed Islamic thought by making reformative efforts, worked to revive and expand religious knowledge, and took a strong stand against contemporary confusion, superstitions, and customs.³ Hijaz fundamentally influenced his thinking and education because he completed the study of Hadith from Muhammad Ibn Ibrahim, the great man of Hadith and classical Imam Abu Taher. At that time, Hijaz was under the rule of the Ottoman Caliphate. The noble aristocracy of Mecca were representatives of the sultans of the Ottoman family and held the position of governor and ruler at the time. As a result, he got knowledge of Sufism from Ottoman scholars and Hadith from Arab scholars.⁴ In this book, the author sheds light on the politics of India at the time of Shah Waliullah's essential contributions in detail but does not discuss much about his contribution to Sufism. However, we have benefited from his book on various topics while writing this research paper.

Maulana Ubaidullah Sindhi wrote a book titled Shah Waliullah and his political thought. He shed light on Waliullah's biography and political thoughts in his book. Through this book, the author has beautifully presented the philosophical and political thought of Shah Waliullah in Muslim society. By analysing the revolutionary thought of Shah Waliullah, the author highlights the fact that the Muslims of the Indian subcontinent should get inspiration. According to the author, Shah Waliullah was one of the most prominent philosophical scholars of the Muslim community of the Indian subcontinent. After the death of Emperor Alamgir Aurangzeb, the foundations of the Muslim empire in the subcontinent

3 Nadwi, Abul Hasan Ali Hasani. *Tareekh e Dawat o Azeemat Life and Works of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlawi*, trans. Shah Abdul Halim Hussaini (Dhaka: Muhammad Brothers, 2009), 5/12-15.

4 Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî el-Hasenî, *el-İmamü'd-Dihlevî* (Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1985), 92.

collapsed, and the downfall of Muslims began at all levels; Shah Waliullah took extraordinary measures to prevent this decline in his society and introduced a new way of thinking in the then judiciary. It is to be noted that intending to destroy the Maratha power in India, he invited the ruler of Afghanistan, Ahmad Shah Abdali. Even though Shah Waliullah himself was a Sufi scholar, the method he prescribed to prevent social degradation was called revolutionary for this reason. In the history of Muslim societies of the subcontinent, such a revolutionary and universally recognised Sufi scholar was rare.⁵

A detailed account of Shah Waliullah's political and philosophical thought can be found in the works written by Ubaidullah Sindhi. However, although the author analysed Waliullah's philosophical thoughts in the said book, he did not discuss anything in detail about his spiritual life. The author does not provide any significant account of his affiliation with any sect of Sufism and his contribution to the propagation of Sufism.

Ahmet Aydin mentioned in his PhD thesis titled "Shah Waliullah al-Dehlawi and Deobandism" that various scholars in the history of Islam have worked on the method of a revival of knowledge, but Shah Waliullah in the Indian subcontinent in the 18th century has worked very well on this method. In his PhD thesis, he elaborated on the biography of Shah Waliullah, his studies in Hijaz, his thoughts on the revival of knowledge, the contribution of fiqh to this thought, and finally, the Deobandi movement.⁶ However, if we analyse his thesis from the point of view of Sufism, his thesis does not mention anything in detail about the extent of Shah Waliullah's contribution to Sufism.

Zulfiqar Ahmad Kismati's book, titled 'Philosopher Shah Waliullah Dehlawi and His Thoughts,' explores the life and ideas of Shah Waliullah, emphasising his pivotal role in shaping the course of Muslim intellectual and social revival in the Indian subcontinent. Kismati notes that after the end of Muslim rule in the Indian subcontinent, a sense of despondency, aimlessness, and national stagnation pervaded among the Muslims.⁷

5 Moulana Obaidullah Sindhi, *Shah Waliullah and His Political thought*, trans. Nur-ud-din Ahmed (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1992), 5-6.

6 Ahmet Aydın, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (Istanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 21-44.

7 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts* (Dhaka: Adhunik Prokashani, 2000), 16-17.

During this challenging period, Shah Waliullah laid the groundwork for the national revival of the Muslims in the Indian subcontinent. While various scholars contributed to the Muslim renaissance in the Indian subcontinent, Shah Waliullah's contributions were particularly noteworthy for the Muslims of the region. He has considerable status and reputation as a spiritual scholar and Islamic knowledge expert in the community of scholars. He and his family contributed a lot to the expansion and spread of Hadith education in the subcontinent. He was a great Islamic philosopher and thinker and an active movement member to establish 'Hukumat-e-Ilahiya' in the Indian subcontinent. He also analysed various aspects of Islamic precepts for modern society in the light of logic.⁸

Besides, in this book, the author has tried to discuss the biography and education ideals of Waliullah. After the end of the Muslim rule in the last period of the Mughal rulers in the Indian subcontinent, English rule, various superstitions, and wrong ideas spread in the Muslim society. Despite this deplorable condition, the author mainly discussed how the Islamic revival occurred based on his thoughts. In addition, the author mentioned that his contribution to keeping Islamic nationalism and culture intact in the subcontinent would be unforgettable. However, although the book analyses his biography, his contributions and thoughts about Sufism are not detailed.

In their book "Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah of Delhi," Shah Waliullah, G. N. Jalbani, D. B. Fry, and J. N. Jalbani highlight that although Muslim rulers governed the Indian subcontinent for an extended period and played a role in spreading Islam, certain rulers, like Emperor Akbar, did not actively promote authentic Islam among the people. These rulers failed to propagate Islam, instead distorting and misinterpreting its principles effectively. Some, such as Emperor Akbar, exacerbated the situation by introducing new religions into their ideology to serve their long-term interests.⁹ Amidst this crisis for Islam in the Indian subcontinent, Imam Rabbani Ahmad Sirhindi emerged and played a crucial role in preserving the core ideology of Islam, rescuing it from the potential disaster caused by rulers

8 Zulfikar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 18.

9 Shah Waliullah, G. N. Jalbani, D. B. Fry, J. N. Jalbani, *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah of Delhi* (UK: Octagon Press, 1980), 11.

who had deviated from authentic teachings. Later, during the fall of the Mughal Empire, Islam and Muslims faced another setback. At that time, Shah Waliullah was an Islamic scholar who tried to save Muslims from confusion and calamity with his unparalleled talent, foresight, wisdom, and diligence. Shah Waliullah included the spiritual aspects of Islam in Sufism. He has highlighted the issue of how to revive the Islamic consciousness by using Sufism. He presented Sufism as a discipline of knowledge by analysing various aspects of the Sufi experience.¹⁰ It would have been better if the authors had mentioned Shah Waliullah's contributions to Sufism in detail to clarify the issue.

The scholarly literature on Shah Waliullah's Sufism is substantial and characterised by various perspectives and approaches. Nevertheless, the existing body of literature exhibits certain deficiencies. An observation may be made that more scholarly research has been conducted on Shah Waliullah's perspectives on Sufism in English compared to other linguistic contexts. Moreover, more scholarly investigation has been conducted on Shah Waliullah's political ideology compared to his Sufi teachings. The present literature research has successfully identified and delineated the principal themes and scholarly discussions about Shah Waliullah's Sufism. Furthermore, the literature has been critically evaluated, identifying several shortcomings. The analysis has concluded that Shah Waliullah was a character instead of nature and diverse attributes whose perspectives on Sufism remain significant for contemporary Muslims.

3. Shah Waliullah: A Journey Through Life and Philosophy

Shah Waliullah was an Indian religious leader and influential Islamic reformer who attempted to reshape the Muslim societies of Asia. Besides writing on various subjects of Islam, he made significant contributions to Muslims. The impact of Shah Waliullah's teachings is significant, and his concepts persistently shape Islamic ideology and progressive initiatives. His focus on achieving equilibrium, promoting an enlightened perspective of Islam, and implementing changes in social and educational

10 Shah Waliullah, G. N. Jalbani, D. B. Fry, J. N. Jalbani, *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah of Delhi*, 12.

systems had a lasting impact on the intellectual development of the Indian Subcontinent.

3.1. Birth and Family Background

Shah Waliullah Dehlawi was born on 21 February 1703 in Phulat, Muzaffarnagar, Uttar Pradesh, India, during the last moments of the reign of Aurangzeb, the Mughal emperor of India. From this point of view, he witnessed the era of ten Mughal emperors, including Emperor Alamgir. They were Alamgir Aurangzeb, Bahadur Shah, Muezzuddin Jahadar Shah, Farrukh Sheer, Rafiuddarajat, Rafiuddaula, Muhammad Shah Rangila, Abu Nasr Ahmad Shah, Alamgir II and Samrat Shah Alam.

His birth name was Qutbuddin, and his full name was Qutbuddin Ahmed ibn Abdur Rahim, but he was known as Shah Waliullah later. His father, Sheikh Abdur Rahim, was a descendant of Hazrat Umar, and his mother was a descendant of Imam Musa Kazim. His grandfather, Sheikh Wajihuddin, was a high-ranking military officer in Shah Jahan's army.¹¹ Waliullah's father, Shah Abdur Rahim, was a Sufi and a prominent Islamic scholar who helped compose Fatawa-e-Alamgiri, an extensive written work on Islamic law. His father, Shah Abdurrahim, established a Madrasah-i-Rahimiya in Delhi. This institution became an important area of religious liberation in Muslim India as it served as a springboard for later religious reformers.¹²

3.2. Primary and Higher Education

Shah Waliullah received his early education from his grandfather, but his father later gave him a spiritual education at his Madrasah-i-Rahimiya. His father enrolled him in a school for learning the Qur'an at one, and he became Hafez of the Qur'an at seven. Later, he also acquired knowledge of Tafseer, Hadith, Mysticism, Sufism, Metaphysics, Logic, and

11 G.N Jalbani, *Teachings of Hazrat Shah Waliyullah Muhaddis Delvi* (India: Kitab Bhavan, 1997), 36.

12 G.N. Jalbani, *Life of Shah Wali Allah* (India: Kitab Bhavan, 2006), 29.

Ilm-ul-Kalam.¹³ He then acquired proficiency in Persian and Arabic. After all, he also studied medicine.¹⁴

In 1730, Shah Waliullah began his higher education in Arabia. He studied at two prestigious educational institutions in Mecca and Medina, where he earned a reputation as a renowned scholar. In all, he studied in Medina for 14 years, where he earned his certificate in Hadith. He specifically derived the etymology of Hadith from Shaykh Obaidullah ibn Shaykh Muhammad ibn Sulayman al-Maghrebi. Moreover, he also acquired a high education in Hadith from the best scholars of Haramain, Muhaddes Shaykh Abu Taher and Muhammad Ibn Ibrahim Al-Madani. Shaykh Abu Taher al-Madani allowed him to propagate Hadith and gifted him his Sufi khirka.¹⁵ He acquired high education in Hadith directly or indirectly from prominent scholars of Makkah and Madinah such as Shaykh Ahmad Thanawi, Shaykh Ahmad Kashani, Syed Abdur Rahman Idrisi, Shaykh Shamsuddin Mohammad, Shaykh Isa Jaziri, Shaykh Hasan Azmi, Shaykh Ahmad Ali, and Shaykh Abdullah ibn Saleh. He returned to Delhi from Saudi Arabia on 14th Rajab 1145 AH.¹⁶

3.3. Working Life

After coming to Delhi, he taught at Madrasah-i-Rahimiya. After his father died, he became the head of the madrasah and taught students for 12 years. As the fame of Shah Waliullah's knowledge and research spread far and wide, students flocked from different places to study. As a result, it becomes impossible to accommodate students in the old building. Then, the Mughal emperor called Shah Alam Shah Waliullah and ordered the shift of the 'Madrasah-i-Rahimiya' to a big building in another part of the

13 Mehmet İlhan, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 78.

14 Mohammad Afzal, *Shah Wali Allah's Philosophy of Education* (Islamabad: NIHCR Publication, 2003), 57.

15 Shah Waliullah Dehlawi, *The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind Altaf Al-Quds*, trans. G. N. Jalbani (UK: Octagon Press Ltd, 1982), 43.

16 Muzzammil Ahmad, and Ian Greer, "Shah Wali Allah in Defence of Ibn Taymiyyah: A Translation and Reading of Risalah fi Mana'ib Ibn Taymiyyah wa'l-Difa "anhu." *Islamic Studies* 61/1 (2022), 25.

city.¹⁷ Emperor Shah Alam donated this building to the madrasah. The Madrasah-i-Rahimiya established at this new location was once magnificent. This madrasah was called a high-level Darul Uloom or university at that time. After Shah Waliullah's death, his four sons taught in this madrasah, and the madrasah gained fame as the centre of Islamic education in the Indian subcontinent.¹⁸ In the absence of Shah Waliullah's sons, Shah Ishaq Muhajiremcki took over the responsibility of running the madrasah. After Maulana Muhammad Ishaq migrated to Makkah in 1256 A.H., Maulana Rafiuddin's representatives, Maulana Makhsusullah and Maulana Musa, supervised the madrasah. The madrasah remained intact till 1857 AD. However, in 1857, the British destroyed this madrasah during the Great Rebellion.

3.4. Writings

Shah Waliullah Dehlawi authored over a hundred books, with around 51 available titles.¹⁹ These works cover Islamic subjects, including Tafseer, Hadith, Sufism, and other disciplines. All of his books were written in Arabic and Persian. Shah Waliullah's writings in Persian and Arabic predominantly focus on Islamic sciences such as Tafseer, Hadith, Kalam, and Sufism.

3.4.1. Hujjat Allah al-Balighah (The Conclusive Argument of Allah):

This book has been written in Arabic by Shah Waliullah, and it is an invaluable resource for the Muslim ummah. In it, the Shariah regulations are presented mysteriously. This book provides excellent answers to various questions related to Shariah and spirituality in Islam.

Abu Tayyiba said about "Hujjat Allah al-Balighah." Although the book is not a hadith in science, it contains many interpretations of Hadith. Even the theories and mysteries of various hadiths have been revealed. No scholar had written such a valuable book in the

17 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Hint Alt Kitasında Süfi-Selefi Mücadelesi Bağlamında İslam'da İç Barışın Korunması*, 117.

18 Ahmet Aydın, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevi'yi Konu Alan Çalışmalar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 29-77.

19 Omar Khaled Rumi, "Shah Waliullah Dehlavi and his lifelong struggle", *bisleshon* (7 August 2023), 7.

previous twelve centuries. This is not only the author's best book, but one of the best books of all time."²⁰

He divided his book into two parts. The first part is divided into seven chapters. Each chapter is divided into several sections. The chapters in his book, which contain various descriptions of Sufism, are mentioned below.

In the book's first part, Shah Waliullah has highlighted the Shariah's mysteries and principles through which the Shariah's rules can be easily understood. He discussed why Allah would hold people accountable and why they would be rewarded or punished. In the first chapter, he discussed the discovery of creation and its management. Since cosmology is the original question of everything, he solved it first. Shah Waliullah has discussed in detail that Allah created man from a single drop of a blood clot. He then discussed Alame Mesal (exemplary world), Mala-e-A'la (higher council), Haqiqat Ruh (soul), and the theory of accountability. Then, he concluded in his book that everyone should enjoy the results of work.²¹ Good actions will get good results, and evil actions will have bad results.

In the second chapter, he discussed the most critical problem of earthly life, i.e., the overall system of human life. In this chapter, he has described well what steps a Muslim can take to succeed in various life fields. He has skilfully highlighted how people's personal, social, national, and international lives can be happy and beautiful. He divided this chapter into eleven sections and laid down the principles of human needs and fundamental rights. Then, he explained the implementation of various needs and rights of human beings. As a result, he has discussed various aspects of civic life, mutual transactions, state policy, military policy, economy, and social policy very nicely. He said the ruler must be of good character in the context of how the ruler's life would be.

On the one hand, a ruler must face the enemy like a hero, and on the other hand, he must be kind in the need of public welfare. The ruler must be sagacious and possess the wisdom to implement Islamic rules properly. He must be mature, intelligent, independent, or he will not

20 Shah Wali Allah Dihlawi, *The Conclusive Argument from God: Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah Al-Baligha (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*, trans. Marcia K. Hermansen (Leiden: Brill Academic Publication, 1995), 77-84.

21 MK, Hermansen, "Shāh Walī Allāh's theory of the subtle spiritual centres (Laṭā'if): A Sufi model of personhood and self-transformation," *Journal of Near Eastern Studies* 47/1 (1988), 1-25.

influence the people. He must be a healthy person with a whole body; otherwise, people cannot give him due respect. He must be charitable and social; otherwise, people will not love him. He should be engaged in public welfare, or people will not consider him their benefactor. He should have constant vigilance regarding the security of the state. Thus, in a few words, he showed the characteristic features of a famous ruler. In the third chapter, he reviewed the various customs and practices among the human being.²²

In the fourth chapter, he dealt with fortune. He discussed in detail in this chapter what luck is, the differences among people about the meditations related to luck, and the ways to achieve luck. In the chapter on good fortune, he discussed tawheed, shirk and iman, prayer, fasting, hajj, zakat, and its related regulations. In particular, he analysed the mysteries and theories of these subjects. Finally, he clearly showed the different levels of sin and the harms of sin, especially how sin destroys an individual or society. Likewise, in the fifth chapter, he has highlighted how virtue opens the way for individuals and society to peace and happiness in this world and the hereafter.²³

In the sixth chapter, he discussed the national politics. He has divided this chapter into twenty-one sections. In these sections, he discussed various aspects of religion and nation, the guiding community of the nation, religions of the past, Islam, and various aspects of the Jahili era. Moreover, he has highlighted various secrets and theories of Sharia and state administration. He divided the seventh or final chapter into eleven sections. In these sections, he has made an enlightening discussion on the Prophetic knowledge, Hadith collections, the differences, and opinions of the Sahabah, Tabi'een, and Faqih. Therefore, he discussed taharat (cleanliness) and salat (prayer) in detail. In this way, he concluded the first volume by discussing various issues of Islam and Shariah.

Shah Waliullah wrote about worship, social relations, and political activities in the second volume of his book *Hujjat Allah al-Balighah*. At the

22 MK, Hermansen, *Shah Wali Allah's Theory of Religion in "Hujjat Allah Al-Baligha" With A Translation of Volume I of "Hujjat Allah Al-Baligha"* (Chicago: The University of Chicago, PhD thesis, 1982), 17-23.

23 Fadlan Mohd Othman et. al., "Hujjat Allah Al-Balighah: The Uniqueness of Shah Wali Allah Al-Dihlawi's Work." *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6/ 5 (2015), 403.

beginning of the book, he described the importance and reality of prayer, fasting, and hajj. He did not divide this volume into different chapters but gave each discussion a separate title. After discussing spiritual worship, he discussed various aspects of business and earning a livelihood because the basis of the acceptance of worship is Halal sustenance.²⁴

For this reason, he mentioned that managing business practices and means of earning money in an Islamic manner is the key to acceptance of worship. After that, he set up a section on the family system. In this chapter, he discussed marriage, divorce, wives' rights, education, and the initiation of children. Then, he discussed the issues related to country and race. He then discussed the caliphate, judicial system, penal code, military policy, and other critical national issues. Then, he discussed the various customs of the ordinary life of the people. He has laid down the basic principles regarding manners, clothing, culture, etc. Finally, he concluded this invaluable book by highlighting the characteristic qualities of the Sahaba.

3.4.2. Al Fauz Al Kabir Fi Usul at Tafsir: This book on the principles of Tafseer is a valuable contribution of Shah Waliullah. In it, he has made a very enlightening and valuable discussion about interpreting the Quran and its rules and principles. This book has been translated into various languages, including Arabic, Persian, Urdu, English, and Bengali. This book is taught at different higher-class levels in Islamic educational institutions of almost all the countries of the Indian subcontinent.²⁵

3.4.3. Ta'wil Al-Ahadith Fi Rumuz Qisas Al-Anbiya (Symbolic Interpretation of The Events in The Mysteries of Prophetic Tales): This is an important book written in Arabic. He discussed the stories of all the prophets mentioned in the Quran. The mystery and management of Prophethood from Adam to Prophet Muhammad (Pbuh) have been briefly and beautifully discussed in this book.

3.4.4. Al Qawlul Jamil: Shah Waliullah wrote this informative book in Arabic on various Sufi theories. He has discussed in detail the four significant tariqats in this book.

24 MK, Hermansen, "Shah Wali Allah's Arrangement of the Subtle Spiritual Centers", *Studies in Islam* 1 (1982), 137-150.

25 Shah Waliullah Dehlewi, *Al Fauz Al Kabir Fi Usul at Tafsir*, trans. Akhter Faruq (Dhaka; Kutub Khanaye Roshidiya, 2004), 2-17.

3.4.5. Al-Budur al-bazighah (The Full Moons Rising in Splendour):

In this book, he sheds light on various aspects of Sufism. In this book, he discussed various theoretical frameworks of Sufism and extensively criticised other hypocritical Sufis in Sufism.

3.4.6. Al-Khayr al-Kathir (The Abundant Good): This book is also written in Arabic. It is full of descriptions of the mysteries and arts of creation. It is a unique book on this subject.

3.4.7. Az Zuhra bin Fi Tafseer Surah Baqarah Wa Ale Imran: This is Persian analysis of Surah Baqarah and Ale Imran.

3.4.8. Fathul Rahman Betar Jamatul Quran: This book is the Persian translation of the Holy Quran. He has analysed the crucial issues of the Quran very well in this book. The book is still included in the syllabus of religious institutions in various Muslim countries.

3.4.9. Shefaul Kulub: This is an excellent book on Sufism written in Persian.

3.4.10. Al-Tafheemat All-lahiyya (Instructions or Clear Understanding). This book is written in two volumes. Some parts of it are written in Arabic and Persian. Various categories of Makalat and Risalat have been collected in this book. He presented it in an inspired manner. The Shah Waliullah Academy has published this book.

3.4.11. Awarif: He wrote this book in Arabic. In his book, he discussed various theories of Sufism.

3.4.12. Al Istibah fi Salasile Awliya Allah: This book is in Persian. In the first volume, he described the silsila of Awliya Keram. In the second volume of this book, he has highlighted the issues related to hadiths and jurisprudence. In this book on Hadith and Fiqh, he has highlighted the essential points.

He has several other books on Sufism, such as Sata'at (Manifestations), Lamahat (Flashes of Lightning), Futuh al-Haramayn (Emanations or Spiritual Visions of Mecca and Medina), Sata'at of Shah Waliullah of Delhi, and Altaful Quds. Besides, some of his notable books are Fathul Kabir, Al Munawa Min Ahadisil Muatta, Al Susaffa Sharehe Muatta, Al Arbain, Musal Silat, Ekdul Zeed fi ahkamul ijtihaad wat taqlid, al irshad fi bayanee shableel ikhtilaf, al insaf fi bayanee sabaleel ikhtilafe, Tarajimu Abwabil Bukhari, Izalatil Khafa an Khilafatil Khulafa, Qurratul Ainain fi Tafasilish Shaykhin, Kitabul Wasiyat, Risalaye Daneshmandi, Tabeelul Ahadith,

Al Khairul Qasir, Faizul Haramain, Addurrus Seeman fi Mubashshirate Nabayel Amin, Husnul Aqidah, Insanul Ain fi Mashayekhul Haramain, Al Sarrul Makhjayan, Majmuaye Ashr.²⁶

3.5. Death

Shah Waliullah Dehlawi died on August 20, 1762. At the time of his death, this Muslim leader and reformer was 59 years old. He was buried next to his father in India's famous Munahadian graveyard, and after the death of Shah Waliullah, his son, Shah Abdul Aziz, continued his efforts, including spirituality, to re-establish the Muslim faith in his followers and successors.

4. Beyond Borders: Shah Waliullah's Impact on Islamic Scholarship and Da'wah

Shah Waliullah elaborated on the branches of faith and the purposes and objectives of Islamic Shari'ah. He realised there is no substitute for wisdom and wise faith in dealing with the propagation and abrogation of Islam. For this reason, it is necessary to understand the wisdom inherent in Deen and Shariah thoroughly. Although many predecessors had offered some isolated interpretations of Deen-e Hikmat, he considered Deen-e Hikmat an essential document. He pioneered a new genre that combined hikmah (wisdom) with faith and tajdid (renewal) with ilm (knowledge).

4.1. Giving Priority to Madhhab

Although he was a follower of Hanafi fiqh, he could reconcile comparative fiqh. On his return from Makkah, he tried to bridge the gap between the Hanafi, Shafi'i and Hanbali schools in an orderly manner. Shah Waliullah believed that almost the entire ummah had become involved in the four established Madhhabs. So, in our era, it has become legal to follow (taklid) any of the four schools of thought. There are some

²⁶ Muhammad Abdul Alim, "Shah Waliullah Muhaddis Dehlavi: A Historical Background", 3-11.

excellent aspects to it, and that is obvious. In our era, people's courage has decreased, and people's hearts have become full of desires, so in this era, there is no alternative to following the madhhab or taqlid. He used to follow the pure and sahih Hadith in matters of disagreement. He qualified for ijtiħad in the field of religious knowledge. He gave preference to the Hanafi and Shafi'i schools of thought. He did not oppose the Hanafi Madhhab, as the largest population in the Indian subcontinent followed it.²⁷ He explained the reasons for the difference of opinion among the Mujtahid Imams. He opened the door of new ijtiħad for the needs of the age. By discarding instinctual ijtiħad, he introduced a new ijtiħad based on the principles of the Imams.²⁸

4.2. Reform and Revolutionary Movement Among Muslims

After Shah Waliullah arrives from Makkah, the reformative works carried out according to the new plan can be divided into critical and corrective. Among his first important formative works was his presentation of a rational approach to fiqh, or Islamic jurisprudence.²⁹ It does not favour one opinion and criticises another opinion as usual. Like a profound inquirer, he studied the tenets of all fiqh-based schools of thought and gave judgments with complete independence. Shah Waliullah did not like to argue about madhhabs and opened the way for inquiry and ijtiħad among the followers of madhhabs. In the books 'Al-Tafheemat Ali-lahiyya', 'Hujjat Allah al-Balighah' and 'Al Insaf,' he described this in detail.³⁰ Shah Waliullah's adoption of this moderate approach ended hatred, narrow-mindedness, blind following, and wasting time in futile long debates among the ummah. Shah Waliullah believed Muslims of different opinions can stand in the world as a dynamic living nation

27 Ghulam Shabbir - Muhammad Ibrahim, "Shah Wali Allah: Father of Muslim Modernism", *Journal of Positive School Psychology* (2023), 1327-1352.

28 Ahmet Aydın, "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyyullah ed-Dihlevi'yi Konu Alan Çalışmalar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 29-77.

29 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 40.

30 Marwan Ibrahim Al-Qeisi, *Some Religious and Political Aspects of the Thought of Shah Wali Allah of Delhi (1703-1762)* (Manchester: University of Manchester, 1977), 36.

through this moderate approach. That is why Shah Waliullah emphasised the need for *ijtihad* for the good of the *ummah*.³¹

Shah Waliullah is a person who has defined the history of Islam and the history of Muslims separately. He criticised and reviewed Muslim history from the perspective of Islamic history. He has very successfully described the peculiarity and peculiarity of every era.³² He used to analyse and explain the prophecies of the Prophet Muhammad (Pbuh) on all these matters. He also used to teach people by writing various books and giving lectures on the Muslim creed, faith, education, culture, ethics, and politics. He used to warn people about fundamental errors and the source of all errors and mistakes.³³

He established a new philosophy in the Indian subcontinent called 'Comprehensive Muslim Mind.' Apart from explaining *Shari'ah*,³⁴ he also explained social issues beautifully. He divided social responsibility into various levels. He elaborated on language, livelihood, organisational qualities, family management, and cooperatives' form and structure. He has made a balance between the knowledge given to man by Allah and the merits that man has acquired by himself.³⁵

4.3. Shah Waliullah's anti-British Attitude

The British ruled the Indian subcontinent when they occupied an area of Mysore in 1717. The British occupied the Indian subcontinent and started various attacks on the people here at different times. Shah Waliullah, in his time, started various movements against the British. He paved the way for the expulsion of the British. Shah Waliullah and his

31 J. M. S Balijon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi* (Leiden: Brill Academic Pub, 1986), 25.

32 Muhammad Athar'Ali, "Shah Wali Allah's Performance as a Mujaddid", *Journal of the Pakistan Historical Society* 48/3 (2000), 15.

33 Marietta Stepanyants, *Sufism in The Context of Modern Politics* (Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2014), 166-181.

34 M. İkrām Chaghatai, *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought* (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005), 42.

35 Abul Kalam Mohammad Shahed, "Socio-Political Reform of Muslims in The View of Shah Waliullah and Sayyid Abul Ala Mawdudi", *Islam: Past, Present and Future* (Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2004), 40.

followers shook the foundations of the British.³⁶ The anti-British movement of Muslims was conducted in the light of Shah Waliullah's thoughts and philosophy.³⁷ The British realised Shah Waliullah's knowledge research philosophy had taken root in people's hearts. So, the British resorted to various strategies to stop his anti-British movement. Therefore, His sons spread his movement across the country.³⁸

When Shah Waliullah died in 1762 AD, his eldest son, Shah Abdul Aziz Muhaddith Dehlawi, took over the leadership of this movement. Shah Abdul Aziz was only 17 when his father, Shah Waliullah, died. He was first taught the principles of Shah Waliullah's reform movement. Muhammad Ashiq and Maulana Muhammad Amin taught him about Hadith and the reform movement. Shah Abdul Aziz issued the Fatwa of Jihad to oust the British. He declared India Darul Harb (enemy-occupied territory) and issued a fatwa that war against the British was obligatory. Based on this fatwa of Shah Abdul Aziz, the Muslims in this sub-continent started fighting against the British for independence. Later, this fatwa worked extensively during the silk handkerchief movement.³⁹ Based on this fatwa, Syed Ahmad Barelbi later developed various movements against the British. He and his murid Syed Shah Ismail Dehlvi were martyred fighting against the British at Balakot Maidan in Punjab. Later, when this movement became more widespread, Maulana Qasim Nanawtawi, Maulana Rashid Ahmad Ganguhi, Maulana Zafar Thanewari, Maulana Mahmudul Hasan Deobandi, Maulana Obaidullah Sindhi, Maulana Hossain Ahmad Madani etc. joined this movement.⁴⁰ Shah Waliullah's follower, Qasim Nanawtawi, established Darul Uloom Deoband Madrasah in the small town of Deoband in Uttar Pradesh, India, in 1866 to educate

36 Mohammad Abdul Mannan, *Shah Waliullah Dehlawi: One of The Pioneers of Muslim Awakening in Bengal* (Dhaka: Darus Salam Publications, 1998), 11.

37 Rukhshinda Jabeen - Tehmina Talib. "A Comparative Analysis of Sufi Thoughts of Shah Fakhruddin Dehlvi and Shah Waliullah Dehlvi", *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 20/2 (2023), 1498-1512.

38 Zulfikar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 25.

39 Thanveer T, *Islamic Political Philosophy: With Special Focus on Shah Wali Allah & Mawdudi* (Chennai: Notion Press Media Pvt Ltd, 2019), 53.

40 Vahit Göktaş – Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Districts of Bangladesh Named After Sufis Manifesting the Great Impact of Sufism on Bengal Civilization: A Qualitative Study", *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13/1 (2023), 320-327.

Muslim students in Islamic education. By establishing this madrasah, Qasim Nanawtawi took forward the movement of Shah Waliullah.⁴¹

4.4. Concept of a Dynamic Economy

Shah Waliullah's economic philosophy is that the country's overall wealth was against monopoly ownership or ownership without any physical or mental labour. According to him, the essence of citizenship is cooperation. This cooperation is entirely dependent on the benevolence of each other, which is only possible through labour. It should be noted that he also considered labour and mental effort as labour. Therefore, according to him, no person in society can enjoy wealth without labour or possess more wealth with little labour. Because, despite the absence of this essential condition of citizenship among them, if they possess wealth, then the rights of those who are the principal earning power, such as farmers, labourers, capital, and mental labourers, will be undermined. As a result, the number of exploited and deprived in society will increase on the one hand; civic responsibility will increase them, they will be burdened with burdens, and they will have to face torture and harshness. On the other hand, luxury and extravagance will increase by another class so that the national wealth will not increase under any circumstances.⁴²

He thought the cultivator-labourer and other labourers engaged in developing the country and the nation were the real wealth owners. The progress and prosperity of all these individuals is essentially the progress and prosperity of the nation. Any other system attempting to control these labour-centric forces would be fatal to any country or nation. He advocated the state's destruction of all these evil forces in his book *Hujjatullah al-Baligha*. He commented that the social system, which does not value the actual value of labour, must end. According to him, the worker's working period should be fixed. He must be given additional opportunities for moral and spiritual reformation, meditation, and

41 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Bangladeş'te Tasavvuf Kültürü ve Temsilcileri", *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat Kişiler Kurumlar*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Sonçağ, 2019), 33-52.

42 Zulfıqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 43.

contemplation of the afterlife. He explained that it is unfair for the state to impose more taxes on the people.⁴³

He clarified the concept of a dynamic economy by breaking the axiological economy. He condemned labour diversionary earnings. He gave equal status to capital and mental skill to labour and determined the nature and shape of the national welfare and taxation system.⁴⁴ He also identified the causes of economic decline in Muslim society and suggested appropriate changes, including more excellent distribution of wealth.⁴⁵ It is an idea that predates the economic theories of Karl Marx, a nineteenth-century philosopher and economist. He despised capitalism and favoured establishing a way of creating and sharing wealth.

4.5. A Call for Reforms in Education Systems

He noted the influence of Greek philosophy on the education system of Muslims in the seventeenth century. He addressed the self-proclaimed intellectuals of the time, saying that the fools were those stuck in the maze of Greek epistemology and ethics, as well as jurisprudence and rhetoric.⁴⁶ He told the intellectuals who call themselves learned at that time that the group of fools was occupied with the epistemology and ethics of the Greeks and the law and rhetoric and taught these subjects in their institutions. Moreover, they have assumed that knowledge is only in them. However, proper knowledge lies in the Book of Allah's clear verses and the Prophet Mummad's Sunnah (Pbuh). They preoccupied themselves with Greek philosophy, abandoning the pedagogy and elaboration of earlier jurists. Do they not know that what Allah and His Messenger Prophet Muhammad (Pbuh) have said is the only commandment? The condition of most of their people is that when a hadith

43 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 44.

44 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 45.

45 Islahi, Abdul Azim, *Islamic economic thinking in the 12th AH/18th CE century with special reference to Shah Wali-Allah al-Dihlawi* (Jeddah: Islamic Economics Research Center, King Abdulaziz University, 2009), 59.

46 Noraini Junoh, and Nor Asmira Mat Jusoh, "Falsafah Ibadat Solat Berdasarkan Al-Sunnah: Analisis Pandangan Shah Wali Allah Al-Dihlawi: The Philosophy of Solat Based on al-Sunnah: Analitical Study of Shah Wali Allah al-Dihlawi's", *Journal of Fatwa Management and Research* 11 /1 (2018), 139-154.

of the Prophet reaches them, they do not act upon it. He also addressed the community of scholars and said, "You have narrowed the scope of the life of God's servants, and you have ignored the flexibility of Islam."⁴⁷

4.6. Giving Importance to The Teaching of The Quran and Hadith

Shah Waliullah strongly believed that the progress of the Muslim nation was entirely dependent on the widespread propagation of the actual teachings of the Qur'an and Sunnah. For this reason, he paid particular attention to this and subsequently translated the Qur'an and different Hadith books, including 'Muwatta Al-Imam Malik' into the national language, Persian.⁴⁸ However, he later translated and commented on the Qur'an in Urdu. He conducted various educational programs so that people could gain knowledge of the Qur'an and Hadith. Through the efforts of Shah Waliullah, his sons, and their students, Ilm al-hadith spread widely in the Indian subcontinent.

Egyptian scholar Rashid Reza said about Shah Waliullah, the spread of 'Ilm al-hadith' in countries like Egypt, Syria, Iraq, Hijaz, etc., has been decreasing since the tenth century of Hijri, but our Indian brothers, especially Shah Waliullah, have worked hard to keep the said knowledge alive.⁴⁹

4.7. Advice and Admonitions to The State and The Ruling Group

According to Shah Waliullah, if the development of civilisation in a human group is continuous, then their art is fully developed. If the ruling class chooses a life of indulgence, comfort, and luxury, then it burdens that luxury on the working classes. As a result, most people in society are forced to live the lives of animals without humanity. The moral structure

⁴⁷ Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 36.

⁴⁸ Muhammad Raza Taimoor, "Mediating the Interpretations to Resolve Sectarian Differences: Shah Wali Allah's Approach to the Quranic Exegesis and His Legacy." *AL-Qalam* 25/2 (2020), 457-472.

⁴⁹ Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 37.

of the whole social life is disturbed when a man is forced to live under economic pressure through compulsion. Then, people must work hard like animals for sustenance. Therefore, there is no alternative to a good ruler to eliminate this curse during extreme torture and economic disaster.⁵⁰

Shah Waliullah was a profoundly spiritual and renowned academic figure and politically significant to the Indian subcontinent.⁵¹ During his time, the Maratha power of South India became increasingly anti-Muslim. At this time, he felt that the declining Mughal Empire could not take a strong stand against the Marathas. Therefore, it will be impossible to save the existence of Muslims in India.⁵² He began to think at that time that perhaps the Muslims would disappear or their Islamic identity would be destroyed. From this thought, he invited the Afghan ruler Ahmad Shah Abdali to resist the Marathas in India. He also helped form the Muslim Front to oppose the growing Maratha power. At the third Battle of Panipat in 1761, at the invitation of Shah Waliullah, the Afghan army miserably defeated the Maratha forces in India.⁵³

5. Shah Waliullah's Sufi Contributions: A Manifold and Significant Legacy

Shah Waliullah is one of India's most famous Islamic thinkers and Sufi philosophers. He is a beautiful name in the history of Sufism. From his father, he received initiation into Sufism and philanthropy. He took the bai'at (Oath of allegiance) of Sufism at the hands of his father. Later, he received the caliphate of the sect from his father. He then gained experience in the various levels of Sufis of the Naqshbandiyya order. He also acquired such skill in spiritual practice that, within a short period, he gained considerable fame in the Sufi world. After completing his studies

50 Vahit Göktaş- Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "Freedom of Religion, Faith and Religious Tolerance in Bangladesh: A Case Study on The Islamic Mysticism/Bangladeş'te Din Özürlüğü, İnanç ve Dini Hoşgörü: İslâm Tasavvufu Üzerine Örnek Bir Araştırma", *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 41-67.

51 Moulana Obaidullah Sindhi, *Shah Waliullah and His Political thought*, trans. Nur-ud-din Ahmed (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1992), 5-6.

52 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 38.

53 Muhammad al Ghazzali, *The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah*, ed. Abdul Ahad (Minnesota: Adam Publishers, 2006).

on Seyr-u Suluk, his father, Shaykh Abdur Rahim, placed a turban of dignity on his head and permitted him to lecture on Sufism. Shah Waliullah Dehlawi has presented Sufism as an integral part of Deen in the light of the Quran and Sunnah along the path of Imam Junaid Baghdadi, Imam Ghazali, and Imam Rabbani Ahmad Sirhindi. He has simplified the theoretical complexities of Sufism. He presented spiritual purity as the path to the formation of the Muslim mind.⁵⁴ The spiritual education he received during his visit to Makkah-Madinah is discussed in his books to inspire the next generation. After him, his son, Shah Abdul Aziz, and Shah Abdul Ghani took over the responsibility of the Sufi activities. Shah Abdul Aziz was the first person whose anti-British fatwas led the Muslims of India to join the independence movement against the British. He explained the importance of Sufism in various books. One of his books is named Duri-i Sahin. In this book, it is written that Hz. Ali, one of the companions of the Prophet Muhammad (Pbuh), was the first Sufi and the first Arif.⁵⁵

Syed Abul A'la Maududi wrote about Shah Waliullah that if we put forward his times and environment on the one hand and his activities on the other, any person will be amazed. How was the birth of a personality with deep vision, thought, and intelligence possible in that era? He was educated in the Dark Ages and became a free thinker and commentator. He thought free from all the bonds of times and environment. He used to solve every life problem with the eyes of a deep inquirer and mujtahid, breaking the bonds of enmity frozen by the centuries. He created a literature whose language, narrative style, thought, ideals, themes, and conclusions were not influenced by the contemporary environment. A common question that comes to mind while reading his works is that he wrote them sitting where luxury, sensuality, murder, plunder, oppression, torture, and disorder freely reign.⁵⁶

He took respect and love for the Prophet Muhammad (Pbuh) to a unique position. He used to perform Miladunnabi mahfil, read qasidas

54 K. A. Nizami, "Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703–1762. By JMS Baljon (Studies in the History of Religions, [Supplements to Numen] XVIII.), 221. Leiden, EJ Brill, 1986. Guilders 70." *Journal of the Royal Asiatic Society* 120/1 (1988), 219-221.

55 Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth-Century Islam Politics and Society in India* (Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980), 114.

56 Syed Abul A'la Maududi, *Islamic Renaissance Andolan* (Dhaka: Shatadal Publications Limited, 1988), 62.

of Risalat at night, and mention the blessings of these things from his own experience.⁵⁷

5.1. The Worship of Feelings and Emotions as a Delusion

What Shah Waliullah criticises among the Sufis is the worship of feelings or emotions. He said this is covered everywhere from the east to the west. There is a group of hypocritical Sufis whose words and deeds dominate the minds of ordinary people more than the Qur'an and Sunnah. Their theories and indications are so well established that no one can deny them. No man can attain popularity without following these hypocritical groups called Sufism and is not counted among the Muttaqi (pious). Even a class of scholars standing on the pulpit praises these hypocritical Sufis. Even madrasah-taught scholars are forced to praise them; otherwise, they are considered foolish. He was highly critical of these hypocritical groups in the name of Sufism.⁵⁸

5.2. The Concept of The Hypocritical Prism in Sufism

He severely criticised those pirs who replaced their predecessors and declared themselves pirs without qualifications. He used to ask all those pirs why they had formed these different groups without following any good pirs. He used to criticise these groups of Sufism, asking why they established separate tariqats and abandoned the path Allah revealed to Muhammad (pbuh). Each of them became an Imam. They are calling the people to themselves and consider themselves to be guides while they are leading the people astray.⁵⁹ According to him, we are not pleased with those who make people pledge allegiance to Sufism for worldly interests. Furthermore, we are not pleased with those who acquire knowledge for

57 Ron Geaves, "A Comparison of the Ideas of Maulana Mawdudi (1903-1980) and Shah Wali-Allah (1703-1762): A Pure Islam or Cultural Heritage", *Islamic Quarterly* 41/3 (1997), 169.

58 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 35.

59 Vahit Gökteş –Saeyd Rashed Hasan Chowdury, "An Evaluation of Mu'in al-Din Chishti's Sufi Influences in the Indian Subcontinent: The Case of Chishti Tariqa", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2023), 47-76.

the sake of the world or who call people to themselves and use them for their purposes. They are all bandits, dajjals, liars, deceivers, and misleads.⁶⁰

For this reason, some scholars say that Shah Waliullah was the first to speak out against Sufism in India. Nevertheless, the actual thing is the opposite. He tried to distinguish the authentic Sufism of Islam, called 'Tazkiyatun-Nafs' in the Qur'anic language, from hypocritical Sufism and presented what is pure Sufism in the eyes of Islam.⁶¹ If Shah Waliullah had not presented such a criticism of the so-called Sufism and its correct outline, then the existence of Sufism today would have been threatened because the writers of India were trying to lighten Sufism by saying that it "borrowed from various countries and religions and even the thought of Indian Yogis."⁶²

5.3. Dhikr (The Remembrance of Allah)

According to Shah Waliullah, the second criterion that should be found in a spiritual guide (murshid) is proficiency in the subject of "dhikr" (remembrance or devotion). When instructing his disciples in "dhikr", the spiritual guide should be careful of using words that do not violate the Sharia (Islamic law). Dehlawi did not emphasise much on the issue of whether the dhikr should be done aloud or silently but stated that, in principle, the dhikr must follow the words stated by the Prophet Muhammad (pbuh); otherwise, it will fall into excess and deficiency. For example, the dhikrs determined by the Prophet Muhammad (pbuh) include the following phrases: "Subhanallah" (Glory be to Allah), "Alhamdulillah" (Praise be to Allah), "La ilaha illallah" (There is no god but Allah), and "Allahu Akbar" (Allah is the Greatest). Shah Waliullah found it beneficial to focus on different forms of dhikrs. He stated that it is possible to engage in "dhikrs" using the names of Allah. When the divine name is invoked, that name manifests to the person. If a person sincerely and with good intentions recites a divine name, a door is opened for them, light is

60 Shah Waliullah Mohaddis Delhvi, *Al-Tafheemat All-Ilahiyya* (Bijnor: Madina Barqi Press, 1936), 27.

61 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 36.

62 Shafi Ali Khan, "Nationalist'Ulama's Interpretation of Shah Wali Allah's Thought and Movement", *Journal of the Pakistan Historical Society* 37/3 (1989), 209-248.

spread, they find pleasure there, and the perception of that pleasure increases through spiritual inspiration. When “dhikr” is done extensively, it takes on the colour of obedience and transforms into angelic qualities.⁶³

Dehlawi, who said that every dhikr has a secret, focuses on the esoteric meanings of La ilaha illallah. This remembrance firstly rejects overt polytheism, secondly hidden polytheism, and thirdly enables the removal of the veils obstructing the knowledge of God. When dhikr is done sincerely, it brings spiritual benefits to the person. It is hoped that the deficiencies in one’s worship can be completed through dhikr. It reminds us that Allah is self-sufficient (samed) and that one is inherently powerless. He takes refuge in Allah from situations that harm his soul and comes under His protection. Indeed, the one engaged in “dhikr” is protected under the mercy of Allah. Most importantly, dhikr facilitates the discipline and refinement of the self. According to Shah Waliullah, all these occur through the secret of dhikr.⁶⁴

5.4. Ālam Al-Miḥāl (The World of Similitudes)

According to Shah Waliullah, a non-material spiritual realm exists in the realm of existence. The “Ālam Al-Miḥāl” is where the Creator and our physical world are first reflected and manifested in various forms between Allah and our visible world. Then, He creates it in the phenomenal world from its physical elements. Because this realm is situated between the Creator and our visible world, functioning as an area where various paths converge, it manifests the spiritual realm above just as much as it reflects the forms emanating from the material world below.⁶⁵

Shah Waliullah described this realm: Many hadiths indicate the existence of another non-material realm in the realm of existence. In this realm, meanings take on a suitable form for themselves, and realisation occurs here before things come into existence on the earth. When it comes into being, just as that meaning was there, it is precisely the same in the

63 Guzel Ferdinandovna Mratkhezina et. al., “Sufism: Spiritual and cultural traditions in India”, *Journal of History Culture and Art Research* 8/3 (2019), 434-441.

64 Eldiir Zhahlov, “Şah Veliyullah Dihlevi’nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (Haziran 2023), 132-164.

65 Muhammed Kızılgeçit, “Şah Veliyullah Dihlevi’nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7 (2006), 191-210.

material realm of existence. According to the public, many things without a physical body (come and go from here); not everyone can see them.

Shah Waliullah first explained this realm's existence with the example of an actual dream (Sadiq Ruya). In such a way, with an actual dream, events that will happen in the future, even though they do not have material existence, are first seen in the form of reflections and then come true concretely. In this sense, an actual dream is an example of the existence of the Realm of the Ideal.⁶⁶

5.5. Alam-i-Maddeye (Material World)

Shah Waliullah Dehlawi classified the creation of the universe, in other words, the cosmological processes, into three categories. The stages classified as "ibda' (origin), creation (khalk), and management (tadbir)" are directly interconnected with each other. He explained his thoughts as follows: "Ibda' is complementary to creation (khalk), while management (tadbir) is the complement of creation."⁶⁷

To the creation of the universe, there are three interrelated attributes belonging to Allah the Exalted. One of these is "ibda'" the act of bringing something into existence from nothing. In this case, that thing emerges from non-existence to the realm of existence without any material presence.⁶⁸ Management (tadbir) is realised through the internal forces placed in the realm of existence. In every event, the fulfilment of the outcome dictated by the cause occurs through these forces. Furthermore, Allah the Exalted has made it necessary for there to be His dealings with beings in the realm of existence through seizing (kabz), dominance (bast), and inspiration (ilham).⁶⁹

66 Muhammed Kızılgeçit, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", 191-210.

67 Fuad S Naeem, "The Imaginal World ('Ālam al-Mithāl) in the Philosophy of Shāh Walī Allāh al-Dihlawī", *Islamic Studies* 44/3 (2005), 363-90.

68 Saeyd Rashed Hasan Chowdury, *Bangladeş'te Tasavvufun ve Tarikatların Değerlendirilmesi, Sosyal Gelişimleri ve Oynadıkları rol: Yirmi Birinci Yüzyılda bir vak'a İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-44.

69 Muhammed Kızılgeçit, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış," 191-210.

Shah Waliullah's thoughts on existence in general and nature are systematically categorised and explained through the concepts of *ibda'* (origin), *khalk* (creation), and *tadbir* (management). Shah Waliullah not only described the emergence of the universe onto the stage of existence but also attempted to explain the rules of its operation based on scriptural sources.⁷⁰

5.6. Lataif -E- Ilm (The Knowledge of Spiritual Insights)

According to Shah Waliullah, Murshid must also be knowledgeable in the Lataif-e-Ilm because without understanding these, they cannot assist the disciples in purifying their souls. Lataif is an essential topic in Sufi terminology. Lataif may not have anything to do with the human world, but it is an entirely spiritual matter. The Qur'an and Hadith prove all the ingredients that lataif is a thin, fine-layered substance located in a particular place inside the human heart. Lataif can never be seen by the eye, heard by the ear, or imagined by the mind. In the terminology of Sufism, lataif is a specific place within the human heart upon which Allah's light descends during dhikr. Lataif has a total of ten. They are Qalb (heart), Ruh (spirit), Sirr (secret), Khafi (hidden/inspiration), Ikhfa (most hidden), Nafs (soul/self), Bad (air), Nar (fire), Ma' (water), and Khak (earth). However, among these lataifs, the first six lataifs are the main ones, and the rest are secondary. The importance of lataif's dhikr is immense. A person should often recite lataif to keep his life free from sin. It is never possible to achieve self-realisation without lataif's dhikr.

"Lataif" is the method of spiritual journey and self-purification of the Naqshbandi-Mujaddidiyya Sufi Tariqat. The spiritual journey and self-purification are completed through "lataif." That is why Shah Waliullah considered knowledge of "ilm-i lataif" as one of the criteria for the murs-hid. Without knowing the "lataif," one cannot purify the souls. According to Shah Waliullah, "lataif" is a form of knowledge. When the murshid possesses this knowledge, they can educate others. The murshid, with experience in the spiritual journey (*seyr-u suluk*), is knowledgeable about the ups and downs of the path, its difficulties and ease, the deceptive

70 Muhammed Kızılgeçit, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış," 191-210.

aspects of the ego, and the negative actions emanating from the heart in the purification of the soul and refinement of the heart. A murshid is like a doctor or a guide who calls the misguided people to the right path of Islam. Shah Waliullah said union (vusul) is achieved through "lataif." However, Shah Waliullah distinguished between "suluk" and "lataif" from each other. Suluk constitutes the practical aspect of Sufism, while lataif forms the intellectual aspect of Sufism.⁷¹

According to Shah Waliullah, it is beneficial to focus on any heart, spirit, secret, hidden, and most hidden "latâif." He found the difference between the saints (awliya) in the diversity of their "lataif." He also stated that the appearance of a saint in more than one place at the same time would occur due to ilm-i lataif. According to him, it is not the early Sufis (mutakaddimun) but their successors who have paid attention to the knowledge of "ilm-i lataif." Therefore, Shah Waliullah believed that explaining "ilm-i lataif" to someone without a specific foundation could lead to misunderstandings and potential misuse.⁷²

5.7. Ijtihad

In the introduction to the book *Musaffa*, he wrote about the necessity of ijtiḥad, which is obligatory in every era. According to him, ijtiḥad means gaining complete knowledge about the provisions of the Shari'ah, understanding their details and interpretations, and organising the laws of the Shari'ah properly so any madhhab can follow them. He believed that ijtiḥad was obligatory every era because numerous unique problems arose.⁷³ To solve these problems, it becomes obligatory to know Allah's instructions. However, solutions to many issues have been recorded and compiled. There are also various disagreements among the scholars regarding that and on different issues. If the scholars do not return to Sharia's

71 Eldiir Zhalilov, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri", 132-164.

72 Eldiir Zhalilov, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri", 132-164.

73 Majid Nawaz Majid Nawaz, and Ghulam Anwar Ghulam Anwar. "Impacts of Struggles of Hazrat Shah Waliullah and Hazrat Mujaddid-e-Alif Sani in Reforming Sufism: An Analytical Study: اصلاح تصوف میں حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت مجدد الف ثانی کی کوششوں کے اثرات: تجزیاتی مطالعہ", *Al Ehsan* 17/01 (2022), 115-131.

introductory provisions, it is impossible to eliminate such disputes. The method prescribed by the Mujtahids in this regard is also not followed adequately by different scholars due to disagreement. Therefore, there is no alternative to ijtiḥad for the ummah.⁷⁴

Shah Waliullah emphasised ijtiḥad and described in detail the rules, constitution, and terms of ijtiḥad. He highlighted the importance of ijtiḥad in his various books, especially Ijalatul Khifa, Hujjat Allah al-Balighah, Iqdul Zeed, Al Insaf, Badure Bayega, Musaffa etc.⁷⁵

5.8. Ruh (Soul)

The subject of the soul is crucial in Sufism. The Naqshbandiyya tariqat has six lataif, one of which is the soul. However, in Sufism, ten lataif are identified in total. Ruh lataif is included among the internal factors. Experts in Sufism have expressed many opinions on this matter. Shah Waliullah also has given various opinions on the soul. According to him, ruh is the basis and source of the life span of the animal world. The animal lives as long as the soul resides in the animal's body, and when the soul leaves, the animal dies. Subtle and light warmth exists within the body. Blood, bile, and phlegm are the perfect and precise combination of the body's four elements and are born inside the heart. Then, it carries the feeling, motion, and sense of energy to the container (the body) to extract sustenance. The reactions that arise from these forces influence the reactions of those forces.⁷⁶

When there is a disturbance in any organ related to the birth and development of the corpuscle, then the corpuscle also becomes disturbed. It is also known that the birth of a corpuscle causes life, and its dissolution causes death. At first glance, this corpuscle seems to be ruh (soul). However, if one looks deeply, it is only the lowest level of spirit. The soul is related to the body as the smell is to the flower or coal to the fire. If we think deeply, it is understood that this corpuscle is not the spirit

74 Zulfiqar Ahmad Kismati, *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*, 40.

75 A. D. Muztar, *Shah Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979), 65.

76 Saeyd Rashed Hasan Chowdury– Vahit Gökteş, "A Critical Analysis of Imam Rabbani Ahmad Sirhindi's Doctrines on Sufism", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 11/1 (2021), 93-121.

or soul but the container or shell of the original soul and the medium of its connection with the body. The proof of this is that we have seen time and time again that children become young and young adults grow old. Likewise, the essential elements of that person's body are changed into blood, phlegm, bile, etc. Again, children grow from small to prominent, black or white, scholar or ignorant. Thus, his condition undergoes many changes, while his personality remains unchanged.

According to Shah Waliullah, this proves that it is the existence of matter that keeps man alive and not the soul. Likewise, the soul is not the body or personality as it appears. Instead, the soul is a single and distinct entity free from amalgamation. Ruh is a point of light or a body of light wholly free and independent from changing states or combinations of different substances. This real spirit being is the same in different states of small and big, black and white and other opposites, and it admits no evolution or division.⁷⁷

If the body does not have the power to produce inanimate life, then the inanimate life departs from there; this is called death. Separating the original soul from the material soul is not called death. Even when the material soul is afflicted with a destructive disease, the original soul remains attached to the body for Allah's strategic reasons. There can be no exception to the fact that the fundamental soul has a definite limit and measure. When the man dies, his composite soul assumes another form. Then what remains of his collective senses due to the elemental soul, with the help of the shadow world, acquires such power that all acts of seeing, hearing, and speaking are possible, i.e., the body possesses a subconscious mind.

Conclusion

Shah Waliullah observed the Indian subcontinent society for many years, saw many ups and downs, and realised that the Muslim nation should be saved from the ongoing misguidance of society. He faced many challenges when he carried out various reform programs through Sufism within society. There were social, political, economic, and

⁷⁷ Kiran Sami et. al., "Shah Waliullah: Synthesis of Pantheism and Apparentism", *Journal of Grassroots* 46/2 (2012), 46.

spiritual problems in the Muslim society in the Indian subcontinent at that time. However, he identified the causes of the problem and suggested appropriate remedies. He was critical of the un-Islamic practices and customs that had become integrated into Muslims, many of which came from exposure to Hinduism in Muslim societies. According to him, one of the underlying causes of problems among Muslims was their lack of knowledge of Islam and the Qur'an. He established various institutions to spread Islamic education and began teaching students. He also prepared his followers to become missionaries who later imparted the actual teachings of Islam to the masses. Furthermore, he translated the Qur'an into Persian to promote Islamic learning and make the Qur'an more understandable to the people.⁷⁸

Shah Waliullah was the father of Muslim renaissance and revolutionary thought in the Indian subcontinent. It was his children and disciples who later followed his path and led the independence movement and freedom struggle of the Indian subcontinent. He did not initiate a traditional political movement but gave birth to a revolutionary school of thought. Due to the intention of the ruling class and the influence of the local religion and culture, Islam lost its universal form in the subcontinent and became a ritualistic practice. Through his writings, Shah Waliullah established the truth that Islam is a complete life law. He focused on reforming the thinking of the Muslim Ummah through educational reforms. He attempted to rationalise Islamic epistemology through which the fundamental mysteries, facts and philosophical aspects of Islamic jurisprudence became apparent and led to the emergence of Islamic revivalism and Islamic politics. His writings guide all the means of political, spiritual, cultural, and economic emancipation and prosperity and social upliftment of the ummah.⁷⁹ Moreover, Shah Waliullah's writings, teachings, and how he lived inspired his later generations of Islamic followers, especially those who carried on his reform mission after his death.

78 Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 The Role of Sah Wali Allah His Successors* (Islamabad: International Islamic University Islamic Research Institute, 2002), 154-167.

79 Ataur Rahman Khusru, "Shah Waliullah Dehlavi: A Timeless Muslim Philosopher of the Subcontinent", *Kaler Kantho* (17 October 2023).

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declare that they have no conflict of interest.
Finansal Destek	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.
Grant Support	The authors declared that they received no financial support for this study.
Çalışmanın Tasarlanması Design of Study	SRHC (%60), HA (%25), Mİ (%15)
Veri Toplanması Data Acquisition	SRHC (%60), HA (%25), Mİ (%15)
Veri Analizi Data Analysis	SRHC (%60), HA (%25), Mİ (%15)
Makalenin Yazımı Writing up	SRHC (%60), HA (%25), Mİ (%15)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	SRHC (%60), HA (%25), Mİ (%15)

References

- Afzal, Mohammad. *Shah Wali Allah's Philosophy of Education*. Islamabad: NIHCR Publication, 2003.
- Ahmad, Muzzammil - Ian Greer. "Shah Wali Allah in Defence of ibn Taymiyyah: A Translation and Reading of Risalah fi Manaqib Ibn Taymiyyah wa'l-Difa "anhu". *Islamic Studies* 61/1 (2022), 25.
- Al-Qeisi, Marwan Ibrahim. *Some Religious and Political Aspects of the Thought of Shah Wali Allah of Delhi (1703-1762)*. Manchester: University of Manchester, 1977.
- Alim, Muhammad Abdul. Shah Waliullah Muhaddis Dehlavi: A Historical Background. *nobojagaran* (8 September 2023).
- Athar'Ali, Muhammad. "Shah Wali Allah's Performance as a Mujaddid". *Journal of the Pakistan Historical Society* 48/3 (2000), 15.
- Aydın, Ahmet. "Bir Bibliyografya Denemesi: Şah Veliyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2013), 29-77.
- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Balijon, J. M. S. *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*. Leiden: Brill Academic Pub, 1986.
- Chaghatai, M. İkrām. *Shah Waliullah (1703-1762): His Religious and Political Thought*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. *Hint Alt Kıtasında Süfî-Selefi Mücadelesi Bağlamında İslam'da İç Barışın Korunması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2023.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan– Göktaş, Vahit. "A Critical Analysis of Imam Rabbani Ahmad Sirhindi's Doctrines on Sufism". *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 11/1 (2021), 93-121.
- Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. *Bangladeş'te Tasavvufun ve Tarikatların Değerlendirilmesi, Sosyal Gelişimleri ve Oynadıkları rol: Yirmi Birinci Yüzyılda bir vak'a İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Chowdury, Saeyd Raashed Hasan. "Bangladeş'te Tasavvuf Kültürü ve Temsilcileri". *Tematik Tasavvuf Toplantıları Fikriyat Kişiler Kurumlar*. ed. Ahmet Cahid Haksever. 33-52. Ankara: Sonçağ, 2019.
- Daudi, Halid Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Şah Veliyullah ed-Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Dehlawi, Shah Waliullah. *The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind Altaf Al-Quds*. trans. G. N. Jalbani. UK: Octagon Press Ltd, 1982.
- Dehlewi, Shah Waliullah. *Al Fauz Al Kabir Fi Usul at Tafsir*. trans. Akhter Faruq. Dhaka; Kutub Khanaye Roshidiya, 2004.
- Delhvi, Shah Waliullah Mohaddis. *Al-Tafsheemat All-lahiyya*. Bijnor: Madina Barqi Press, 1936.
- Dihlawi, Shah Wali Allah. *The Conclusive Argument from God: Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah Al-Baligha (Islamic Philosophy, Theology, and Science)*. trans. Marcia K. Hermansen. Leiden: Brill Academic Publication, 1995.

- Geaves, Ron. "A Comparison of the Ideas of Maulana Mawdudi (1903-1980) and Shah Wali-Allah (1703-1762): A Pure Islam or Cultural Heritage." *Islamic Quarterly* 41/3 (1997), 169.
- Ghazi, Mahmood Ahmad. *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867 The Role of Sah Wali Allah His Successors*. Islamabad: International Islamic University, Islamic Research Institute, 2002.
- Ghazzali, Muhammad al. *The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah*. ed. Abdul Ahad. Minnesota: Adam Publishers, 2006.
- Göktaş, Vahit vd., "Spirituality in the Context of Tablighi Jamaat and its Implication on Muslim Society: The Sufi Perspective". *International Journal of Social, Political and Economic Research* 9/2 (2022), 49-66.
- Göktaş, Vahit – Chowdury, Saeyd Rashed Hasan."Freedom of Religion, Faith and Religious Tolerance in Bangladesh: A Case Study on The Islamic Mysticism/Bangladeş'te Din Özürlüğü, İnanç ve Dinî Hoşgörü: İslâm Tasavvufu Üzerine Örnek Bir Araştırma". *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 41-67.
- Göktaş, Vahit - Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. "An Evaluation of Mu'ın al-Din Chishti's Sufi Influences in the Indian Subcontinent: The Case of Chishti Tariqa". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (June 2023), 47-76. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1244284>
- Göktaş, Vahit – Saeyd Rashed Hasan Chowdury. "Districts of Bangladesh Named After Sufis Manifesting the Great Impact of Sufism on Bengal Civilization: A Qualitative Study". *Journal of Islamic Thought and Civilization* 13/1 (2023).
- Hermansen, MK. "Shāh Walī Allāh's theory of the subtle spiritual centres (Laṭā'if): A Sufi model of personhood and self-transformation". *Journal of Near Eastern Studies* 47/1 (1988).
- Hermansen, MK. "Shah Wali Allah's Arrangement of the Subtle Spiritual Centers". *Studies in Islam* 1 (1982).
- Hermansen, MK. *Shah Walī Allāh's Theory of Religion in "Hujjat Allāh Al-Balgha" With A Translation of Volume I of "Hujjat Allāh Al-Balgha*. Chicago: The University of Chicago, PhD thesis, 1982.
- İlhan, Mehmet. *Şah Velīyullah Dihlevī'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- İslahi, Abdul Azim. *Islamic economic thinking in the 12th AH/18th CE century with special reference to Shah Wali-Allah al-Dihlawi*. Jeddah: Islamic Economics Research Center, King Abdulaziz University, 2009).
- Jalbani, G.N. *Life of Shah Wali Allah*. India: Kitab Bhavan, 2006.
- Jalbani, G.N. *Teachings of Hazrat Shah Waliyullah Muhaddis Delvi*. India: Kitab Bhavan, 1997.
- Jabeen, Rukhshinda - Tehmina Talib. "A Comparative Analysis of Sufi Thoughts of Shah Fakhruddin Dehlvi and Shah Waliullah Dehlvi". *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 20/2 (2023), 1498-1512.
- Junoh, Noraini - Nor Asmira Mat Jusoh. "Falsafah Ibadat Solat Berdasarkan Al-Sunnah: Analisis Pandangan Shah Wali Allah Al-Dihlawi: The Philosophy of Solat Based on al-Sunnah: Analitical Study of Shah Wali Allah al-Dihlawi's". *Journal of Fatwa Management and Research* 11 /1 (2018), 139-154.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Şah Velīyullah Dihlevī'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7 (2006), 191-210.

- Khan, Shafi Ali. "Nationalist' Ulama's Interpretation of Shah Wali Allah's Thought and Movement". *Journal of the Pakistan Historical Society* 37/3 (1989), 209-248.
- Khusru, Ataur Rahman. "Shah Waliullah Dehlavi: A Timeless Muslim Philosopher of the Subcontinent". *Kaler Kantho* (17 October 2023).
- Kismati, Zulfiqar Ahmad. *Philosopher Shah Waliullah Dehlovee and His Thoughts*. Dhaka: Adhunik Prokashani, 2000.
- Mannan, Mohammad Abdul. *Shah Waliullah Dehlawi: One of The Pioneers of Muslim Awakening in Bengal*. Dhaka: Darus Salam Publications, 1998.
- Maududi, Syed Abul A'la. *Islamic Renaissance Andolan*. Dhaka: Shatadal Publications Limited, 1988.
- Mratkhuzina et. al., "Sufism: Spiritual and cultural traditions in India." *Journal of History Culture and Art Research* 8/3 (2019), 434-441.
- Muztar, A. D. *Shah Wali Allah: A Saint-Scholar of Muslim India*. Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979.
- Naeem, Fuad S. "The Imaginal World ('Ālam al-Mithāl) in the Philosophy of Shāh Wali Allāh al-Dihlawī." *Islamic Studies* 44/3 (2005), 363–90. <http://www.jstor.org/stable/20838978>.
- Nadwi, Abul Hasan Ali Hasani. *Tareekh e Dawat o Azeemat Life and Works of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlavi: Volume 5*. trans. Shah Abdul Halim Hussaini. Dhaka: Muhammad Brothers, 2009.
- Nawaz, Majid Nawaz Majid, and Ghulam Anwar Ghulam Anwar. "Impacts of Struggles of Hazrat Shah Waliullah and Hazrat Mujaddid-e-Alif Sani in Reforming Sufism: An Analytical Study: اصلاح تصوف میں حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کی کوششوں کے اثرات: تجزیاتی مطالعہ." *Al Ehsan* 17/01 (2022), 115-131.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî. *el-İmamü'd-Dihlevî*. Kuveyt: Daru'l-Kalem, 1985.
- Nizami, K. A. Religion and thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703–1762. By JMS Baljon. (Studies in the History of Religions, [Supplements to Numen] XVIII.) pp. 221. Leiden, EJ Brill, 1986. Guilders 70". *Journal of the Royal Asiatic Society* 120/1 (1988), 219-221.
- Othman, Fadlan Mohd et. al., "Hujjat Allah Al-Balighah: The Uniqueness of Shah Wali Allah Al-Dihlawi's Work". *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6/5 (2015), 403.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Shah Wali-Allah, and His Times: A Study of Eighteenth-Century Islam Politics and Society in India*. Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980.
- Rumi, Omar Khaled. "Shah Waliullah Dehlavi and his lifelong struggle". *bisleshon* (August 2023).
- Sami, Kiran et. al. "Shah Waliullah: Synthesis of Pantheism and Apparentism". *Journal of Grassroots* 46/ 2 (2012).
- Shabbir, Ghulam - Muhammad Ibrahim. "Shah Wali Allah: Father of Muslim Modernism". *Journal of Positive School Psychology* (2023), 1327-1352.
- Shahed, Abul Kalam Mohammad. "Socio-Political Reform of Muslims in The View of Shah Waliullah and Sayyid Abul Ala Mawdudi". *Islam: Past, Present and Future*. Selangor: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2004.
- Sindhi, Moulana Obaidullah. *Shah Waliullah O Tar Rajnaitik Chintadhara (Shah Waliullah and his political thought)*. trans. Nur-ud-din Ahmed. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1992.
- Stepanyants, Marietta. *Sufism in The Context of Modern Politics*. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2014.

A Critical Analysis of Shah Waliullah Dehlawi's Sufi Influences in the Indian Subcontinent

- T, Thanveer. *Islamic Political Philosophy: With Special Focus on Shah Wali Allah & Mawdudi*. Chennai: Notion Press Media Pvt Ltd, 2019.
- Taimoor, Muhammad Raza. "Mediating the Interpretations to Resolve Sectarian Differences: Shah Wali Allah's Approach to the Quranic Exegesis and His Legacy." *AL-Qalam* 25/2 (2020), 457-472.
- Waliullah, Shah et.al. *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah of Delhi*. UK: Octagon Press, 1980.
- Zhalilov, Eldiir. "Şah Veliyyullah Dihlevi'nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 19 (Haziran 2023), 132-164.



Hasan el-Bennâ'nın Sûfî Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yüklediği Tasavvufî Misyon

The Sufi Personality of Hasan el-Bennâ and the Suffic Mission He Attributed to Muslim Brotherhood

Dr. Öğr. Üyesi

Mehmet Emin Bener

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

<https://orcid.org/0000-0002-4402-2602>

eminbener@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/05ptwtz25>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Eylül / 11 September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık / 22 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1358474



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* (Mehmet Emin Bener).

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

Mehmet Emin Bener, "Hasan el-Bennâ'nın Sûfî Şahsiyeti ve İhvân-ı Müslimîn'e Yüklediği Tasavvufî Misyon", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 63-96.

Öz

Hasan el-Bennâ, ideal bir İslâm toplumu meydana getirme gayesiyle yaptığı çalışmalar, düşüncelerinin ulaştığı geniş coğrafya ve fikirleriyle kendisinden sonra gelen birçok ilim adamını etkilemiş olması hasebiyle yirminci yüzyılın en önemli mütefekkirlerindedir. Onun yaşadığı dönemde ülkesi Mısır, emperyal güçlerin işgali altında bulunmaktaydı. Ülkesini işgal eden güçlere karşı halkı örgütlemek ve aynı zamanda idealini kurduğu toplumun tohumlarını atmak için İhvân-ı Müslimîn hareketini kurar. Bir davet hareketi olarak temelleri atılan bu oluşum zamanla Mısır'da büyük bir nüfuz elde eder. Bu hareket çok kısa bir zamanda bütün Arap ülkelerinde teşkilatlandıktan sonra faaliyet alanlarını genişletir. Günümüzde elliden fazla ülkede farklı isimler ve dernekler altında faaliyetlerini sürdürmektedir. el-Bennâ, bu hareketin mensuplarınca "mürşid" olarak kabul edilir. O, Müslümanların birliği için mücadele vermiş ve bundan dolayı her türlü taassubu reddettiğini söyleyen bir âlim-mütefekkir; aynı zamanda Şâzeliyye'nin Hassâfiye koluna mensup bir sûfidir. Ancak daha çok siyasî mücadelesi öne çıkarılması nedeniyle onun ifrat ve tefritten uzak mutedil tavrı ve sûfî şahsiyetinin arka planda kaldığı söylenebilir. Bu çalışma, Hasan el-Bennâ'nın yukarıda ifade edilen ve arka planda tutulan sûfî şahsiyetini tanıtmaya yöneliktir. Küçüklüğünden itibaren sûfî meclislere devam etmesi, tarikata girmesi, sûfililerle olan münasebetleri ve bu durumun onda bıraktığı izlerin yanında onun tasavvufî düşüncesi ve ihtilaflı bazı akidevî mevzularda sûfilerin görüşlerini paylaşması bu çalışmanın temel unsurlarıdır. Bu çalışmayla aynı zamanda onun, kurucusu olduğu İhvân-ı Müslimîn'e yüklediği tasavvufî misyona işaret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, el-Bennâ, Mürşid, Hassâfiyye, İhvân-ı Müslimîn.

Abstract

Hasan al-Banna is one of the most important thinkers of the twentieth century because of the studies he made on the purpose of creating an ideal Islamic society, which have influenced many scholars who came after him and his thoughts and ideas have reached to a wide geography. During his lifetime, his country, Egypt, was under the occupation of imperial powers. He founded the Muslim Brotherhood Movement in order to organize a society against the forces that occupied his country and at the same time to sow the seeds of the society he ideally established. This formation, whose foundations were laid as an invitation movement, acquires a large dominion in Egypt. After this movement was organized, it expanded its fields of activity in all Arab countries in a very short time. Today, it continues its activities under different names and associations in more than fifty countries. Al-Banna is accepted as a "guide" by the members of this movement. He is a scholar-thinker who fought for the unity of Muslims and therefore rejected all kinds of bigotry; also a Sufi who belongs to the Khassâfiye branch of Shazaliyya. However it can be said that his moderate attitude and sufi personality, which is far from exaggeration and understatement, remained in the background because his political struggle was brought to the fore. This study aims to introduce his sufi personality, which is stated above and kept in the background. The main elements of this study are the sufi assemblies since his childhood, the Tariqa he entered, the relations he established with the Sufis and the traces of this situation, as well as his mystical thought and taking the side of the Sufis in some controversial academic issues. At the same time, with this study, the mystical mission that he ascribed to the Muslim Brotherhood, of which he was the founder, was pointed out.

Keywords: Sufism, al-Banna, Murshid, Khassâfiyye, Muslim Brotherhood.

Giriş

Dünya üzerinde hak din olan İslâm'ın hakikatlerini ve güzelliklerini tüm insanlıkla buluşturma, toplum içindeki yozlaşmaları ıslah etme veya İslâmî esasları toplumda hâkim kılma gibi amaç ve çabalar içerisinde olan bazı İslâmî cemaat ve grupların varlığı herkesçe malûmdur. Bunların arasında tarikatları, kanaat önderleri etrafında teşekkül eden oluşumları, bazı vakıf ve hayır müesseseleri gibi sivil toplum kuruluşlarını sayabiliriz. Bazıları kuruluş amacına uygun hareket edip insanların teveccühünü kazanmış bazıları ise zamanla kuruluş amaçlarının dışına çıkarak menfaat ve sömürü aracına dönüşmüştür.

Mısır'da 1928 yılında Hasan el-Bennâ (öl. 1949) tarafından kurulmuş olan İhvân-ı Müslimîn hareketinin kuruluş itibariyle başta zikrettiğimiz amaçlara hizmet etmeye yönelik bir gaye taşıdığı söylenebilir. Bu hareketin her ne kadar Mısır'daki İngiliz emperyalizmine karşı teşekkül ettiği söylene de el-Bennâ'nın eserlerinde ve yaptığı konuşmalarda ilan ettiği esas ve prensipler şu hedeflere işaret eder: Kâmil bir Müslüman profili olarak çerçevesi çizilen "Rabbânî" bireylerin yetişmesine vesile olmak, bu örnek şahsiyetler önderliğinde, muhtelif saiklerle ortaya çıkmış olan yozlaşmaları ıslah etmeye çalışmak ve nihayetinde İslâmî esaslara uygun bir İslâmî toplum inşa etmek.¹

1. Hasan el-Bennâ'nın Doğumu ve Tahsil Hayatı

Hasan el-Bennâ, hem saat satıp hem de saat tamiri yaparak geçimini temin etmesinden mütevellid "Sâ'âtî" nisbesiyle anılan ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i üzerinde yaptığı çalışmalarıyla meşhur olan Ahmed b. Abdurrahmân el-Bennâ'nın (ö. 1958)² oğlu olarak 14 Ekim 1906 tarihinde Mısır'ın Buhayre vilâyetine bağlı Mahmûdiye kasabasında doğar.³ el-Bennâ'nın, henüz küçük yaşlarda babasından Kur'an ve ahlâk eğitimi aldığı ifade

1 Adnan Sadeddin, *el-İhvanü'l-Müslimûn fî Suriye zikriyyât ve müzekkirât* (Amman: Daru 'Ammâr, 2006), 1/20-21.

2 Tabakat müelliflerinden Hayrettin Zirikî, el-Bennâ'nın babası olan es-Sââtî'yi hadis ilmiyle meşgul olan ve bu sahada çalışmalar yapan Mısırlı bir âlim olarak tanıtır. bk. Hayrettin ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Bejrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/148.

3 Enver el-Cündî, *Hasan el-Bennâ: ed-Dâ'iyetü'l-imâm ve'l-müceddidü's-şehîd* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 8-9; İbrâhim el-Beyyûmî Ganîm, "Hasan el-Bennâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/307.

edilir.⁴ Ayrıca ileriki dönemlerde el-Bennâ'nın ilmî şahsiyetinin ve düşünce dünyasının şekillenmesinde babasının tesirinden bahsedilebilir. Onun mezhepler konusunda taassuptan uzak bir duruş sergilemesi⁵ ve bunun yanında tasavvufa meyletmesi⁶ bunun göstergesi olarak kabul edilebilir.

Hasan el-Bennâ, babasının yanında başladığı hafızlığı henüz ikmal etmeden, Mahmûdiyye'de bulunan ve dinî bir eğitim veren "Medresetü'r-reşâdi'd-dîniyye"de öğrenim görmeye başlar. Medresenin başında bulunan, babasının yakın dostu ve aynı zamanda hocası olan Muhammed Zahrân'a karşı büyük bir hayranlık ve muhabbet duyar. Muhammed Zahrân'nın onun hayatında derin izler bıraktığı söylenebilir. el-Bennâ, hocasından şöyle bahseder:

Hocamız, eğitim bilimleri okumuş birisi olmamasına rağmen kendine has aynı zamanda etkileyici bir eğitim metodu vardı. O, öğrencileriyle kalbî bir bağ kurar, onları tasarrufta buldukları şeylerden dolayı kılı kırk yararcasına hesaba çekerdi. Onlara olan güvenini dile getirir, yaptıkları doğru işlerden dolayı onları ödüllendirir, yanlış işlerden dolayı da te'dîb için cezalandırırdı.⁷

4 İbrâhim el-Beyyûmî Ganîm, "Hasan el-Bennâ", 16/307; Ahmed el-Yusuf, *el-Fikri'n-nahdavi fî resâli'l-İmâmi'l-Bennâ* (İstanbul: er-Râyetü li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2020), 6.

5 Ahmed b. Abdurrahman ilk eğitimini alıp hafızlığını tamamladıktan sonra İskenderiye'ye gider. Burada dört mezhebin eğitiminin verildiği Şeyh Mescidine yerleşerek eğitimine devam eder. Kanaatimizce burada dört mezhebi iyice öğrenir. bk. Hüseyin Abdülmecid Hâşim - Ahmed Ömer Hâşim, *el-Muhaddisün fî Mısr ve'l-Ezher* (Kahire: Dârü Garîb li't-Tibâ'e, ts), 313-14. el-Bennâ, bir risâlesinde dinin fûrû meselelerinde ihtilafı câiz gördüklerini; ancak taassubu hoş karşılamadıklarını ifade eder. Ayrıca İhvân hareketinin üzerine bina edildiği yirmi asıldan altıncısında Bennâ, "İsmet sıfatına sahip olan Hz. Peygamber hâricinde her kişinin bazı sözleri alınırken bazıları terkedilebilir." derken yedinci asılda "Şer'î hükümlerin nasıl istinbat edildiklerini ve illetlerini bilmeyen birinin bir mezhep imamına bağlanması gereklidir." diyerek mezhepleri reddetmediğini açıkça beyan eder. bk. Ahmed el-Yusuf, *el-Fikri'n-nahdavi*, 9; Abdülkerîm Zeydân, *eş-Şerhü'l-İrâki li'l-usûli'l-İşrîn* (Irak: Müessesetü'r-Râidi'l-İ'lâmiyye, ts.), 14-15.

6 Bennâ'nın babası Sââtî'nin verâ sahibi bir zâhid olduğu, dünyaya ve dünyevî şeylere ehemmiyet vermediği ve her seferinde "Benim insanlarla ne işim olabilir, benim işim Rabbimledir." dediği rivayet edilir. Ayrıca onun *Tenvîrü'l-ef'îdeti'z-zekiyye fî edilleti ezkâri vazîfeti'z-Zerrûkiyye* isminde bir eser telif ettiği ve bu eserinde Şâzeliyye tarikatında yapılan günlük virdlerin Kur'an ve hadislerdeki mesnedlerini verdiği bilinmektedir. Bu iki mâlumât bize onun sūfî meşrepli olduğunu hatta Şâzeliyye tarikatının Zerrûkiyye koluna mensup olabileceğini göstermektedir. bk. Hâşim, *el-Muhaddisün fî Mısr*, 315; İbrahim b. Abdullah el-Hâzîmi, *Mevsû'ati a'lâmi'l-karni'r-râbi' 'aşar ve'l-hâmis 'aşar* (Riyad: Dârü'ş-Şerîf li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419), 453. Bazı kaynaklarda Ahmed b. Abdurrahmân'ın da Şâzeliyye'nin Hassâfiyye koluna mensup olduğu ifade edilir. bk. Alî b. es-Seyyid el-Vasfî, *el-İhvânü'l-Muslimûn men hum? Ve mâzâ yurîdûn?* (Kahire: Dârü'l-Furkân, 2012), 11.

7 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirâtü'd-da'veti ve'd-dâ'iyeti* (Kuveyt: Mektebetü Âfâk, 2012), 6.

el-Bennâ'nın ifadeleri, bize Muhammed Zahrân'nın sûfî meşrepli bir zât olduğunu düşündürmektedir. Çünkü hem talebeleriyle kurduğu kalbî bağ hem de onları yaptıklarından dolayı ince hesaba çekmesi onun, ahlâk ilmine dair marifetini ortaya koyar.

el-Bennâ, Muhammed Zahrân'dan sonra hocalığını yapan Muhammed Efendi Abdulhâlık'ın, henüz üçüncü sınıftayken kendilerine bir cemiyet tesis etmelerini önerdiğini söyler. Buna göre ağzından hakaret, sövğu veya dine muhalif bir söz söyleyen kişiye sözünün ağırlığına göre ceza kesilecek, cezasını ödemeyen kişi, cezasını ödeyinceye kadar arkadaşları tarafından tecrîd edilecektir. Bu cezalardan toplanan paralar ise hayır yolunda harcanacaktır.⁸ Ayrıca bu cemiyetin üyeleri birbirlerine hakkı tavsiye ederek aralarında hata edeni ikaz edeceklerdir. Bu cemiyete "Cem'iyetü'l-ahlâki'l-edebiyeye" ismi verilir. el-Bennâ, bu cemiyete iltihakından sonra çevrede gördüğü bazı yozlaşmalara karşı harekete geçtiğini dile getirerek birkaç somut olay anlatır.⁹ O, daha sonra "Cem'iyetü men'î'l-muharremât" adında başka bir cemiyete daha katıldığını belirtir. Bazı hocaların iradesiyle teşekkül etmiş olan bu cemiyet, toplumun ıslahına yönelik bir çalışma ortaya koyma gayesi taşımaktadır. Cemiyet üyeleri arasında iş bölümü yapılarak bazı üyelere ahlâka dair yapılacak hitap ve konuşmaların hazırlanması, bazısına bunların yazıya dökülmesi, bazısına bu yazılanların basılması ve bazısına ise bu basılan risalelerin gerekli görülen yerlere dağıtılması görevleri tevdi edilir.¹⁰ Kanaatimizce bütün bu anlattıklarımız ileride kuracağı harekete zemin hazırlamıştır.

el-Bennâ, Ezher Üniversitesi'nde eğitim görmek yerine Demenhûr'da üç yıllık bir eğitimden sonra öğretmen adayları mezun eden "Medresetü'l-muallimine'l-evveliyye" isimli akademiye kaydolmaya karar verir. Öncelikle bu akademinin nâzırı Beşîr ed-Desûkî Mûsâ'nın yanında Kur'an hıfzını tamamlar ve akabinde akademiye giriş sınavını başarıyla verir.¹¹ Daha

8 Hasan el-Bennâ'nın aktardığına göre bu paraların bir kısmı kimsesi olmadığı için cenazesi yerde kalan kişilerin tekfin ve definleri için harcanıyordu. Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 9.

9 Bu hadiselerden birini Bennâ şöyle aktarır: "Nil kıyısında gemi yapımıyla uğraşan birçok insan buluyordu. Bir seferinde oradan geçerken çalışanlardan birinin gemi üzerinde çıplak kadın figürünü resmettiğini gördüm. Evinin su ihtiyacını karşılamak için her gün birçok kadının gelip uğradığı bu kıyıda böyle bir durum genel ahlâka aykırı bir durum arz ediyordu. Ben de bunu etrafta bulunan bir emniyet mensubuna şikâyet ettim. O da bunu yapan şahsı uyararak bu rezalete el koydu." Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 9-10.

10 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 8-12.

11 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 12-13.

sonrasında el-Bennâ, eğitiminin her safhasında sûfî meşreb hocalarla bulunmuş, onların tedrisinden geçmiş ve kendisine has bir fikir ve düşünce dünyası oluşmaya başlamıştır.

2. Hasan el-Bennâ'nın Tasavvufa İntisâbı

Eğitim gördüğü çevre el-Bennâ'yı adım adım tasavvufa yöneltiyordu. Nitekim akademi yıllarında Muhammed Zahrân'nın da ders verdiği küçük bir câmide yatsı namazlarından sonra Şâzeliyye tarikatının kollarından biri olan Hassâfiyye'ye bağlı İhvân'ın yaptığı toplu zikirler ve neşîd/ilâhî dinletileri el-Bennâ'yı etkilemiş sâlih insanlardan müteşekkil bir cemaat olarak tanımladığı bu insanlarla daha sıkı bağlar kurmaya yöneltmiştir. O, virdlere¹² dair vazifesini her gün sabah ve akşam ifa ettiğini söyledikten sonra babasını hayırla yâd ederek, onun bu virdlerle alakalı telif ettiği *Tenvîrû'l-ef'îdeti'z-zekiyye fi edilleti ezkâri vazîfeti'z-Zerrûkiyye* isimli eserini zikreder.¹³ Zira babasının belirttiği üzere bu virdlerde Kur'an ve hadislerin dışında hiçbir felsefî kelâm ve şatah türünden şeriata muhalif bir söz bulunmamaktadır. el-Bennâ'nın zikre olan ihtimamı dolayısıyla bazı kesimler İhvân hareketini, insanlara ibadetlerin hikmetlerini ve zikrin usullerini öğreten bir hareket olarak tanımlamışlardır.¹⁴ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla o, Ehl-i sünnet anlayışı içerisinde zühd kaynaklı bir tasavvuf anlayışına sahiptir ve bunun dışında kalan nazarî tasavvufa sıcak bakmamaktadır. Buna rağmen nazarî tasavvufun öncülerinden olan İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) tahkik ehli bir sûfî olarak niteler.¹⁵

el-Bennâ, tarikata yeni girdiği sırada eline aldığı *el-Menhelü's-sâfi fi menâkibi Haseneyn el-Hassâfi* isimli eserden bahseder. Hasaneyn el-Hassâfi

12 Vird, tasavvufî bir istilâh olup belirli dua veya zikirleri günlük periyodlarla yapmak anlamına geldiği gibi kula gece veya gündüz tekrar tekrar gelen ve onu Allah'a yakınlığa sevk eden vakte verilen addır. bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), "Vird", 702; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), "Vird/Evrâd", 1217.

13 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 13-14.

14 Ahmed el-Yusuf, *el-Fikru'n-nahdavi*, 21.

15 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, haz. İsmâ Telîme (Kâhire: Dârü't-Tevzî ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 2005/1426), 37; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, çev. Ayetullah Güneş - Cuma Karan (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017), 56-57.

(öl. 1910/1328)¹⁶, kendisinin intisap ettiği Abdülvahhâp el-Hassâfî'nin babası olup Hassâfiyye tarikatının pîridir. el-Bennâ, onu fıkhıdaki ilminden, sünnete olan temessükünden, aynı dönemde yaşadığı âlim zevatın hakkında yaptıkları övgülerden, nâfile ibadetlere olan şevkenden, kurduğu ilim meclisleriyle insanları aydınlatmasından, hurafe ve bid'atlarla mücadelesinden, Yüce Allah'ın bu ümmete yüklediği emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker sorumluluğu çerçevesinde ortaya koyduğu irşad faaliyetlerinden ve hakikati söylemek adına hiçbir kınayıcının kınamasından korkmadığından sitayişle bahsederek ondan çok etkilendiğini hissettirir. Zira o, akademide öğrenim gördüğü sırada Abdülvahhâp el-Hassâfî'nin, Demenhûr'a geleceğini haber alır. Bazı zevatı araya koyarak onunla görüşür ve ona intisap eder. Tarikata girdikten sonra baba ocağı Mahmûdiye'ye döner ve orada "Cem'iyetü'l-Hassâfiyyeti'l-Hayriyye" adında bir oluşumun önderliğini yapar.¹⁷

el-Bennâ'nın dava arkadaşları ve talebelerinden gelen nakillere göre kendisi vefat edinceye kadar tasavvufî şahsiyetini muhafaza etmiştir. Ebû Hasan Alî en-Nedvî bu konuya dair düşüncelerini şu şekilde aktarır:

el-Bennâ'nın kuvvetli şahsiyeti, sahip olduğu ruhî terbiye ve riya-zetten kaynaklanıyordu. O, kendisinin de ifade ettiği gibi hayatının ilk dönemlerinde Şâzeliyye tarikatının Hassâfiyye koluna mensup idi. Bu tarikatın edep ve virdlerine önem verirdi. Yakın dostlarından bize aktarıldığına göre o, vefat edinceye kadar mensup olduğu tarikatın gereklerini yerine getirmiştir. Onun içindir ki İhvân hareketini selefın yoluna davet eden, sünnî tariki benimseyen ve tasavvufun hakikatlerini barındıran bir hareket olarak tanımlar.¹⁸

3. Hasan el-Bennâ'ya Göre Tasavvuf

Hasan el-Bennâ tasavvufu şu dört esas üzerinden tanımlar: Birincisi, dünyadan yüz çevirip ahirete yönelmek ve Allah'a ibadet etmede gayret sarfetmek; ikincisi, nefsin ilâhî hakikatlere ayna olması için onu her

16 Tam adı Hasaneyn b. Hüseyin b. Hasaneyn'dir. Mısır'ın Kaylûbiyye bölgesinin Hassâfe mevkiinde doğmuş ve burada yaşamıştır. Şâzeliyye tarikatının Hassâfiyye kolunun pîridir. Sûfî ve müteteklim olup tasavvufa dair *Şerhu ahzâbi's-Şâzeliyye* isimli bir eser telif etmiştir. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/598.

17 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 14-19.

18 Ebu'l-Hasan Alî en-Nedvî, *et-Tefsîrüs-siyâsi li'l-İslâm* (Mısır: Dârü'l-Âfâki'l-Ğad, 2010), 130-131.

türlü kirden temizlemek; üçüncüsü, ârifin, Allah'ın dışındaki her şeyi mevcûd-u bizâtihi görmemesi ve Allah'ta fenâ bulması; dördüncüsü ise Hz. Rasûlullah'ın sünnetine tam mânasıyla tabi olmaktır.¹⁹

Hasan el-Bennâ, kurucusu olduğu hareketin hakiki bir tasavvufî hareket olduğunu dile getirir.²⁰ Ona göre tasavvufî istilahların ve delâlet ettikleri derin anlamlarından çok, tasavvufun toplumun inşasındaki rolü üzerinde durmak gerekir. Bunun için de geçmişteki zühd hareketlerinin çıkış nedenlerini iyi bilmek gerekir. Buna göre İslâm devleti genişlemiş, fetihler dolayısıyla hem devlet hem de millet zenginleşmiş ve refaha kavuşmuş, nerdeyse bütün dünya haraca bağlanmıştı. Ancak bazı devlet adamlarının dünya nimetlerinin sefasını sürerken yaptıkları israf kamu vicdanını yaralamaya başlamıştır. Hâl böyleyken Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi bazı âlimler vaaz ve nasihatleriyle insanları dünya hayatının geçici zevklerine aldanmaktan sakındırıp, “*Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!*”²¹ ayetinin ifade ettiği mana gereğince onları ahirete rağbet ettirme gayreti içine girmişlerdir. Bu düşünceyle hareket eden bazı sâlih zatlar, ilmî meclisler kurarak dinin başka hakikatlerine de dikkat çekmiş ve zamanla bütün bu ahlâkî konuları merkeze alan bir ilmi disiplinin teşekkülüne vesile olmuşlardır. Tasavvufun bu kısmına “Terbiye ve sülûk ilmi” denmiştir ki, İslâm'ın özünü teşkil eder.²²

el-Bennâ'ya göre ehl-i hakikat, bu terbiye ve sülûk ilmi sâyesinde yüce mertebelere ulaşarak toplum içindeki bu ahlâkî bozulmaya çare olabilecek marifete ulaşmışlardır. İnsanları, Yüce Allah'ın emirlerine gönülden bağlı kılacak ve haram davranışlardan uzak tutacak metotlar geliştirmişlerdir. İnsanları boş konuşmaktan alıkoyacak “samt”, nafîle oruca teşvik ettirecek “cû”, gece ibadetine sevk edecek “seher” ve kişiyi incitmekten, incinmekten alıkoyacak ve nefsinin zarardan korunması için de “halvet” gibi ruhlarda tesir bırakan bazı riyâzet çeşitleri geliştirdiler.²³

19 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fî't-terbiyeti ve's-sülûk*, 31; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 48.

20 Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, çev. Mehmet Akbaş vd. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011), 253; Ali Abdülhalim Mahmûd, *Vesâilü't-terbiye 'inde'l-İhvâni'l-Müslimîn* (Mensûre: Dârü'l-Vefa li't-Tibâeti ve'n-Neşr, 1993), 98; Ahmed el-Yusuf, *el-Fikru'n-nahdavi*, 21.

21 el-Ankebût 29/69.

22 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 20.

23 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fî't-terbiyeti ve's-sülûk*, 28; Hasan el-Bennâ, *Müzekkerât*, 21.

el-Bennâ'ya göre ehl-i tasavvufun İslâm toplumuna sağladığı en büyük katkı, yukarıda zikredilen faziletleri kendisinde toplayan numune şahsiyetlerin yetişmesindeki etkin rolleridir. Nitekim dünyanın değişik coğrafyalarına irşad vazifesi için gönderilen bu zevat, sayısız kişinin İslâm'a girmesine vesile olmuş hatta özellikle Afrika ve Asya kıtalarında yaşayan bazı toplumların hem İslâmlaşmasına hem de özgürleşmesine vesile olmuşlardır.²⁴

el-Bennâ her ne kadar nazarî tasavvuftan haz almasa da bu konuda eser telif etmiş İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdulvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) gibi sûfîler hakkında olumsuz ifadeler kullanmaz aksine onları muhakkik sûfîler olarak görür. Ancak nazarî konuların öne çıkarılması sebebiyle tasavvufu hedef alan bazı kişilere fırsat verildiğini, başta ibâhiyye olmak üzere bazı mühlidlerin, sûfîyyenin nefis, ruh, şatah,²⁵ vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd gibi kavramlara dair sözlerini kendilerine siper yaptıklarını söyler. O, sûfîlerin keşf ve müşahedelerinin hakikatine muttali olunmadan söz söylemenin de faydasız olacağını dile getirerek²⁶ daha çok onların Kitap ve Sünnet merkezli tasavvuf hakkındaki görüşlerini nakleder. Hatta onların yanlış anlaşıldıkları konuları yine onların eserlerinden yaptığı nakillerle izah etmeye çalışır. Örneğin bâtın ilmi hakkındaki görüşlerini ifade ederken Şa'rânî'nin *el-Yevâkit* adlı eserinden şu soru ve cevabı dinleyicilere nakleder: Şeyh Muhyiddîn kendisine “Evliyanın, Peygamber'in sünnetine ve sözlerine muhalif olan sözlerini tasdik edersek bunun hükmü nedir?” diye soranlara, “Kabul edilmez.” diye cevap vermiş, akabinde velinin, Peygamber'in getirdiği vahye muhalif bir keşif dile getirdiğinde Peygamber'in getirdiği vahye dönmemiz gerektiğini ve velinin keşfinin hatalı olduğunu ekler.²⁷

el-Bennâ, tasavvufun dört merhalesinden bahseder: Birincisi, zâhirle amel etme yani ibadete sarılma ve zühdî hayat sürme; ikincisi, bâtınla amel etme yani tezkiye ve tahliye; üçüncüsü, hâl ve makamlar, zevk ve

24 Hasan el-Bennâ, *Müzekkîrât*, 21.

25 Aşırı tecellî ve feyz gelen velilerden, birtakım şeriata uymaz gibi görünen sözler zuhuruna denir. bk. Cebecioğlu, “Şatah”, 595.

26 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fî't-terbiyeti ve's-sülûk*, 57; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 80.

27 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fî't-terbiyeti ve's-sülûk*, 47-48; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 67.



vecd (kendinden geçme), yani ilk iki merhalede işin hakkını veren kişiye gelen ilâhî vâridât; dördüncüsü ise vuslat merhalesidir ki nefsten tecrîd olma ve Hakk'ı, hak ile müşahede etmektir. Ona göre ilk iki merhale tarikatın aslı ve özü, bunların dışındakiler fûrûudur. Üçüncüsü kişinin kendi tecrübeleridir ve şahsidir, dolayısıyla bunların dile getirilmemesi daha uygundur. Dördüncüsü ise ayakların kaydığı bir uçuruma benzer. Bu merhalede zevk ve vecd gibi hâllerin içerisinde bulunan sâlik gayr-ı ihtiyârî/istemsiz bir şekilde konuştuklarından sorumlu değildir. Ancak bu durumda bulunan sâlikin kendi iradesiyle dile getirdiği hakikatler başkalarının aklının kaldıramayacağı şeyler olabileceği için sûfiler, bu hâl içerisinde bulunan için konuşmanın kapısını kapatmıştır. Bu konuda konuşmayı yasaklarken, bu konuda konuşmaları istenen bazıları da Hz. Ali'nin "İnsanlara anlayacakları şeylerden bahsediniz, Allah ve Rasûlü'nün yalanlanmasını ister misiniz?"²⁸ sözüne atıfta bulunarak bu konularda konuşmanın mahzurlarını anlatmaya çalışmışlardır.²⁹

4. Hasan el-Bennâ'nın Sûfilere Bakışı

Hasan el-Bennâ, tasavvufa dair konular hakkında düşüncelerinin derlendiği *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk* adlı eserde geniş bir tasavvufî literatür sunar. O, bu eserinde tasavvufun Kitap ve Sünnet merkezli bir ilim olduğunu belirtirken Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ve Ebû Kâsım Nasrâbâdî (ö. 367/978) gibi ilk dönem büyük sûfilerin düşüncelerine yer verir. Bunun yanında şeriat, tarikat ve hakikat üçgeninde düşüncelerini ortaya koyarken özellikle İbrâhim ed-Desûkî'nin (ö. 676/1277); tasavvufun gayesinden bahsederken de İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Zünnûn el-Mısırî (245/859), Mâruf el-Kerhî (ö. 200/815-16), Serî es-Sekatî (ö. 251/865), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Hâtim el-Esam (ö. 237/851) gibi sûfî büyüklerinin söz ve görüşlerini aktarır. Tasavvufun hakikati, zâhir-bâtın ilişkisi gibi konuları ise Gazzâlî'ye kaynaklık etmiş olan Ebû Tâlib el-Mekki (ö. 386/996), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) ve İbnü'l-Arabî, Abdülvahhâb eş-Şârânî ve Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493-94) gibi müellif

28 Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Minhetü'l-Bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005/1426), 1/382.

29 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 54-57; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 75-78.

sûfîlerin kitaplarından alıntılar yaparak açıklamaya çalışır.³⁰ Meşru ve makbul olan tasavvufu ortaya koymak için görüşlerine başvurduğu sûfiyenin bu önemli zatlarını muteber gördüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta onun İbnü'l Arabî takipçisi olduğunu dile getirenler olmuştur.³¹

el-Bennâ'nın, İhvân cemaatini kurarken Seyyid Ahmed Bedevî'nin (ö. 675/1276) kendi dönemindeki mücadelesinden etkilendiğini söylersek hata etmiş olmayız. Nitekim o, hatıralarında gençlik yıllarında tanıştığı ve zekâsını takdir ettiği Şeyh Sâvî Dirâz'la arasında geçen bir sohbeti aktarırken şu ifadeleri kullanır:

Şeyh ile yaptığımız sohbette âlim ve evliyalardan bahsederken söz İbrahim Desûkî (ö. 676/1277) ve Seyyid Ahmed Bedevî'ye geldi. Bana Seyyid Ahmed Bedevî hakkında ne bildiğimi sorduğunda, onun sâlih, âbid, âlim ve müttaki bir velî olduğunu söyledim. Bunun üzerine bana “Sadece bu kadar mı? Onu bir de benden dinle!” dedi ve şöyle devam etti: “Kendisi Mağribli bir aileden olup Mekke'den Mısır'a gelmiştir. O dönemde Memluk Hanedanlığı bu toprakların hâkimi konumundaydı ve Abbâsî Devleti de yıkılmaya yüz tutmuştu. Zamanla her iki otorite de zayıflayınca buralarda birçok devletçik kurulur. Seyyid, zikir ve Kur'an okuma halkaları kurarak insanları etrafında toplar ve emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker dairesinde irşad faaliyetleri yürütmeye başlar. Tanta şehrini kendisine karargâh yaparak yılda bir düzenlediği “mevlid” toplantılarıyla insanların teveccühünü kazanır ve zamanla büyük bir nüfuza kavuşur. Haçlılara karşı koyacak bir güce ulaşır ve onlara karşı iki defa zafer elde eder. Ayrıca Tatarlara karşı da savaşır ve galip gelir. Akabinde Abbâsî ailesinden birini destekleyerek zayıf da olsa devlet otoritesinin devamını sağlar. Halife de ona büyük hürmet gösterir ve düşman eline düşen ve bir şekilde kurtarılan esirlerin ailelerine kavuşturulması görevini ona verir. Bu, ona büyük bir prestij kazandırır...”

30 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi'tterbiyeti ve's-sülûk*, 35-63; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 43-87.

31 Bu görüşü destekleyecek kuvvetli deliller olmasa da onun, verdiği konferanslarda İbnü'l-Arabî ve onun gibi manevî tecrübelerini eserlerine taşıyan bazı sûfîler hakkında “Keşke bu gibi yaşadıkları tecrübeleri izhar etmeselerdi; çünkü bu tecrübeler, şahsî olmaktan öteye gitmez.” gibi sözler sarf ederek onları kınayan bir dil kullanmaması ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anımsatan birkaç beyit söylemiş olması bazılarını bu düşünceye sevk etmiştir. bk. Alî b. es-Seyyid el-Vasfî, *el-İhvânü'l-Müslimîn men hum? Ve mâzâ yürüdün?!*, 11-12. Onun, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini anımsatan şu beyitleri okuduğu nakledilir:

قل الله وذر الوجود وما حوى ان كنت مرتادا بلوغ الكمال
فالكل دون الله ان حقيقته عدم على التفصيل والإجمال

Bunları duyan Bennâ'nın kendi ifadesine göre hem Şeyh Sâvî'ye hem de Seyyid Ahmed'e olan muhabbeti ve hayranlığı artmıştır.³² Kanaatimizce İhvân hareketinde ortaya koymaya çalıştığı mücadeleyi Seyyid Ahmed Bedevî'nin mücadelesiyle özdeşleştirir.

el-Bennâ, daha önce de belirttiğimiz gibi sûfî taifesini dünya coğrafyasında İslâm'ın yayılmasına en çok katkı sunan zevat olarak görür. Onlar, İslâm düşüncesini en güzel bir şekilde temsil etmiş ve mürettep kurumlar inşa ederek faaliyetler ortaya koymuşlardır. Ayrıca İslâm coğrafyasındaki düşman tehditlerine karşı ordular teşekkül ettirmiş, Müslüman toplumun direnişini arttırarak mücadelelerini savaş meydanlarına da taşımışlardır.³³ Filistin'de siyonizme karşı yürütülen silahlı mücadele bu konuda önümüzde duran en somut örnektir. Nitekim işgal altındaki Filistin topraklarının özgürleştirilmesi için 1947'de Mısır'da düzenlenen toplantıda hararetli bir konuşma yapan el-Bennâ, binlerce Mısırlı gencin direnişe destek vermek için Filistin'e gitmelerine vesile olmuştur. Ayrıca İhvân cemiyeti, yürüttüğü dâvet ve irşâd faaliyetleriyle orada, günümüze kadar bu davayı sahiplenecek yeni nesillerinde yetişmesine katkı sunmuştur.³⁴

5. Hasan el-Bennâ'nın Tasavvuf Anlayışında Öne Çıkan Kavramlar

Hasan el-Bennâ'nın tasavvufla tanışması, tarikata intisabı, tasavvuf ve sûfilere bakışını kısaca ortaya koyduktan sonra İhvân-ı Müslimîn'in ideal toplum inşasındaki tasavvufî referanslarını tespit edebilmek için yukarıda verilen bilgilere ek olarak onun eserlerinde ve konferanslarında öne çıkardığı tasavvufî istilahlara dikkat çekmek istiyoruz. Böylece onun yaşamının bir parçası olan tasavvufî hayatın, onun dinî düşüncesinde ne derece belirleyici olduğu anlaşılmış olacaktır.

5.1. Nefis Terbiyesi (Tezkiye)

Hasan el-Bennâ'ya göre temsil ettiği hareketin ilk temel gayesi, nefis terbiyesi ile beraber ahlâkî olgunluğa sahip, yeni bir ruhî dirilişle adamlık

32 Hasan el-Bennâ, *Müzekkerât*, 36-37.

33 Hasan el-Bennâ, *Müzekkerât*, 21-22.

34 el-Cündî, *Hasan el-Bennâ: ed-dâ'iyetü'l-imâm ve'l-müceddidü's-şehîd*, 30-32.

(rucûlet) vasfı kazanmış ve bu yolda terakki eden fertlerin yetişmesini sağlayabilmektir. Bu, aynı zamanda ümmetin yeniden ayağa kalkıp eski gücüne kavuşmasına vesile olacak temel esastır. Nitekim din, fazilet olarak bilinen bütün güzel hasletlerle bezenmeyi tavsiye ederken buna karşılık verilecek ecir ve mükâfatlardan da bahseder. Bu bağlamda Kur'an'da nefsin tezkiyesine ve ruhların tasfiyesine işaret edilerek “*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir.*”³⁵ şeklinde buyrulmaktadır.³⁶

Bir davet cemaati olan “İhvân”ın zamanla siyasi bir harekete dönüştürerek özellikle Mısır ve Suriye’de ciddi bir temsil gücüne kavuştuğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda onların, İslâm halifelığının çatısı altında, İslâmî anlayışın hâkim olduğu bir devlet teşekkül ettirme gayesi taşıdıklarını da belirtmiştik. Bennâ’ya göre bunun yolu fertlerin nefis tezkiyesinden geçer. Zira Kur’an’da “*Bir toplum, kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunana değiştirmez.*”³⁷ buyrulurken sünnetullahın bu şekilde tecessül ettiğine işaret edilir.³⁸

5.2. Zühd

el-Bennâ’ya göre; gayesi İslâm olan bireylerin en çok hassasiyet göstermeleri gereken konu, tasavvufun esasını teşkil eden zühddür. Nitekim İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren mücadele ve mücâhede ile bu davaya baş koyanların yegâne gayesi Allah’ın dinini yaymak ve O’nun adını yüceltmek olmuştur. Batılı emperyalenin aksine onlar, nefislerini maddenin boyunduruğundan kurtararak nefsanî zevk ve eğlencelerden yüz çevirmiş, basit işlerle meşguliyeti bırakarak alçak amaçlardan vazgeçmişlerdir. Tek amaçları nereden geldiği belli olmayan kolay bir lokma, lüks yaşam, rahat bir uyku, güzel kadınlar ve içi boş aldatıcı makamlar olmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadislerinde bu amaca hizmet edenler hakkında “*Dinara ve dirheme köle olanlar kahrolsun, kadife*

35 eş-Şems 91/9-10.

36 Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâil’l-İmâm el-Bennâ* (İstanbul: Dârü’n-Nidâ, 2014), 89.

37 er-Ra’d 13/11.

38 Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâil’l-İmâm el-Bennâ*, 49.

kumaşa köle olan kahrolsun!”³⁹ buyurmuştur.⁴⁰ Ayrıca Müslümanların gösteriş ve şatafata dalması, mal biriktirme ve şehvî arzularına karşı zaafı, yöneticilerinin zevk ve sefaya düşkünlükleri, Kur’an okumalarına karşın bu konularda kendilerine çeki düzen vermemeleri İslâm toplumlarını felakete sürükleyen en önemli etkenlerdir. Nitekim Kur’an’da inzâl olunan “*Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın (zenginlik sebebiyle) şırmış yöneticilerine emrederiz de onlar orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.*”⁴¹ ayeti bu gerçeğe dikkat çeker.⁴²

5.3. Zikir

Tasavvufta zikir, bütün makam ve kaidelerin üzerinde bina edildiği esastır. Nitekim kalbin gaflet ve ölümden uyanışı ancak zikirle olur. Ayrıca insan-ı kâmil olma yolunda sâlikin gerçekleştirdiği seyr u sülûkta menzillerin aşılması ve marifete varmak zikirle olur. Çünkü sâlik zikir hâlinde iken dünyevî her meşgaleyi hatta kendi benliğini dahi unuttur ve Rabbiyle daimî bir ünsiyet kurar. Böylece hayatı her vakit Allah’ı zikreden meleklerle benzer ve Hakk katında yüce mertebelere ulaşır.⁴³

Hasan el-Bennâ’nın hayatında ve temsil ettiği harekette zikrin mühim bir yeri vardır. O, yukarıda sûfilerin ifade ettiği gibi insanın her hâlinde Allah’ı zikretmesi gerektiğini belirtir. Çünkü Hz. Âişe’den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber’in her hâlinde Allah’ı zikrettiği ifade edilmektedir.⁴⁴ Buna göre “*Andolsun, Allah’ın Resûlünde sizin için; Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah’ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*”⁴⁵ ayetinde işaret edildiği üzere Müslüman Hz. Rasûlullah’ın sünnetini örnek almalıdır.

39 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Câmi’u’l-Müsnedi’s-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir (Beyrut: Dârü Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Rekâik”, 10.

40 Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, çev. Mehmet Akbaş vd. (İstanbul: Nida Yayınları, 2011), 76.

41 el-İsrâ 17/16.

42 Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâil’l-İmâm el-Bennâ*, 500-503.

43 Abdülkâdir İsâ, *Hakâik ‘ani’t-tasavvuf* (b.y.: y.y, ts.), 113.

44 Buhârî, “Hayz”, 7; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü’s-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “Hayz”, 10.

45 el-Ahzâb 33/21.

el-Bennâ'ya göre zikrin kalpte bir tesir bırakması ancak edeplerini muhafaza etmekle olur. Zikrin edeplerinden en önemli olanları şunlardır:

a) Mânalarını düşünerek huşû hâlinde olmak.

b) Başkalarını rahatsız etmeyecek derecede alçak bir sesle zikir yapmak. Nitekim Kur'an'da buyrulan “*Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma!*”⁴⁶ ayeti bu edebe işâret kabul edilir.

c) Cemaatle yapılan toplu zikirlerde, topluluğa uymak. Kaçırıldığı zikirler varsa sonradan onları ikmal etmek.

d) Elbise ve mekân temizliğine dikkat etmek. Kalbin her türlü düşünceden arındırılması ve böylece niyeti halis kılmak.

e) Zikir meclisinden sonra huşû içerisinde, zikrin fayda ve tesirine haleb getirecek boş konuşmalardan ve gürültüden uzak bir şekilde dağılmak.⁴⁷

el-Bennâ, sûfiye meclislerinde yapılan toplu zikirler hakkında fikri sorulduğunda şer'î boyutu ihlal edilmediği müddetçe bunların câiz olduğunu söyler. Nitekim Kur'an'da Allah'ı gizli ve yüksek sesle zikretme,⁴⁸ O'nu sabah-akşam tesbih etme⁴⁹ ve namazdan sonra ayakta, oturarak veya yan tarafa uzanarak Allah'ı anma⁵⁰ emredilmektedir.⁵¹ O, Seyyid Ahmed Fehmî adındaki dostunun konuya dair kendisine gönderdiği mektupta dile getirdiği zikirlerin def ve kaval eşlinde yapılması, bu meclislere kadınların dâhil edilmesi, riya ve gurur gibi kalbi bulandıran, safiyetini bozan duygularla bu meclislerin kurulması, zikir halkalarının seyir zevki için yapılması ve bu zikir meclislerinin anlamı olmayan sözlerle icra edilmesi gibi durumları şer'î boyutun ihlali olarak kabul eder.⁵²

el-Bennâ toplu yapılan zikirler hakkında dile getirdiği başka bir görüşte bunun müstehab olarak kabul edilebileceğini söyler. Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Bir topluluk Allah'ı zikretmek üzere bir araya gelirse melekler onların etrafını sarar, Allah'ın rahmeti onları kaplar, üzerlerine

46 el-A'râf 7/205.

47 Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü resâil'l-İmâm el-Bennâ*, 180-82.

48 el-A'râf 7/205.

49 el-Ahzâb 33/42.

50 en-Nisâ 4/103.

51 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 89; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 111.

52 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 81; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 111-112.

sekînet iner ve Allah Teâlâ onları yanında bulunanlara över.”⁵³ hadisi bu görüşüne delil olarak gösterir. Ayrıca o, kalplerin ülfetine vesile olması, vaktin beraberce güzel değerlendirilmesi, ümmîlerin eğitilmesi ve birlik bilinci aşılması maslahatlarına binaen topluca yapılan ibadetlerin çok faydalı olduğu görüşündedir.⁵⁴

el-Bennâ, murâkabe hâlinde iken insanın ortaya koyduğu her ameli zikir kabul eder. Buna göre Hakk’ın her an her şeyi gördüğü ve gözettiği düşüncesiyle kişinin günahlardan pişman olup tövbe etmesi, Hakk’ı yarattıkları üzerinden tefekkür etmesi, ilmi talep için gayret etmesi, niyeti halis tutarak helal rızık için çalışması zikirdir. Başka bir ifadeyle murakabe hâli içerisinde yapılan her güzel iş, ibadet mesabesindedir. Onun için ârif, her zaman zikir hâlidir.⁵⁵

5.4. Vird

Vird kelimesinin; cüz, bölüm, ordu, su payı, gece ibadete ayrılan zaman dilimi, her gün Kur’an’dan bazı sureleri ve cüzleri okumayı görev hâline getirmek, günlük periyodlarla bazı duaları ve zikirleri yapmak gibi sözlük anlamları olmakla beraber⁵⁶ tasavvufî bir ıstılah olarak tasavvuf yoluna girmiş müridlerin durumlarına göre günlük, haftalık, aylık ve yıllık olarak tekrar ettikleri zikirlerdir.⁵⁷

Hasan el-Bennâ’nın vazife olarak ifade ettiği ve her gün imkânlar dâhilinde okunmasını istediği bir vird bulunmaktadır. Bu vird, bazı Kur’an ayetleri ve Hz. Peygamber’den menkul olan me’sûr dualardan oluşmaktadır. Zaman darlığından dolayı bu virdi bütünüyle okumaya imkân bulmayan bir kişi, bu virdin muhtasar bir şeklini okur. Buna da “vazife-tü’s-suğrâ” denir.⁵⁸

el-Bennâ’ya göre kendi cemaatinden olan davetçilerin yukarıda ifade edilen vazife dışında yapmaları gereken üç farklı vird daha vardır. Bunlardan birincisi dua virdidir ki yüzer defa istiğfar, salavat ve kelime-i tevhiden oluşur. Bu vird, sabah namazından sonra ve gece akşam veya

53 Müslim, *Zikir*, 11.

54 Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâilî’l-İmâm el-Bennâ*, 182-83.

55 Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâilî’l-İmâm el-Bennâ*, 181-82.

56 İbn Manzûr, *Lisâni’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1993), 3/457-58.

57 Cebecioğlu, “Vird”, 702.

58 Bu virdlerin metni için bk. Hasan el-Bennâ, *Mecmû’atü resâilî’l-İmâm el-Bennâ*, 184-193.

yatsı namazlarından sonra olmak üzere iki defa yapılır. Bu virdi yapan kişi, zikirten sonra kendisine ve kardeşlerine dua eder. İkincisi râbîta virdidir ki okuduğu bazı ayet ve me'sûr dualardan sonra kendi cemaatine mensup olan tanıdık gönüldaşlarının simalarını zihninde hazır eder ve aralarındaki ruhî gönül bağıını düşünür. Akabinde ise bir dua ile Allah'tan bu kardeşleriyle arasındaki muhabbetinin devamını diler. Üçüncüsü ise muhasebe virdidir ki günlük amellerini hatırına getirir ve O'nun rızasına uygun amelleri gördüğünde hamd eder, aksi durumda ise tevbe edip af diler.⁵⁹

5.5. Semâ' (İstimâ)

Arapçada işitme ve dinleme anlamlarına gelen semâ, tasavvufî bir istilâh olarak dinlenen bir ilahinin veya müziğin etkisiyle coşup dönme anlamına gelir.⁶⁰ Büyük sûfî müelliflerinden Şihâbüddîn es-Sühreverdî (öl. 632/1234), semâ ile istimâ'ı farklı iki terim olarak ele alır. Buna göre semâ işitmek anlamına gelirken bu işitmenin hayırlı bir netice doğurmasına istimâ denir.⁶¹

el-Bennâ "semâ meclisi" yerine "istimâ meclisi" tabirini kullanır. Ayrıca o, istimâ'ı İhvân cemaatine mensup bir kişinin yapması gereken bir vird olarak ifade eder. Ona göre İhvân'ın toplanarak sesi güzel olan ve tilâvet âdâbını bilen birisinden Kur'an'ı dinlemek için bir meclis kurması önemlidir. Dinleyicilerin, Kur'an'a gerekli tâzimi göstererek ve huşû içerisinde okunan ayetleri tedebbür ederek sessiz bir şekilde dinlemesi esastır. Zira ashâb-ı kirâm, Kur'an dinledikleri vakit sanki başlarının üzerinde bir kuş var da onu ürkütmek istemezcesine hareketsiz bir şekilde dinlerlerdi. Ayrıca Mekke'nin sâlih insanları, tezekkür ve tefekkür etmek istediklerinde İmam Şâfiî'nin yanına gelir ondan Kur'an dinlerler ve onun tilâveti ile coşup ağlarlardı.⁶² Bu duruma benzer bir hâl Kur'an'da şu şekilde yer alır: "*Peygamber'e indirileni (Kur'an'ı) dinledikleri zaman hakkı tanımalarından dolayı gözlerinin yaşla dolup taşığını görürsün. 'Ey*

59 Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü resâilî'l-İmâm el-Bennâ*, 223-224.

60 Cebecioğlu, "Semâ", 555.

61 Şehâbüddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *'Avarifü'l-me'ârif*, haz. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 16.

62 Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü resâilî'l-İmâm el-Bennâ*, 199.

*Rabbimiz! İnanıldık. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenler (Muhammed'in ümmeti) ile beraber yaz' derler.*⁶³

5.6. Kerâmet

Hasan el-Bennâ, kendisine, ölümünden sonra bir velinin keramet gösterip gösteremeyeceğine dair gelen bir soruya, “Her ne kadar eskiden beri tartışılan bir konu olsa da ben, ölen velinin hayattayken kerameti olabileceği gibi öldükten sonra da kerameti olabileceği inancındayım.” şeklinde cevap verir. O, bu düşüncesine hem aklî hem de naklî birer delil zikreder. Dile getirdiği aklî delile göre kerametın veliye verilmesi onun, hayatta olup olmamasıyla ilgi bir durum değil, mânevî konumuyla alakalıdır. Kişinin ölümünden sonraki konumunun dünyadaki konumundan daha ileride olacağı muhakkaktır. Ayrıca kerametın asıl fâili veli değil Allah'tır ve O, her zaman mevcuttur. Bu takdirde velinin ölmesiyle kerametın son bulması düşünülemez.

Onun bu konuda ortaya koyduğu nakli delil ise Recî‘ Gazvesi’nde meydana gelen ve sahih hadis kitaplarında bahsi geçen bir olaydır.⁶⁴ Buna göre ashaptan Âsım b. Sâbit, kâfirlere teslim olmayı kabul etmeyip şehit oluncaya kadar savaşır. Kâfirler, daha önceki gazvelerde müşriklerin ileri gelenlerinden birçok kişiyi öldürmüş olan bu sahâbîyi şehit ettikten sonra kafasını kesmek istiyorlardı. Ancak hiçbiri onun cesedine yaklaşamadı. Çünkü Allah, bir bulut gibi onun vücudunu kaplayan yaban arılarını gönderdi. Böylece şehit ettikten sonra cesedine eziyet etmek isteyen müşrikler, bu emellerine ulaşamadılar.⁶⁵

5.7. Tevessül

Hasan el-Bennâ, tevessül ile ilgili düşüncelerini ifade etmeden önce bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiğini aktarır. O, Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ile aynı dönemde yaşayan ve sûfilerle görüşüp onların meclislerinde oturan Şeyhü'l-İslâm İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) gibi bir

63 el-Mâide 5/83.

64 Bu rivayet için bk. Buhârî, “Megâzî”, 30.

65 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 76-77; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 105.

âlimin tevessülden menederken, aşırı bir selefi olarak gördüğü İmâm-ı Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) tevessülü kabul etmesini hayretle karşıladığını belirtir.

el-Bennâ'nın tevessül konusundaki görüşü büyük oranda sûfî düşünceyle benzerlik gösterir. Ona göre tevessül bir kişinin "Allah'ım! Falan kişinin sana olan muhabbeti hürmetine ya da falan kişinin hatırına veya falan kişinin katındaki makamı için senden şunu diliyorum." şeklinde dua etmesidir. Böylece tevessülü kişinin sâlih insanlara beslediği sevginin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Sâlih insanlara karşı sevgi, kalbin bir ameli olarak sayılabileceği ve sâlih amellerle tevessülün cevazı noktasında da ittifak olduğuna göre bunun mahzurlu olduğu söylenemez. Ancak el-Bennâ, bu görüşünü ifade ederken bir noktaya dikkat çeker. Buna göre kişi, her tasarrufun ancak Allah'ın kudretiyle meydana gelebileceği şuurunda olmalıdır.⁶⁶

el-Bennâ, bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e dayandırılan⁶⁷ "a'mâ/kör olayı"nın⁶⁸ tevessülün cevâzına delil kabul eder. Ayrıca o, İmâm-ı Şevkânî'nin *ed-Dürri'n-nedîd* isimli eserinden nakiller yaparak bu konudaki görüşünü desteklemeye çalışır.⁶⁹ Zira İmâm-ı Şevkânî mezkûr eserinde tevessülün, İzz b. Abdüsselâm'ın savunduğu gibi sadece Hz. Peygamber'le sınırlandırılmayacağını belirtir. Çünkü Hz. Ömer, kıtlık yılında yağmur duasına çıktığı bir vakitte Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas'la tevessül etmiştir. Bu olay yaşanırken ahabtan hiç kimsenin buna itiraz etmemesi aynı zamanda buna rıza gösterdiklerinin işareti olarak kabul edilebilir. Bunun dışında yine hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e dayandırılan

66 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 77-78; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi*, 107-108.

67 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/480; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/458.

68 A'mânın biri Hz. Peygamber'e gelerek "Bana afiyet vermesi için Allah'a dua et." der. Hz. Peygamber, ona: "Dilersen dua ederim. Dilersen sabredersin. Bu senin için daha hayırlıdır." der. A'mâ da "Dua et!" diye ısrarını bildirir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ona güzel bir şekilde abdest alıp şu duayı söylemesini emreder. "Allah'ım! Sana Rasûlün Muhammed ile yöneliyorum. Ey Muhammed! Hacetimin giderilmesi için seninle Rabbime yöneliyorum. Allah'ım! Benim hakkımda onu şefaathçi kıl!" Adam denileni yapar ve gözleri açılır.

69 Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi*, 108.

“Ashâbu ğârî’s-sülâse/üç mağara arkadaşı”⁷⁰ ismiyle meşhur olmuş hadisin de⁷¹ işaret ettiği gibi sâlih amellerle yapılan tevessülün şer‘an câiz olduğu müsellemdir. Dolayısıyla bu konuda sergilenen dar anlayışın kabul edilebilmesi mümkün değildir.⁷²

el-Bennâ, “Medet yâ Rasûlallah!” şeklinde yapılan istimdadin da câiz olduğu kanaatindedir. Nitekim hadis âlimlerinden İbni Sünnî’nin (öl. 364/975) *Ameli’l-yevmi ve’l-leyl* adlı eserinde “Ayağı uyuşan kişinin ne söyleyeceğine dair bâb” başlığı altında şu rivayeti aktarır: “Ebû Saîd adında bir şahıs kendisiyle beraber yürüdüğü sırada Abdullah b. Ömer’in ayağının uyuştüğünü ve oracıkta oturduğunu söyler. Orada bulunanlardan birinin kendisine ‘İnsanlardan sana en sevimli gelen zatı zikret!’ buyurdu. O da ‘Yâ Muhammed!’ dedi. Bunun üzerine hemen ayağa kalktı ve yürümeye başladı.”⁷³

el-Bennâ, yukarıda zikri geçen rivayet bağlamında hürmet ve teberrük amacıyla bir insanın ismini zikretmenin hiçbir sakıncasının olmadığını söyler. Bu durum, namazda “Selâm senin üzerine olsun ey Nebî!” demeye benzer. Ancak istimdâd için ölçü, kendisinden yardım talep edilen kişinin hayatta olması ve yardım talebinde bulunulan konuda tasarruf yetkisine sahip olmasıdır. Belirtilenin aksine olan durumlar, şüpheli ve sakıncalı olup engellenmelidir.⁷⁴

5.8. Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Hasan el-Bennâ, sûfîler tarafından kullanılan ve dinin üç farklı boyutunu ifade eden şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarına dair bazı izahatlar yapar. Buna göre şeriat, ibadet ve akideye taalluk eden konularına dair Kitap ve Sünnet’ten çıkarılan hükümleri; tarikat, şeriatın ortaya koyduğu hükümlerin maksat ve gayelerini idrak ve bu istikamette azîmet

70 Hz. Peygamber’den merfû olarak nakledilen bu uzun ve meşhur hadiste bir mağarada sıkışıp kalan üç arkadaşın sâlih amelleriyle tevessül edip Allah’tan yardım istedikleri ve akabinde Allah Teâlâ’nın, onları içinde mahsur kaldıkları mağaradan nasıl kurtardığı anlatılır.

71 Buhârî, “İcâre”, 12.

72 Ebû Abdillah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *ed-Dürrü’n-nedîd fi ihlâsi kelimeti’t-tevhîd* (Riyad: Dârü’bni Huzeyme, 1414), 18-23.

73 Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü’s-Sünnî ed-Dîneverî, *‘Ameli’l-yevmi ve’l-leyl* (Beirut: Dârü’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1418/1998), 114.

74 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi’t-terbiyeti ve’s-sülûk*, 78-79; el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 108-109.

noktasında amel edip tembellik göstermemeyi; hakikat ise ruhî ve kalbî arınmayı gerçekleştirerek mârifetullahta terakki etmeyi ifade eder.

el-Bennâ'ya göre bu üç kavram birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Zira şeriat, ilme; tarikat, amele; hakikat ise zevk ve keşfe dayanır. Her bir kavram sonrakinin şartı ve öncekinin neticesidir. Bu durumda şeriatı bilen ve tarikat ile amel eden hakikate ulaşır. O, İbrahim Desûkî'den nakille şeriatın ağaç, hakikatin ise onun meyvesi olduğunu söyler. Akabinde kendisi de “ful” benzetmesinde bulunur. Mısır'ın meşhur bakla çeşitlerinden biri olan “ful”un kalın bir dış kabuğu vardır. Bu kabuğun altında ince bir zar ve bu zarın içinde baklanın özü bulunur. Buna göre dış kabuk şeriat, kabuğun altındaki ince zar tarikat, zarın içindeki öz ise hakikattir. Hâsılı kabuğu açmadan öze ulaşmak mümkün olmadığı gibi şeriat ve tarikatı tahakkuk ettirmeden hakikate ulaşmak mümkün değildir.⁷⁵

5.9. Zâhir ve Bâtın

Zâhir ve bâtın ilmi mevzusunun, Hasan el-Bennâ'nın en çok üzerinde durduğu konulardan biri olduğu söylenebilir. O, konuya dair öncelikle “insaf ehli” olarak vasıflandırdığı ve muteber gördüğü birkaç sûfiden bazı nakiller yapar. Akabinde bu görüşlere istinaden kendi görüşlerini paylaşır.⁷⁶

el-Bennâ'nın âlimler arasında tartışmalı bir konu olan bâtınî ilim hakkında görüşlerine başvurduğu ilk sûfî, İmâm-ı Gâzzâlî'dir. Buna göre *İhyâ* adlı eserinde o, bâtın ilmini “âhiret ilmi” olarak tavsif ederken bu ilmin, kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi sonucunda zuhur eden ilâhî bir nur olarak kişide ortaya çıktığını ve bu ilimden nasibini alan kişinin daha önceden ismen bildiği birçok şeyin hakikatine muttali olduğunu söyler. O, Hz. Peygamber'in “İlimlerden gizli kalmış olanı vardır ki onu sadece mârifetullaha ulaşanlar elde eder. Bu ilimden bahsettiklerinde onları, sadece aldanmış mağrurlar anlamaz. Allah'ın kendisine bir ilmi ihşanda bulunduğu kişiyi hor görmeyin. Çünkü Allah, bu ilmi bağışlarken onu

⁷⁵ Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 39-41; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 58-60.

⁷⁶ Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 42-53; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 61-74.

hor görmemiştir.”⁷⁷ hadisinin bu ilme işaret ettiğini söyler. ⁷⁸ Gazzâlî, İbn Abbas’ın “*Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah’tır. Allah’ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını bilesiniz diye O’nun buyruğu gelip bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir.*”⁷⁹ ayeti hakkında söylediği “Eğer bu ayetin tefsirini zikretseydim beni recmederdiniz.” sözünü naklederek, bu rivayetin bazı kimselere ihsan edilen özel ilmin varlığına delil teşkil edebileceğini dile getirir. O, bu bağlamdaki görüşünü tekit için Ebû Hureyre’nin “Hz. Peygamber’den iki kova ilim aldım ve birini neşrettim. Diğerine gelince eğer onu neşretseydim benim şu boğazımı keserdiniz.” sözünü de aktarır.⁸⁰

el-Bennâ’nın ilm-i bâtın konusunda görüşlerine müracaat ettiği ikinci sûfî, İbnü’l-Arabî’dir. Onun, *Fütûhât* adlı eserinin elli dördüncü babında konuya dair yaptığı değerlendirmeleri naklederek konuya açıklık getirmeye devam eder.⁸¹ Buna göre zâhir uleması, bazı kimselerin sahip olduğu bâtınî ilmi kastederek onlara bunun kim tarafından öğretildiğini merak ederler. Onlara göre herhangi bir ilim ancak bir öğretici sayesinde tahsil edilir. Hâlbuki bu kimselere, bildikleriyle amel ettikleri için bu ilim Hak Teâlâ tarafından verilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ, Kur’an’da “*Allah insanı yarattı ve ona beyânî öğretti.*”⁸², “*İnsana bilmediğini öğretti.*”⁸³ buyurmuştur.

İbnü’l-Arabî, Yüce Allah’ın “*Katımızdan ona bir ilim öğrettik.*”⁸⁴ buyruğunu zikrederek zâhir ulemasının, bir öğreticiye ihtiyaç duyulduğu noktasındaki endişelerinin de giderildiğini ifade eder. Bu noktada onların “Allah, nebisinden başkasına bu ilmi öğretmez.” şeklindeki iddialarında hata ettiklerini söyler. Nitekim “*Allah hikmeti dilediğine verir.*”⁸⁵ ayetinde geçen “hikmet”, bu ilmin bizzat kendisidir. Herkesçe malum olduğu

77 Alâuddîn b. Hüsâmiddîn b. Kâdhân, *Kenzü’l-‘ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-ef’âl*, thk. Bekrî Hayyânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981/1401), 10/181; Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *el-Arba’üne fi’l-tasavvuf* (Haydarâbâd: Matba’atu Meclisi Dâirati’l-Osmâniyye, 1981), 13.

78 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2011/1432), 1/75-76.

79 et-Talâk 65/12.

80 Gazzâlî, *İhyâ*, 1/363-364.

81 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi’l-terbiyeti ve’s-sülûk*, 45-46; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 65.

82 er-Rahmân 55/3-4.

83 el-Alak 96/4.

84 el-Kehf 18/65.

85 el-Bakara 2/265.

üzere ayette geçen “من” ism-i mevsûlü umum ifade eden bir lafızdır ki buradan bu ilmin sadece peygamberlere has olmadığı anlamı çıkarılabilir.⁸⁶

el-Bennâ, bâtın ilmini elde eden sûfîlerin ehl-i istikâmet olduklarını ortaya koymak için Şâzeliyye tarikatının bir kolu olan Zerrûkiyye'nin pîri Ahmed Zerrûk'tan bazı nakillerde bulunur.⁸⁷ Buna göre o, *Kavâ'idu't-tasavvuf* adlı meşhur eserinde din ve dünya ilimlerinin aslının Kitap ve Sünnet olduğunu, bu iki kaynağın, övülmesi gerekeni övdüğü, yerilmesi gerekeni yerdığı ve yapılması gerekenleri de emrettiğini dile getirir. O, bu ilimleri tahsil ederken insanları üç farklı yol takip ettiğini ifade ettikten sonra şöyle bir tasnifte bulunur:

Birinci grup, mana ile ilgilerini kopararak sadece lafza bağlı kaldılar. Bunlar ehl-i zâhirin inkârcılarıdır ki muteber değillerdir.

İkinci gurup, hakikatleri bir araya getirmek için mânayı göz önünde bulunduranlardır ki te'vil edilmesi gerekeni te'vil etmiş, -doğru anlaşılması için- bilgileri bir tertip üzere düzenlemiş fukaha ve mâna ehlinden olan tahkik ehlidir.

Üçüncü gurup ise mânanın üzerinde durmuş ve lafızları da tahkik etmişlerdir. Bu kimseler lafzın zâhirinden ve mânanın bâtınından işaretler çıkarmış ehl-i tahkik sûfîler ve ehl-i tetkik imamlardır. Bunlar her şeyi işaretlere yoran ve küfre giren Bâtınîlerden değillerdir.⁸⁸

el-Bennâ, bu konuya dair yaptığı uzun mülâhazalar kapsamında birçok sûfî büyüğün sözlerini referans olarak verir.⁸⁹ Bunlardan Serî es-Sakatî'nin “Kim ki zâhir ilminin hükmünü nakzeden bir bâtın ilmini iddia ederse hata eder.” ve Ebû Sa'îd Harrâz'ın (ö. 277/890) “Zâhire muhalif olan her bâtınî feyz, bâtıldır.” sözlerini vermekle iktifa ediyoruz.

86 Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999/1420), 1/421-422.

87 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 49-50; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 69-70.

88 Zerrûk, *Kavâ'idu't-tasavvuf*, 112.

89 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi't-terbiyeti ve's-sülûk*, 50-51; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 70-71.

6. Tasavvufî Bir Hareket Olarak İhvân-ı Müslimîn

6.1. Kuruluşu

İhvân-ı Müslimîn hareketini objektif bir şekilde ve doğru anlamlandırabilmek, kuruluş sürecine dair malumat sahibi olmayı zaruri kılar. Nitekim zamanla siyasallaşan bir hareket olmakla beraber kuruluşu itibariyle İhvân'ın bir hayır müessesesi olduğu ifade edilebilir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi el-Bennâ, henüz İhvân cemiyetini kurmadan önce eğitim hayatının her kademesinde benzer teşekküllerin içinde bulunmuştur. Bunun dışında ideal bir Müslüman toplum inşa etme düşüncesini hayata geçirmek bireysel çaba ve gayretleri olduğunu biliyoruz. Bizzat kendisi, öğretmen olmak için eğitim gördüğü Dârü'l-ulûm'dan mezun olduktan sonra gittiği her bölgede insanların bir arada bulunduğu mekânlarda ve özellikle kahvehanelerde vaaz ve irşad faaliyetini yürüttüğünü hâtıralarında anlatır.⁹⁰ Ayrıca o, çağrıldığı toplantıların dışında, katıldığı cenaze ve nikâh merasimlerinde, çevresinde bulunan insanların yeni doğan çocukları için tertip ettikleri sofralarda, ramazan ayında teravîh namazlarından sonra insanlara hitap ederek insanları hayra dâvet etmeyi âdet edinmişti.⁹¹ Bundan dolayı tâbileri tarafından "mürşid" lakabıyla anılmaktaydı.⁹²

Hasan el-Bennâ, 1927 yılında Süveyş Kanalı civarında bulunan İsmâiliyye kentinde öğretmen olarak atanır ve tedris faaliyetlerine başlar. Akabinde İngilizlerin her açıdan varlıklarını hissettirdikleri bu bölgede, İngiliz emperyalizminin sebep olduğu adaletsiz düzeni müşahede eder ve buna karşı harekete geçmeye karar verir. İlk olarak bu bölgede edindiği ilk intibalar neticesinde insanların kalplerine tesir ederek onları harekete geçirmenin ve bu sayede toplumu dönüştürebilmenin yolunu şu dört şeyin varlığıyla mümkün görür: Âlimler, sûfiler, devlet erkânı ve insanların bir araya geldiği sosyal mekânlar.

el-Bennâ, öncelikle İsmâiliyye'de bulunan veya burayı ziyaret eden âlim, sûfî şahsiyetlerle olan bağımlı güçlendirir. Akabinde devlet erkânı

90 Hasan el-Bennâ, *Müzekkirât*, 72.

91 el-Cündî, *Hasan el-Bennâ*, 13-14.

92 Muhammed Abdullah es-Semân, *Hasan el-Bennâ: er-racilü ve'l-fikr* (Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 1978), 32.

ve ileri gelenler arasında farklı mülâhazalarla oluşan ikiliği ortadan kaldırmaya gayret eder ve her iki grubun dostluğunu kazandıktan sonra bu hedefine ulaşır. Son olarak İsmailiyye'de işçilerin arasındaki dayanışmayı arttırmak için kurulmuş bir sosyal tesisi dâvet konuşmaları için mekân olarak seçer. Bu sosyal yapı altında fırsat buldukça ilmî meclisler kuran bazı gençlere ulaşarak muhabbet ve güvenlerini kazanır. Akabinde onları, yürüttüğü bazı ders halkalarına dâhil eder.⁹³

1928 yılına gelindiğinde Bennâ, her biri farklı bir meslek icra eden altı arkadaşıyla beraber İhvân hareketini kurar. İsmailiyye'de bu harekete katılanların toplanıp istişarelerini yapacakları bazı müesseseler inşa ettikten sonra zamanla bu hareket, çevre illerde teşkilatlanmaya başlarlar.⁹⁴ Bu hareketin üzerine bina edildiği esas düşünce ise kısaca şu şekilde kayda geçirilir: "Gayemiz Allah, önderimiz Hz. Muhammed, anayasamız Kur'an, yolumuz cihad ve en büyük emelimiz Allah yolunda ölmektir. Allâhu ekber ve lillâhi'l-hamd."⁹⁵

6.2. Bir Tasavvufî Hareket Olarak İhvân

el-Bennâ, İhvân-ı Müslimîn'in nasıl bir hareket olduğunu yaptığı şu tespitle ortaya koymaya çalışır: Kur'an'a göre insanlar dört farklı gaye için yaşarlar. Birincisi, yeme, içme ve şehvî arzularını tatmin için yaşayanlar; ikincisi, insanlar arasında fitne çıkarmaya çalışan ve kötülük peşinde olanlar; üçüncüsü, fâni olan dünya nimetleri peşinde koşup bunlarla tatmin olmaya çalışanlar; dördüncüsü ise insanların hidayeti için gayret edip onları hayra ve iyiliğe yöneltmeye çalışanlar. Buna göre ıslah İhvân hareketinin asıl gayesi İslâm dininin temel prensiplerini dünyada hâkim kılmaya çalışmak ve bu minvalde insanlara rehberlik yapmaktan ibarettir.⁹⁶ Bunun için İslâmî terbiye almış, nefsini reziletlerden arındırmış ve İslâm'ın güzel gördüğü faziletleri sîretine taşımış "Rabbânî" şahsiyetlerin yetişmesi zaruridir.⁹⁷

93 Hasan el-Bennâ, *Müzekkîrât*, 77-81.

94 Ahmed Yusuf, *el-Fikri'n-nahdavi*, 6-7.

95 Semân, *Hasan el-Bennâ: er-racülü ve'l-fikr*, 19; Hasan el-Bennâ, *Mecmû'atü'r-resâil* (Beirut: el Müessesetü'l-İslâmiyye, 2004), 369.

96 Ahmed Yusuf, *el-Fikri'n-nahdavi*, 11.

97 Ahmed Yusuf, *el-Fikri'n-nahdavi*, 17.

el-Bennâ başında bulunduğu hareketin esaslarını yukarıda ifade edildiği şekliyle ortaya koyarken, hareketi dışarıdan takip edenlerden bazıları, İhvân'ın ve kurucusunun Cemâleddîn Efgânî'den etkilendiğini ve onun reformist çizgisinde devam eden bir hareket olduğunu dile getirirler. Hasan el-Bennâ'nın, Efgânî hakkında sarf ettiği bazı övgü dolu ifadeleri buna delil olarak getirirler. Bazıları onu ve hareketini Şîî bir hareket olarak görürler. Onun bazı Şîî zevatla olan dostluklarını ve Şîî bir temsilcinin "Kim hakiki bir Ca'ferî olmak istiyorsa İhvân hareketine katılsın." şeklindeki bir sözünü buna delil getirirler. Ayrıca Abdülhalim Mahmûd'un, İhvân hareketi için "İhvân-ı Müslimîn hareketi iki farklı daveti tazammun ve temsil etmektedir: Cemâleddîn Efgânî'nin daveti ve Senûsiyye tarikatının daveti." dediği nakledilmektedir.⁹⁸

Günümüz İslâm dünyasının büyük âlim ve mütefekkirlerinden olan Yusuf el-Kardâvî kaleme aldığı *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyetü ve medresetü Hasan el-Bennâ* isimli eserinde İhvân hareketini daha çok İslâm ahlâkını ve prensiplerini bireysel ve toplumsal hayata hâkim kılmaya çalışan ve bunun mücadelesini veren bir hareket olarak tanımlar. Ona göre bu hareketin en önemli özelliği insanı maddî bir cisimden ibaret görmeyip onun kalbî ve ruhî açıdan tekâmül eden bir varlık olarak kabul etmeleridir. Nitekim "Rabbânî" kelimesi ile ifade ettikleri ve öne çıkarmaya çalıştıkları kâmil insan modeli aynı zamanda mücadelesini verdikleri ideal insan profilidir ve insanlığın kurtuluş reçetesi de bu insan profiline sahip gençler yetiştirebilmektir.⁹⁹

6.3. İhvân'a Göre Terbiye Usulleri

İhvân'ın kurucusu Hasan el-Bennâ'ya göre ideal bir toplumun tesisi ancak ahlâk eğitimiyle mümkündür. Her ne kadar toplumun terakkisinde ilmin etkisi inkâr edilemeyecek derecede büyükse de tehzibe/arınma vesile olmayan bir ilmin faydası kadar zararının da olacağı muhakkaktır. Ona göre ilim bir silahtır/araçtır. Bu silah, nefsin ıslahı ve hayra yönlendirilmesi için kullanılırsa faydalı olur. Ancak ahlâkî bir anlayıştan tecrid edilirse kötülüğe aracı olur. Nitekim günümüz dünyasında ilmî terakki

98 Ali b. es-Seyyid el-Vasfî, *el-İhvânü'l-Müslimîn men hum? Ve mâzâ yürüdün?!*, 13.

99 Yusuf el-Kardâvî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyetü ve medresetü Hasan el-Bennâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 12-13.

ile beraber, toplumun büyük bir kısmında ahlâkî gerilemeyi müşahade etmek mümkündür. Helal-haram hassasiyeti kaybolmaya yüz tuttuğu, kanunların aleni çiğnendiği, ahlâksızlığın dibe vurduğu, aileyi tehdit eden uyuşturucu ve alkol kullanımının özendirildiği, dinî değerlerin hafife alındığı bir toplumsal yapı ile karşı karşıyayız. Modern medeniyetin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu hastalıkların ferdin ve toplumun gidişatında köklü değişikliklere yol açacağı muhakkaktır. Bu noktada bütün toplum liderlerine, sosyal bilimcilere ve islahatçı âlimlere düşen; toplumu hayra sevk eden bir mürşit edasıyla yaralara merhem olup, ahlâkî sorumlulukları hatırlatarak bu toplumsal facianın önüne geçmektir.¹⁰⁰

el-Bennâ, hastalıkların pençesinde olan bir insanın, iyi bir uzman hekim bularak hastalığın teşhisi için gayret göstermediğinde bedeninin yıpranacağını ve acılarının artacağını belirtir. Buna mukabil iyi bir uzman hekime ulaşır ve hastalığının kaynağını öğrenirse bu yönde hekimin vereceği tedavi ile şifa bulacak, hatta eskisinden daha iyi duruma dahi gelebilecektir. Ona göre toplumlar için de aynı şey söz konusudur.¹⁰¹ Bu ifadelerde geçen uzman doktor, tasavvuftaki mürşidi kâmilin varlığına; tedavinin acılarına katlanılması ise riyâzet uygulamalarına devam etmeye benzetilebilir.

İhvân-ı Müslimîn'in ideolojik yapısını ele alan bir kitap kaleme alan batılı araştırmacı Richard Mitchell'e göre bu hareketin amacı Müslüman bireylerde yok olmaya yüz tutan manevî ruhu tekrar canlandırarak İslâm'ın pratiklerini hayata geçiren bireylerin yetişmesini sağlamaktır. Bu durum daha sonra çekirdek ailenin ıslahına ve akabinde hedeflenen ideal bir İslâm toplumunun teşekkülüne zemin hazırlayacaktır. "*Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez.*"¹⁰² ayetini bu konuda kendilerine düstur edinen İhvân'a göre her türlü uhrevî ve ahlâkî anlayıştan yoksun hâle gelmiş maddeci zihniyetin içinde bulunduğu bu insanlık krizinden çıkarmak ancak ruhî bir uyanışı sağlamakla mümkün olacaktır.¹⁰³

100 Hasan el-Bennâ, *Nazarât fi'l-terbiyeti ve's-sülûk*, 103-104; Hasan el-Bennâ, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 139-141.

101 Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, 65.

102 er-Ra'd 13/11.

103 Richard Mitchell, *İdeolojiyetü cemâatu İhvânî'l-Müslimîn*, çev. Mîna Enis - Abdusselâm Rıdvân (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, ts.), 154-155.

İhvân cemiyeti, yukarıda ifade edilen ferdî ve ictimâî ahlâkî dönüşümü sağlayacak bir eğitim anlayışını gerçekleştirebilmek için yedi farklı vesile/oluşum teşekkül ettirmiştir. Bunlar üsre, ketîbe, rihle, mu'asker, nedve, devre ve mu'temerdir. Her bir oluşum kendisinden önceki oluşumu kapsayan ve hedeflerini daha ileriye taşıyan bir nitelik taşır.¹⁰⁴ Özellikle ilk iki oluşumun kuruluş, işleyiş ve amaç itibarıyla tasavvufun kurumsal yapılardan biri olan tarikatlara büyük oranda benzediği görülür. İhvân'ın, hem dinî değerleri örşelenmiş bir toplumu tekrar ayağa kaldırma hem de ideal bir İslâm toplumu meydana getirme noktasında takip ettiği terbiyevî usulleri ihtiva eden bu iki oluşumdan kısaca bahsetmenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

6.3.1. Üsre (Aile)

Cemaatin üyeleri arasındaki bağları kuvvetlendirecek, kardeşliklerini sözlü ve teorik seviyeden fiilî ve pratik seviyeye yükseltecek ders halkası teşekkülüdür. Bu tür ders halkalarının üç temel hedefi vardır: Birincisi muhabbeti hâkim kılmaya dayalı “tanışma”; ikincisi, hak ve adalet anlayışını hâkim kılmaya ve üyeleri bu yönde bilinçlenmeyi sağlamaya çalışmaya dayanan “anlayış”; üçüncüsü ise her durumda beraber bir duruş ortaya koyma hissiyatını geliştirmeye yönelik “dayanışma”dır. Haftalık yapılan bu toplantılarda sıkıntıları olan üyelerin problemleri dinlenir ve beraberce çözüm üretilmeye çalışılır. Bunun dışında doğru ve güvenilir bilgileri ihtiva eden kitaplardan dersler yapılması, aralarındaki kardeşlik ruhunu

104 Bu makalede, hakkında bilgi verilen “üsre” ve “ketîbe” dışında kalan kavramları kısaca açıklamak gerekirse, “rihle”, birkaç üsrenin ayda bir olmak üzere şehrin dışında meskûn olmayan bir bölgede sabah namazından akşam namazına kadar bir araya gelerek gönül birlikteliklerini ve cemaatin öngördüğü ahlâkî değerlerin pratiğini pekiştirmek için yaptıkları kısa gezilerdir. “Muasker”, ihvan cemiyetine bağlı olsun veya olmasın bireylere İslâmî hassasiyetler kazandırmak, onları, modern dünyada ortaya çıkan gayrî İslâmî akımlar konusunda bilinçlendirmek ve İslâm kardeşliğini esas alan ilişkiler geliştirmelerini sağlamak için düzenlenen süresi değişken kamplardır. “Devre”, belli dönemlerde ihvân cemiyetine bağlı kalabalık grupların bir araya gelerek toplantılar ve istişareler düzenlemesi anlamına gelmektedir. “Nedve”, cemiyet bireylerinin belli bir konuyu etraflıca ele alıp istişarelerde bulunmak için bir araya geldikleri organizasyonlara verilen addır. “Mu'temer” ise, cemiyetin kuruluşu, amacı ve birliğini konu alan esasların dile getirildiği ve bir nevi yılsonu faaliyetlerin değerlendirilmesi için tertiplenen kongrelere verilen isimdir. Daha fazla bilgi için bk. Ali Abdülhalîm Mahmûd, *Vesâilü't-terbiye 'inde'l-İhvâni'l-Müslimin* (Mısır: Dârü'l-Vefa, 1993/1414), 245-246, 262-263, 286, 299-300, 312-313.

güçlendirecek gezilerin tertiplenmesi, sabah namazı buluşmaları ve üyeler arasında ev ziyaretleri bu oluşumun önemli etkinliklerinden sayılır.¹⁰⁵

Ailenin sorumluluklarından biri de aile bireylerini İslâmî bir şahsiyet kazanmasını sağlamaktır. Bu da itikadî, ibadî, fikrî ve ahlâkî açıdan İslâmî bir bilince kavuşturulmasıyla olur. Bu eğitimin ahlâkî tarafı aynı zamanda tasavvufî bir hüviyet taşımaktadır. Zira ihlâs, vefa, sabır, edep, takvâ ve vera' gibi kavramlar bu ahlâkî bilincin temel unsurları olarak ifade edilir ki mâlum olduğu üzere bu kavramlar aynı zamanda tasavvufî hâl ve makamlar arasında sayılır. Ancak tasavvuf anlayışında bu eğitim, bir mürşid riayetinde gerçekleştirilirken İhvân anlayışında bu sorumluluğu "nakîbü'l-üsrâ" olarak tesmiye edilen birisi tarafından gerçekleştirilir.¹⁰⁶

İhvân hareketinin aile kurumundan başlayan ıslahatçı ideal toplum yapısı yukarıda zikri geçen nakîb gözetiminde tahakkuk ettirilir. Buna göre nakîb olacak kişide bulunması gereken önemli vasıflar vardır. Bu vasıflar terbiyevî bir program dâhilinde ona kazandırılır ki, tasavvuftaki seyr u sülûk yoluyla makamdan makama terakki anlayışına benzer bir durum arz eder. Buna göre bir nakîbde bulunması gereken bazı önemli vasıflar şunlardır: Farz ve vacip olan amellerin dışında nâfile ve müstehabları ifa edecek bir hassasiyete sahip olmak, günahların dışında şüpheli şeylerden kaçınmak, rıfk sâhibi olmak, insanların eziyetlerine sabır göstererek onların ıslahı ve manevî hastalıklardan kurtulmaları için gayret sarf etmek. Hâsılı nakîb, her konuda Hz. Peygamber'i kendisine örnek alarak Kur'an ahlâkını hayatının merkezine almalı; ailesi, akrabası, komşuları ve arkadaşlarıyla olan ilişkilerini bu temel değerler üzerinde yürütmelidir.¹⁰⁷

6.3.2. Ketîbe (Sohbet Meclisleri)

İhvân hareketinin, cemaatteki fertlerin nefis mucâhededinde başarılı olmak için nefis tezkiyesini gerçekleştirmeleri noktasında onlara rehberlik yapacak "ketîbe" adı altında bir müesseseyi hayata geçirmeyi hedeflediklerini söyleyebiliriz. Akıl, ruh ve kalbî kabiliyetleri geliştirmenin yanında bu müessese, güzel ahlâkî meziyetleri insan hayatında hâkim kılmayı amaçlar. Ayrıca bu nizam, cemaatteki insanlara beraber yaşamaya,

105 Hasan el-Bennâ, *Risâleler*, 51-55.

106 Abdülhalîm Mahmûd, *Vesâilü't-terbiye*, 130-31.

107 Abdülhalîm Mahmûd, *Vesâilü't-terbiye*, 207-210.

birbirleriyle münasebetlerini geliştirmeye ve zorluklara beraber göğüs germeye imkân tanımaktadır. Bu durum fertlerin, mücadele ve davetin sıkıntılarını rahatlığa tercih edip etmediği noktasında kendini tanımasına zemin hazırlar. Bu hareketin “mürşid”i kabul edilen Bennâ’nın bu nizamı, Hz. Peygamber döneminde dâvetin gizli yürütüldüğü Erkam b. Ebü’l-Erkam’ın evine benzer bir şekilde düşündüğü ifade edilir. O, her bölge sorumlusunun içinde olmasını tasarladığı “ketîbe” isimli oluşumun kırk kişiden¹⁰⁸ oluşması gerektiğini belirtir. Bu oluşumun başında bulunan kişiye “mürşid” ismi verilir.¹⁰⁹

Ketîbe, özellikle ileride davetçi olması umulan gençlerden müteşekkil bir oluşumdur. Bu oluşuma üye olacak kişilerin on sekiz yaşından küçük ve kırk yaşından büyük olmaması gerekir. Bu oluşuma ancak üyelerin hepsinin referans olduğu kişiler kabul edilir. Haftada bir toplanan bu oluşum, bir geceyi beraber geçirir. Gece boyu ilmî müzakereler ve bazı kitaplardan dersler yapılır. Toplu şekilde teheccüd ve diğer bazı nafile ibadetlerin yapıldığı bu gecede ayrıca mârifet, vefa, tefekkür, murakabe, ihlâs ve iman virdleri okunur. Bu oluşumun en önemli hedefleri ilmî bir şahsiyet kazandırma, ibadet ve zikirle kalpleri tezkiye ve kişinin hem diğer üyelerle hem de Allah ile olan rabitasını sağlamlaştırmaktır.¹¹⁰

Sonuç

Hasan el-Bennâ’nın hem âlim hem entelektüel hem de zamanla Ortadoğu’daki bazı ülkelerin idaresinde söz sahibi olacak derecede siyasal nüfuz elde etmiş dinî bir hareketin lideri olarak, yirminci yüzyılın en önemli şahsiyetlerinden biri olduğu söylenebilir. Daha çok Cemaleddin Efgânî ve onun çizgisinde olan Muhammed Abduh ve Rerşid Rıza gibi selefi bir anlayışa sahip olduğu söylene de içinde yetişip büyüdüğü sûfi çevrenin onun düşüncelerine yön verdiği rahatlıkla görülmüştür.

el-Bennâ, Şâzeliyye tarikatına mensup olmasının yanında hayatının sonuna kadar bu tarikatın edeplerine bağlı kalmıştır. Onun tasavvuf adı altında ortaya konan bazı görüşlerin İslam’la bağdaşmadığı noktasındaki

108 Başka bir eserde “ketîbe”nin en az on, en fazla kırk kişiden oluştuğu yazmaktadır. bk. el-Bennâ, *Mecmû’atü’r-resâil*, 262.

109 Abdülhalim Mahmûd, *Vesâilü’t-terbiye*, 220-221.

110 Abdülhalim Mahmûd, *Vesâilü’t-terbiye*, 222-237.

tenkitleri, muhaliflik değil şeriat-hakikat dengesini sağlıklı bir düzleme oturtmaya yönelik ikazlar olarak görmek mümkündür. Zira risâlelerinde, dergilerdeki yazılarında ve bazı konferanslarında el-Bennâ'nın, şatah konusu hariç toplu zikir, râbita, tevessül, keramet, zâhir-bâtın ilişkisi, dinin şeriat-tarikat-hakikat boyutu gibi dinin ihtilaflı bazı meselelerinde Gazzâlî, Abdulvahâb Şa'rânî, Ahmed Zerrûk gibi büyük sûfîlerin sözlerini referans alarak onların görüşlerine yakın düşünceler ortaya koymuştur. Tasavvufun konusu ve mahiyetine dair Mâruf el-Kerhî, İbrahim b. Edhem, Serî es-Sekatî ve Cüneyd el-Bağdâdî gibi ilk dönem sûfîlerinin sözlerini naklederek onu, hakikat ilmi olarak kabul etmiştir. O, tarikatların en önemli esası kabul edilen virdlerini hayatının sonuna kadar aktsatmamış ve tâbilerine de bunu şiddetle tavsiye etmiştir. Ayrıca o, İslâm dünyasında en çok tartışılan ve aynı zamanda nazârî tasavvufun öncüsü olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî'yi insaflı muhakkiklerden saymış ve ondan nakillerde bulunmuştur.

el-Bennâ'nın kurucusu olduğu ve dünyanın neredeyse her bölgesinde örgütlenen İhvân-ı Müslimîn'in kuruluş amacı ve ilk dönem faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda bir davet ve irşad hareketi olduğu söylenebilir. Teşekkül ettirdikleri yapılar, bunların işleyişi ve ideal bir İslâm toplumu meydana getirme gayretleri, sûfîlerin amaç, hizmet ve pratikleriyle örtüşmektedir. Ancak zamanla dünyada cereyan eden sosyal-siyasî ve kültürel gelişmelerin onları bahsettiğimiz çerçeveden nasıl ve ne kadar uzaklaştırdığı başka bir araştırma konusudur.

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

- Abdülkâdir, İ. *Hakâik 'ani'l-tasavvuf*. By: yy., ts.
- Abdülhalim Mahmûd, Alî. *Vesâilü't-terbiye 'inde'l-İhvâni'l-Müslimîn*. Mensûre: Dârü'l-Vefa li't-Tibâ'eti ve'n-Neşr, 1993.
- Bennâ, Hasan. *Müzekkirâtü'd-da'veti ve'd-dâ'iyeti*. Kuveyt: Mektebetü Âfâk, 2012.
- Bennâ, Hasan. *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*. çev. Ayetullah Güneş - Cuma Karan. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2017.
- Bennâ, Hasan. *Mecmû'atu'r-resâil*. Beyrut: el-Müessesetü'l-İslâmiyye, 2004.
- Bennâ, Hasan. *Mecmû'atü resâil'l-İmâm el-Bennâ*. İstanbul: Dârü'n-Nidâ, 2014.
- Bennâ, Hasan. *Nazarât fî't-terbiyeti ve's-sülûk*. haz. İsam Telfime. Kâhire: Dârü't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bennâ, Hasan. *Risâleler*. çev. Mehmet Akbaş vd. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi. *Câmi'u'l-Müsnedi's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir. Beyrut: Bâbu Tavki'n-Necât, 1422.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Cündî, Enver. *Hasan el-Bennâ: ed-dâ'iyetü'l-imâm ve'l-müceddidü's-şehîd*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 2000.
- Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed. *Minhetü'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ganîm, İbrâhim el-Beyyûmî. "Hasan el-Bennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/307-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1432/2011.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Hâşim, Hüseyin Abdülmecid - Hâşim, Ahmed Ömer. *el-Muhaddisün fî Mısır ve'l-Ezher*. Kahire: Dârü Garîb li't-Tibâ'e, ts.
- Hâzîmî, İbrahim b. Abdullâh. *Mevsû'ati a'lâmi'l-karni'r-râbi' 'aşar ve'l-hâmis 'aşar*. Riyad: Dârü's-Şerîf li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419.
- Hindî, Alâuddîn b. Hüsâmiddîn b. Kâdhân el Müttakî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî. *'Amelü'l-yeumi ve'l-leyl*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418/1998.
- Kardâvî, Yusuf. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyetü ve medresetü Hasan el-Bennâ*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1992.

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Mitchell, Richard. *İdeolocıyyetü cemâ'atu İhvânî'l-Müslimîn*. çev. Mînâ Enîs - Abdusselâm Rıdvân. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali. *et-Tefsîrû's-siyâsi li'l-İslâm*. Mısır: Dârü'l-Âfâkî'l-Ğad, 2010.
- Sadeddin, Adnan. *el-İhvanü'l-Müslimûn fî Suriye zikriyyât ve müzekkirât*. 5 Cilt. Amman: Daru 'Ammâr, 2006.
- Semân, Muhammed Abdullah. *Hasan el-Bennâ: er-racülü ve'l-fıkr*. Kahire: Dârü'l-İ'tisâm, 1978.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *el-Arba'üne fi't-tasavvuf*. Haydarâbâd: Matba'atü Meclisi Dâirati'l-Osmâniyye, 1981.
- Sühreverdî, Şehâbüddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed. *'Avarifü'l-me'ârif*. haz. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'n-nedîd fî ihlâsi kelimetü't-tevhîd*. Riyad: Dârü'bni Huzeyme, 1414.
- Vasfî, Ali b. es-Seyyid. *el-İhvânü'l-Müslimûn men hum? Ve mâzâ yuridûn?!*. Kahire: Dârü'l-Furkân, 2012.
- Yusuf, Ahmed. *el-Fikri'n-nahdavi fi resâili'l-İmâmi'l-Bennâ*. İstanbul: er-Râyetü li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2020.
- Zerrûk, Ahmed. *Kavâ'idü't-tasavvuf*. Dımeşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1424/2004.
- Zeydân, Abdülkerim. *eş-Şerhü'l-İrâkî li'l-usûli'l-işrîn*. Irak: Müessesetü'r-Râidi'l-İlmiyye, ts.
- Zirikî, Hayrettin. *el-A'lâm*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



Kâinatın Yaratılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r- ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

*A Sufi Comment on The Creation of Universe and Levels of Existence:
Critical Edition and Analysis of Lutfullâh Arzurumî's Risâla al-ratq wal-fatq*

Dr. Öğr. Üyesi

Mahmut Ayyıldız

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye / Trabzon University, Theology Faculty,
Department of Tafsir, Trabzon, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-1546-5006>

mahmudayyildiz@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/04mmwq306>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Ekim / 25 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık / 21 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1381166



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* (Mahmut Ayyıldız).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

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

Atıf / Cite as

Mahmut Ayyıldız, "Kâinatın Yaratılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 97-138.

Öz

Tarih boyunca insanoğlunun izini sürdüğü hakikatlerden birisi de evrenin nasıl yaratıldığı konusudur. İslam düşüncesinde tabiat bilimlerinin yanı sıra kelam, felsefe, tasavvuf gibi dini ilimler sahasında da bu konuda sorgulamalar yapılmış ve farklı teoriler ileri sürülmüştür. Konunun Kur'an'dan bazı âyetler ile ilişkilendirilmesi tartışmaların tefsir literatürüne taşınmasına neden olmuştur. Bu bağlamda el-Enbiyâ 21/30. âyet, evrenin yaratılışı hakkında derin düşünce ve teorilerin geliştirilmesinde önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Lütfullâh Erzürûmî de *Risâletü'r-ratqî ve'l-fetq* isimli eseri ile bu âyeti çevreleyen literatüre katkı sunmaktadır. Müellif, bu risalede el-Enbiyâ 21/30. âyette geçen ratq ve fetq kelimelerine odaklanarak sûfi-nazarî bir bakış açısıyla evrenin yaratılışı ve varlık mertebeleri hakkında derinlemesine analizler yapmaktadır. Bu çalışmada, Lütfullâh Efendi'nin *Risâletü'r-ratqî ve'l-fetq* isimli eserinin tahkikli neşri yapılarak müellifin konuya ilişkin değerlendirmeleri tasvirî bir anlatımla ele alınmıştır. Ayrıca bazı akademik makalelerde risalenin müellife aidiyetiyle ilgili yapılan hatalı veya eksik tespitler de bu çalışma ile tashih ve ikmal edilmiştir. Risalenin tahkikli neşri en iyi metin yöntemine göre hazırlanmıştır. Muhteva ile ilgili değerlendirmelerde ise kütüphane taraması, dokümantasyon, metin ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasavvuf, Erzürûmî, Lütfullâh, Ratq, Fetq.

Abstract

One of the truths that human beings have traced throughout history is the issue of how the universe was created. In Islamic thought, in addition to natural sciences, inquiries have been made on this issue and different theories have been put forward in the field of religious sciences such as theology, philosophy and sufism. Associating the subject with some verses from the Qur'an caused the discussions to extend to the tafsîr/exegesis literature. In this context, al-Anbiyâ 21/30 verse has become an important reference guide in the development of deep thoughts and theories about the creation of the universe. Lutfullâh Arzurûmî contributes to the literature surrounding this verse with his work titled *Risâla al-ratq wal-fatq*. In this risâla, the author focuses on the words ratq and fatq mentioned in the verse al-Anbiyâ 21/30 and makes in-depth analyzes about the creation of the universe and the levels of existence from a sufi-theoretical perspective. In this study, the critical edition of Sir Lutfullâh's work named *Risâla al-ratq wal-fatq* was prepared and the author's evaluations on the subject were discussed in a descriptive manner. In addition, erroneous or incomplete determinations made in some academic articles regarding the authorship of the risâla have been corrected and completed with this study. The critical edition of the risâla was prepared according to the best text method. In evaluating the content, library scanning, documentation, text and discourse analysis methods were used.

Keywords: Tafsîr, Sufism, Arzurûmî, Lutfullâh, Ratq, Fatq.

Giriş

Kâinatın yaratılışı ve evrensel gerçeklik, tarih boyunca insanoğlunun en çok merak ettiği ve sürekli sorguladığı konulardan birisi olmuştur. Bu evrensel sorgulamada başvurulan en güvenilir kaynakların başında ilahi kitaplar gelir. Konuyla ilgili ilahi kitaplarda yer alan âyet ve pasajların derinliğine inmek sadece dini bir mesele olmayıp aynı zamanda felsefi ve mistik bir arayışın da kapısını aralar. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim'de Enbiyâ sûresi 30. âyet, muhataplara kâinatın yaratılışına dair çok geniş bir perspektif sunmaktadır. Özellikle âyette geçen *kânetâ ratkan fefetekñâhüma* ifadesi, kâinatın ilk durumu ve gelişimi hakkında önemli ipuçları içermektedir. Bu nedenle, İslam literatüründe kâinatın yaratılışıyla ilgili araştırmalarda söz konusu âyet önemli referanslardan birisini teşkil etmektedir. İslam düşüncesinin temelini oluşturan kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde bu âyet referans alınarak evrenin yaratılışına dair farklı teoriler ileri sürülmüştür.

Tasavvuf, İslam'ın bâtinî ve mistik boyutunu inceleyen bir disiplindir. Sûfiler, dini metinlerin zahirî (açık) anlamlarının ötesinde yatan semboller ve derin manaları keşfetmek için çaba sarf ederler. Dolayısıyla sûfi yorumların hedefinde âyet ve hadislerin özünü ve deruni yönünü açığa çıkarmak vardır. Kâinatın yaratılışı hakkında bilgi veren Enbiyâ sûresi 30. âyet tasavvuf literatüründe bu perspektifle yeniden ele alınıp yorumlanmıştır. Kuşkusuz bu noktada tasavvuf literatürünü besleyen önemli kaynaklardan biri de işârî tefsirlerdir. Özellikle risale formatında yazılan müstakil âyet tefsirleri bu bağlamda oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Erzurumlu Göğsügür Lütfullâh Efendi'nin kaleme aldığı *Risâletü'r-ratki ve'l-fetk* isimli risale bunun en güzel örneklerinden biridir.

Lütfullâh Efendi XVIII. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Erzurum'da dünyaya gelmiş, İstanbul'da tahsilini tamamlamış ve Hicaz, Yemen, Kahire, Tunus ve nihayet Merâkeş'e kadar uzanan ilmi seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu ilim merkezlerinde çeşitli ders halkalarına katılmış ve birçok âlimden icazet almıştır. Buralarda edindiği tecrübelerin onun çok yönlü ilmi kişiliği üzerindeki etkileri büyüktür. İslami ilimlerin yanı sıra dil, mantık, felsefe, matematik gibi alanlarda telif ettiği eserler onun bu yönünü ortaya koymaktadır. Eserleri arasında *Râmüzü't-tahrîr*

ve't-tefsîr isimli tefsiri özel bir yere sahiptir.¹ Ancak bu eserde el-Enbiyâ 21/30. âyet bağlamında kâinatın yaratılışına dair oldukça kısıtlı açıklamalar yapmaktadır. Öte yandan, aynı konuya ilişkin müstakil olarak kaleme aldığı *Risâletü'r-ratki ve'l-fetk* adlı risalede, âyette geçen *ratk* ve *fetk* kelimeleri üzerinde çok daha ayrıntılı ve derinlemesine değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öyle ki çağdaş müfessirlerden Muhammed Tâhir İbn Âşûr (1879-1973) da ilgili âyetin tefsirinde bu risaleyi kaynak göstererek risalenin *ratk* ve *fetk* kelimeleri hakkında derin tahliller içerdiğine dikkat çekmektedir.²

Bu makale Lütfullâh Efendi'nin *Risâletü'r-ratki ve'l-fetk* isimli eserinin tahkiki neşrini konu almaktadır. Lütfullâh Efendi bu risalede el-Enbiyâ 21/30. âyeti nazârî-sûfî bakış açısıyla yorumlayarak evrenin yaratılışı ve varlık katmanları hakkında dikkat çekici tespitler ve tasnifler ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışmamız evrenin yaratılışını konu alan araştırmalara önemli bir katkı sunmakta ve kültür tarihi açısından 18. yüzyıl Osmanlı entelektüel birikimine ışık tutmaktadır. Ayrıca risalenin müellife aidiyetiyle ilgili bazı akademik çalışmalarda karşılaşılan nispet sorunu³ da bu makalede çözüme kavuşturulmaktadır.

Lütfullâh Efendi'nin el-Enbiyâ 21/30. âyetle ilgili görüş ve değerlendirmeleri hakkında Zeki Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullâh Efendi'de Nazârî Sufî Tefsir Örneği" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Yıldırım, bu konuda Lütfullâh Efendi'nin müstakil bir risale yazdığını ancak kütüphane kataloglarında bu risaleye rastlanmadığını belirtmektedir. Bu nedenle Lütfullâh Efendi'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini yine ona ait eserler üzerinden aktarmaktadır. Eksik kalan noktaları ise Lütfullâh Efendi'nin

1 Lütfullâh Erzürûmî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Halis Ören, *Göğsügür Lütfullâh Erzürûmî ve Râmûzü't-Tahrîr Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 49-78; Sadrettin Gümüş, "Erzurumlu Göğsügür Lütfullâh'ın (1202/1788) Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Türk İslâm Düşüncesindeki Yeri", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007), 1/303-341; Muntasır Necîb Sıdkî Ebû Hasen, *Risâle fi Usûli Tefsiri'l-Kur'ân li Lütfullâh b. Muhammed el-Erzürûmî: Tahkîk ve Dirâse* (Nablus: Câmî'atü'n-Necâhî'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirasatî'l-Ulya, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19-37; Mücahit Elhut, *Lütfullâh el-Erzürûmî'nin 'Râmûzü't-Tahrîr ve't- Tefsîr' Adlı Eserinin (1-160 varakları arası) Edisyon Kritik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 9-28.

2 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 18/55.

3 Zeki Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullâh Efendi'de Nazârî Sufî Tefsir Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013), 12 (dip. 61).

de referans aldığı İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) gibi nazarî tasavvufun temsilcilerinin eserlerinden yararlanarak tamamlamaktadır. Makalenin bütünü göz önünde bulundurulduğunda Lütfullâh Efendi'ye ait açıklamaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, müellife ait olmayan bazı görüş ve değerlendirmelerin ona atfedilmesine neden olmuştur. Bu çalışma Lütfullâh Efendi'ye nispet edilen görüşlerin ona aidiyeti sorununu da ortadan kaldırmaktadır.

Araştırmada öncelikle kütüphane katalogları taranarak risalenin yazma nüshaları belirlendi. Bu nüshalar arasında müellife ait olma olasılığı en yüksek olan nüsha temel alınarak risalenin tahkikli neşri hazırlandı. Bu bağlamda, risalenin tahkikinde *en iyi metin (best text) yöntemi* uygulandı. Ayrıca, İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nda (İTNES) belirtilen genel/standart kurallar titizlikle takip edildi. Risalenin muhtevası üzerine yapılan değerlendirmelerde ise öncelikle söylem analizi yöntemi kullanılarak el-Enbiyâ 21/30. âyet bağlamında evrenin yaratılışı ile ilgili İslam düşüncesinde ortaya çıkan yaklaşımlara dikkat çekildi. Böylece müellifin konuyla ilgili düşünsel arka planı ve özgün bakış açısına ilişkin değerlendirmeler yapıldı. Metin analizi yöntemi ile Lütfullâh Efendi'nin bu risale özelinde sunduğu açıklamaların İslam düşüncesine olan katkıları ayrıntılı bir şekilde ele alındı. Bu yolla, risalenin İslam düşünce tarihine katkıları ve bu katkıların evrenin yaratılışı ile ilgili İslam düşüncesindeki perspektiflere olan etkisi açıkça gözler önüne serildi.

1. Risalenin Adı, Müellife Aidiyeti ve Nüshaları Hakkında Genel Bilgiler

Eserin adına dair, risalenin başında veya sonunda müellife ait herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Fakat Tunus Milli Kütüphanesi'ndeki nüshaların başında, müstensihler tarafından düşülen kayıtlarda *Risâle fi esrâri'r-ratki ve'l-fetki fi ahvâli'l-halk*⁴ ve *Risâle fi esrâri'l-fetki ve'r-ratki*⁵ isimlerine rastlanmaktadır. Eserin nüshaları kütüphane kataloğuna da bu isimlerle kaydedilmiştir. Ancak bu isimlendirmelerin müellife ait

4 Lütfullâh b. Muhammed el-Erzurûmî el-Acemî, "Risâle fi esrâri'r-ratki ve'l-fetki fi ahvâli'l-halk", *Mecmû'a* (Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, A-MSS, 08529), 83b.

5 Lütfullâh el-Acemî, "Risâle fi esrâri'r-ratki ve'l-fetki", *Mecmû'a* (Tunus: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, A-MSS, 16537), 120b.

olmayıp müstensihler tarafından yapılmış olması muhtemeldir. Zira iki isimlendirmede *ratk* ve *fetk* kelimelerinin farklı tertip edildiği göze çarpmaktadır. Bu farklılık esasen girişte eserin konusuna ilişkin müellifin açıklamalarında geçen *hâzâ inbâ'un kerîmun fi sirri'r-ratkî ve'l-fetk* cümlesinin istinsahındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Buna göre tahkikli metinde بـrumuzuyla işaret ettiğimiz erken tarihli nüshada el-Enbiyâ 21/30. âyetteki sıralamaya uygun olarak *ratk* kelimesi *fetk*ten önce yazılmışken جـrumuzuyla işaret ettiğimiz diğer nüshada aksi durum söz konusudur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan ve büyük olasılıkla müellife ait olan nüshada da el-Enbiyâ 21/30. âyetteki sıralama dikkate alınmıştır. Fakat bu nüshanın başında eserin ismiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Dolayısıyla esere müellifi tarafından bir isim tayin edilmediğini ancak kaleme alındığı tarihten sonraki dönemlerde eser müstensihler tarafından isimlendirilirken müellife ait bir cümleye atıfta bulunulduğunu söylemek mümkündür. Bizler de bu bilgilere istinaden *Risâletü'r-ratkî ve'l-fetk* ismini makalenin başlığına taşımaya uygun bulduk.

Yazma eser koleksiyonlarına sahip kütüphanelerin katalogları üzerinden yaptığımız araştırmalarda risalenin üç farklı nüshasına ulaştık. Bu nüshalardan ilki Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 2812 numaralı mecmuada yer almaktadır. Bu mecmua, henüz Lütfullâh Efendi hayatta iken 1174/1760 yılında Müderris Ömer Efendi tarafından vakıf memuru Debbağzâde İbrahim mührüyle Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir. Mecmuada tamamı Lütfullâh Efendi'ye ait irili ufaklı 26 risale bulunmaktadır.⁶ Bu risalelerden hemen hepsinin sonunda eserin yazım tarihi ve müellif nüshasına dair açıklamalar içeren ferağ kaydı yer almaktadır. Bazı risalelerin telif tarihine ebced hesabıyla bazılarının ise

6 Kütüphane kayıtlarına göre mecmuada yer alan risaleler şunlardır: 1) Hâşîye alâ tefsîri Âyeti "lâbisîne fihâ ahkâbâ" li'l-Beyzâvî, 2) Muhâkeme beyne Mevlâ Sa'id ve Mevlâ İsmüddîn fi Tefsîri Beyzâvî fi sûreti Nebe', 3) Mustalahu'l-hadîs, 4) Şerhu salâti'l-fethi ve'l-kurb, 5) Risâle fi't-tefsîr, 6) Risâle fi't-tasavvuf, 7) Gazeliyyât, 8) Siyer Tarih ve Menâkıb Risâlesi, 9) Şerhu salâti'l-fethi ve'l-kurb, 10) Tercemetü Gazel li-Molla Câmî, 11) Tefsîru Âyeti "yevme ye'tî ba'zu âyâti rabbike", 12) Ta'likât ale'l-Hâfiye, 13) Şerhu'l-Lâmiyye, 14) Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hazreciyye, 15) el-Kavâfi: Risâle fi'l-Arûz, 16) Kavâ'idü'l-Fârisiyye, 17) Risâle fi't-tecvîd, 18) el-Müntehab min hulûsati'l-hisâb, 19) Mülahasanu Telhîsi'l-Miftâh, 20) Telhîsu Keşfi'l-hicâb ve'r-rân, 21) Risâle fi'l-mantık, 22) Makâle fi usûli fikh, 23) Şerhu'l-Emâlî, 24) Risâle fi'l-mantık, 25) Unmüzec fi'l-fikh, 26) Tefsîru Âyeti "yevme ye'tî ba'zu âyâti rabbike".

Kâinatın Yararlılığı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

matematiksel denklemler ile işaret edilmektedir.⁷ Burada müellif, eserin yazım tarihini öğrenmek isteyen okuyucuları denklemi çözmeye davet etmektedir.

Araştırmamıza konu olan risale maalesef kütüphane kataloglarına kaydedilmemiştir. Oysaki risale bahsi geçen mecmuanın 25a-41a varakları arasında yer almaktadır. Bu nüshanın başında veya sonunda müellife ait bilgiler veya telif tarihine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak mecmuadaki risalelerin hemen hepsinin sonunda müellif tarafından kaleme alındığının belirtilmiş olması ve bu meyanda özellikle bir önceki risale ile hem yazı tarzı hem de yazıda kullanılan malzemeler (kamuş, mürekkep gibi) bakımından birebir aynı olması nüshanın müellife ait olma ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim tefsir usulüne dair belli başlı meseleleri konu alan bir önceki risalenin ferağ kaydında bu eserin müellif tarafından kaleme alındığı açıkça beyan edilmektedir.⁸ Ayrıca her iki eser de talik hattıyla yazılmış ve ana metinde siyah mürekkep, konu başlangıcına işaret eden (*faşl, tezkire, fâide, hâtime, emmâ ba'd vb.*) ifadelerde ve *fe-in kulte... kulture...* gibi soru-cevap üslubuna sahip cümlelerin başında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Yine her iki metinde de aralarında atf ilişkisi bulunan kelime ve cümlelerin üzerine kırmızı mürekkeple işaretlemeler yapılmıştır. Son olarak risalenin içinde bulunduğu mecmuanın henüz müellif hayatta iken vakfedilmiş olması da bu nüshanın müellife ait olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁹

7 bk. Erzurûmî, "Risâle fi't-tefsîr", *Mecmû'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812), 22a; a.mlf., "el-Müntehab min hulâsati'l-hisâb", *Mecmû'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812), 173a; a.mlf., "Makâle fi usûli fikh", *Mecmû'a* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812), 189a.

8 Erzurûmî, "Risâle fi't-tefsîr", 22a.

9 M. Sadi Çöğenli, Muhammed Tahir İbn Âşûr'un Enbiya sûresi 30. âyetin tefsirinde yaptığı açıklamaya dayanarak Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa koleksiyonuna kayıtlı 2730 numaralı *Risâletü'r-ratki ve feyzü'l-fetk ve'n-netk* isimli eserin Lütfullâh Erzurûmî'ye ait olduğunu ileri sürülmüştür. Ne var ki risalenin başında veya sonunda müellife dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ayrıca bu risale muhteva bakımından da yukarıda Lütfullâh Efendi'ye aidiyetini tespit ettiğimiz risaleden tamamen farklıdır. İki risale de el-Enbiyâ 21/30. âyet bağlamında kâinatın yaratılışıyla ilgili tasavvufi yorumlar içermelerine rağmen, konu ele alınış tarzı, ileri sürülen argümanlar ve kullanılan kaynaklar açısından önemli farklılıklar taşımaktadır. Öte yandan risalenin giriş bölümünde eserin Sultan III. Murat'a ithaf edildiğini bildirilmektedir. (vr. 90a) Bu ithaf eserin Lütfullâh Erzurûmî'ye aidiyetini imkânsız kılmaktadır. Zira Lütfullâh Efendi, M. 1574-1595 yılları arasında tahtta bulunan Sultan III. Murat'tan tam iki asır sonra yaşamıştır. İbn Âşûr'un tefsirde atıfta bulunduğu risalenin de büyük olasılıkla bu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Tunus Milli Kütüphanesi'nin katalogları üzerinden yaptığımız taramalarda bu

Eserin ne zaman telif edildiği konusunda kesin bir tarih belirlemek mümkün değildir. Çünkü eserin hem asıl nüshasında hem de ikincil nüshalarda konuyla ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Ancak, eserin müellif nüshasını içeren mecmuanın kütüphaneye vakfedilme tarihine dayanarak yaklaşık bir tahminde bulunmak mümkündür. Buna göre mecmuanın Şehid Ali Paşa Kütüphanesi'ne vakfedildiği 1174/1760 yılından önce kaleme alındığını söyleyebiliriz. Ayrıca mecmuada telif tarihi açıkça belirtilen risalelerde 1171-1173 yılları arası tarihler zikredilmektedir.¹⁰

Eserin diğer iki nüshası Tunus Milli Kütüphanesi'nde (Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye) bulunmaktadır. İlk nüsha A-MSS-08529 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Bu mecmua da yukarıdaki mecmua gibi Lütfullâh Efendi'ye ait çeşitli risaleleri ihtiva etmektedir.¹¹ Bu risalelerden bazıları kitap hacminde bazıları ise makale boyutlarındadır.

risalenin herhangi bir nüshasına rastlamadık. Bununla birlikte aynı katalogda yukarıda Lütfullâh Efendi'ye nispet ettiğimiz risaleye ait iki farklı nüsha bulunmaktadır. (İlerleyen paragraflarda bu nüshalar hakkında detaylı bilgi verilecektir.) bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/55; Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullâh Efendi'de Nazarî Sufî Tefsîr Örneği", 12 (dip. 61).

10 bk. *Mecmua* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812), vr. 75b, 94b, 117b, 123a, 134a, 144a, 151b, 173a, 214b, 228a. Aynı mecmuada tahkikli neşrini sunduğumuz risalenin hemen öncesinde yer alan ve aralarında hem hat sanatı hem de yazıda kullanılan malzemeler bakımından ciddi benzerlikler bulunan eserin ferağ kaydında, müellif telif tarihine matematiksel bir denklemle işaret etmektedir. Aralarındaki bu benzerliklerden yola çıkarak iki eserin birbirine yakın tarihlerde telif edildiğini söylemek mümkündür. Müellif eserin telif tarihiyle ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu eser şu tarihte telif edilmiştir: Bir çarpı dördün sonucunu alırsın ve bunu bir dairenin (360) altıda birinin beş bölü altısının yarısının köküyle toplarsın ve elde ettiğin sonucu da onun üzerine eklersin. Bu toplamı üçe bölersin. Ardından buna bir dairenin üçte birini ve yedide birinin yarısını eklersin. Böylece tam bir sayıya ulaşırsın ne eksik ne fazla..." Araştırmacılara yardımcı olmak amacıyla sunduğumuz bu tercümeyle göre karşımıza şöyle bir denklem çıkmaktadır: $((1 \times 4) + \sqrt{(360/6 \times 5/6 \times 1/2)}) / 3 + (360/3 + 360/7 \times 1/2)$ Fakat bu denklem bizi tam bir sonuca ulaştırmamaktadır. Bu nedenle (tercümedeki hata ihtimalini de göz önünde bulundurarak) eserin telif tarihiyle ilgili müellife ait ifadeleri olduğu gibi aktarmayı daha uygun buluyoruz." *وذلك في تاريخ إذا أخذت حاصل ضرب الواحد في الأربع وزدت عليه جذر نصف خمسة أسداس من سدس الدور وسدسه والحاصل أيضا وثلاث المجموع ثم زدت عليه ثلاث دور ونصف سبعة يساويه من غير زيادة ولا نقصان.* Bk. Erzurumî, *Risâle fi't-tefsîr*, 22a.

11 Mecmuada bulunan risalelerle ilgili ilk sayfada şu not yer almaktadır: "Elhamdülillah! Bu mecmua XII. yüzyılın sonlarında Tunus beldesinde bulunan ve İslâm âlimlerinin sonucunu olan Mevlâna Ebû Muhammed Lütfullâh Erzurumî'ye ait şu risaleleri içermektedir: 1) *Şerhu Esmâ'î'l-hüsnâ* (1b-82b), 2) *Risâle fi'l-fetâh ve'r-ratâh* (83b-88a), 3) *el-Mevâkıf* taki bazı mühim meseleleri ihtisar ettiği bir risale, 4) Kelâmullâh hakkında bir risale (89a-90a), 6) tefsirin kaidelerini ve fevaidini ihtiva eden ve içinde müfessirlerin ihtiyaç duyduğu ilimler (hakkında açıklamalar) bulunan bir risale (91b-95b), 7) Kelime-i Tevhit üzerine bir yazı (96b), 8) vahdet-i mutlak gibi (dinde) öncelikli meseleleri ihtiva eden ve *el-Me'âlibü'l-mev'ûde ve'l-mekâşifü'l-mahsûde* diye isimlendirilen bir risale (97a-103b)."

Araştırmamıza konu olan risale, bu mecmuada 83b-88a numaralı varaklar arasında yer almaktadır. Ferağ kaydında verilen bilgilere göre risale, İsmail b. Muhammed Paşa¹² tarafından Hicrî 1208 (M. 1793) yılında ari-fe günü istinsah edilmiş ve bu istinsahta müellif nüshasına dayanan bir nüshadan yararlanılmıştır. Eserin başında müstensih besmele ve salat ü selamdan sonra bu risalenin, Ebû Muhammed Lütfullâh el-Acemî'ye ait olduğunu ve risalede tasavvufi ve hikemi bir bakışla yaratmanın başlangıcında kâinatın *ratk* ve *fetk* halinin sırlarının ele alındığını açıklamaktadır. Tahkikli metnin dipnotlarında بـرۇمۇزۇ ile işaret ettiğimiz bu nüsha ile asıl metin arasında cümle ve paragrafların eksik veya fazla olması bakımından ciddi farklılıklar bulunmamakla birlikte kelimelerin yazılışı ve cümlelerin gramatik açıdan Arap diline uygunluğu bakımından önemli düzeltmeler yapılmıştır. Ayrıca metindeki bazı ifadelerin yanlış anlaşılmasını önlemek veya okumayı kolaylaştırmak için sayfa kenarlarına kısa notlar düşülmüştür. Mağribî hat sanatının örneklerinden olan bu nüsha, 5 varak ve 25 satırdan meydana gelmektedir.

Tunus Milli Kütüphanesi'ndeki diğer nüsha, A-MSS-16537 demirbaş numaralı mecmuada Lütfullâh Efendi'ye ait başka risalelerle birlikte bulunmaktadır. Bu mecmuadaki risaleler, diğer mecmuadakilerle aynı olmakla birlikte farklı bir tertibe sahiptir. Araştırmamızın konusunu teşkil eden risale de bu mecmuada 119b-126b numaralı varaklar arasında yer almaktadır. Ferağ kaydındaki bilgilere göre bu risale, Salih b. Muhammed el-Kâfi tarafından 6 Rabîülâhîr 1224 (21 Mayıs 1809) tarihinde Tunus Hanefî müftüsü Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin el-Bârûdî için istinsah edilmiştir.¹³ Müstensih, risalenin başında eserin Şeyh Lütfullâh el-Hanefî'ye ait olduğunu belirtmekte ve eserin başlığını *Risâle fî esrâri'l-fetk ve'r-ratk* şeklinde tespit etmektedir. Bu risalenin H. 1208 tarihli nüsha ile aralarında dikkate değer farklılıklar bulunmamaktadır; hatta bu nüshanın

12 Hz. Peygamber'in (sav) soyundan gelen İsmail b. Muhammed Paşa, Temim kabilesine mensuptur ve Maliki fıkının önemli temsilcilerindendir. Yaşadığı dönemde, Necid bölgesinde ortaya çıkan yenilikçi isyan hareketlerine karşı Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldı ve bu noktada Selefî-Vahhabî akımların öncüsü olan Muhammed b. Abdulvahhâb'a ciddi eleştiriler yönelterek, reddiyeler kaleme aldı. Sonraki dönemlerde Tunus'a yerleşti ve burada fetva verme ve kadılık gibi önemli görevler üstlendi. İsmail b. Muhammed Paşa, 1248/1832 yılında Tunus'ta vefat etti. bk. Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dimeşk: Dâri'ül-İlim, 2002), 1/326.

13 Acemî, *Risâle fî esrâri'r-ratk ve'l-fetk*, 126b.

ondan istinsah edildiğini söylemek de mümkündür. Zira metin üzerindeki düzeltmelerden sayfa kenarlarına düşülen açıklayıcı notlara kadar iki nüsha arasında ciddi benzerlikler mevcuttur. Ancak bazı kelimelerin yazımında az sayıda farklılığa rastlamak mümkündür. Tahkikli metinde bu iki nüsha arasındaki farklılıklara *ح*rumuzuyla işaret edilmiştir. Kıрма talik ile kaleme alınan bu nüsha, 25 varak ve 15 satırdan müteşekkildir.

2. Risalenin Muhtevası: Kâinatın Yaratılışına Dair Ratk ve Fetkin Sırları

Risalede, el-Enbiyâ 21/30. âyet ekseninde kâinatın yaratılışına dair metafizik konular ele alınmaktadır. Âyet-i kerîmede meâlen şöyle buyrulmaktadır: “*O inkârcılar görüp bilmediler mi ki semâvat ve arz bitişik (ratk) idi, onları biz ayırdık (feteknâ) ve hayatı olan her şeyi sudan yaptık. Hâlâ inanmayacaklar mı?*” Bu âyet, Kur’an’da Cenâb-ı Hakk’ın birliğine, kâinatta eşi ve benzerinin bulunmadığına, mutlak hakimiyetin yalnızca O’na ait olduğuna ve yoktan var ettiği evreni tekrar yaratmaya muktedir olduğuna dair açık delillerin sunulduğu bir âyet topluluğu içerisinde yer almaktadır. Bu bağlamda âyette kâinatın başlangıçta bir bütün olduğu ve içerisinde canlı yaşamının bulunmadığı, daha sonra Yüce Allah’ın takdiri ile semâvat ve arzın yarıp birbirinden ayrıldığı ve burada canlı yaşamına uygun bir ortamın oluşturulduğu haber verilmektedir. Bu âyet İslam düşüncesinde kâinatın yaratılışıyla ilgili öne sürülen teorilere dayanak teşkil etmektedir. Nitekim İslam âlimleri kâinatta semâvat ve arzın tek vücut halinde bitişik olduğu, daha sonra bunların birbirlerinden ayrılmasıyla kâinatın genişlediğine dair farklı görüş ve teoriler ortaya koymuşlardır. İslam düşüncesinin omurgasını teşkil eden tefsir, kelam, tasavvuf, felsefe gibi disiplinlerde söz sahibi âlimler, kendi uzmanlık alanlarındaki birikimlerini de dikkate alarak konuya açıklık getirmişlerdir. Bu çerçevede âlimlerin konuya ilişkin görüş ve değerlendirmelerinin Enbiyâ sûresi 30. âyette geçen *ratk* ve *fetk* kelimeleri ekseninde şekillendiğini söylemek mümkündür. Konuyu sûfi-nazarî bir perspektifle ele alan Lütfullâh Erzurûmî’nin açıklamalarına geçmeden önce İslam tefsir geleneğinde bu âyet hakkında ortaya konulan yorumlara değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Kuşkusuz Lütfullâh Efendi’nin konuya ilişkin değerlendirmelerinin arka planında bu âyetle ilgili yorumların etkisi yadsınamaz.

2.1. Risalenin Fikri Arka Planı

Ratq Arapçada birbirine yapışmak, bitişik olmak demektir. Bu yapışma hali, nesnelerde sonradan ortaya çıkabileceği gibi yaratılıştan da kaynaklanabilir.¹⁴ Vezin bakımından mastar kalıbında bulunan *ratq* kelimesi, bahse konu olan âyette birbirine yapışık olma niteliğine sahip (ذواتي) (ذواتي anlamında sıfat olarak kullanılmaktadır. *Fetk* ise bunun zıddı olup özü itibariyle bitişik olan varlıkların parçalanarak birbirinden ayrılmasını ifade eder.¹⁵ Enbiyâ sûresi 30. âyette genel olarak *kânetâ ratqan* ifadesi semâvat ve arzın evveleminde kâinatta birbirine yapışık bütün halde bulunduğu, *fefeteknâhümâ* ifadesi ise sonradan Yüce Allah'ın takdiri ile bu bütünlüğün bozulup iki varlık sahasının oluştuğuna işaret etmektedir. Erken dönem tefsir âlimleri *ratq* ve *fetk* kelimelerini eksene alarak bu oluşum hakkında çeşitli yorumlar ve değerlendirmeler öne sürmüşlerdir.

a) Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde'den (ö. 117/735) nakledilen bir yoruma göre, gökler ve yeryüzü başlangıçta birbirine bitişik halde yaratıldı. Yüce Allah, daha sonra bunları birbirinden ayırdı ve aralarına hava tabakasını yerleştirdi. İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî, bu oluşumda yeryüzünün göklerden önce yaratıldığına vurgu yapar. Buna göre, önce yeryüzü yaratılmış, ardından da gökyüzü onun üzerine yükseltilip bu ikisinin arasına hava tabakası yerleştirilmiştir. Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ise gökler ve yeryüzünün başlangıçta bitişik olarak aynı anda yaratıldığını ve daha sonra aralarına hava tabakasının yerleştirilmesiyle birbirlerinden ayrıldığını belirtir.¹⁶ Bu yorum dilbilimsel açıdan temellendirilirken âyet-i kerîmede mastar formunda geçen *ratq* kelimesinin ism-i mef'ûl anlamında (mertûk) kullanıldığı ifade edilir.¹⁷ Nitekim Arapçada mastar formundaki kelimelere ism-i mef'ûl anlamının yüklenmesi, dilbilgisi kuralları açısından hem mümkün hem de yaygın bir kullanımdır.

14 Ebu'l-Kâsım Hasen b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412), "r-t-k", 341.

15 Rağıb el-İsfehânî, "f-t-k", 623.

16 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Hecc, 1422/2001), 16/255-256.

17 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gâvâmi'iz't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407), 3/113.

b) Tabiîn âlimlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ve Ebû Sâlih'e (ö. 101/719-20) göre gökler ve yeryüzü başlangıçta birbirinden ayrı ancak kendi içlerinde bütünlük varlıkları idi. Daha sonra Cenâb-ı Hak her birini yedi parçaya ayırdı ve bu şekilde kâinat yedi kat gök ve yedi kat yer halini aldı. Mücâhid âyet-i kerîmede geçen *fefeteknâhümâ* ifadesini "üst üste yedi gök ve alt alta yedi arz olarak yarattık" şeklinde tefsir etmiştir. Süddî ise bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır: "Başlangıçta sema tek parçadan oluşuyordu. Yüce Allah perşembe ve cuma günü onu yedi katmana ayırdı. Cuma gününe bu ismin verilmesi de göklerin ve yerin yaratılması bugüne tekabül etmesi sebebiyledir."¹⁸ Bu açıklamalara göre âyet-i kerîmede *ratk* kelimesinin başına sahiplik anlamına gelen *zevâtey* ismi takdir edilir. Bu çerçevede âyete şöyle meal vermek uygundur: "*İnkâr edenler görmediler mi ki gökler ve yer (kendi içerisinde) bütünlük idi de onları biz ayırdık.*"¹⁹

c) Yine İbn Abbâs ve Hasan-ı Basrî'yle birlikte İkrime (ö. 105/723), Atiyye (ö. 111/729-30), İbn Zeyd gibi erken dönem tefsir âlimlerinin pek çoğuna nisbet edilen bir diğer görüşe göre gökler ve yeryüzü başlangıçta aynı düzlemde ve eşit yoğunlukta yaratıldı. Bu halde kâinata canlı yaşamına uygun bir ortam bulunmuyordu. Yüce Allah gökleri yağmur suyuyla yeryüzünü ise bitki ve ağaçların kökleriyle yarıdı. Böylece kudretinin bir nişanesi olarak kainattaki en katı varlıkları en yumuşak maddelerle parçalayarak yeryüzünü yaşanılabilir bir yer kıldı. Âyetin devamında kâinata her şeyin sudan yaratıldığına belirtilmesi bu yorumu desteklemektedir.²⁰ Nitekim bu açıklama, suyun canlılar için hayati bir role sahip olmasının yanı sıra, evrenin yaratılışında da önemli bir element olduğuna dikkat çekmektedir. Aksi takdirde evrenin yaratılışını konu edinen âyette sudan söz edilmesinin bir anlamı olmazdı. Ayrıca Târik sûresi 11-12. âyetler de kâinatın genişlemesi ile ilgili bu yorumu destekler niteliktedir: "Andolsun o (yağmur bulutlarıyla) dönen göğe ve bitkiler ile yarılan yere!" Müfessirlerin çoğu gerek Enbiyâ sûresi 30. âyetin bütünlüğünü ve gerek konuyla ilgili diğer âyetlerdeki açıklamaları dikkate alarak evrenin genişlemesi ile ilgili bu yorumun diğerlerinden daha

18 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/256-257.

19 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şiblî (Beirut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 3/390.

20 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/257-258.

Kâinatın Yararlılığı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

tutarlı olduğunu belirtmişlerdir.²¹ Fakat bu yorum da şöyle bir itirazı beraberinde getirmektedir: Yağmur tüm uzayı kaplayan göklerde değil, tek bir gökte yağmaktadır ve bu da gökyüzünün en alt katmanı olan Dünya semasıdır. Peki sadece en alt katmanda meydana gelen yağmurun bütün gökyüzünü parçalayabileceği nasıl düşünülebilir?

Bu itiraza karşılık olarak şunu söyleyebiliriz: Âyet-i kerîmede semâvat müfret değil, cemî formda zikredilmektedir. Bu ifadeyle, gökyüzündeki her bir katmanın ayrı bir gök kabul edildiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, yağmurun en alt katmanda meydana gelmesi, diğer katmanların onun oluşumunda etkili olmadığı anlamına gelmez. Aksine, Dünya semasının üstünde katmanlar olmasaydı, en alt katmanda yağmurun meydana gelmesi de mümkün olmazdı. Aynı şekilde en alt katmanda meydana gelen yağmurun da üst katmanların oluşumuna etkisi vardır. Bu durum yer-yüzünde ağaçların kök salmak için toprağa, toprağın da canlı kalabilmek için ağaç köklerine ihtiyaç duymasına benzetilebilir.²²

d) Konuyla ilgili son değerlendirmede *ratk* ve *fetk* kelimeleri hakiki anlamlarının dışına çıkarılarak mecaza hamledilir. Buna göre *fetk* kelimesi, bir şeyi yoktan var etmek, yaratmak anlamına gelen *faṭr* ile eşanlamlı kabul edilir. Nitekim birçok âyet-i kerîmede semâvat ve arzın yaratılışı *faṭara* fiilinin türevleri (*fâṭır*, *tefeṭṭara*, *infeṭara* vb.) ile açıklanmaktadır.²³ Bu bağlamda sadece Enbiyâ sûresi 21. âyette *feteḳa* fiiline yer verilir. Cenâb-ı Hak bu âyette semâvat ve arzın yaratılışından bahsederken *feḳetḳnâ* ifadesini, bundan önceki durumu tasvir ederken ise *kânetâ ratḳan* ifadesini kullanmaktadır. Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) bu durumu şöyle izah eder:

“Yokluk tam olarak yok olma halidir. Bu nedenle yoklukta, birbirinden farklı veya birbirine zıt varlıklar bir araya gelmez. Aksine o her yönüyle birbirine benzeyen tek bir cevher gibidir. Ancak nesnelere yokluk âleminden varlık âlemine çıktığında değişime uğrar ve farklı niteliklere sahip olur. İşte bu noktada yaratılış itibarıyla bitişik olmak anlamına gelen

21 Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâṭihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420), 22/137.

22 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/258.

23 Konuyla ilgili âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), 633.

kânetâ ratқан ifadesi mecaz yoluyla yokluğa, bitişik varlıkları birbirinden ayırmak anlamına gelen *fefeteknâ* ifadesi ise yaratmaya delalet eder.²⁴

Âyet-i kerîmede bu anlatım ile nice hikmetlere ve derin anlamlara işaret edilmektedir. Örneğin; âyette yokluk hali mastar formunda (*ratқан*), varlık âlemine çıkış ise bir fiil (*feteknâ*) ile ifade edilmektedir. Arap dilinde mastarlar isim kabul edilir ve zamandan mücerret varlıklara delalet eder. Fiiller ise üç zamandan birisinde gerçekleşen iş, oluş veya eylem bildiren kelimelerdir. Binaenaleyh âyet-i kerîmede yokluk âleminde bulunmaya zamandan bağımsız bir isim ile atıfta bulunulurken varlık âlemine çıkmak zamana bağlı bir fiil ile ifade edilmektedir.

Ratқ ve *fetқ* kelimelerinin mecaza hamledilmesi konusunda İbn Abbâs'tan da bir görüş nakledilir. Buna göre âyet-i kerîmede semâvat ve arz ifadeleri gece ve gündüzü simgelemekte ve *kânetâ ratқан fefeteknâhuma* ifadesiyle gecenin gündüzden önce yaratıldığına işaret edilmektedir. Bu çerçevede semâvat ve arzın başlangıçta zifiri karanlıkta bitişik halde bulunduğu ve Cenâb-ı Hakk'ın kâinatı aydınlatan gündüzü yaratmasıyla bunların birbirinden ayrıldığı bildirilmektedir. Nitekim Yâsin sûresi 37. âyette de bu hususa ışık tutmaktadır. “Gece onlar için bir âyettir; gündüzü ondan çekip alırız.”²⁵

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) erken dönem tefsir âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerinin el-Enbiyâ 21/30. âyetin zahiriyle ilişkisi bağlamında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Âyetin zahiri, gökyüzü ve yeryüzünün kendi koşulları, özellikleri ve durumları itibariyle yapışık birer varlık (*ratқ*) olmalarını gerekli kılmaktadır. Onların bu hal dışında var olmaları mümkün değildir. *Ratқ* ile *fetқ* zıt anlamlı kelimelerdir. Buna göre *fetқ* iki nesneyi birbirinden ayırmak anlamına gelirken *ratқ* ise bunları birbirine yapıştırmak, birleştirmek demektir. O halde birinci görüşte bu kelimelerin mecaz yoluyla gece ve gündüze hamledilmesi uygun değildir. Zira gece ve gündüz dış dünyada birbirine karşıt varlıklar değil zamansal olarak birbirini takip eden olgulardır. Dolayısıyla bu görüşler arasında en tercihe şayan olanı ilk sırada sema ve arzın birbirine yapışık olduğunu bildiren görüştür ve onu ikinci görüş takip eder. Bu ikinci görüşe göre sema ve arz birbirinden ayrı ancak kendi içlerinde bitişik cisimler iken Cenâb-ı Hak her birini yedi katmana ayırdı. Tercih sırasında üçüncü görüş

24 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/137.

25 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/137.

Kâinatın Yaradılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

ikincinin hemen peşinden gelir. Buna göre sema ve arz içerisinde hiçbir boşluk, yarık bulunmayan katı birer cisimdi. Allah Teâlâ gökten yağmur yağdırarak ve yerde bitkiler bitirerek onları parçalara ayırdı. Bütün bu açıklamalar son tahlilde kâinatı yoktan var eden tek bir yaratıcının var olduğunu açıkça ispat etmektedir. Çünkü buna Cenâb-ı Hak'tan başkası güç yetiremez. Bu bağlamda Yüce Allah başlangıçta sema ve arzı meleklerin menfaatleri doğrultusunda bitişik olarak yaratmış daha sonra yer-yüzünde iskân ettireceği kullarının maslahatını gözetererek sema ve arzı birbirinden ayırmıştır.²⁶

Öte yandan âyet-i kerîmede kâinatın yoktan yaratıldığını gösteren bu deliller “*Görmediler mi?*” hitabıyla inkarcıların önüne serilmektedir. Burada şöyle bir itiraz akla gelebilir: Bu insanlar semâvat ve arzın bitişik olduğunu ne zaman gördüler ki onun doğruluğunu kabul etsinler? Ne var ki Allah Teâlâ Kehf sûresi 51. âyette semâvat ve arzın yaratılışına kimseyi şahit tutmadığını bildirmektedir. Bu noktada öncelikle şunu belirtmek gerekir ki kâinatın yaratılışını konu edinen âyetler, Kur'an'ın i'câz yönlerinden gaybi haberlerle ilişkilendirilir. Dolayısıyla bu açıklamalar gözle görülmüş, tanık olunmuş haber mesabesinde. Ayrıca semâvat ve arzın başlangıçta bitişik olduğunu sonradan birbirlerinden ayrıldığını akıl ile idrak etmek de mümkündür. Ancak yine de bu idrakin sağlam bir temelle oturtulması için vahye dayalı bilgiye ihtiyaç duyulur. Nitekim gerek Kur'an-ı Kerîm'de ve hadislerde gerekse Tevrat ve İncil'de kâinatın yaratılışıyla ilgili açıklamalara rastlamak mümkündür.²⁷ Dolayısıyla burada “*Görmediler mi?*” hitabından maksat gözle görüp bilmeye değil akıl ile düşünüp idrak etmeye teşviktir. Böylece Allah Teâlâ insanlara kendisinin kâdir-i mutlak olduğunu ve kâinatı yaşanılabilir bir yer kılmak suretiyle kullarına ne büyük nimetler ihsan ettiğini hatırlatmaktadır.²⁸

Lütfullâh Efendi, el-Enbiyâ 21/30. âyette geçen *ratk* ve *fetk* tabirleri çerçevesinde kâinatın yaratılışına ilişkin yaptığı açıklamalarda bilhassa nazarî tasavvufun konuyla ilgili kavramlarına da sıklıkla atıf yapmaktadır. Bu nedenle Lütfullâh Efendi'nin konuya yaklaşımını değerlendirirken

²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/138.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/137.

²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/340

İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan yaratılış teorilerini de mutlaka göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

İslâm düşünürleri, kâinatın yaratılışını genellikle sudur nazariyesi ile açıklamışlardır. Farabî (ö. 339/950) ve İbn Sîna (ö. 428/1037) gibi önemli İslâm filozoflarının benimsediği bu yaratılış öğretisi, İslam'ın öğretileriyle Yeni Eflatuncu filozofların görüşlerini birleştiren bir sentezdir. Bu nedenle Müslüman düşünürlerin, sudûr teorisine İslam'ın yaratılış öğretisi arasında bir uzlaşma arayışına girdikleri söylenebilir.

Öte yandan sudûr teorisine karşı ibdâ' öğretisini savunanlardan biri olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), İslâm filozoflarından farklı olarak Allah'ın evreni yoktan yarattığını kabul eder. Nazarî tasavvuf ekolünün temsilcileri olan İbnü'l-Arabî ve Konevî de Müslüman filozoflara benzer çizgide kâinatın yaratılışını açıklamaya çalışırlar. Ancak, elbette bu iki grup arasında (sûfiler-filozoflar) da önemli farklar bulunmaktadır. Örneğin; İbnü'l-Arabî İslâm filozofları gibi kâinatın Allah'tan sâdir olduğunu kabul etmekle birlikte kâinat ile Allah arasında mahiyet farkı olduğunun da altını çizer. Ona göre, eğer varlıklar, parçanın bütünden ayrılması gibi Allah'tan sudur etseydi, o zaman bu sudur sürecinin ebediyete uzanması ve bu varlıkların ezelde kendi kendine var olmaları gerekirdi. Ne var ki mümkün varlıklar sonradan ortaya çıkmış varlıklardır.²⁹

Sûfiler ile İslam filozofları arasında, Tanrı'dan sudûr eden ilk şeyin ne olduğu konusunda da ihtilaf söz konusudur. Filozoflara göre, Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık akl-ı evveldir. Bu varlık kendisi tektir, ancak içinde çokluk potansiyeli barındırır. Konevî'ye göre ise Tanrı'dan sudûr eden ilk şey vahdettir. Bu, kâinatın bütününe kuşatan ilk akıl olup Tanrı'nın varlığından farklı bir mahiyete sahiptir. Nitekim Konevî, bu bağlamda *dâiretü'l-vücûd* tabirini kullanarak Tanrı'nın da içinde bulunduğu tüm varlıkların bir döngü oluşturduğunu ve Tanrı'dan sudûr eden her şeyin yine O'na döndürüldüğünü ifade eder. Sonuç olarak sûfiler ile filozoflar arasında, Tanrı'dan ayrılan varlıkların tanrısal nitelik taşıyıp taşımadığı konusunda bir anlaşmazlık ortaya çıkmış olur.³⁰

29 Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967), 85-86.

30 Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, 92-93; Ömer Türker, "Metafizik Varlık ve Tanrı", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 647-648.

Kâinatın Yararılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşârî Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

Nazarî tasavvuf temsilcileri, Enbiyâ sûresi 30. âyette geçen *ratk* kelimesini varlığın özünü teşkil eden ve kâinatın temel taşı kabul edilen *unsûr-ı a'zam* veya *cism-i küll* olarak yorumlarlar. *Fetk* ise felek-i a'zam olarak da isimlendirilen arşa tekabül eder. Bu bağlamda âyet-i kerîmede *kânetâ ratkan* ifadesinin varlıkların başlangıçta tek vücut halinde bulunmasına, *fefeteknâhumâ* ifadesinin ise bu bütünlüğün parçalanarak farklı varlık kategorilerinin ortaya çıkmasına işaret ettiği bildirilir.³¹ Hadislerde bu varlık kategorilerine dair *amâ*, *arş* ve *hebâ* gibi tabirlere yer verilir. Yine konuya ilişkin felsefede kullanılan *akl-ı evvel*, *nefs-i küllî*, *cism-i küllî* gibi kavramlar yerine nazarî tasavvufta *kalem-i a'lâ*, *levh-i mahfûz*, *arş*, *insan-ı kâmil* gibi kavramlar kullanılır.³²

2.2. Risalenin Muhteva Analizi³³

Enbiyâ sûresi 30. âyette geçen *ratk* ve *fetk* kelimelerinin ekseninde kâinatın yaratılışı ve genişlemesini konu alan risale giriş, ana metin ve

31 Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/348, 2/1264.

32 Klasik İslam düşüncesinde evrenin yaratılışına dair öne sürülen teoriler ve modellemeler hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye: Alemin Yararılışı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015); Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967); Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yararılış Modelleri* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 55-153; Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019); Mehmet Demir, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Sudûr Nazariyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). Öte yandan modern çağda astrofizik alanındaki gelişmeler kâinatın yaratılışına dair yeni teorilerin ortaya konulmasına öncülük etmiştir. Günümüz tefsir çalışmalarında özellikle kozmolojik âyetlerin yorumlanmasında bu teorilerden istifade edildiği görülmektedir. Bu bağlamda bazı çağdaş tefsirlerde ve akademik çalışmalarda Enbiyâ sûresi 30. âyetin, günümüz bilim dünyasında en çok kabul gören Big Bang teorisi ile ilişkilendirildiğine rastlamak mümkündür. Burada hemen şunu belirtelim ki Erzurumlu Lütfullâh Efendi'nin XVIII. yüzyılda yaşadığı dikkate alındığında onun ilgili âyetin tefsirinde bu teorilerden etkilendiğini söylemek elbette anakronik bir okuma olacaktır. Bu nedenle yukarıda konuya ilişkin farklı görüşler sıralanırken sadece klasik dönem tefsir literatürü referans alınmıştır. Konuyla ilgili ayetleri modern bilim teorileriyle ilişkilendirerek açıklayan ilmi çalışmalar için bk. Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhîr fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1350/1931), 10/197-198; Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yararılış Modelleri*, 153-231; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/675-676; Zeki Yıldırım, "Enbiya, 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Temmuz 2013), 47-76.

33 Eserin tahkikli neşrinde, ana metin olarak İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda bulunan, 2812 numaralı mecmuadaki nüshayı kullandık. Bu nedenle risalenin

sonuç olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de kendi içerisinde Tenbîhât, Fâide, Zeyl, Nükte, Tezkire ve İzâh gibi alt başlıklara ayrılmaktadır.

Lütfullâh Efendi müellif nüshasının başında hamd ve salat ü selama yer vermeden sadece besmeleyle risaleye giriş yapmakta ve konunun önemine dikkat çekmektedir. Bu tarz bir girişe İslâm telif geleneği açısından pek alışık olunduğu söylenemez. Müellifin konuya duyduğu ilgi ve heyecandan dolayı girişte hamd ve salavatı unuttuğu düşünülebilir. Nitekim eserin henüz başında okuyucuya yönelttiği hitaplarından da bu heyecanı hissetmek mümkündür.³⁴ Öte yandan Tunus Milli Kütüphanesi'nde bulunan nüshaların başındaki salat ü selâm dualarının ve müellifle ilgili açıklamaların metne müstensihler tarafından eklendiğini daha önce belirtmiştik.

Lütfullâh Efendi konuya varlık hakkında genel bir kaidenin tespiti ile giriş yapmaktadır. Buna göre dış dünyada var olmak hem kadim olan yüce yaratıcıyı hem de sonradan yaratılmış varlıkları kuşatan bir durumdur. Varlık, ezeli olan ile sonradan yaratılmışlar arasında taksim olunmuş bir vasıftır. Bu konuda ilahiyatçılar, kalam âlimleri, işraki ve meşşâî filozoflar arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak bu kimseler var olmanın nasıl gerçekleştiği ve imkân âleminin nasıl genişlediği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.³⁵ Lütfullâh Efendi burada konuyu genel olarak sûfîlerin zaviyesinden incelemekte ancak risalenin sonuna doğru kalam âlimlerinin ve filozofların görüşlerine de kısaca değinmektedir. Bu bağlamda şeriat sınırları içerisinde duran tecrîd ve şühûd erbabı olarak tanımladığı sûfîlerin, usul olarak aklî istidlal ve nazarı değil seyr ü sülûk ile elde edilen keşf yolunu benimsediklerini belirtmektedir.³⁶

Sûfîlere göre Cenâb-ı Hakk, ezeli zâtında mutlak birliğe ve saf kutsal bir hüviyete sahiptir ve hiçbir şey ona denk değildir. O, zâtına ait kemâlatı izhar etmeyi ve isimlerinin bilinmemesinden kaynaklanan sıkıntıları izale etmeyi murat etti ve mutlak gayb mertebesinden ona ait kemâlatın hissedildiği bir mertebeye nüzul etti. Bu mertebe tasavvuf terminolojisinde *el-Kenziyye*, *el-Bâtmiyyetü'l-Kibriyâyye*, *el-Lâhûtü'l-Ekber* ve *Ezeliyyetü'l-Hak* gibi kavramlarla tabir edilir. Kimilerine göre mutlak gayb

muhtevasıyla ilgili değerlendirmelerde bu nüshayı kaynak göstereceğiz.

34 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 25b.

35 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 25b-26a.

36 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 26a.

Kâinatın Yaradılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

mertebesinden zikri geçen kemâlatın hissedildiği, esma ve sıfat tecellilerinin tafsili bir şekilde ortaya çıktığı *Ahadiyyet* veya *Amâ* mertebesine nüzul etti. Bundan sonra *Vâhidîyyet* ve *Ulûhiyyet* mertebeleri gelir. Bu mertebede kainat “Bilinmek istedim mahlukatı yarattım” sözüne muhatap olmuştur. Burası mevcudatın yokluk âleminde varlığa ulaştığı âyet-i kerimenin tabiriyle *ratk* halinden *fetk* haline geçişin sağlandığı bir mertebedir. Bu mertebede mahlukat Cenâb-ı Hakk’ın muhabbetine mazhar olur ve *hakikat-i Muhammediyye* zuhur eder. Bu mertebeden sonra da mevcudatın tasavvurat alanında ilmî suretler halinde ortaya çıktığı bir evre başlar. Bunlara *a’yân-ı sâbite* adı verilir. Varlıklar bu aşamada da dış dünyada karşılığı olan şeyler değildir zihinde oluşan belli suretlerden ibarettir. Bu suretler arasındaki farklılıklar onların zatına ilişkin birtakım özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Cenâb-ı Hakk’ın bilmesi sadece mahlukatın üzerinden yokluk perdesini kaldırması (kâşif) anlamındadır yoksa dış dünyada onu var etmesi (mükevvin) anlamında değildir. Nitekim bunun bir misali En’âm sûresi 149. âyette bildirilmektedir: “*De ki en açık deliller Allah katındadır ve o dileyeydi hepinizi hidayete erdirirdi.*”³⁷

Bu mertebeden sonra varlıkların dış dünyada yaratılma süreci başlamıştır. Buna göre Yüce Allah önce aklı yarattı. Akıl, kendisini yaratana tam anlamıyla benzeyen nurânî-mücerred bir cevher olup mahiyetine ilişkin birtakım özelliklerden dolayı farklı isimlerle anılmıştır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Ruh-ı küll, hakikat-ı Muhammediyye, hak, dürre-i beyzâ. Akıldan sonra levh yaratıldı. Levh, aklın sahip olduğu kemalâtı bütün tafsilatıyla taşıyan nurani mücerred bir cevherdir. Gayb ve şehadet âleminde mevcut olan her şeyin bir misali onda bulunur. Mevcudat arasında sahip olduğu işleve göre nefis-i külli, yâkût-ı hamrâ, varakât, levh-i mahfûz, kitâb-ı mübîn gibi isimlerle de anılır. Levhten sonra arş yaratıldı. Arş maddi âlemde yaratılan ilk cisim olduğundan mücerred değildir. Boyutları ölçülemeyecek bir genişliğe sahiptir. Bunun içerisinde yine ölçülemeyecek büyüklükte bir kürsi vardır. Arş ve kürsi, bünyesinde sayısını Allah’tan başkasının bilemeyeceği kadar çok melekler ve ruhları barındırır. Bunlardan sonra hebâ gelir. Hebâ halk âleminin başı emir âleminin sonudur. Cenâb-ı Hak âlemin suretlerini bunun içerisinde yaratmıştır. Bu, aynı zamanda ankâ ve birinci heyûla olarak da

³⁷ Erzurûmî, “Risâletü'r-ratki ve'l-fetk”, 26a-29a.

isimlendirilir. Bundan sonra tabiat olaylarını ortaya çıkaran dört temel unsur yaratılmıştır: Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk. Gezegenler, onların yörüngeleri ve felek-i atlastan sonra ateş, su, toprak, hava gibi temel elementlerin yaratılmasıyla kâinat canlı yaşamına uygun hale geldi. Böylece varlığın özü ve kâinatın hulasası kabul edilen insan yaratıldı.³⁸

İbnü'l-Arabî kâinatın yaratılışıyla hebâ mertebesinden sonrasını şöyle tasvir etmektedir: “Cenâb-ı Hak önce hebâyı yarattı, onda tabiat âlemi vardır. Bunun akabinde her şeyi kuşatan arşı yarattı ki kürsi de bunun içindedir. Ardından sırasıyla felek-i atlası ve yerküreyi yarattı ve burada su, hava, ateş, toprak gibi temel elementleri var etti.” Lütfullâh Efendi burada İbn Arabî'nin yaptığı sıralamanın daha isabetli olduğu kanaatindedir. Çünkü sûfîler heba mertebesinin terkip âleminin heyûlası olduğunu ve madde ve arşın da bundan yaratıldığını ittifakla kabul ederler. Ancak bazı sûfîlere göre bunlardan bir kısmının diğerlerini ihata ettiğini belirtirken; bazıları arş ve kürsiyi bazıları ise nefis-i külliye bundan istisna ederler. Yine bazı sûfîler arş ve kürsî arasındaki mutlak misal âleminin geçmiş gelecek bütün suretleri içine alan büyük bir âlem olduğunu belirtirken bazıları onun bütün bu âlemlerden ayrı, müstakil bir âlem olduğunu ifade etmekte Cenâb-ı Hakk'ın nüzul tecellilerine mazhar olan mertebeler arasına onu dahil ederler. Sonuç olarak Lütfullâh Efendi kâinatın yaratılışında ortaya çıkan varlık mertebelerini beş ana bölümde ele almaktadır: 1) Mutlak gayb mertebesi, 2) Kendisi dışında bir şeye izafe edilen gayb mertebesi, 3) İzâfî şehadet mertebesi, 4) Mutlak şehadet mertebesi ve 5) Hakikat-ı insâniyye. Birinci mertebe Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. İkincisi akıl ve nefis mertebesidir ki buna en üst melekût mertebesi de denir. Üçüncüsü misal ve hayal âlemdir. En alt melekût mertebesi veya berzah âlemi diye de isimlendirilir. Dördüncüsü, cismani bir âlemdir ve içerisinde cevher ve arazlar bulunur. Beşinci ve son mertebe ise diğer dört mertebeden birtakım izler taşır ve öz halinde bütün hepsini içine alır.³⁹

Lütfullâh Efendi, sûfîlerin kâinatın yaratılışına ilişkin genel kabullerini aktardıktan sonra *Tenbîhât* başlığı⁴⁰ altında konuyla ilgili ihtilafları ve olası itirazları maddeler halinde ele alıp incelemektedir. Buna göre öncelikle bazı sûfîlerin konuyu farklı kavramlarla ve ifadelerle ele almaları,

38 Erzurûmî, “Risâletü'r-ratki ve'l-fetk”, 29a-30b.

39 Erzurûmî, “Risâletü'r-ratki ve'l-fetk”, 30b-31a.

40 Erzurûmî, “Risâletü'r-ratki ve'l-fetk”, 31b.

hakiki anlamda diğerlerine muhalefet ettikleri anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla buradaki ihtilaflar, belli isimlendirmelerden veya lafızdan öteye geçmemektedir. Örneğin; kimilerine göre varlık mertebelerinin en üstünü uluhiyet makamı iken kimilerine göre ise amâdır. Halbuki daha önce bu iki kavramın aynı şeye delalet ettiğini ve birbirlerinin yerine kullanıldığını belirtmiştik. Bu durum felsefî terimlerin kullanımında ve genel kaidelerin belirlenmesinde daha bariz ve yaygın görülmektedir. Örneğin; felsefî kaynaklarda felek-i atlas diye isimlendirilen maddî âlem için tasavvuf kaynaklarında arş tabiri kullanılır. Buna benzer örnekleri artırmak mümkündür.⁴¹

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle sûfîlerin arş ve istivâ anlayışının Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşleriyle örtüşmediği söylenebilir. Halbuki bunların birbirlerine tamamen muhalif olduğunu gösteren açık bir delil de yoktur. Sûfîler bu kavramları zahir ehlinden çok daha geniş, kuşatıcı ve hassas bir çerçeveye oturtmuşlardır. Onlara göre istivanın anlamı, Cenâb-ı Hakk'ın arştan sonra gelen halk âlemini yaratmak için oraya özel olarak tecelli etmesidir.

Ehl-i şühûdun tamamı, ezelden ebede zâti kıyama sahip olmak anlamındaki var olmanın, yalnızca Allah Teâlâ'ya mahsus bir sıfat olduğunu kabul eder. Çünkü O (c.c.) uluhiyet, vahdet gibi hal ve sıfatlarla kayıtlı olmayan mutlak hakikatin ta kendisidir. Burada bazı nitelemelerin ve tabirlerin Cenâb-ı Hak ile mahlukat arasında ortak kullanılması kafa karışıklığına yol açmamalıdır. Bu durum, bir rüya tabircisinin rüyayı gören kişiye veya rüyada görülen şeylere göre farklı yorumlar yapmasına benzetilebilir.⁴²

Arş, kürsî ve levh-i mahfûzun mahiyeti ve bunların birbiri ile münasebeti hakkında çok farklı yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlar arasında Cenâb-ı Hakk'ın fiili sıfatlarına en uygun olan ve bu noktada sadra şifa niteliğe sahip yorum şudur: Eğer ilk yaratılanlar ile sonradan yaratılanlar arasında özel bir birliktelik var ise öncekilerin sonrakiler üzerindeki etkisi kaçınılmazdır. Bu durum maddî âlemde gündelik olaylar için de aynen geçerlidir.⁴³

Sûfîler yukarıda bahsi geçen varlık mertebeleri hakkında farklı tasnifler ortaya koymuşlardır. Buna göre bazıları konuyu sadece beş ana başlıkta

41 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 31b-32a.

42 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 33a.

43 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 33b.

ele alırken bazıları bu başlıkları kırka kadar çıkarmış ve ona ekledikleri alt başlıklarla konuyu olabildiğince genişletmişlerdir. Bu tasniflerde referans aldıkları başlıca kaynaklar ilahi vahiy bilgisi, sadık keşif ve melekût âlemi ile özel bir münasebeti olan kişilerden alınan haberdir.⁴⁴

Sûfîlerin insanı kâinatın bir kopyası (nüsha) olarak görmeleri, aslında kâinattaki her hakikatin bir benzerinin insanın özünde bulunduğunu ifade eder. Buna göre insanın ruhu külli akla, kalbi levh-i mahfûza, bedeni arşa ve nefsi ise kürsiye benzetilir. Bu bakımdan insan kainatla mukayese edildiğinde aynı kesin sonuca ulaştıran bir mukaddime mesabesindedir. Bu nedenle bazı filozoflar insanı küçük kâinat olarak tanımlarken, kâinatı da büyük insan olarak adlandırmışlardır.⁴⁵

Lütfullâh Efendi sûfîlerin konuyla ilgili açıklamalarına dair bazı ihtilafları ve muhtemel itirazları sıraladıktan sonra kelam âlimlerinin ve filozofların bu meseleye yaklaşımına kısaca değinmekte ve sûfîler ile bu âlimler arasında bazı mukayeseler yapmaktadır. Buna göre kelam âlimleri, varlığı kadim ve hâdis olmak üzere ikiye ayırırlar. Kadîm olmak Allah'ın zatına ve sıfatlarına mahsustur. Hâdis ise Ondan vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde sadır olan fiillerdir. Kelam âlimleri konuyla ilgili yorum ve değerlendirmelerini naslarda bildirilenler ile sınırlı tutmakta akli teorilere veya keşfe dayalı bilgilere itibar etmemektedirler. Bu bağlamda başlangıçta hakikat-i Muhammediyyenin var olduğunu ve insanın daha sonra yaratıldığını bildiren haberlerin tevatür seviyesine ulaştığını ve bunun dışındaki bilgilerin zanna dayandığını ifade ederler. Dolayısıyla bu gibi zanni konulardan uzak durmayı daha isabetli bulurlar.⁴⁶

Lütfullah Efendi İslam filozoflarından hem meşşailerin hem de işrakilerin farklı yolları takip etmekle birlikte sonuçta aynı kanaatte buluştuklarını belirtir. Buna göre mevcut varlıklar iki temel kategoriye ayrılır. Birincisi varlığı kendinden kaynaklanan ve hiçbir şeye ihtiyaç duymayan zorunlu varlıklar ki bu sıfat sadece Yüce Allah'a mahsustur. İkincisi varlığı kendisi dışında başka bir varlığa ihtiyaç duyanlardır. Bunlara mümkün varlıklar denir. Mümkünler içerisinde önce akıllar sonra nefisler son olarak da maddi âlem yaratılmıştır. İşrâkî filozoflar bu neticeye ancak bedeni ve nefsanî kusurlardan arınarak ulaşılabileceğini söylerken meşşâî

44 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 34a-34b.

45 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 35a-35b.

46 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratkı ve'l-fetk", 35b.

filozoflar yöntem olarak daha ziyade rasyonel düşünceyi ve nazarî ilimleri temel almışlardır. Neticeler aynı olsa da yöntemlerin farklı olması bu iki düşünce ekolü arasında ciddi farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buna göre meşşâî filozoflar kâinatın yaratılışını sudur teorisine açıklarken işrâkî filozoflar kelamcılar gibi ibdâ teorisini yani Yüce Allah'ın her şeyi yoktan var ettiği görüşünü temel almışlardır.⁴⁷

Lütfullâh Efendi, *Fâide* başlığı⁴⁸ altında daha önce kısaca değindiği kelam âlimlerinin ve İslam filozoflarının görüşleri ile sûfilerin konuya yaklaşımı arasında mukayeseler yapmaktadır. Akabinde *Zeyl*⁴⁹ ve *Nükte*⁵⁰ gibi başlıklar altında da tüm bu açıklama ve yorumlar hakkında genel değerlendirmeler yaparak kâinatta varlık mertebelerine dair nihai bir sıralama ortaya koymaktadır. Buna göre kâinatta varlıklar şöyle sıralanır: 1) Cenâb-ı Hak, 2) Akıl, 3) Nefis, 4) Heyûlâ, 5) Tabiat, 6) Âlem-i Cism, 7) Âlem-i Felek, 8) Unsurların Tabakaları.⁵¹

Sonuç (Hâtime) bölümünde Lütfullâh Efendi varlık mertebeleri üzerine derin düşüncelere dalanların eşyanın hakikatine dair idrakini artırdığını düşündüğü bir tasnif ile risalesini tamamlamaktadır. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk'ın eşyada zuhur eden sonsuz zati kemal sıfatlarının olduğunu ve bu sıfatların üç kısma ayrıldığını ifade eder: Zorunlu, Mümkün ve Mümtenî. Zorunlu sıfatlar eşyada gizli kalması düşünülemeyen ve hem akli istidlal yoluyla (ilmen) hem de gözleme dayalı olarak (müşahede) bilinen sıfatlardır. Mümkün sıfatlar ise eşyada açığa çıkması ile gizli kalması arasında bir fark olmayan sıfatlardır. Mümtenî sıfatlar ise eşya üzerinde hiçbir tecellisi bulunmayan sıfatlardır. Buna göre her türlü kayıttan uzak hakiki anlamda var olmak Cenâb-ı Hakk'ın zatına ait bir sıfat iken ilmî izâfî ve gaybî varlık Onun zorunlu kemal sıfatlarına; gaybî izâfî şehâdî varlıkla birlikte ilmî izâfî yokluk (adem) Onun mümkün kemal sıfatlarına; hakikî, zâtî, aynî şehâdî yokluk ise Onun mümtenî kemal sıfatlarına delalet eden niteliklerdir. Dolayısıyla varlığı bizatihi kendisinden kaynaklanan vâcib-i vücûd Cenâb-ı Hakk'ın zatıdır. Varlığı zorunlu olmakla birlikte kendisi dışında başka bir varlığa bağlı olanlar, Onun isim ve sıfatlarıdır. Varlığı

47 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 36a-36b.

48 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 36b.

49 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 38b.

50 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 39a.

51 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 39a-39b.



zorunlu olmayan ise bu isim ve sıfatların tecelli ettiği küllî veya cüzî, görünür veya görünmez varlıklardır ki bunlar da kendi içinde üç kısma ayrılır: 1) Hakta hak ile ortaya çıkan hakiki varlıklar, 2) Hakta mahluk ile bulunan batını itibari varlıklar 3) Mutlak zâtî hakikat olarak tanımlanan yokluk makamındaki varlıklar.⁵²

3. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Risalenin tahkikli neşrinde İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nda belirtilen genel/standart kuralları uyguladık. Bu çerçevede eserin müellif nüshasına en yakın nüshayı tespit edip ana metne taşıdık. Elimizdeki nüshalardan hiçbirisinin müellife aidiyeti kesin olarak bilinmediğinden müellifin yaşadığı dönemde yazıldığını tespit ettiğimiz nüshayı (Şehit Ali Paşa 2812), tarihsel olarak ona yakın iki nüsha ile mukabele ederek en doğru metne ulaşmaya çalıştık. Burada nüshalar arasında seçme yaparak yeni bir metin inşa etmek yerine nüsha farklılıklarına dipnotlarda işaret etmeyi uygun bulduk. Bu yöntem tahkikli neşir terminolojisinde *en iyi metin (best text) yöntemi* olarak isimlendirilmektedir.⁵³ Günümüz tahkik çalışmalarında en yaygın kullanılan yöntem budur. Ana metne taşıdığımız nüsha ile mukabelede kullandığımız nüshalar arasında kelimelerin yazılışı veya bazı kelimelerin metne dahil edilip edilmemesi noktasında önemli farklılıklar bulunmakla birlikte iki mukabele nüshası arasındaki farklar çok sınırlı sayıdadır. Nitekim daha önce bu nüshalardan erken tarihli olanın ((ب doğrudan müellif nüshasından diğerinin ((ج ise ikincil başka bir nüshadan istinsah edildiğini belirtmiştik. Bu nedenle dipnotlarda nüshalar arasındaki farklılığa işaret ederken erken tarihli nüshaya öncelik verdik. Diğer nüshadaki farklılıklara ise sadece bu nüsha ile arasında ihtilaf bulunan yerlerde işaret ettik.

Dipnotlarda nüsha mukabelesinin yanı sıra risalede metni zikredilen veya manasına atıfta bulunulan âyet ve hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'deki ve hadis kaynaklarındaki yerine işaret ettik. Burada özellikle manasına atıf yapılan âyet ve hadislerin orijinal metinlerini zikrettik. Ayrıca müellifin

52 Erzurûmî, "Risâletü'r-ratki ve'l-fetk", 39b.

53 Abdilhâdi Fadlî, *Tahkîku't-türâs* (Cidde: Mektebetü'l-'İlm, 1982), 148-149; Selahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 279.

ismen atıf yaptığı âlimlerin görüş ve değerlendirmelerini birincil kaynaklardan tespit etmeye çalıştık.

Metnin kolay anlaşılabilmesi için risalede geçen bazı tasavvufi kavramlara dair çeşitli sözlüklerden yararlanarak açıklamalar yaptık. Ayrıca klasik metinlerde paragraflar arası bütünlüğün sağlanmasında karşılaşılan zorlukların aşılması adına cümleler ve paragraflar arasındaki siyak-sibak ilişkisine dipnotta işaret ettik.

Sonuç

İslam düşüncesinde evrenin yaratılışı konusu, Yüce Allah'ın birliği ve kudreti ile ilişkilendirilerek ele alınan ve nihayetinde insanın Allah karşısındaki acizliğini ortaya koyan temel inanç meselelerinden birisidir. İslâm âlimlerinden bazıları konuyu gözleme dayalı tabiat bilimleri perspektifinden, bazıları akla dayalı kelimâ-felsefî ilimler perspektifinden, bazıları ise keşf ve müşahedeye dayalı tasavvuf perspektifinden incelemişler. Konuya hangi açıdan yaklaşırlarsa yaklaşsınlar Kur'an'dan bazı âyetlere atıfta bulunmuşlardır. Bu bağlamda İslâm âlimlerinin evrenin yaratılışı hakkında referans aldığı âyetlerden birisi de Enbiyâ sûresi 30. âyettir. Âyetin zahirinde semâvat ve arzın başlangıçta bitişik yaratıldığı, daha sonra Cenâb-ı Hakk'ın kudretiyle bunların birbirinden ayrıldığı ve bütün canlılara su ile hayat verildiği haber verilmektedir. Ancak sûfiler âyetlerin zahir anlamından ziyade batını yönüyle ilgilendiklerinden bu âyetten hareketle görülen âlemin ötesinde metafizik âlemin tekevvünü hakkında birtakım tespitlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Lütfullâh Erzurûmî, *Risâletü'r-ratki ve'l-fetk* isimli eserinde el-Enbiyâ 21/30. âyeti sûfî-nazarî bir bakış açısıyla ele almakta ve yaratmanın başlangıcına hakkında dikkat çekici yorumlar yapmaktadır. Lütfullâh Efendi bu risalede özellikle *ratk* ve *fetk* kelimeleri üzerinde durur. Ona göre bu kavramlar kâinatta bütün varlıkların tek vücut halinde bulunduğunu ve daha sonra bunların birbirinden ayrıldığını ifade etmektedir. Nazarî tasavvuf temsilcilerine göre *ratk* bütün varlıkları kuşatan cisim anlamında unsur-ı a'zama; *fetk* ise felek-i a'zam diye de isimlendirilen arşa delalet etmektedir. Nihayetinde varlık şu mertebelerden teşekkül etmektedir: 1) Cenâb-ı Vâcibü'l-vücûd, 2) Akıl, 3) Nefis, 4) Heyûlâ, 5) Tabiat, 6) Âlem-i Cism, 7) Âlem-i Felek, 8) Unsurların Tabakaları. Lütfullâh Efendi risalesinde



Enbiyâ sûresi 30. âyette geçen *ratk* ve *fetk* kelimelerinin delalet sınırları içerisinde bütün bu kavramlara atıfta bulunarak sûfîlerin evren tasavvuru ve varlık mertebeleri hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini derinlemesine analiz etmektedir.

Güncel bazı akademik çalışmalarda risalenin müellife aidiyetiyle ilgili eksik veya hatalı bilgiler verilmiştir. Bu bağlamda, Sadi Çöğenli yine el-Enbiyâ 21/30. âyeti konu alan farklı bir risaleyi Lütfullâh Efendi'ye nisbet etmiştir. Fakat bu risalenin girişinde Sultan III. Murat'a ithaf edildiği açıkça belirtildiğinden ve Lütfullâh Efendi'nin III. Murat'tan iki asır sonra yaşamış olmasından bu risalenin kendisine aidiyeti hatalı olmaktadır. Zeki Yıldırım'ın çalışmasında ise Lütfullâh Efendi'nin Enbiyâ sûresi 30. âyet bağlamında kâinatın yaratılışına ilişkin görüşleri müellifin diğer eserlerinden veya ikincil kaynaklardan derlenerek aktarılmıştır. Ancak bu yaklaşım da müellife ait olmayan bazı görüşlerin ona atfedilmesine yol açmıştır. Bu makalede Türkiye ve Tunus'ta bulunan yazma eserler kütüphaneleri taranarak risalenin hem müellif nüshası hem de müellife yakın dönemde istinsah edilmiş iki nüshası tespit edilmiştir. Ayrıca bu nüshalar arasında mukayeseler yapılarak eserin tenkitli neşri hazırlanmıştır. Bu sayede Lütfullâh Efendi'nin konuya ilişkin görüşleri daha güvenilir bir yolla ve eksiksiz olarak literatüre kazandırılmıştır.

Son olarak Lütfullâh Efendi'nin bu risalesi, XVIII. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âliminin entelektüel birikimine dair oldukça önemli bilgiler içermektedir. Nitekim kültür tarihi araştırmalarında, yaşadığı dönemin entelektüel gündemi ve kültürel gelişmeleri hakkında aydınlatıcı ipuçları sunan bu gibi eserlerin kaynak değeri asla göz ardı edilemeyeceği aşîkardır.

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

- Acemî, Lütfullâh. "Risâle fi esrârî'r-ratq ve'l-fetk". *Mecmû'a*. Tunus: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, A-MSS, 16537, 119b-126b.
- Acemî, Lütfullâh b. Muhammed el- Erzurûmî. "Risâle fi esrârî'r-ratq ve'l-fetk fi ahvâli'l-halk". *Mecmû'a*. Tunus: Dârü'l-Kütübî'l-Vataniyye, A-MSS, 08529, 83b-88a.
- Demir, Mehmet. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Sudûr Nazariyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ebü Hasen, Muntasır Necîb Sıdkî. *Risâle fi Usûli Tefsiri'l-Kur'ân li Lütfullâh b. Muhammed el-Erzurûmî: Tahkik ve Dirâse*. Nablus: Câmî'atü'n-Necâhî'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirasatî'l-Ulya, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Efil, Şahin. *İslam ve Batı Düşüncesinde Yarattığı Modelleri*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Elhut, Mücahit. *Lütfullâh el-Erzurûmî'nin 'Râmûzü't-Tahrîr ve't- Tefsîr' Adlı Eserinin (1-160 varakları arası) Edisyon Kritik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erzurûmî, Lütfullâh. "el-Müntehab min hulâsati'l-hisâb". *Mecmû'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812, 170b-173a.
- Erzurûmî, Lütfullâh. "Makâle fi usûli fıkıh". *Mecmû'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812, 174a-189a.
- Erzurûmî, Lütfullâh. "Risâle fi't- tefsîr". *Mecmû'a*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2812, 15a-22a.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Tahkîku't-türâs*. Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1982.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420.
- Gümüş, Sadrettin. "Erzurumlu Göğsügür Lütfullâh'ın (1202/1788) Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Türk İslâm Düşüncesindeki Yeri". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2007.
- İbn Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye: Alemin Yarattığı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Keklik, Nihat. *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfrehes*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1428/2007.
- Ören, Halis. *Göğsügür Lütfullâh Erzurûmî ve Râmûzü't-Tahrîr Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Polat, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hasen b. Muhammed, *el-Müfredat fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1412.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Hecr, 1422/2001.
- Tantâvî Cevherî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1350/1931.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. Keşşâfû işlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm. thk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Türker, Ömer. "Metafizik Varlık ve Tanrı". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. 603-654. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Zeki. "Enbiya, 30 Ekseninde Evrenin Oluşumu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Temmuz 2013), 47-76.
- Yıldırım, Zeki. "Erzurumlu Müfessir Lütfullâh Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013), 1-40.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şiblî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an haqâ'ikü gâvâmi'zi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddin b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Dimeşk: Dârü'l-İlim, 2002.

Tahkikli Metin

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ¹

شِيمُوا أَيُّهَا الْبَوَارِقُ الْقُدْسِيَّةُ، وَهَلَمُّوا إِلَيْنَا بِالشَّوَارِقِ الْأُنْسِيَّةِ! فَيَأْتِي جَنَّتْ بِقَبْسٍ مِّنْ طَوِي، وَنَشْرَتْ مِّنْ حَقَائِقِهِ مَا يَطْوِي. قَيْدِنَا فِي عَيْنِ الْإِطْلَاقِ، وَأَبْقَيْنَا فَمَا² تَمَّ شَيْءٌ بَاقٍ. سَبْحَانَهُ، مَا أَعْظَمَ شَأْنَ هَذَا لَخَلْقِ³!

وَبَعْدُ، فِهَذَا إِبْنَاءٌ عَظِيمٌ فِي سِرِّ الرَّثِقِ وَالْفَتَقِ⁴ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرُضُونَ، وَإِبْنَاءٌ كَرِيمٌ مِنْ سَرِيرَةِ الْحَقِّ بِالْخَلْقِ فَكَيْفَ بَجْهَلِهِ رَاضُونَ؟ كَلَّا، إِنَّكُمْ سَتَحْضُونَ عَلَيْهِ ثُمَّ تَحْضُونَ، وَتَنْدَمُونَ عَلَى فَوَاتِهِ حَتَّى تَعْضُونَ. وَهِيَ أَنَا شَارِعٌ وَمِنْ نَهْرِهِ كَارِعٌ، وَالإِتِّمَامُ بِيَدِ الْفَيْضِ التَّامِّ

اعْلَمْ أَنَّ الْمَوْجُودَ الثَّابِتَ الْمُتَحَقِّقَ فِي الْخَارِجِ يَشْمَلُ الرَّبَّ الْقَدِيمَ تَعَالَى وَالْمَرْبُوبَ الْحَادِثَ، فَهُوَ الْمُقْسَمُ عِنْدَ الْمُتَأَلِّهِينَ / [26] وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَالْإِشْرَاقِيْنَ وَالْمُشَاطِئِينَ، وَأَنَّ الثَّانِيَّ صَادَرَ عَنِ الْأَوَّلِ بِاتِّفَاقِهِمْ؛ إِلَّا أَنَّ فَهَمَ كَيْفِيَّتِهِ وَالْإِنْسِاطِ الْحَاصِلَ فِي عَامِ التَّرْكِيبِ وَالْإِمْكَانِ أَوْفَعَهُمْ فِي مَذَاهِبِ قَدَدًا

فَالصُّوْفِيَّةُ -أَعْنِي أَرْبَابَ التَّجْرِيدِ وَالشُّهُودِ مِنَ الشَّرْعِيِّينَ عَلَى مَا اسْتَنَارَ لَهُمْ فِي سِرِّهِمْ وَسُلُوكِهِمْ أَخَذًا مِنَ الْعِيَانِ لَا بِالنَّظَرِ وَالِاسْتِنَادِ إِلَى الْعَقْلِ وَالْبِرْهَانِ⁵ - قَالُوا: إِنَّهُ تَعَالَى كَانَ فِي أَرْزَلِيَّةِ ذَاتِهِ لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ؛ بَلْ كَانَ لَهُ الْوَحْدَةُ الْمَطْلُوقَةُ وَالْهُوِّيَّةُ الصُّرْفَةُ الْمُقَدَّسَةُ. فَأَرَادَ إِظْهَارَ الْكِمَالَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَالتَّنْفِيسَ لِلْكَرْبِ الْأَسْمَائِيَّةِ، فَتَنَزَّلَ مِنْ حَضْرَةِ غَيْبِ هُوِّيَّتِهِ الَّتِي هِيَ مَرْتَبَةُ الْاسْتِغْرَاقِ الذَّاتِي فِي نَفْسِ التَّقَدُّسِ وَمَقْطَعِ الْإِشَارَاتِ إِلَى مَرْتَبَةِ الشُّعُورِ بِتِلْكَ الْكِمَالَاتِ الْمُسَمَّاةِ بِالْكَنْزِيَّةِ وَالبَاطِنِيَّةِ الْكِبْرِيَاءِيَّةِ وَاللَّاهُوتِ / [26ب] الْكَبْرِ وَأَرْزَلِيَّةِ الْحَقِّ. وَ[تَنَزَّلَ] مِنْهَا إِلَى الشُّعُورِ بِهَا عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ وَالتَّمْيِيزِ وَظُهُورِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ وَهِيَ مَرْتَبَةُ الْأَحْدِيَّةِ وَالْعَمَاءِ عِنْدَ قَوْمِ.

و[تَنَزَّلَ] مِنْهَا إِلَى طَلَبِ الْمَظَاهِرِ وَالتَّشْوِيقِ⁷ لِمُؤَثَّرَاتِهَا وَهِيَ مَرْتَبَةُ الْوَاحِدِيَّةِ وَالْأَلُوْهِيَّةِ وَ«أَحْبَبْتُ

1 ب + صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً. رسالة الشيخ الإمام حاتمة علماء الإسلام أبي محمد لطف الله العجمي - رحمه الله - في أسرار الرتيق والفتق أي بدء الخلق على طريقة الصوفية الحكيمية. ج + صلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم. هذه رسالة في أسرار الفتق والرتق لخاتمة المحققين الشيخ لطف الله الحنفي ج: مما.

2 ج: مما.

3 ب: الخلاق

4 ج: سر الفتق | الرتيق: الضم والالتحام، خلقه كان أم صنعة وعند الصوفية هو تجميد مادة الوجدانية التي يقال لها: العنصر الأعظم المطلق الذي كان مرتوقاً قبل خلق السموات والأرض، وصار مفتوقاً بعد التعيين أو بالخلق. والفتق: الفصل بين المتصلين، وهو ضد الرتيق. وعند الصوفية هو عبارة عن تفصيل المادة مطلقاً بصورة المادة النوعية مع ظهور ما كان في حضرة الواحدية من الشئون الذاتية، كالحقائق بعد التعيين في الخارج يصير المجمع مفضلاً، والمستور مكشوفاً. وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها، وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الأحدية قبل تفصلها في الحضرة الواحدية انظر: المفردات للراغب الأصفهاني، «رتق»، «فتق»: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، «رتق»، «فتق» ج 5 - والبرهان.

6 العما جمع العماء وهو السحاب المرتفع الكثيف شبه الدخان يركب رؤوس الجبال. وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة ولا بالخلقية، فهي ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقيقة ولا خلقية، فلا تقتضي لعدم الإضافة وصفا ولا اسما. وفي حديث أبي زيرين العقبني أنه قال للنبي ﷺ: «أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض؟» قال: «في العما تحته هواءٌ وقوقه هواءٌ». يعني لا حق ولا خلق، فصار العما مقابلاً للأحدية. قال أبو عبيد: «إنا تأولنا هذا الحديث على كلام العرب المنقول عنهم ولا ندري كيف كان ذلك العما». انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، «عمى»

7 ب: التشوف.

أَنْ أَعْرَفَ» ومنشأُ الشئونِ ومجلىُ التدبُّرِ ومُنْبِعُ الوجودِ. وفيها⁸ النكاحُ الأولُ لسريان الوحدة المقْتَضِيَةِ لِجُزْبِ ظهورِ شئونِ الأُحدِيَةِ في جميعِ مراتبِ التَّعْيِينَاتِ وتفاصيلِ كلياتها واقتزان تلك الوحدةِ الذاتِيَّةِ بالكثرةِ الإِضافِيَةِ. ومنها¹⁰ ابتداءُ المَجَالِيِ الخَمْسَةِ؛ لِأَنَّ الأُحَدِيَّةَ لا تَعَيَّنُ فِيهَا ولا مُجَلِّي، وهي الحَضْرَةُ العَمَائِيَّةُ عندَ البعضِ لكونها بينَ سماءِ الأُحدِيَّةِ وبينِ أرضِ الكثرةِ الخَلْقِيَّةِ. وهي¹¹ التَّعْيِينُ الأَوَّلُ، والمتعَيَّنُ خَلْقٌ فهو الخَلْقُ الأَوَّلُ. وَالْحَقِيقَةُ المَحْمَدِيَّةُ مَحَلُّ ظهورِ الحَقَائِقِ والنَّسَبِ،/[27أ] وهي الجامعَةُ بينَ الأحكامِ الوُجُوبِيَّةِ والإِمكائِيَّةِ. وَالْحَقُّ في هذهِ الحَضْرَةِ متجَلِّ بِصِفَاتِ الخَلْقِ لِحَكْمِ¹² البرزخِيَّةِ والتَّنزُّلِ، والخَلْقُ متجَلِّ بِصِفَاتِ الحَقِّ لِحَكْمِ¹³ الجَمْعِ والإِرتقَاءِ. وبها¹⁴ النَفْسُ الرَّحْمَنِيِ والوجودُ العَامُّ الإِضافِيِ¹⁵ الوُحْدَانِيِ المتكثِّرُ بِصُورِ المعانيِ التي هي الأَعْيَانُ، سَمِّيَ بِهَا¹⁶ تشبيهاً لِنَفْسِ الإنسانِ المُخْتَلِفَةِ بِصُورِ الحُرُوفِ مع كونها هَوَاءً سَادِجًا في نَفْسِهِ ونظراً إلى الغايةِ التي هي ترويحِ الأَسْمَاءِ الداخلةِ تحتِ حِيطةِ الاسمِ الرَّحْمَنِ عن كَرِبِهَا وهي كونُ الأَعْيَانِ فِيهَا كَتَرُوحِ الإنسانِ بالتَّنَفُّسِ¹⁷.

و[تنزل] منها إلى انكشافِ المظاهرِ أي: تَعْيِينُهَا بِالصُّورِ العَلْمِيَّةِ على ما هي عليه من الإِشْرَاقِ والإِظْلَامِ الاستعدادِيِ. وبهذا الاعتبارِ سُمِّيَتْ أَعْيَانًا ثَابِتَةً، فَالتَّفَاوُثُ فِيهَا رَاجِعَةٌ إِلَى القَابِلِيَّةِ اللَّازِمَةِ لِذَاتِهَا؛ إِذِ العِلْمُ كَاشِفٌ لا مَكُونٌ/[27ب] ﴿قُلْ قَلِيلٌ لِّلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأُنْعَامُ، 149/6] لَكِنَّهُ لم يَشَأْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ بِالحَقَائِقِ الاستعدادِيَةِ، والمَعْلُومُ عِنَ العِلْمِ وَتَابِعٌ لَهُ. ولا يُقالُ لأَيِّ شَيْءٍ: «هو لم يكن كذا» لِأَنَّهُ لا إِبداعَ فِيهِ، ولِأَنَّ الذَّاتِ لا اِختِيارَ بِهِ،¹⁸ فِيهِ مِن حَيْثُ الظُّهُورِ مُسْتَنَدٌ إِلَى الحَقِّ، وَمِن حَيْثُ القَابِلِيَّةِ [مُسْتَنَدٌ] إِلَى ذَوَاتِهَا. ولا سَبِيلٌ إِلَى أن يُقالَ: «إنه كان في الوُسْعِ الإِلهِيِ أن يَصِيرَ ذاكُ¹⁹ هذا²⁰»؛ إِذِ لو صِرَّ لَبَقِيَ السُّؤَالُ على ما هو عليه، وَسِرُّ ذَلِكِ أَنَّ كُلَّ اسمٍ يَسْتَدْعِي تَوْفِيَّةَ حَظِّهِ فِي المَظْهَرِ والانتِهَاءِ إِلَى كَمالِهِ اللَّائِقِ بِهِ؛ إِذِ التَّوَقُّعُ لا يَتَصَوَّرُ فِي حَضْرَةِ²¹ القُدْسِ. ولِذا قِيلَ: «إِنَّ كُلَّ ظُهُورٍ بِالِجُودِ الإِيجادِيِ مُحضٌ خَيْرٌ، وَإِنَّمَا النِّقْصُ المُوهُومُ مِنَ النِّسَبِ الخَلْقِيَّةِ.»

فَمَن لم يَتَنَوَّرْ بِهَذَا الحَقِيقِ، وَخَبَطَ فِي مَسَلِكِ النِّظَرِ حارًا، ولم يَلْقَ مَحِيصًا كالمعتزلةِ حيثُ قالوا: «أفعالُه تَعَالَى مَعْلَلَةٌ بِالْأَغْرَاضِ/[28أ] ولا يَقَعُ مِنْهُ إِلا الأَصْلَحُ.» فَأُورِدَ عَلَيْهِمُ الكافِرُ الفَقِيرُ وإِيلامُ الأَطْفالِ ونَحْوُهُما فُبْهِتُوا. والأشاعرةُ وَإِنْ نَقَّوْا تَعْلِيلَ أفعالِهِ تَعَالَى، لَكِنَّهُم ذَهَبُوا إِلَى أَنِها يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا المَصالِحُ والحِكْمُ فَضالِقَتْ عَلَيْهِمُ سَبيلُ التَّوَجِيهِ أَيْضًا، وما وَصَلُوا إِلَى أَنَّ الشَّانَ الإِلهِيِ لم يَقَبَلِ الانْحِصارَ ولا التَّقْيِيدَ بِشأنِ دُونَ آخَرَ. فهو تَعَالَى في هَذِهِ المَرْتَبَةِ مَحِيطٌ بِجُزْئِيَّاتِ كُلِّ²²

8 السياق: وهي مرتبة الواحديّة ... وفيها النكاح ...

9 ج: حب.

10 السياق: وهي مرتبة الواحديّة... وفيها النكاح ... ومنها ابتداء ...

11 السياق: وهي مرتبة الواحديّة... وفيها النكاح ... ومنها ابتداء ... وهي التعيين الأول ...

12 ب: يحكم

13 ب: يحكم

14 السياق: وهي مرتبة الواحديّة... وفيها النكاح ... ومنها ابتداء ... وهي التعيين الأول ... وبها النفس الرحمني ...

15 ب: الإضائي.

16 أي: بالنفس الرحمني.

17 ب: بالنفس

18 ب: فيه. وفي هامش ب: "في النسخة: لا اختبار به. لعله صح."

19 ب: ذلك

20 ب - هذا.

21 ب: حضيرة

22 ب + شيء

Kâinatın Yaradılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

موجود و تفصيل كل فرد من الأزل إلى الأبد على ما هو عليه حسبما تقتضي أحكام مراتبها. وليس فيه شائبة التطور، وإنما هو في شئونها الخارجية المحيطة²³ بالنسب الحادثة الزمانية. فكأن الذي نُقل من سؤالات الحكماء: «إن نسبة الثابت إلى الثابت هو الدهر، وإلى المتغير هو السرمد، والمتغير إلى المتغير هو الزمان»²⁴ تلويحٌ إليه. وبذلك يندفع الإيراد بأن القَدَم في المتعلق بالحدوث [ب28] اليومي لا يُعقل، فإنه إذا تعلّق مثلاً؛ بقيام زيد فقعده، فإذا أن يبقى الأوّل أو لا، وكلاهما فاسد. وأيضاً ما كان في العدم معلومٌ له تعالى على الشأن العدمي، فحين وجودها أن بقي ذلك²⁵، فالعلمُ خلافاً للمعلوم، وفسادهُ بينٌ وإن تعلّق. فأما الذي قبله فيلزم قَدَمُ الحادث أو آخر، فالتغيّر.

فلا يُحتاج إلى الجواب بأن التجدّد في الإضافات حتّى يردّ عليه بأنّ التعلّق إما حقيقة العلم، أو جزؤها، أو خاصّتها فلا يتصور دونه²⁶. ويُجاب أولاً بالتزام أنه صفة ذاتٍ تعلّق، وثانياً بأنّ التعدّد إنما هو في اعتبارنا دون الواقع، وثالثاً بأنّ المُعَايَرَةَ بين علمي القديم والحادث حقيقةً فلتكن بين لازميّهما²⁷ كذلك. فليس للوهم²⁸ الجوّال في مبارز الحديث²⁹ طريقٌ فيه

ثم إن صحّ هذا ففي³⁰ القدرة والإرادة أيضاً؛ إذ ليس في الأزل مقدورٌ. وقد اشتهب [29] على البعض بأنهما عين العلم في الخارج، وردّ بأنها صفة مؤثرة، والعلم ليس كذلك والإرادة لتخصيص أحد طرفي الممكن. وفيه بحث عريض يحقّق عن محلّه. وأما عند القوم قدّس سرهم فلا يردّ حتّى يُجاب، وكذا جميع المناقشات التي أوردوها على المتكلمين في مباحث الذات والصفات والأفعال، بل ولا سؤال ولا جواب في مسلّكهم فضلاً عن الإشكال. فالمعدومات في هذه المرتبة لها وجودٌ علمي ولا يلزم قيام الحوادث بالذات فإنها عينه.

[وتنزل] منها إلى مرتبة الإبداع، فأوجد العقل أي: تعيّن به، وتقيّد بمرتبته. وهو جوهرٌ مجرد نورانيّ كامل الشبّه بمبدعه تعالى. ويُسمّى بالروح الكلّي لاندراج الأرواح فيه، وبالْحَقِيقَةِ المحمديّة لكونه أكملّ التعيّنات الإلهية، وبالْحَقِّ لكونه محفوظاً عن التغيّر ثابتاً لا ينتقل ولا يفتنى؛ بل دائم الفيض والمدد من بارئه جلّ وعلا، وبالذرة البيضاء [ب29] كما في الحديث³¹ لتقدّسها عن الغسق الجسماني

ثم³² تعيّن باللوح، وهو جوهرٌ مجرد نورانيّ حامل لكلمات العقل على وجه تفصيل وتمييز، فما من صورةٍ وُجِدَتْ أو تُوجَد إلا ولها مثالٌ وتعيّن في هذين العالمين. ويُسمّى أيضاً بالنفس الكلية إما لاشتغالها لنفوس أو جمعها بين الصّور العقلية والقوابل الهيولانية. فهي برزخ جامعٌ لأنوار ذلك وظلمات هذه، ولها دقائق لا تُعدّ تستفيض بها من العقل وتفيض على ما بعدها،

23 ب: المحاطة

24 وقد نقله التفتازاني في شرح المقاصد ولكن في عبارته بعض اختلافات. ما نصه: «إن نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هو الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد». انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، 193-192/2.

25 ب: ذلك.

26 ب: ذلك.

27 ب: لازميّهما.

28 ب + فما

29 ب: الحدوث.

30 ج: في.

31 أي: حديث «إن أول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء».

32 السياق: و[تنزل] منها إلى مرتبة الإبداع، فأوجد العقل... ثم تعيّن باللوح...

فهي أمّ العالم وهو أبوه. ويُسمّى بالياقوتة الحمراء لامتزاج نورانيتها بالظلمات، وبالورقات لذلك أيضاً³³، وباللوح المحفوظ³⁴ لعدم طُرُوق الخلل إلى ما أودع فيها، وبالكتاب المُبين لبيانها ما في العلم والعقل على التفصيل

ثم³⁵ أوجد عرش الاستواء بالمعنى الذي مرّ، وذلك ملحوظ في الكلّ، فلا تَغْفَل! ³⁶ وهو أوّل موجودٍ ماديٍّ وسعته لا يُكَيَّف³⁷. [30] وبها توجّه الباري تعالى إلى التعيّن بالمراتب المادية، وفيه الكرسيّ، وهو أيضاً عالمٌ جليلٌ لا يُكَيَّف، فهو صورةٌ للنفس كما أنّ العرش صورةٌ للعقل، وبهما أرواحٌ كروبيّةٌ وأملاكٌ هوائيات³⁸ لا يُحصيهم إلا بارئهم تعالى. ومنه الهباءُ، وهو أوّل عالم الخلق ومُنتهى عالم الأمر أي³⁹: الذي لا يتغيّر جوهرًا، وبه فتح الله تعالى⁴⁰ صورَ العوالم الكثيفة، ويُسمّى العنقاء والهيولى الأولى، وهو جوهرٌ بسيطٌ روحانيٌّ غير عالمٍ ولا فاعلٍ، قابلٌ للصور. ومنه الطبيعة الكلية المتنوّعة إلى الحرارة والرودة واليُبوسة والرطوبة.

ثم⁴¹ أوجد الفلك الأطلس المُسمّى بفلك البروج؛ لأنها مُنقسمة عليها. وهو محيطُ الكلّ ودائرٌ بحركته الشعوريّة ومديرة. وفيه تعيّنت مادة⁴² الكرة⁴³ الترابية بنوع تجلّ، واعتّمدت على مركزها، فدارت [30] عليها كرة⁴⁴ الماء، فالهواء بطبقاته الثلاثة، فالنار، ففلك القمر، فغطّارد⁴⁵ إلى زحل. ثم [تعيّنت] الموايد الثلاثة بنوع نسبة دورية، ثم الإنسان نتيجة الكل ونسخة العوالم، هذا على رأي بعض المحقّقين. وعند البعض الآخر، ومنهم ابن العربي قدس سره، أوجد من النفس الهباء وفيه عالم الطبيعة، ومنه⁴⁶ الجسم الكلّ وهو العرش المستوي وفيه الكرسيّ. ثم [أوجد] الفلك الأطلس، ثم كرة⁴⁷ التراب بوساطة تنزل النفس إلى محلّ⁴⁸ نظير العنصر الأعظم، فالماء فالهواء إلى آخر ما مرّ ذكره

قلتُ: والأقيس في الحكمة الإلهية هو الثاني؛ إذ الهباء باتفاقهم هيولى عوالم التركيب. والمادة وعرش الاستواء أيضاً باتفاقهم من تلك العوالم. وقد يفهم من كلام بعضهم أنّ بعضها محيطٌ بالآخر، وبعضهم كذلك⁴⁹ خلا⁵⁰ العرش والكرسيّ، وبعضهم [31] خلا⁵¹ النفس الكلية⁵².

33 ب - أيضا

34 ب - المحفوظ

35 السياق: و[تنزل] منها إلى مرتبة الإبداع، فأوجد العقل... ثم تعيّن باللوح... ثم أوجد عرش الاستواء...

36 ب - فلا تغفل

37 ج: تكيف.

38 ج: هوائيات.

39 ب - أي

40 ج - تعالى.

41 السياق: و[تنزل] منها إلى مرتبة الإبداع، فأوجد العقل... ثم تعيّن باللوح... ثم أوجد عرش الاستواء... ثم أوجد الفلك الأطلس..

42 ج: دائرة.

43 ب: الكرة.

44 ب - كرة.

45 العطار: نجم من الخنس في السماء السادسة. انظر: القاموس المحيط الفيروزآبادي، «عطرده».

46 ب: منها.

47 ج: كورة.

48 وفي هامش أ: وهو المركز

49 ب - كذلك.

50 ب: استثنى

51 ب - خلا

52 ب: الكلي.

Kâinatın Yaradılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin

Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

وبعضهم⁵³ أن عالم المثل المطلق بين⁵⁴ العرش والكرسي⁵⁵ عالم كبير يحوي جميع الصور الكائنة وما ستكون⁵⁶. وبعضهم⁵⁷ أنه خارج عن هذه العوالم حيث يجعله عالمًا مستقلًا، ويدخله في مراتب التنزلات، ولفظه مراتب الوجود الكلية خمسة⁵⁸.
الأولى⁵⁹: الغيب المطلق، وهي⁶⁰ مرتبة الإطلاق المحض، ويُسمى أيضًا غيب الغيب⁶¹ الهويّة ومقطع الإشارة

والثانية⁶²: الغيب المضاف، ويُسمى عالم العقول والنفوس والملكوت الأعلى.
والثالثة⁶³: الشهادة المضافة، وهي عالم المثل والخيال المنفصل لكون خيال الإنسان جدول نهره وخليجة بحره، ويُسمى بالملكوت الأسفل وعالم البرزخ لكونه جامعًا لصور⁶⁴ المجردات والماديات والرابعة⁶⁵: الشهادة المطلقة، وتُسمى عالم الملك⁶⁶ والشهادة، وهو العالم الجسماني بما فيه من الجواهر والأعراض

والخامسة⁶⁷: الحقيقة الإنسانيّة، وهي / [31ب] جامعة لما قبلها.

قلت: والتفصيل أوضح⁶⁸ من جميع ذلك وأقرب إلى الفهم بأن نقول: «هي إما حقيّة⁶⁹ أو حقيّة»، فالأولى: الغيب المطلق والأحدية والواحدية، وهي المعبر بالعماء والوجود العام والألوهية. والثانية: عالم العقل الكلي، ويُسمى الفيض الأعلى والنفس الكلية مبدأ عالم الإمكان والهباء وهو اللطيفة الرقيقة الإلهية والطبيعة الكلية والجسم الكل المسمى بالعرش والكرسي والفلك الأطلس إلى آخرها⁷⁰ كما مرّ وسيتلى عليك ما يعينه

تنبيهات:

الأول: إن المتأفاهة⁷¹ المُستفادَة من تعابيرهم في⁷² تحرير المراتب، كما أشرنا إليها، ترجع إلى نحو الاعتبارات المفهومة من مدلولات الألفاظ المُصطلحة فيما بينهم، لا إلى الكشف⁷³؛ إذ هو لا يتعدّد في شيء ماضٍ ثابت بما يفيد التناقض. ويؤيد ذلك أن بعضهم اعتبر الألوهية أول المراتب

53 ب: وقال كاشف منهم | السياق: وقد يُفهم من كلام بعضهم... وبعضهم أن...

54 ب: بينهما.

55 ب - العرش والكرسي.

56 ب: سيكون.

57 ب: آخر | السياق: وقد يُفهم من كلام بعضهم... وبعضهم أن... وبعضهم أنه...

58 ب: خمس.

59 ب - الأولى.

60 ب: وهو.

61 ب + وغيب

62 ب - الثانية.

63 ب - الثالثة.

64 ب + الموجودات

65 ب - الرابعة.

66 ب: الملكة.

67 ب - الخامسة.

68 ج: أفصح.

69 ج: حقيقة.

70 ب: آخره.

71 ب: المقامات

72 ب: هي

73 ب: الكاشف.

وبعضهم العماء، وقد عرفتهما فيما مرّ، / [أ32] ثم لا ضيرَ في كون أحدهما أكملَ من الآخر لأنه تابعٌ لأحوال الكاشف، فيقبل التفاوت كالمتبوع⁷⁴.

الثاني: في بعض ما يخالفه من الاصطلاحات الفلسفية وقواعدها، وذلك من وجوه⁷⁵. الأول: زعموا أن أول عالم المواد هو الفلك الأطلس المسمى بالعرش في لسان أهل الشرع؛ إذ هم ركبو مطية الإرساد، فأوصلتهم إلى ما ينتهي⁷⁶ إليه الحس فقط. الثاني: تعدد العقول على قدر الأفلاك، وزيادة العاشر عليها، وإسناد الحوادث إليها، وعدم إثبات النفس الكلية والعقل الكلي. وإنما قالوا بالنفوس الفلكية والمواليديّة⁷⁷ على أنها ماهية نوعيّة والموجودّة أشخاصها. الثالث: أثبتوا الحواميل والتداوير وفلك الثوابت أخذًا من الاختلافات الحاصلة في حركات الكواكب على ما هو محرّر في علم الهيئة. قال ابن العربي قدس سرّه «عَلَطُوا فِي ذَلِكَ» / [32ب] فإن اختلافها من سرعة حركات أفلاكها وبطئها. «قلت: وفيه نوع تأمل. الرابع: اتفقوا برمتهم على أن كرات العناصر متأخرة عن كرات الأفلاك في الإيجاد، والنص يُؤيد كشفها⁷⁸ وهو آية فصلت⁷⁹ وبعض الأحاديث⁸⁰ أيضًا. ولا استحالة في تجويز أحدهما على مقتضى العقل. الخامس: اعتبار جمهورهم تقسيم البروج في الفلك الثامن عندهم، والأمر في ذلك سهل. وهذا القدر كافٍ لِمَا نحن بصدره⁸²، ولا يخفى للمتأمل القطن قياس غير ما ذكرناه عليه بعد أن كان فارسًا في علمي الطبيعي والهيئة

الثالث: قد لاح لك أن عرش الاستواء عندهم غير الذي عند أهل الشرع. ولا نصّ يخالفهم في ذلك⁸³ فيما أطلعنا عليه؛ فإنه⁸⁴ مثبت لا مشخص⁸⁵ مع أنه⁸⁶ أحوز كمالًا وأوسع دائرة⁸⁷ وألطف أصلًا من الذي يفهمه أهل الظاهر⁸⁹. / [33أ] ومعنى الاستواء عندهم التجلي الخاص لإبداع

74 ب - كالمتبوع.

75 ب - وذلك من وجوه.

76 ب: انتهى.

77 ب: الموالية.

78 ب: كشفهم.

79 ب - وهو آية فصلت | وهي الآية الحادية عشرة من سورة فصلت: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...﴾

80 روى البخاري حديثًا طويلًا معلقًا في ترجمة باب حم السجدة من كتابه الصحيح. «قال المنيهال عن سعيد: قَالَ رَجُلٌ لِابْنِ عَبَّاسٍ: إِنِّي أَجِدُ فِي الْقُرْآنِ أَشْيَاءَ تَخْتَلِفُ عَلَيَّ (...) وَقَالَ ﴿أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿دَخَاهَا﴾ فَذَكَرَ خَلَقَ السَّمَاءَ قَبْلَ خَلْقِ الْأَرْضِ، ثُمَّ قَالَ ﴿أَلَيْسَ لَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ إِلَى ﴿طَائِعِينَ﴾ فَذَكَرَ فِي هَذِهِ خَلَقَ الْأَرْضَ قَبْلَ السَّمَاءِ (...) فَقَالَ [ابن عباس]: وَخَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَاءَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ فِي يَوْمَيْنِ آخَرَيْنِ، ثُمَّ دَخَا الْأَرْضَ، وَدَخَاهَا أَنْ أُخْرِجَ مِنْهَا الْمَاءَ وَالْمَرْعَى، وَخَلَقَ الْجِبَالَ وَالْجِبَالَ وَالْأَكَامَ، وَمَا يَنْبَغُهَا فِي يَوْمَيْنِ آخَرَيْنِ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿دَخَاهَا﴾، وَقَوْلُهُ ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ فَجُعِلَتِ الْأَرْضُ وَمَا فِيهَا مِنْ شَيْءٍ فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ، وَخُلِقَتِ السَّمَاوَاتُ فِي يَوْمَيْنِ». انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير / حم السجدة

81 ب - فيما.

82 ب: في صدره.

83 ب: لذلك.

84 ب + حيث ما ورد.

85 ب + وإذا عارضه شيء مما يفيد الظن فبعد التسليم يؤول الخلاف إلى الإطلاق اللفظي وما قالوه.

86 ب - مع أنه.

87 ب: أحوز دائرة وأوسع كمالًا.

88 ب + يفهم من بعض الواردة.

89 ب - يفهمه أهل الظاهر.

ما بعده من عالم الخلق.

الرابع: أَنَّ أَهْلَ الشُّهُودِ بحدافِهِ قائلون بأنَّ الوُجُودَ - أي: الذي له القِيَامُ الذاتيُّ والقَيُومِيَّةُ الأزليَّةُ الأبدِيَّةُ - واحدٌ، وأنه عَيْنُ الحَقِّ تعالَى من حيثُ الإِطْلَاقُ - أي: بلا شَرِطٍ وَحدَةٍ وألوهيَّةٍ وَسَائِرِ صفاتٍ وشُغُوناتٍ⁹⁰ - وإنما هي أحكامٌ.⁹¹ فلا غَرَوَ في تسميتها حضراتٍ أو مظاهرٍ أو مراتبٍ ظهورٍ أو مَجَالِيٍّ أو نحو ذلك. فلا يُرِيئك اختلافُ التعابيرِ⁹² ونسبُها تارةً إلى الحَقِّ وتارةً إلى الخلقِ أو الإلهِ والكونِ كالرؤيا الذي⁹³ يعبرُ⁹⁴ بحسبِ الرائي والمرئيِّ وأحوالِهِما، ويصدَّقُ في الكلِّ⁹⁵ مع أنه جزئيٌّ مثاليٌّ

الخامس: لا تَتَّفِقُ كُلُّما تَهَمَّ فيما بين اللوحِ وفلكِ البروجِ؛ حيثُ يقولون تارةً: «إنَّ العرشَ والكرسيَّ من ظِلِّ الروحِ⁹⁶ الكليِّ»، و[تارةً] أخرى بأنَّهما من الروحِ والنفسِ معًا بمعنى وَسَاطَتهما⁹⁷ في الإيجادِ،/[33ب] و[تارةً] أخرى يَقْفُونَ اللوحَ بالهباءِ، و[تارةً] أخرى يسمُّون عرشَ الاستواءِ بأنه يحيطُ الموجوداتِ الأربعةَ: الهباءَ⁹⁸ والطبيعةَ⁹⁹ والجسمَ - أي¹⁰⁰ الطولَ والعرضَ والعمقَ¹⁰¹ - والفلكِ ونحو ذلك من المؤدِّيَّاتِ¹⁰² المتنافية في الظاهرِ. ونحن ما ظَفَرْنَا على أَحَدٍ يُحَقِّقُ هذه المسألةَ لِبِنائِها على الكشْفِ¹⁰³ الكاملِ¹⁰⁴ لأنَّ¹⁰⁵ كثيرًا¹⁰⁶ من أَيادي الوِلايَةِ قاصرةٌ عنها¹⁰⁷. قال ابن العربي قُدَّسَ سرُّه في بعض رسائله: «لا يَصِلُ إليهما - أي: إلى العرشِ والكرسيِّ - أَحَدٌ من علماء الأرساد ولا من أصحابنا إلا الأفرادُ. فَلَوْ أدركوهما لَمَا جهلوا شيئًا من هذا العالمِ؛ فإنَّهما جامعةٌ لحقائقه. ومنهما المُعْجَزَاتُ والكَرَامَاتُ وخواصُّ الأشياءِ ونحو ذلك. واتفقوا على أَنَّ اللوحَ من الروحِ - أي: محلُّ إيجاده - كالحواءِ¹⁰⁸ من ضلعِ آدمٍ.»

قلت: «والأنسبُ لِمَا جَرَتْ عليه فَعَالِيَّةُ الحَقِّ تعالَى أَنَّ كُلَّ مَقْدَمٍ في الوُجُودِ له مَدخَلٌ ما/[34أ] في إيجادِ المتأخَّرِ إذا استصحابا رابطةً خاصةً كما هو المحسوس في¹⁰⁹ الحوادثِ اليوميَّةِ¹¹⁰.» وعليه

90 ب: شئون.

91 ب + له بحسبِ تعين مراتبه.

92 ج: التعبير

93 ب: التي

94 ب: تعبر.

95 ب: الكلي

96 ب: اللوح.

97 ج: واسطتهما.

98 ب + الهباء

99 ب: الطبيعية.

100 ب + التعليمي

101 ب - الطول والعرض والعمق.

102 وفي هامش ب: لعله الماديات.

103 ب: كشف.

104 ب: كامل.

105 ب: و.

106 ب: كثير.

107 ب: عنه.

108 ج: كحواء.

109 ب + علمنا هذا.

110 ب - الحوادث اليومية.

تَلَجُّ صَدْرِي فِي¹¹¹ الْمَسْأَلَةِ وَالْعِلْمَ عِنْدَ وِلْيِهِ تَقَدَّسَ وَتَعَالَى.

السادس: منهم مَنْ يَقْبِضُهَا، فيقولُ تارةً: «الْأَحَدِيَّةُ وَالْوَأَحِدِيَّةُ وَالْأَزْوَاجُ وَالنَّفُوسُ وَالْمِثَالُ الْمَطْلُوقُ وَالْحَسَنُ»، وتارةً: «الْغَيْبُ الْمَطْلُوقُ وَالْغَيْبُ الْمُضَافُ وَالْمَلَكُوتُ¹¹² الْأَعْلَى وَالْمِثَالُ وَالْمَلَكُوتُ الْأَسْفَلُ وَالْبَرْزُخُ الْأَكْبَرُ وَالشَّهَادَةُ الْمَطْلُوقَةُ وَالْمَلِكُ¹¹³ وَالْحَضْرَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ»، وتارةً: «الْحَضْرَةُ الْخَمْسُ وَنَحْوُهَا» كقول الشيخ الأكبر¹¹⁴: «أَقُولُ وَرُوحُ الْقُدُسِ يَنْفُثُ فِي النَّفْسِ بَأَنَّ وَجُودَ الْحَقِّ فِي الْعَدَدِ الْخَمْسِ».

ومنهم مَنْ يَبْسُطُهَا فِي الْجُمْلَةِ¹¹⁵ - كما مرَّ - وَبِالْجُمْلَةِ، فيزيِدُ عَلَيْهَا اعْتِبَارَ الْأَوْصَافِ وَالْأَحْكَامِ، فَيَلْحَقُهَا¹¹⁶ إِلَى نَحْوِ أَرْبَعِينَ كَمَنْ يَجْعَلُ¹¹⁷ الْكُلَّ¹¹⁸ الْمُنْفَصَلَ بِقَوْلِهِ: «الْعَدَدُ كَذَا»، ثُمَّ يُفْصَلُهُ بِتَقْسِيمِهِ إِلَى أَحَادٍ وَعَشْرَاتٍ وَمِائَاتٍ¹¹⁹ وَالْوَفِي، ثُمَّ يُسَمِّي بِأَنْوَاعِهَا الْإِعْتِبَارِيَّةَ / [34ب] فَيُكْثِرُهَا، ثُمَّ يَضْمُ إِلَيْهَا اعْتِبَارَاتٍ أُخْرَ فيقول: إِنَّهُ غَيْرُ مِتْنَاهِ

السابع: إِنَّهَا¹²⁰ مُسْتَنَدَةٌ إِمَّا¹²¹ إِلَى خَيْرٍ وَحَيٍّ¹²² بِنُوعِ تَلْوِيحٍ¹²³ خَفِيِّ أَوْ كَشْفِ صَادِقٍ أَوْ سَمَاعٍ¹²⁴ مِمَّنْ لَهُ نَسَبَةٌ خَاصَّةٌ إِلَى عَالَمِ الْمَلَكُوتِ. فَلَا تَلْمُ الْقَائِلَ بِهَا لِعَدَمِ التَّصْرِيحِ فِي لِسَانِ الشَّرْعِ وَفُضُورِ عِلْمِكَ!¹²⁵ أَمَّا تَسْمَعُ قَوْلَهُمْ: إِنَّ الْمُثْبِتَ أَقْدَمَ عَلَى النَّافِي¹²⁶.

الثامن: بَعْضُ مَنْ¹²⁷ الصَّوْفِيَّةَ جَعَلَ الْقَلَمَ عَالِمًا آخَرَ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ، فَقَالَ: «بِهِ انْتَقَلَ مَا فِي الْعَقْلِ إِلَى النَّفْسِ، فَتَفَصَّلَ فِيهِ مَا كَانَ إِجْمَالًا¹²⁸ فِي الْعَقْلِ»، وَأَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَأَمَرَ لِلْقَلَمِ¹²⁹ أَنْ يَكْتُبَ فِي اللَّوْحِ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ»¹³⁰ وَلَا يَخْفَى¹³¹ مَا فِيهِ. فَإِنَّهُمْ صَرَّحُوا بِأَنَّ الْعَقْلَ قَدْ يُسَمَّى قَلَمًا لِإِخْرَاجِهِ مَا فِي الْعِلْمِ إِلَى التَّعَيَّنِ، كَمَا إِنَّهُ يُخْرِجُ مَا فِي الضَّمِيرِ إِلَى الْكِتَابَةِ،

111 ب + هذه.

112 ب: الملكة

113 ب - الأعلى والمثال والملوكوت الأسفل والبرزخ الأكبر والشهادة المطلقة والملك.

114 ب + قدس سره كذا ست | الشيخ الأكبر هو محي الدين ابن العربي وقد سبق ترجمته.

115 ب - في الجملة.

116 ب: فيوصلها.

117 ب: يجمل

118 ب: الأتم | ج: الكم.

119 ب: مئين.

120 ب: إما | ج + إما.

121 ب - إما.

122 ج: وخير.

123 ب: تلميح.

124 ب: معطوف إلى خبر وحى.

125 ب + عنه.

126 ب - على النافي

127 ب - من.

128 ب: مجملا.

129 ب: القلم.

130 انظر: أبو الليث السمرقندي، بحر العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413/1999)، 546/1.

131 ب + لك.

Kâinatın Yararlılığı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi
وهو إطلاق شائع بينهم. فعلى هذا يخرج الحديث¹³²، ويؤيد مسلك الجمهور

التاسع: [35] لا تغفل عن مضيّق التعبير في التفهيم؛ فإنّ اعتبارها لتقريب¹³³ الشئون الحقيقيّة في المُدرِك. ألا ترى أنّهم يُسمّون الماهية إلى المطلّقة والمخلّوطة والمجرّدة، وتُعبّرون عن الأوّل بلا شرط شيء، وعن الثاني بشرط شيء، وعن الثالث بشرط لا شيء. ثم إنهم¹³⁴ يتردّدون في أن الثالث هل هو موجود أو لا، ويقولون: إنهم¹³⁵ من حيث هي لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير إلى غير ذلك من المتقابلات. فافهم الإشارة حتى لا يُريبك الواو والفاء وتُم¹³⁶؛ إذ لا ترتيب¹³⁷ ولا مُرتب تَم¹³⁸.

العاشر: معنى كون الإنسان الصغير نُسخةً للكبير وهو ما سواه من العالم وجودٌ شبه كل حقيقة منه في ذاته. فإنّ روحه مثال العقل، وقلبه مثال اللوح، وجسمه مثال العرش، ونفسه مثال الكرسي. وعلى هذا فكأنه مقدمات اقترانية / [35] يقينية لهذه النتيجة، فاستفيد¹³⁹ أنه أبدأ ما برز في دائرة الإمكان¹⁴⁰. ولذا سمّاه بعض الفلاسفة إنساناً كبيراً أو لكل وجهة عند ذوي العبرة

وأما المتكلمون فقالوا¹⁴¹: «الموجود إما قديم وهو الحقّ تعالى وصفائه¹⁴² أو حادث وهو غيره صادر عنه بلا واسطة في التحقيق وبها في المشهور.» وما اعتبروا الترتيب إلا فيما ورد به الشرع؛ إذ النظر لا يعطيه، وليسوا من أصحاب الرصد والكشف¹⁴³. والوارد في كون الحقيقة المحمّدية - وهو المسمّى بالعقل - أولها، و[كون] الحقيقة الإنسانيّة آخرها بلّغ حدّ التواتر، وفي غيرها لا يحسب عرق الاشتباه، فالكف عنه أصوب من البحث

والمشايخ كالإشراقيين¹⁴⁴ ذهبوا إلى أن الموجود إما لذاته وهو الواجب تعالى، وإما لغيره وهو الممكن وذلك عقول فنسوس فعالم جسم إلا أن أهل الإشراق وجدوه / [36] بالتجريد والانسلاخ عن عوائق البدن، وأهل المشي [وجدوه] بطريق النّظر. ولذا دار بينهم اختلاف رأي¹⁴⁵؛ فإنهم

132 انظر لبعض الأخبار عن فضيلة القلم: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد السلامة، (الرياض: دار الطيبة، 1999/1420)، 187-184/8.

133 ج: لتغريب.

134 ب + يريدون.

135 ب: إنها.

136 يعني حروف العطف المذكورة في الآيات التي يتحدث عن خلق العوالم نحو ﴿قُلْ أَيْنَ كُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت 9/41-11]؛ و﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء 30/21]

137 ب + ثم.

138 ب - ثم.

139 ب + منه | وفي هامش ج: منه.

140 ب + وأجمعه.

141 وفي هامش ب: فف على قول المتكلمين.

142 ب + المنزهة.

143 ب: ولا الكشف.

144 وفي هامش ب: فف على قول الحكماء أهل المشي والإشراق.

145 ب: كثير.

رَزَمُوا¹⁴⁶ أَنْ الصَّادِرَ مِنْ¹⁴⁷ الواجب¹⁴⁸ ليس إلا العقلَ الأوَّلَ بناءً على أن الواحِدَ¹⁴⁹ مِنْ كُلِّ وَجْهِ¹⁵⁰ لا يَصْدُرُ¹⁵¹ عنه إلا الواحدُ¹⁵² بحكم البَسَاطَةِ. والإشراقِيون - كَجُمْهُورِ الْمُتَكَلِّمِينَ - أَثْبَتُوا الإِبْدَاعَ له تعالى بالاستقلال، وإِنَّمَا جَعَلُوا الأَنْوَارَ المَجْرَدَةَ المتوسِّطَةَ أسبابًا كالحرْكَةَ الدَّورِيَّةَ الفَلَكِيَّةَ المُسْتَمِرَّةَ للحوادثِ عندهم. وأن¹⁵³ العقولَ محصورةً في العشرة، وحوادثُ عالمنا مستندةٌ إلى العقلِ الفَعَالِ، وهو العاشرُ في زعمهم¹⁵⁴. والإشراقِيون¹⁵⁵ قالوا: «إنها غيرُ محصورة¹⁵⁶ لكونِ وجودها بالإشراق، وكثرتُه وتضاعفه غيرُ أنها تنتهي في النقص إلى أحسها. فيقف الصدورُ كما في النور المحسوس؛ فإنه يتنهي¹⁵⁷ مراتب¹⁵⁸ انعكاسه إلى حيث / [36ب] لا ينعكس منه لضعفه¹⁵⁹ في ذلك والتأثير للمبدأ الأوَّلِ جَلَّ شأنه¹⁶⁰ في الحوادثِ بأسره وغايته ما هُنَاكَ وجودُ الوَسَائِطِ.

ثُمَّ إِيَّهِمْ¹⁶¹ أَطَّلَعُوا في تجرِّدهم¹⁶² على رُبُوبٍ في عالمِ النورِ مدبِّراتٍ ما¹⁶³ في عالمِ الجسمِ مُنَمِّيَاتٍ مُغذِّيَاتٍ مولِّدَاتٍ له بل جميعٌ هيئاته ظلالٌ¹⁶⁴ تلك الإشراقات النورية والنسب الحقيّة. وفي شرح الهياكل عقب¹⁶⁵ قول الشيخ قدس سره: إنَّ النفوسَ الناطقة¹⁶⁶ من جوهر الملكوت، وإِنَّمَا يَشغَلُهَا من عالمها هذا¹⁶⁷ القوى البدنية. فإذا قَوَّيَتْ بالفَضائلِ الروحانيةِ يَتَخَلَّصُ أحيانًا إلى عالمِ القدس، ويتصل بِأَيِّهَا المُقَدَّسِ، ويتلقَى منه المعارفَ. قال أرسطاطاليس ما معناه¹⁶⁸: «خَاطَبَتَنِي جوهرٌ من الأنوارِ العاليةِ بكثيرٍ من الحَقَائِقِ والمعارفِ، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا طَبَاعُكَ التام.» قلتُ: أي: رَبُّ نَوْعِكَ الذي في عَالَمِ النورِ¹⁶⁹.

فائدة¹⁷⁰

الإشراقِيون أسَّى مكانة من المشائين / [١٣٧] بمراتب. فإنهم يتفقون تارةً مع أهل الكشف

146 ب: قالوا.

147 ب: عن.

148 ب + تعالى.

149 ب: المركب

150 ب - من كل وجه.

151 ب + عن الواحد الحقيقي.

152 ب - عنه إلا الواحد.

153 السياق: فإنهم زعموا أن الصادر... وأن العقل...

154 ب: بزعمهم.

155 ب: وهؤلاء.

156 ب: كما قلت.

157 وفي هامش ج: مراتب.

158 ج - مراتب.

159 ب - لضعفه.

160 ب: وعلا.

161 ب + اتفقوا على ما هي وبعض منهم.

162 ب: تجرده.

163 ب - لما.

164 ب: ضلال.

165 ب: عند.

166 ب - الناطقة.

167 ب: هذه.

168 ب - ما معناه.

169 ب + والوجه في كونه كالطباع التام ظاهر.

170 ب + لطيفة | وفي هامش ب: قف على هذه الفائدة لتعلم التفاوت بين أو في الحكمتين الإشراقية التجريدية

Kâinatın Yarattığı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin

Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

مُنًا وتارةً مع أهل الحقِّ من المتكلمين. ألا ترى أنهم قالوا بِإِخَاطَةِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْكَلِّيَّاتِ
وَالجَزئِيَّاتِ دَفْعَةً وَاحِدَةً مُسْتَمِرَّةً مِنَ الْأَزَلِّ إِلَى الْأَبَدِ، وَبِضُدُورٍ¹⁷¹ وَالخَيْرِ وَالشَّرِّ مَعًا مِنَ الْوَاجِبِ
تَعَالَى، وَبِنَفْيِ¹⁷² الْهَيُولِيِّ وَالصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ قَائِلِينَ بِأَنَّ الْجِسْمَ هُوَ الْجَوْهَرُ الْمُتَمَدِّدُ الْمُدْرَكُ مِنْهُ¹⁷³
فِي بَادئِ النَّظَرِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ صُورَةٌ جَوْهَرِيَّةً، وَإِنَّمَا التَّمَايُزُ بِالْأَعْرَاضِ وَالامْتِنَاعِ فِي تَرَكُّبِهِ مِنْهُمَا.
وَأَمْثَالُ هَذَا كَثِيرَةٌ لَا يَخْفَى لِمَنْ تَتَّبِعُ كِتَابَهُمْ

ثم¹⁷⁴ الذي مَشَى عَلَيْهِ الْقَوْمُ - قُدَّسَ سُرُّهُمْ - سَلِيمٌ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْأَبْحَاثِ الَّتِي أَوْرَدَهَا عَلَى
غَيْرِهِ. مِنْهَا أَنَّ مُتَعَلِّقَ الْإِبْجَادِ إِمَّا نَفْسُ الْمَاهِيَةِ، أَوْ وُجُودُهَا، أَوْ انْصَافُهَا بِهِ، فَالْأَوَّلُ¹⁷⁵ تَحَلَّلَ
الْجَعْلَ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، وَالثَّانِي لَيْسَ بِصَالِحٍ لَهُ وَإِلَّا يَلْزِمُ ارْتِفَاعَ الْإِبْجَادِ فِي حَيْزِ اثْبَاتِهِ¹⁷⁶،
وَالثَّلَاثُ / [٣٧ب] إِنْ كَانَ وَجُودِيًّا فَكَالْأَوَّلِ أَوْ عَدْمِيًّا فَلَا يَقْبَلُهُ أَوْ يَرْجِعُ إِلَى الْأَوَّلِ؛ إِذْ هُوَ¹⁷⁷ أَيْضًا
مَاهِيَةٌ مَعَ لَزُومِ التَّسْلُسِ.

فِي أَنْ قُلْتُ: «الْمُمْكِنُ الْمَعْدُومُ لَهُ ثُبُوتٌ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُعْتَزَلَةُ.» قُلْتُ ح [حِينَئِذٍ]: «إِمَّا¹⁷⁸ يَكُونُ
لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ أَوْ بغيرِهِ كَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ الْكَلِّيَّتَيْنِ أَوْ الْمَبَادئِ الْعَلِيَّةِ عِنْدَ مَنْ لَمْ يُثْبِتْهُمَا أَوْ النَّفْسِ
الْفَلَكِيَّةِ. فَالثَّانِي¹⁷⁹ لَيْسَ بِشَافِيٍّ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ، وَالْأَوَّلُ¹⁸⁰ صَلَالٌ بَيْنَ، وَظَاهِرُ الْبُطْلَانِ عَلَى
أَنَا نَقُولُ: هُوَ لَيْسَ بِمُجَرَّدٍ بِالاتِّفَاقِ بَلْ هُوَ¹⁸¹ مَادِيٌّ، فَلَهُ حَيِّزٌ، وَهُوَ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمَكِّنٌ.
وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ وَالثَّانِي أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِمَّا مَوْجُودٌ وَذَا خَارِجٌ عَنِ حَيْزِ الْعَقْلِ أَوْ مَعْدُومٌ، وَلَيْسَ
الْحَالُ أَوَّلِيٍّ مِنَ الْمَحَلِّ مَعَ اسْتِلْزَامِهِ التَّسْلُسَ فِي الْأُمُورِ الثَّابِتَةِ الْمُقَرَّرَةِ. ثُمَّ إِنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى ثُبُوتِ
الْمُتَمَيِّزِ¹⁸² وَالْإِمْكَانِ، وَكِلَاهُمَا مَبْنِيَانِ فَاسْدَانِ كَمَا قَرَّرَ فِي مَحَلِّهِ.» وَبِالْجُمْلَةِ أَنَّ الْقَوْلَ بِهِ¹⁸³ مِنْ
قَرَطَاتِ الْعَقْلِ الزَّائِعِ¹⁸⁴ / [٣٨أ] فَلَا يُؤْبَهُ بِهِ¹⁸⁵، وَلَا نُطِيلُ الْبَحْثَ فِيهِ. وَالْجَوَابُ بِأَنَّ مَعْنَى الْإِبْجَادِ
«جَعَلَهُ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ» مَبْهَمٌ لَا يُفِيدُ عَلَى أَنَّا نُعِيدُ الْبَحْثَ بِخَيْلِهِ وَرِجْلِهِ فَلَا مَحِيصَ.

ومنها¹⁸⁶ المنوع الواردة على أدلة الجزء والهيولى والصورة والعقول والنفس وأمثالها من
المطالب العالية في زعمهم، سيما بحث الصفات والمعاد وما يتعلق بهما. وهل رأيت مطلبًا
من الأصول الفلسفية والكلامية خلا عن الدغدغة والدندنة؟ وأما مسلک هؤلاء الأكبر - قُدَّسَ

والمشائية النظرية.

171 معطوف على إخطاة علمه تعالى.

172 معطوف على صدور الخير.

173 ب - منه.

174 ب + إن.

175 ب + فيه.

176 ب - وإلا يلزم ارتفاع الإيجاد في حيز إثباته.

177 ج: هي.

178 ب + أن.

179 أي: قيامه بغيره.

180 أي: قيامه بذاته.

181 ج - هو.

182 ج: التميز | في هامش ب: لعله التميز.

183 ب - القول به.

184 ب: الرابع.

185 ب - به.

186 السياق: منها أن متعلق الإيجاد... ومنها المنوع الواردة

اللَّهُ سَرَّهُمْ - فَخَالَ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ بِالْجُمْلَةِ. فَإِنَّ مَطَالِبَ¹⁸⁷ عَلَيْهِمْ¹⁸⁸ كُلَّهَا دَوَّقُ وَفَهْمٌ؛ إِذْ¹⁸⁹ لَيْسَ لِلسُّؤَالِ وَالْجَوَابِ¹⁹⁰ وَالْإِشْكَالِ سَبِيلٌ فِيهِ. وَيُؤَيِّدُهُ أَنْكَ لَوْ تَفَحَّصْتَ الْمُجَلَّدَاتِ مِمَّا حَرَّرُوهُ لَمَّا تَطَمَّحَ عَلَيَّ¹⁹¹. فَإِنَّ قَلَّتْ قَلْتُ إِلَّا إِذَا خَالَطَهَا تَلَاوِيَتْ الْفَلَّاسِفَةَ¹⁹² وَنَحْوَهَا¹⁹³ أَوْ قَصَدَ غَايَةَ الْإِيضَاحِ لِمَنْ هُوَ بَعِيدٌ عَنِ ذَلِكَ¹⁹⁴ الْمَشْرَبِ¹⁹⁵ / [٣٨ب] النَّيِّرِ ذَيْلٌ مُفِيدٌ

رَأَيْتُ فِي تَحْرِيرِ بَعْضِ مَنْ يَتَجَرَّرُ بِأَمْتِعَةِ الْمَشَائِئِيِّينَ تَرْتِيبَ الْمَوْجُودِ عَلَى تَمَاطِ الْقَوْمِ إِلَّا النَّقْصَ الْيَسِيرَ، وَمَعَ ذَلِكَ أُدْرِجُ فِيهِ فَائِدَتَيْنِ لَطِيفَتَيْنِ

أَحَدَاهَا¹⁹⁶: مَا أَشْرْتُ إِلَيْهَا فِيمَا مَرَّ عَلَيَّ أَنَّهُ قَرِيحَتِي وَهُوَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ سَنَحَ لِي قَبْلَ مَا طَالَعْتُ إِيَّاهُ. وَمَا بِي شُعُورٌ؛ هَلْ هُوَ نَاقِلٌ مِنْ كِتَابِهِمْ أَوْ رَأَيْ مَنْ عِنْدَهُ بَاخْتِيَارٍ مَسَلَّكَ الصُّوفِيَّةَ. وَيَخْدِشُ الْأَوَّلُ مَا فِي تَحْرِيرَاتِ ابْنِ سِينَا إِذْ هُوَ أَعْرَفُهُمْ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ سَابِقًا، وَالطَّوْسِيُّ إِذْ هُوَ أَمَعْتُهُمْ، وَالرَّازِي إِذْ هُوَ أَحْوَرُهُمْ

وَالثَّانِي¹⁹⁷: تَقْصُ¹⁹⁸ مَا اتَّفَقُوا¹⁹⁹ عَلَيْهِ جُمًّا غَفِيرًا مِنْ أَعْلَامِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ - طَابَتْ سَرَائِرُهُمْ - وَكُونُهُ²⁰⁰ فِي صَدَدِ بَيَانِ مَا حَقَّقُوا مِنَ الْعُلُومِ الْحَكْمِيَّةِ²⁰¹ النَّظَرِيَّةِ، وَلَفْظُهُ «أَوَّلُ مَا اخْتَرَعَهُ اللَّهُ تَعَالَى²⁰² الْعَقْلُ، ثُمَّ النَّفْسُ مِنْ فَتْقِهَا، ثُمَّ الْهَيُولَى الْأُولَى عَنْهَا. فَقَبِلَتْ الْأُبْعَادَ، فَكَانَ / [٣٩أ] مِنْهَا الْجِسْمُ الْمَعْرُوفُ بِالْهَيُولَى²⁰³ الثَّانِيَّةِ، فَمِنْ قَبُولِهَا الْكُرِّيَّةَ نَسَّأَ²⁰⁴ عَالَمَ الْأَفْلَاقِ وَالْعُنَاصِرِ وَأَصْفَاهَا الْأَعْلَى وَآكُفُّهَا التَّرَابَ، ثُمَّ [نَسَأَ] عَنْهَا الْمَوَالِيدُ.»

وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ «وَأَصْلُ الْوُجُودِ الْكَلْبِيُّ تِسْعَةٌ: الْوَاجِبُ تَقَدَّسَ وَتَعَالَى، فَالْعَقْلُ، فَالنَّفْسُ، فَالْهَيُولَى، فَالطَّبِيعَةُ، فَالْجِسْمُ، فَالْفَلَكُ، فَالْأَرْكَانُ، فَالْمَوَالِيدُ.»

نَكْتَةٌ

لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى وَاحِدًا بِالذَّاتِ فَلَهُ الْأُولَى؛ وَالْعَقْلُ²⁰⁵ اثْنَيْنِ، الْمَعَاشِي وَالْمَعَادِي²⁰⁶؛ فَلَهُ

187 ب: مطالبهم.

188 ب - علمهم.

189 ب: و.

190 ب - والجواب.

191 ب: إلي.

192 ب: غيرهم.

193 ب - ونحوها.

194 ب - ذلك.

195 ب: شريهم.

196 ب: الأولى.

197 وفي هامش ج: لعله الثانية أي: الفائدة الثانية.

198 ج: نقض.

199 ب: اتفق.

200 معطوف على «نقص ما»

201 ب: من علوم الحكمة.

202 ب - الله تعالى.

203 ج: الهیولی.

204 ج + عنها.

205 ب + الإمكان | ج + بالإمكان.

206 ب - اثنين المعاشي والمعادي.

Kâinatın Yaradılışı ve Varlık Mertebeleri Hakkında İşâri Bir Yorum: Lütfullâh Erzurûmî'nin Risâletü'r-ratki ve'l-fetk Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi

الثانية؛ والنفس²⁰⁷ ثلاثاً، النبات والحيواني والإنساني²⁰⁸، فلها الثالثة؛ والهيولى أربعةً، الأولى والثانية والطبيعي²⁰⁹ والصناعي²¹⁰، فله²¹¹ الرابعة؛ والطبيعة²¹² خمسةً، الفلكية والعنصرية والمؤيدية، فله الخامسة؛ والجسم ستة²¹³، هذه الخمسة والمعدني، فله السادسة؛ والفلك سبعةً فله السابعة؛ وطبقات العناصر ثمانية فله الثامنة.

عَسَاكَ يَخْتَلِجُ / [٣٩ب] فِي ذِهْنِكَ اسْتِبْعَادُ هَذِهِ الْمُتَأَسِّبَاتِ، فَلَعَلَّكَ ذَاهِلٌ عَنِ التَّرْجَمَةِ وَالإِشَارَةِ العِرْفَانِيَّةِ

خاتمة

في تقسيم لطيفٍ يَزِيدُ للمتأمل العفيف شُعورًا في معرفة حقيقة الحقائق، بل ويفتح له طِيسَمَ تلك الرقائق. وهي أَنَّ الكمالات الذاتية الحقيقية المصونة عن التناهي إمَّا وجوبيةٌ أو إمكانيةٌ أو امتناعيةٌ. فالوجوبيةٌ لا بدَّ لها مِنَ الظهور عن البطون علمًا وعينًا، والإمكانيةٌ ظهورها وبطونها كذلك على حَدِّ سواءٍ، والامتناعيةٌ عدمُ ظهورها كذلك هو الشأنُ الكمال الذاتي. فالوجود²¹⁴ الحقيقي المطلق عن جميع القيود الذاتي له تعالى والباقي²¹⁵ على الأحدية الذاتية الأزلية الأبدية والوجود العلمي الغيبي الإضافي لكماله الأول، والعدم العلمي²¹⁶ الإضافي مع الوجود الغيبي الإضافي الشهادي لكماله الثاني، / [٤٠أ] والعدم الحقيقي الذاتي العيني²¹⁷ الشهادي لكماله الثالث. فالموجود الواجب وجوده لذاته هو الذات المقدس، والموجود الواجب وجوده لغيره هو الأسماء والصفات وشنوناتها القوابلية، والموجود الممكن وجوده هو مظاهرها الكلية والجزئية والغيبية والشهادية وهذه الحَصَرَاتُ الثلاثُ

الأولى منها ظهور الحق بالحق في الحق، ويُسمى الجود²¹⁸ الحقيقي والنور الذاتي والتجلي الذاتي والكمال الذاتي²¹⁹ وعرش الهوية وعرش الحقيقة والأحدية الصرفة²²⁰ وحقيقة الحقائق الوجودية. فلها شنوناً غيرٌ مُنحصرةٍ بنسبته الخلقية، وقِيوميةٌ أزليةٌ أبديةٌ بنسبته الحقيقية الحقيقية.

والثانية منها لها اعتبار²²¹ باطنيةٌ بالخلق في الحق، ويُسمى بالعدم الحقيقي والظلمة الأسمائية والصفاتية / [٤٠ب] والسواد الأعظم وكُرسِ الهوية والصمدية الجمعية وحقيقة الحقائق الإمكانية؛ واعتبار²²³ ظاهريَّةٌ بالحق في الخلق، ويُسمى الوجود العلمي الإضافي والنور الأسمائي

207 ب + إنسانيا وخلوانيا ونباتيا.

208 ب - ثلاثا النباتي والحيواني والإنساني.

209 ب: الطبيعتين.

210 ب: الصناعية.

211 ب: فلها.

212 ب: الطبيعية.

213 ب - ستة.

214 ب: بالوجوبي.

215 ج: والبقاء | معطوف على «الحقيقي المطلق»

216 ب: الأول.

217 ب: الغيبي.

218 وفي هامش ب: لعل الوجود.

219 ب - والكمال الذاتي.

220 ب: الصرفية.

221 ب: اعتبارات.

222 ب: كرسي.

223 السياق: والثانية منها لها اعتبار باطنية بالخلق في الحق... واعتبار ظاهري بالحق في الخلق...

والمُتَجَلِّي الصَّفَاتِي وَالْجَمْعِيَّةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ؛ وَاعْتِبَارٌ²²⁴ بَاطِنِيَّةٌ بِالْحَقِّ²²⁵ فِي الْخَلْقِ، وَيُسَمَّى الْعَدَمَ الْعِلْمِيَّ الْإِضَافِيَّ وَالظُّلْمَةَ الْذَاتِيَّةَ وَكُرْسِيَّ الْعَرْشِ الرَّحْمَانِيِّ، وَهِيَ الْحَاوِي لِلتَّنَزُّلَاتِ الْمَلَكُوتِيَّةِ وَالْمِثَالِيَّةِ.

وَالْحَضْرَةُ [النَّالِيَّةُ] الْعَدَمِيَّةُ حَقِيقِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، وَهِيَ الْمُمْتَنِعَاتُ؛ وَعِلْمِيَّةٌ إِضَافِيَّةٌ مُقَيَّدَةٌ، وَهِيَ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ بِاعْتِبَارِ نَفْسِهَا؛ وَعَدَمِيَّةٌ مَجَازِيَّةٌ إِضَافِيَّةٌ، وَهِيَ الشُّوْنُ الْوَاجِبِيَّةُ فِي الْحَضْرَةِ الْأَحَدِيَّةِ الْذَاتِيَّةِ لِاسْتِيْلَاءِ سَطَوْتِهَا وَإِنطِمَاسِهَا فِي أَشْعَتِهَا

تذكرة

ليست هذه التَّعَابِيرُ الْمُنْبَنَةُ عَنِ الْحَقَائِقِ الْغَيْبِيَّةِ الْأَحَدِيَّةِ وَالرَّقَائِقِ الْعَيْنِيَّةِ الْوَاحِدِيَّةِ كَطَيْنِ جَنَاحٍ، وَإِنَّمَا هِيَ دَلَائِلُ²²⁶ / [٤١] أ] فَهُوَ فِيهِ²²⁷ لَكَ²²⁸ الْفَوْزُ وَالْفَلَاحُ.²²⁹ فَاصْرِفْ²³⁰ جُهْدَكَ²³¹ فِي رَبِّطِهَا²³² وَضَبِّطِهَا، وَاحذَرْ مِنَ الْغُلُوِّ فِيهَا وَخَبِّطِهَا!

إيضاح²³³

الاسْمُ هُوَ الْذَاتُ بِاعْتِبَارِ قَيْدِ، وَالصَّفَةُ مَعْنَى قَائِمٌ بِهِ. وَلِهَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى مَرَاتِبَ تَعَيَّنَ لَهَا الْأَحْسَنِيَّةُ النَّسَبِيَّةُ²³⁴ وَالكَثْرَةُ الْإِعْتِبَارِيَّةُ غَيْبًا²³⁵ وَشَهَادَةً، وَلِلذَّاتِ²³⁶ الْوَحْدَةِ الْحَقِيقِيَّةِ أَرْلًا وَأَبْدًا. فَكَلِمًا²³⁷ هِيَ تَطْلُبُ الظُّهُورَ فِي ظِلَالِهَا الْخَلْقِيَّةِ تَطْلُبُ تِلْكَ الْبُطُونِ فِي حَقَائِقِهَا²³⁸ الْحَقِيقَةِ. فَلَمْ تَزَلْ عَنِ شَأْنِهَا، وَلَا تَزَالَا كَذَلِكَ وَالْمِيْرَانُ الْقِسْطُ إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ.²³⁹

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن، 9/55]

اللَّهُمَّ احْشُرْنَا مَعَ الْمُقْسِطِينَ.

224 السياق: والثانية منها لها اعتبارٌ باطنيةٌ بالخلق في الحق... واعتبارٌ ظاهريَّةٌ بالحق في الخلق... واعتبارٌ باطنيةٌ بالحق في الخلق..

225 ب: بالخلق.

226 ب - دلائل.

227 ب: فيها.

228 ب - لك.

229 ب + فاصف جهلك.

230 ب: فاصرفه.

231 ب - جهدك.

232 ب: لربطها.

233 ب: أخرى | السياق:

234 ب: النسبة.

235 ج: عينا.

236 ب: والذات.

237 وفي هامش ج: لعله فكما.

238 ب: حقائقه.

239 ب + وافق الفراغ من نسخها من نسخة مستنسخة من خط المؤلف الشيخ لطف الله العجمي على يد كاتبها لنفسه ولمن شاء الله من بعده الفقير إلى الله المحتاج إلى نعمائه ورحمائه إسماعيل بن محمد الباشة الشريف نسبا التميمي بلدا في يوم عرفة في سنة ١٢٠٨ (ثمان ومائتين وألف) والحمد لله على البدء والتمام. | ج + وافق الفراغ من نسخها صبيحة اليوم السادس من شهر ربيع الثاني سنة 1224 على يد من ذكر إلى ما ذكر. تغمد الله الجميع برحمته وجمعنا وإياه في ظل عرشه وأسكننا فسيح جنته إنه سميع قريب مجيب

Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî

*A Sheikh in the Cycle of Politics, Melâma
and Martyrdom: Ismail Ma'shûkî*

Arş. Gör. Dr.

Melek Karacan

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

mlkgndz90@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5289-3806>

ROR ID: <https://ror.org/026db3d50>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim / 29 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / 25 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1382963



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* (Melek Karacan).

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

Melek Karacan, "Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî", *Sufiyye* 15 (Aralık/ December 2023), 139-168.

Öz

Bayrâmî-Melâmî kutbu kabul edilen ve Pîr Ali Aksarâyî'nin oğlu olan İsmâil Mâşûkî XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının yetiştirdiği önemli süflilerden biridir. 1508 senesinde Aksaray'da doğan şeyh, ömrünü aşk-ı ilâhîye adamasından ötürü "Mâşûkî", babasının şeyh olması hasebiyle "Çelebi", irşad faaliyetine çok genç yaşta başladığı için de "Oğlan Şeyh" olarak anılmaktadır. İrşad için gittiği İstanbul'da büyük camilerde irad ettiği tesirli ve ateşli vaazlarla halkı kendine meftun bırakan Mâşûkî, kısa bir zaman içinde daha çok çiftçi ve köylülere hitap eden bir taşra tarikatını entelektüel bir şehir tarikatı seviyesine yükseltecek kadar taraftar toplamıştır. Ancak cezbe, muhabbet ve vahdet-i vücûd ağırlıklı söylemleri, ilmî ve siyâsî otoritelerin dikkatini ve gazabını celb edince, Şeyhülislâm Çivizâde'nin fetvasıyla mülhîd ve zındık ilan edilip, katline hükmedilmiş ve h. 945/ 1539 yılında da on iki müridiyle birlikte At Meydanı'nda idam edilmiştir. Mâşûkî'nin idamına gerekçe oluşturan suçlamaların ne olduğuna dair elimizde yalnızca yapılan muhâkemenin 20 Zilhicce 945 tarihli zabıt metni bulunmaktadır. Bu metinde Mâşûkî'nin de hazır bulunduğu celsede şahitlerin beyanına göre kaydedilmiş ithamlar yer almaktadır. Ancak mecliste bulunmasına rağmen şeyhin bu ithamlara kabul cihetinden mi yoksa itiraz cihetinden mi yaklaştığına dair ise hiçbir kayda rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Mâşûkî aleyhinde süregelen ilhâd ve zendeka iddialarının sıhhatine en azından bu belge özelinde ulaşmak imkânsız görünmektedir. Bu sebeple araştırma sorularımızdan ikisine karşılık gelen Mâşûkî'nin "nasıl anlaşıldığı" ve "âkıbetinin ne olduğu" meselesinin iç yüzünü kavrayabilmek için dönemin dîni, siyâsî ve sosyal arkaplanına inmek, Osmanlı resmî ideolojisine bakmak bu noktada önem kazanmaktadır. Araştırmanın son sorusu olan Mâşûkî'nin gerçekte ne dediğini ise Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmûada bulunan Mâşûkî'ye ait mesnevî ve gazellerde bulmaktayız. Onun nasıl anlaşıldığından ziyade gerçekte ne dediğini ortaya çıkarmak bakımından önemli bir kaynak olan bu manzumlar dikkate alındığında Mâşûkî'nin söyleminden, tasavvufî düşüncenin temel unsurlarından olan vahdet-i vücûd düşüncesinin tekrardan başka bir mânânın çıkmadığı fark edilmektedir. Bu çalışma Mâşûkî'nin ne dediği, nasıl anlaşıldığı ve âkıbetinin ne olduğuna dair üç soruyu ters kurguyla cevaplandırmaya matuftur.

Anahtar Kelimeler: tasavvuf, İsmâil Mâşûkî, Osmanlı, melâmîyye, vahdet.

Abstract

Ismail Ma'shûkî, who is considered to be the Bayrâmî-Melâmî polea and is the son of Pîr Ali Aksarâyî, is one of the important sufis raised by the Ottoman geography of the XVI. century. Born in Aksaray in 1508, the sheikh is known as "Ma'shûkî" because he devoted his life to divine love. Because his father was a sheikh, he is also referred to as "Cheleby," and because he started his guiding activities (irshad) at a very young age, he is called "Oğlan Sheikh" (Boy Sheikh). Ma'shûkî, who inherited his father's order, managed to create a large fan base around him despite his young age. Ma'shûkî who fascinated the people with his effective and fiery sermons in the big mosques in Istanbul, where he went for irshad, gathered enough supporters in a short time to raise a provincial sect that appealed mostly to farmers and peasants to the level of an intellectual urban order. However, when his discourses based on charm, affection and wahdat al-wujud attracted the attention and wrath of the scientific and political authorities, he was declared a mulhid and zindiq with the fatwa of Sheikh al-Islam Chivizadah, and his murder was ordered, and he was executed in the At Meydanı in 945 H (1539) along with his twelve followers. The only document we have regarding the allegations that led to Ma'shûkî's execution is the record of the trial dated 20 Dhul-Hijjah 945. This document contains accusations recorded based on the testimony of witnesses present at the session where Mâşûkî was also present. However, there is no record indicating whether the sheikh accepted or objected to these accusations during the session. Therefore, it seems impossible to verify the accuracy of the ongoing accusations of heresy and blasphemy against Ma'shûkî based on this document alone. For this reason, it is important to go back to the religious, political and social background of the period and to look at the official Ottoman ideology in order to understand the insight of the issue of "how Ma'shûkî was understood" and "what his fate was", which correspond to two of our research questions. The answer to the last question of the research, what Ma'shûkî actually said, we find in a mathnawî and ghazals belonging to him in a journal in the Suleymaniye Library. When these verses, which are an important source in terms of revealing what he really said rather than how he was understood, are taken into account, it is noticed that no meaning emerges from Ma'shûkî's discourse other than the repetition of the idea of wahdat al-wujud, which is one of the basic elements of sufi thought. This study aims to answer three questions about Ma'shûkî in reverse order: what he said, how he was understood, and what his fate was..

Keywords: Sufism, Ismail Ma'shûkî, Ottoman, Malâmîyya, wahdat.

Giriş

Şeyh Mâşûkî, Anadolu topraklarında doğup büyüyen bir sûfî tarafından kurulmuş ilk Türk tarikatı kabul edilen Bayrâmîyye Tarikatı'nın Melâmîyye¹ kolu meşâyihindedir.² Somuncu Baba ismiyle meşhur olan Hamîdüddîn Aksarâyî'nin (ö. 815/1412) halifesi Hacı Bayram Velî'ye (ö. 833/1430) isnad edilen Bayrâmîyye Tarikatı, şeyhin 1429'daki vefatının ardından Akşemseddin'e (ö. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Dede Emîr (Ömer) Sikkînî'ye³ (ö. 880/1475) nisbet edilen Melâmîyye adlı iki aslî kola ayrılmıştır. Bu iki halifenin meşrep ve üslûb farkı ise tarikatın bundan sonraki seyrinde oldukça belirleyici olmuş, Akşemseddin'in zâhir ve bâtın dengesini gözeten ve siyâsi iktidârla da barışık tarikat anlayışına mukabil Dede Emir, melâmet ve cezbeyi takdim eden, âdât ve rûsûmu reddedip vahdet düşüncesini temsil eden bir tarikat anlayışı benimsemiştir.⁴

1 Bayrâmî Melâmîyyeliği hakkında en eski kaynaklar için bk. Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, içinde: İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı* (Ankara: y.y., 2003.); Osman Hakikî Bey, *İrşâdnâme*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, haz. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 343-369; Sarı Abdullah Efendi, *Semeratü'l-Fuâd* (İstanbul: y.y., 1288); La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, sad. Tahir Hafızlıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.); Müstakîmzâde Süleyman Sâdettin, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttârîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, 211-342; Sun'ullah Gaybî, *Risâle-i Halvetiyye vü Bayrâmîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, 371-389.

2 Ahmed Bîcan el-Müntehâ'da kendinin de mensubu olduğu Bayrâmîyye tarikatının silsilesini şu şekilde vermektedir: "Miskin ve fakir Ahmed Bîcân'ın şeyhi Hacı Bayram'dır ve onun şeyhi Hamîd Aksarâyî'dir ve onun şeyhi Hâce Ali'dir ve onun şeyhi Kutbüddîn-i Ebherî'dir ve onun şeyhi Ebû Necîb es-Sühreverdî ve onun şeyhi Ahmed el-Gazzâlî ve onun şeyhi Muhammed ez-Zeccâc'dır ve onun şeyhi Ebû Bekir eş-Şibli'dir ve onun şeyhi Cüneyd-i Bağdâdî'dir ve onun şeyhi Habîb-i Acemî'dir ve onun şeyhi Hasan-ı Basrî'dir ve onun şeyhi ol vâris-i enbiyâ-yı ve'l-mürselin Ali el-Murtazâ'dır. bk. Ahmed Bîcan, *el-Müntehâ*, haz. Ayşe Beyazıt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 443.

3 Hayatı hakkında bilgi veren en kadim kaynak olan Mir'âtü'l-Işk'da "Âmir", ona yakın bir zamanda Kefevî'nin kaleme aldığı *Ketâib* isimli eserde de "Emîr" ismiyle kaydedilen Sikkînî, Taşköprülüzâde'nin Şakâik'inde ve ona zeyl olarak kaleme alınan sonraki tabakât kitaplarında Ömer ismiyle aktarılagelmiş ve bu ismiyle meşhur olmuştur. bk. Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 201-202; Mahmud b. Süleyman Kefevî, *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'man el-Muhtâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, nr. 690.), 361a-b; Taşköprizâde, *Şakâik-i Nu'mâniyye*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 77.

4 Şemsiyye ve Melâmîyye kollarının ayırımına kaynaklık eden bir rivayete göre kendi sohbet ve halkalarına katılmayan Emir Dede'yi meşihat âlâmetleri olan tac ve hırkasını elinden almakla tehdit eden Akşemseddin'in ve diğer müridanın önünde Emir Dede tac ve hırka üzerinde olduğu halde ateşe girmiş, kendine hiçbir şey olmazken tac ve hırka yanmıştır. Bu hadise üzerine Emir dede ve ona bağlı olan dervişler tac ve hırka giymeyi terketmişlerdir. bk. Kefevî, *Ketâib*, 361b. Ayrıca bk. Sarı Abdullah, *Semerât*, 241.

Bayrâmîyye'nin melâmet düstûrunun vahdet-i vücûd ve "kutup" telâkkisi merkezinde yeni bir yoruma kavuşması ise yirmi altı yıl kutbiyyet makamında mukim olan Dede Emîr'in tek halifesi Bünyâmin Ayâşî (ö.1520?) ile birlikte olmuştur denebilir.⁵ Ayâşî'nin bazı Melâmî kaynaklarda yer alan bir müddet Kütahya kalesinde hapsedildiği bilgisi, mânevî iktidar karşısında bütün dünyevî iktidarları reddeden bu kutbiyyet anlayışı ile ilgili olmalıdır.⁶ Dolayısıyla Hacı Bayram-ı Velî ve Akşemseddin'in temsil ettiği Şemsiyye kolu dervişlerinin siyâsi kademelerle kurabildiği ünsiyet, Melâmîyye kolu için en azından Ayâşî sonrasında mümkün olmamıştır.⁷

İsmâil Mâşûkî'yi yetiştiren tasavvufî neşve de tam olarak Dede Emîr tarikiyle önce Bünyâmin Ayâşî'ye, sonra babası Pir Ali Aksarâyî'ye (ö.1539) ve ondan da kendine intikal eden⁸ bu vahdet ve melâmet düsturu olmuştur.⁹ Hayattayken dile getirmekten çekinmediği sansasyonel açıklamalarıyla, sonraki dönemlerde de katli-şer'i suretiyle idam edilmesinden ötürü gündemden düşmeyen İsmâil Mâşûkî, Osmanlı düşüncesinde sosyal ve dinî politikanın işleyişini anlamak bakımından kilit bir rol oynamıştır. Hem mensubu olduğu tasavvufî geleneğin sabit ilkeleri hem de

5 Ahmet Yaşar Ocak, "Bünyamin Ayâşî ve Bayrâmî Melâmiliği", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî (Tarihte-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu)* (B.y.: y.y., 1993), 15-19.

6 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 348.

7 Nev'îzâde şöyle aktarır: "Hafî olmaya ki Hacı Bayram hulefâsından Ömer Sikînî kolu ulemâ miyânında medhûl ve nicesi şemşir-i şer'î'atle maktûldür. Sâhibü'l-Ketâ'ib tahkîki üzere bunların Akşemseddin hazretleri ile bir vak'ası olup esnâ-yı da'vâda isbât-i müdde'î için ateşe girüp tâc u kabaâyı yakmışdır. Hâlâ tarîklerinde kisve ve hırka iltizâmı yokdur. İçlerinde cezbesi gâlib âdemler gelmişdür. Hakikat-i hâlleri âlemü's-sırr ve'l-hafâyâya havâle olunmak evlâdur." bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadîkatü'l-Hakâyık* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 385.

8 Kaynaklarda Pir Alî'nin vefatından sonra yerine kimin geçtiğine dair iki farklı rivayet bulunmaktadır: Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk isimli eserindeki bilgiye göre Pir Ahmed Edirnevî; onun dışındaki diğer tüm kaynaklara göre ise kutbiyyet makamına İsmail Mâşûkî geçmiştir. Bu iki halife hakkında aktarılanlar birlikte düşünüldüğünde ise Mâşûkî'nin İstanbul'da; Edirnevî'nin ise Edirne'de eş zamanlı olarak irşad faaliyetinde buldukları sonucu çıkmaktadır. bk. Haşim Şahin, "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016), 61.

9 Ahmet Yaşar Ocak Bayrâmîyye'nin kuruluşundan itibaren, ilâhî cezbe ve aşkı ön plana çıkararak, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği vahdet-i vücûd geleneğine dayalı bir tarikat olarak faaliyet gösterdiğini ve bu yönüyle tarikatın aslen Dede Ömer'le başlayan Melâmîyye ile sürdürdüğünü savunmaktadır. bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş yayınları, 2015), 54.

meşrebinden gelen cesaret ve cerbezisiyle,¹⁰ kendinden çok önce başlayan siyâsî şüphelerin odak noktasına dönüşmekten kendini alamamıştır.

Çok yakın bir zamana kadar Mâşûkî'nin ne dediği, nasıl anlaşıldığı ve âkibetinin ne olduğuna dair bütün bildiklerimiz, eksik bir mahkeme kaydına istinaden varılan “ilhâd” ve “zendeka” çıkarımından ibaret durumdaydı. Bu kayıta şeyhe yöneltile suçlamalar ve hatta şahitlerin isimleri bile yazıyorken, şeyhin nasıl bir savunmada bulunduğu konusunda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu mesnedin yokluğuna rağmen özellikle tarihçi kimliğiyle tasavvuf tarihi araştırmalarına da büyük katkı sağlayan Ahmet Yaşar Ocak'ın Melâmîler hakkındaki çalışmalarının ve çıkarımlarının İsmâil Mâşûkî'yi gerçek kimliğiyle tanıma gayretini sekteye uğratmış olabileceğinden bahsetmek gerekir. Nitekim Ocak, Melâmî şeyhlerinin hassaten Mâşûkî'nin îdâmını dînî ve siyâsî bakımdan gerekçelendirip, hakkındaki suçlamaları anlamlı bulurken, şeyhin kendine ait olduğu Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tespit edilmiş bulunan gazelleri de panteist ifadeler olmakla nitelemektedir.¹¹ Tarihi veriler konusunda Ocak'ın bulguları doyurucu olsa bile şeyhin vahdet-i vücuda dair sözlerini haksız bir değerlendirmeye tabi tutması Mâşûkî'yi yeniden okumak gerektiğinin önemini ortaya koyan hususlardan biridir. Diğer yandan şeyhin idamından sonra kaleme alınan Melâmî kaynaklarda, tıpkı Hallâc'ın idamı ile ilgili genel sûfî tavrı olan “tevakkuf” halini hatırlatan bir edayla, şeyhin kutbiyyetine rağmen galebe-i cezbe ile izhâr-ı esrâr ettiği ve seyf-i şeriata dücâr olduğu tekrarlanagelmektedir. Ancak bu eserlerde de Mâşûkî'nin kendine nisbet edilen sözleri gerçekten söylediğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Yakın bir zamanda İsmail Erünsal'ın ilim dünyasına tanıttığı ve yaşananlara bütünüyle tanık olan Abdurrahman el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-İşk*¹² adlı eseri, tedkik ve tashihe muhtaç tarihsel veriler noktasında bize oldukça tatmin edici bilgiler sunmaktadır. Bununla birlikte müellif el-Askerî'nin, İsmâil Mâşûkî'nin irşâd vazifesinde ortağı ve aynı zamanda muhalifi olan Pir Ahmed Edirnevî'nin mürfîdi olması, eserin Bayrâmî Melâmîliği konusundaki bu birincil konumunu, İsmâil

10 Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd*, sad. Yakup Kenan Necefzâde (İstanbul: Neşriyat yurdu, 1967), 273.

11 bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 325, 328.

12 Abdurrahman el-Askerî, *Mir'âtü'l-İşk*, içinde: İsmail Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i* (Ankara: y.y., 2003.)

Mâşûkî konusunda da muhafaza ettiğini söylememizi güç kılmaktadır.¹³ Dolayısıyla Mâşûkî'nin nasıl anlaşıldığı ve akıbetinin ne olduğu bu elimize ulaşan kaynaklar müvacehesinde açığa kavuşmuş durumda olsa da şeyhin gerçekte ne dediği ve idamının sıhhati ise tarihçiliğin sınırları ve tarafgırlığın çarpıtcılığı arasındaki gerilimde salınmaktadır. Yine de Melâmîyye hakkındaki ilk kapsamlı çalışmanın¹⁴ sahibi olan Abdülbaki Gölpınarlı'nın tespit ettiği Mehmed bin Hasan adına kayıtlı bir şiir mecmuasında yer alan ve Mâşûkî'ye nisbet edilen mesnevî ve gazeller Mâşûkî'yi mezkûr süreçten ve âkıbetten bağımsız bir şekilde ele alabilme imkânı tanır niteliktedir. Bu çalışma ile Mâşûkî'nin aleyhindeki zendeka ve ilhad suçlamaları ile idamını, dönemin hâkim paradigması ve İsmâil Mâşûkî'nin tasavvufi profili üzerinden açıklamaya çalışacak, ardından da kendi manzumelelerinden meşrû bir vahdet düşüncesine ulaşmayı deneyeceğiz.

1. Siyaset: Osmanlı Resmî ideolojisi ve Sûfî Olmak

İsmail Mâşûkî'nin neden katledildiğini doğru bir şekilde tespit edebilmek için Osmanlı'nın inanç merkezli resmî ideolojisine odaklanmak gerekmektedir. Nitekim Osmanlı düşüncesinde siyâset İslâm'a ve İslâm da siyâsete o denli sinmiştir ki Osmanlı resmî ideolojisinin doğrudan Sünnî İslâm'a karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁵ Kuruluş dönemine doğru geri gittiğimizde henüz göçebe bir aşiret topluluğu mahiyetindeki Osmanlı Beyliği'nde yöneten ile yönetilenlerin aynı tabana mensup, benzer zihniyete sahip kesimlerden oluştuğu bilinmektedir.¹⁶ Ancak fetihler sonrasında sürekli büyüyen ve çeşitlenen etnik ve demografik yapı karşısında beyliğin bekâsı için kurumsallaşması ve merkezîyetini muhafaza edebilmesi son derece önemliydi. Bu bekâ olgusunun karşılanabileceği bir bürokrasi için ise hâlihazırda kurumsal bir statüye sahip olan kitâbî ve sünnî İslâm'ın merkezi olan medreseye dayanmak her yönüyle doğru

13 Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tasavvuf Tarihi Yazıcılığında Melâmîler: Yaklaşımlar, Katkıları, Sorunsallar", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Edebiyat ve Tasavvuf- Kütüphanecilik ve Arşivcilik* (2014), 2/825,826.

14 Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.)

15 bk. Recep Önal, "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* (Aralık 2018) 10/4(22).

16 Ocak, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar*, 87.

bir adım olmuştur. Dînî olduğu kadar siyâsî ve medenî nizam için de eşsiz bir gelenek teşkil eden Sünnî düşünce bu anlamda devletin resmî dini olmaya elverişli biricik unsur olarak öne çıkmıştır. Böylece medreseler göçebe bir beylikten, emperyal bir güce dönüşüm sürecinde, Osmanlı Devleti'ne hem idârî hem de adlî bakımdan kaynak vazifesi görmüştür.¹⁷

Siyâsetin İslâm'a nasıl sindirildiğini veya İslâm'ın Osmanlı siyaset düşüncesine olan yapıcı etkisini ise Fâtih Sultan Mehmet'e yakınlığıyla bilinen döneminin ünlü tarihçi ve bürokratu Tursun Bey'in (ö.896/1491) fikirleri üzerinden takip etmek mümkündür. Ona göre Allah her döneme insanlar arasından gücü ve yetkisiyle temeyyüz eden bir padişah gönderecek ve toplumda doğacak anlaşmazlıklar ancak onun alacağı tedbirlerle yani siyasetle giderilebilecektir. Siyâseti de iki kısma ayırıp tedbirlerin şeriata göre düzenlenmesini siyâset-i ilâhî; akla göre düzenlenmesini ise siyâset-i sultânî veya örf¹⁸ olarak tanımladıktan sonra Tursun Bey her iki siyâset için de padişahın varlığı, iradesi ve icrasının zorunlu olduğuna hükmeder.¹⁹ Bütün bir âlemin maslahat ve menfaatine ilişkin hususların esas itibarıyla hükümdar tarafından takip ve idare edildiği anlamına gelen bu anlayış,²⁰ siyâsetin şeriatı da içine alacak biçimde mutlak ve ilahi bir zemine oturtulduğunu göstermektedir.²¹ Padişaha örfî hukukta tanınan bu serbestiyet daha doğrusu otorite, aslında Hanefî ulemasının hükümdârları Şâri'in vekili (nâibü's-Şâri') kabul etmeleriyle

17 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 122.

18 İslâm bireysel sorumlulukların yanı sıra sosyal nizamın sağlanması için tek bir kanun tanımaktadır ki o da şeriattir. Bu sebeple bir İslam devleti hükümdarının halife olsun veya olmasın kanun koyucu (şâri') sıfatıyla muamele etmesi imkânsız olup, yalnızca şeriat muhafızlığı yapabilir. Ancak mücbir şartları dolayısıyla Osmanlı Devleti'nde şeriatı aşan bir hukuk türü gelişmiştir. Buna imkân tanıyan prensip ise, şeriat kapsamına girmeyen konularda sultanın kanun koyma salahiyetini ifade eden ve daha önceki Müslüman Devletler'de de esas alınan örf kavramıdır. Bazı İslâm ulemasının şeriatın alternatifi olabilecek ikinci bir kanun türünü kabul etmemesine rağmen, diğerleri nâssa muhalif olmayan örfü "nizâm-ı âlem" ve ümmetin selâmeti" fehvasınca kabul etmişlerdir. bk. Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958), 102-104.

19 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 33.

20 Osmanlı Devleti'nin resmi mezhebi konumunda olan Hanefî ekolüne mensup hukukçular şeriatın yanı sıra siyasi otoritenin sırf kendi takdiri ile vaz ettiği hükümlerin tarihini Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürmektedirler. bk. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 32.

21 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 111.

doğrudan ilgilidir.²² Örneğin Hanefî fakih Hasîrî (ö. 537?) dinde bozulmanın önüne geçmek için Allah'ın peygamberine gönderdiği büyük dîni siyâsetin (es-siyâsetü'l-uzmâ'd-dîniyye), hükümdarın büyük hissî siyâseti (es-siyâsetü'l-uzmâ'l-hissîye) ile kontrol altına alınabileceğini söyler.²³ Hükümdârın İslâm'ın yeryüzündeki muhâfızı ve tatbik edicisi olduğu yönündeki bu düşünce uzun yıllar şeyhülislâmlık makamında bulunan Ebussuûd Efendi'nin Kânûnî Sultan Süleyman'ı tavsif ettiği “*mümeħhidu kavâidi's-şer'i'l-mübîn*” (şeriat yolunu pürüzsüzleştiren) sözünde tekrar açığa çıkmaktadır.²⁴ Dolayısıyla Osmanlı'nın siyâsî ve sosyal gelişimine paralel olarak ve merkezîyetçi idârî yapıya münasip bir şekilde siyâsal bir karaktere bürünen İslâm, bir yandan devlet ve hükümdâr nosyonlarına kudsiyyet ve meşrûiyyet kazandırırken, diğer yandan adlî ve idârî siyâsette aracılık vazifesi icra etmiştir. Bununla doğru orantılı olarak Osmanlı resmi siyâsetinde hususen Fatih dönemiyle birlikte tamamen medreseli bir İslâm anlayışı gelişmiştir. Sözgelimi şer'î ve örfî hukûkun tespiti ile hükmetme yetkisinin yanısıra adlî ve mülkî daha birçok görevi bulunan “kadılık”²⁵ müessesesi fukahânın uhdesine bırakılmıştı.²⁶ Fukahânın devletin bütün kademelerindeki bu önemli rolü, yukarıda anlatılan din-siyâset girişkenliğinin nasıl gelişim gösterdiği bakımından akılda tutulmalıdır. Nitekim ileride görüleceği üzere bu girişkenlik, bir suçun siyaseten mi yoksa dinen mi tehdit oluşturduğu konusunda büyük önem arz etmiştir.

Konumuz açısından asıl dikkat çekici olan husus ise İslâm düşünce geleneğinde önemli bir konumu haiz olan sûfilerin Osmanlı siyâsetinde nasıl bir pozisyonda olduklarıdır. Nitekim Selçuklular'dan, kurumsal bir medrese kültürü ve ilmiyye zümresiyle birlikte zengin bir tasavvuf kültürü ve çeşitli tarikat zümreleri de devralınmıştı. Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarına gittiğimizde Âşıkpaşazade'nin (ö. 889/1484) *Abdalân-ı Rûm* olarak adlandırdığı Vefâî tarikatına bağlı sûfî çevrelerin etkinliği

22 Örnek olarak bk. Ebû'l-Hasan Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Tamir – Hafız Aşûr (Kahire: Dârü's-selâm, 2000), 2/744. Ayrıca bk. M. Sait Yazıcıoğlu, “Osmanlılar ve Sünnî- Hanefî Anlayış”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 11/111.

23 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 58-60.

24 Ömer Lütfi Barkan, “XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukûkî ve Mâli Esasları”: Kanunlar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 297.

25 Osmanlılarda kadınların görev ve sorumlulukları hakkında bk. İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1994).

26 Halil İnalçık, *Osmanlı Hukukuna Giriş*, 122.

göze çarpmaktadır.²⁷ Bizans'a karşı yürütülen fetihlerde hem savaş gücü olarak hem de yeni fethedilen bölgelerin İslâm'la tanışmasında aktif birer rol oynamışlardır. Tahrir defterlerindeki bilgilere göre bu dervişler boş arazileri ihya ederek zaviye kurmuşlar ve yolculara yeme-barınma hizmeti sunmaları karşılığında da sultandan vakıf beratı almışlardır.²⁸ Böylece halkın teveccühüne ve merkezî iktidârın maddi-manevi iltifatına mazhar olan bu sûfîler, Osmanlı toplumunun önemli mimarları haline gelebilmişlerdi. Bu noktada Vefâiyye Şeyhi Ede-Bâli'nin (ö. 726/1326) dönemin ilk kadısı olduğu gibi devletin kurucusu Osman Gazi'nin de müşidi ve hocası olduğu,²⁹ tasavvuf erbabının dîni ve idârî etkinliğini örneklemektedir.³⁰

Geniş perspektifle bakıldığında, İslam düşüncesinin gelişimine büyük katkılar sağlayan “zâhir-bâtın” tartışmalarının iki cephesi olan fıkıh ve tasavvuf arasında Osmanlılar döneminde hassas bir denge kurulduğu görülmektedir. Ancak siyâsî otorite ile fukahâ otoritesinin iç içeliğinden olacak kuruluş yıllarında fukahâ ile meşâyih gösterilen bu dengeli politika zamanla fukahâ lehine bozulacak, şeyhlerin nüfuzu bir siyâsî korku nesnesine dönüşecektir. Zaten meşâyihin siyâsî etkinliği, kurumsal bir zorunluluktan değil yönetici ile olan şahsi ilişkilerinden ileri gelmekteydi. Tasavvufun keşf ve ilhâm gibi sübjektif metod ve tecrübelerine dayanıyor olması ve aynı zamanda şeyhlerin sahip oldukları nüfuz karşısında, fıkıhın ve medresenin kat'î, kitâbî ve genel-geçer ilkelerinin sağlayacağı siyasi avantaj bu dengenin ilerleyen zamanda neden bozulduğuna dair fikir vericidir.³¹ Dolayısıyla fukahâ gittikçe meslekte yükselme suretiyle bürokrasinin her zeminine yayılan bir faaliyet alanına sahip olurken, derviş veya şeyh isterse ‘velîlik’ mertebesine yükselmiş bulunsun, padişaha

27 bk. Ocak, *Osmanlı Sûfliğine Bakışlar*, 84-85.

28 Ö. Lütfi Barkan bu dervişler için yerinde bir tespit olarak “kolonizatör” nitelemesinde bulunur. bk. Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi* 2 (Ankara, 1942), 279-304

29 Kamil Şahin, “Edebâli”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/393-394.

30 Halil İnalıcık, *Devlet-i Aliyye* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 1/23. İlk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi'ne atanan ve vahdet-i vücuda kail olan Dâvud-i Kayserî ile ilk şeyhülislâmlardan Molla Fenârî, ilk dönem ilmiye sınıfının tasavvufla ünsiyetini ortaya koyan diğer örneklerdir. bk. Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 89.

31 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdi ve İctimâî Tarihi* (Ankara: Barış Yayınevi, 1999), 2/44-45.

hayır duasında bulunmak ve karşılığında ihsân olunanı kabul etmekten daha ileri bir vazifeye yükselememiştir.³²

Meselenin diğer tarafı ise Osmanlı öncesinde Anadolu’da faaliyet sürdüren şeyhlerin hiçbirinin yerli olmayıp daha çok Irak ve İrân dolaylarından veya üzerinden geliyor olmalarıdır.³³ Bu sûfîlerin yurtlarındaki Şîî çevrelerle ya da Anadolu Selçuklu Devleti’ni yıpratın Bâbâî isyancılarıyla muhtemel ilişkileri, sahip oldukları nüfuz³⁴ ile birlikte düşünüldüğünde, devlet erkanını şeyhler üzerinde kontrolcü bir tavır sergilemeye itmiş olmalıdır. Anadolu toplumuna tasavvuf kültürünü tanıtan Bâbâîler, Edebâlî gibi devlete itaat edip vakıf kabul edenlerin yanında Şeyh Bedreddin, Şah Kulu gibi bağımsız ve uyumsuz dervişlerden de oluşmaktaydı.³⁵ Bu sebeple pâdişaha hayır dua ile yetinmeyip de şeyhliği şahlığa çevirme heveslilerine karşı merkezî otoritenin çok sert tedbirler almaktan sakınmadığı çoğu kez vakidir.

Sûfîler aynı şekilde resmî dînin muhafızları konumundaki fukahâ nazarında da problemlî kişilerdi. Şöyle ki Nizamiye’den itibaren fıkıh ve kelâm eksenli teşekkül eden medreselerde tasavvufun bilgi bakımından önemli bir şey dediği düşünülmemiş ve sûfîler yalnızca dindarlıkları ve güzel ahlakları sebebiyle hürmet edilesi kişiler olarak görölmüşlerdir. Yani tekke ve medrese dendiğinde statü olarak iki farklı entelektüel gelenek değil; biri daha ilmî diğeri daha sosyal iki farklı yapı anlaşılmaktadır. Nitekim medrese ehli nazarında çoğunlukla tekkeler cahil, miskin dervişlerin bir araya gelip mûsikî, raks, semâ vb. keyfî ve gayri şer’î durumlar ve davranışlar ortaya koydukları yerlerdir. Dahası tasavvufî düşüncenin temellerinden olan vahdet-i vücud, kutbiyyet, hulûl, ilham, istigâse, istimdâd, mehdîlik, Hızır, hatmü’l-velâye, raks, semâ, deverân gibi birçok hususta fukahâ sûfîlerin yalnız ilmî değil dînî îtibârlarını da sorgulamışlardır.³⁶ Buna göre sünnî olsun olmasın Osmanlı idâresindeki

32 Akdağ, *Türkiye’nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/44-45.

33 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 175.

34 Medresenin kitâbî, anlaşılmaz ve mesafeci tavrına karşılık, sûfîler mânâ ve hayâl âlemine uzanan vaad ve müjdelere, gündün güne halkın rağbetini celbediyor ve ciddi bir sosyal güce dönüşüyordu. bk. Akdağ, *Türkiye’nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 41.

35 İnalçık, *Devlet-i Aliyye*, 1/22-23; Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, 76-77.

36 Tasavvuf-fıkıh ilişkisinin Osmanlı’daki seyri için bk. Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.

sûfiler faaliyetlerini resmî dîn ile merkezîyetçi siyâsetin iki taraflı baskısı altında sürdürmek durumunda kalmışlardır. Hususen Anadolu'nun yerli ilk tarîkatı olan Bayrâmîyye Tarîkatı'nın, Dede Emir'le başlayan Melâmîyye kolu bu anlamda otoritelerin gazabını veya en azından dikkatini celbeden sûfilerin ocağı olmuştur. Şimdiye kadar devletin resmî ideolojisi karşısında sûfilerin nasıl bir konumda yer aldıklarını anahatlarıyla özetlemiş olduk. Bundan sonraki kısımda ise Melâmîyye'nin bütün tarihinden ziyade İsmail Mâşûkî'nin şahsında toplanan ve idamıyla neticelenen temeller üzerine yoğunlaşacağız.

2. Melâmet: Maddî İktidara Karşı Mânevî İktidar

Osmanlı tasavvufunun en ilginç şahsiyetlerini yetiştiren ve XV. sırada Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kurulan Bayrâmîyye Tarîkatı, şeyhin vefatının ardından Akşemseddin'in hilâfetinde Şemsiyye, Dede Emîr'in hilâfetinde ise Melâmîyye koluna ayrılmıştı. Bu yol ayrımında hiç şüphesiz Dede Emîr'in vahdet ve cezbe esaslı tasavvufî anlayışının olduğu kadar dönemin sosyal ve siyasi şartlarının da etkisi azımsanmayacak derecededir.³⁷ Yıldırım Bayezid'in 1402'deki vefatının akabinde on yıla yakın bir süre devam eden otorite boşluğu ve bu boşluğun sevk ettiği krizler; bu krizlerin halk tabakasındaki huzursuzluğunun bir göstergesi olarak Şeyh Bedreddin İsyanı; Fâtih'in hâkimiyet ve merkezîyetçi toprak politikalarının birbiri ardına eklenmesiyle doğrudan alakalıdır.³⁸ Kânûnî dönemine geldiğimizde de adaletsizlik, adam kayırma, liyakatsiz bürokrasi, ahlâkın tefessühü gibi sosyal ve ekonomik sıkıntıların dikkat çekici bir boyuta ulaştığı bilinmektedir.³⁹ Osmanlı hâkimiyetinde bu tarz tökezlemeler ya örf ve kanunlara saygının azalması, ya da halkın dînî anlayışının bozulmasına yorulmuştur.⁴⁰ Ancak bu çözümlerin hakiki sebeplerini tespit edebilecek Hristiyanlıktaki gibi bir mekanizma bulunmadığından,

37 Ekrem Işın, "Bayrâmîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1994), 2/104.

38 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 299.

39 Mevlânâ İsâ, *Câmiu'l-Meknûnât* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Ktp. İbnü'l-Emin Bölümü, nr. 3263), 23 b-24a, 56b-58b.'den naklen: [Ocak, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, 67.]

40 Mesela Sahn medreselerinden dine zarar verdiği düşünülen bazı derslerin kaldırılması, namazın terkine cezai müeyyide uygulanacağına dair ferman çıkarılması bunların yalnızca iki örneğidir. bk. Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/48-49.

çeşitli dönemlerde devletin benimsediği dini görüşün yani Sünnîliğin dışında kalan dînî fikirler ilhad ve zındıklıkla nitelendirebilmişlerdir.⁴¹ Dolayısıyla zendeka ve ilhâd dînî olmaktan ziyade politik sebeplere dayanan bir suçlama olup, merkezî idârenin herhangi bir farklı düşünce ve inancın müsamaha edilemeyecek bir boyuta geldiğine karar verdiğinde yaygınlaşmaktadır.⁴² İşte Anadolu'nun tam ortasında ve siyasetin halkın ihtiyaç ve beklentilerini karşılayamadığı bir dönemde sûfiyane bir tepki olarak doğan Melâmîyye, bu tepkisini “kutub” ve “mehdî” öğretisi ile açığa çıkarmıştır. Bu öğreti ise esasında çalışmanın başından beri ifade etmeye çalıştığımız resmî dînî ideolojinin tam da karşısında durmaktadır. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Bayrâmî Melâmîleri'yle Osmanlı yönetimi arasındaki süregelen gerilimin ve yaptırımların merkezinde bu öğretiler bulunmaktadır. Bünyamin-i Ayâşî'nin Kütahya Kalesi'ne hapsedilmesi, Pîr Alî'nin mehdîlik iddiasında bulunduğu dair ithamların bizzat Kanunî tarafından teftiş edilmesi, İsmâil Mâşûkî'nin, Hüsameddin Ankaravî ve Hamza Bâlî'nin idamları gerçekten bir tarîkatın daha önce hiç olmadığı kadar cezâî yaptırım gördüğünün örnekleridir. Bu sebeple mehdî inancının neden bu kadar sansasyon yarattığı konusuna kısaca eğilmek gerekmektedir.

Mehdî kavramı, Hz. Muhammed'in (s.a.v) soyundan kıyametin kopmasına çok yakın bir zamanda insanlığı dalaletten aydınlığa, zulümden adalete çıkaracak olan kurtarıcı şahsiyeti ifade etmektedir. Sahîh hadîs kaynaklarında müteaddid rivayetin⁴³ bulunması sebebiyle ehl-i sünnetin

41 Paul Walker, “Islamic Heresy”, *Dictionary of the Middle Ages* (New York: 1989), 4/204-205.

42 İsmail Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, 500.

43 Kütüb-i sittede yer alan rivâyetlerden üçü şöyledir: “Ümmetimden bir grup, hak yolunda mücadeleye Kıyamet gününe kadar devam edecektir. O zaman İsa bin Meryem de yeryüzüne iner. Bu Müslümanların reisi (Mehdî) gel bize namaz kıldır der. Fakat Hz. İsa (a.s) ‘Hayır!’ der, Allah’ın bu ümmete bir ikramı olarak siz birbirinize emirsiniz!” (Müslim Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1329), “İman”, 247). “Dünyanın bir günlük ömrü bile kalmış olsa Allah o günü uzatıp benden bir kimseyi o günde gönderecek.” Başka bir rivayette İbni Mesut ‘Rasulullah yahutta bu hususta şöyle buyurmuştur der. “... Ehlî Beytimden birini ki bu zatın ismi benim ismime uyar, babasının ismi de babamın ismine uyar. Bu zat yeryüzünü eskiden cevri ve zulümle dolu olmasının aksine adalet ve hakkaniyetle doldurur” (Ebû İsâ Muhammed b. Sevre Tirmizi, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), “Fiten”, 52). “Mehdî benim zürriyetimden, kızım Fatıma'nın evlatlarından” (Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424), “Mehdî”, 1).

de kabul cihetiyle yaklaştığı ve fakat müşahhas hale getirmediği mehdîlik makâmını, Şiîler, imâmet nazariyesi ekseninde yorumlayarak mehdî-yi muntazar kabul ettikleri Hasan b. Muhammed'in şahsına yüklemişlerdir.⁴⁴ Sünnî düşüncede Hz. Peygamberin (s.a.v.) ilgili hadislerini inkâr etmek manasına geleceğinden Mehdîlik meselesinin itikadî boyutu göz ardı edilmemekle birlikte, temel iman esaslarından da kabul edilmemiştir. Bu yaklaşımın tercih edilmesinde Mehdî'yi bekleyerek İslâmî mükellefiyetlerin ve mesuliyetlerin, aynı zamanda tebliğ ve irşâd vazifelerinin ihmal edilmesinin önüne geçmek olduğu varsayılabilir.⁴⁵ Meselenin siyasi boyutu ise çok daha hassastır; nitekim siyasal iktidarlara karşı başlatılan yıkıcı mahiyetteki silahlı ayaklanmalara çoğu kez mehdîyyet iddialarının eşlik ettiği bilinmektedir.⁴⁶

Bayrâmî Melâmîleri'nin mehdîci karakterli oldukları yönündeki iddiaların temelinde ise iki gerekçe yatmaktadır. Bunlardan ilki, Melâmîlerin geleneğindeki Şeyh Bedreddin⁴⁷ temasıdır. Şöyle ki Osmanlı tarihinin ilk mehdîci ayaklanmasını başlatan Şeyh Bedreddin'in torunlarından Halîl b. İsmâil, büyük dedesinin hayatına dair kaleme aldığı *Menâkıbnâme*'de Şeyh Bedreddin'in Mısır'dan dönerken Aksaray'a uğrayarak Bayrâmîyye'nin kurucusu Hacı Bayrâm'ın şeyhi olan Somuncu Baba ile görüşüp sohbet ettiğini yazmaktadır.⁴⁸ Bu bilgi Bayramî geleneğinin inşasında önemli bir konuma sahip bir şeyh ile Osmanlı idaresinin tehdit addettiği bir şahsiyetin ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bayramî -Melâmîleri ile Osmanlı idaresi arasında sık sık problemler yaşanmasının temelinde bu ilişkinin varlığı etkili olsa gerektir.⁴⁹ İkincisi ise "ricâlû'l-gayb", "kutub" ve "mehdî" gibi mânevî makamlar hakkında sarîh ve cesur bir söylem

44 bk. Hasan Gümüšoğlu, "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi", *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 701-722.

45 Gümüšoğlu, "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi", 118.

46 Mehmet Ali Büyükkara, "Mehdîlik Meseleleri Hakkında Mütalalarım", *Beklenen Kurtarıcı Çalıştayı, Kuramer*, (İstanbul: y.y., 2017), 431.

47 Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Dinar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 331-334.

48 Halîl b. İsmâil, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı – İsmet Sungurbey (İstanbul: Eti Yayınları, 1967), 66.

49 Nihat Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/444; Haşim Şahin, "Bayrâmîyye", *Türkiye'de Tarikatlar*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 786.



geliştirmeleridir. Kutup, Melâmîlere göre Hz. Peygamber'in vârisi, Hakikat-ı Muhammediyye'nin sırrı, zamanın sahibidir.⁵⁰ Mehdî de bu âlemin mânevî yöneticisi anlamına gelen kutublar arasından zuhur edecek ve son kutub mehdî olacaktır. Dolayısıyla Bayrâmiyye üzerindeki kara bulutların bir türlü çekilmemesinde, mânevî idâre anlamındaki kutbiyyet ile hem maddî hem de mânevî idâre anlamındaki mehdîyyetin birbirinin yerine kullanılmasının payı olmalıdır. Melâmî kaynaklarda Bayrâmiyye meşâyihinin çoğu, zamanın kutbu olarak zikredilmekle birlikte mehdîlik konusunda muayyen bir fikre rastlanmamaktadır.⁵¹ Aynı şekilde bazı Melâmî şeyhlerinin mehdîlik iddiasında bulunduğuna yönelik söylentiler bulunsa da hiçbirinin teyidi ve tashihi yapılmamıştır. Bu konuda elimizdeki tek numune İsmail Mâşûkî'nin babası Pir Alî hakkındaki ithamlardır. Rivayete göre Pir Alî'nin mehdîlik iddiasından ötürü Kânûnî Sultan Süleyman'a şikâyet edilmesi üzerine sultan Acem seferine giderken Aksaray'a uğrar ve tebdil-i kıyafetle Aksarâyî'nin dergahına gelip iddiaların aslını sorar. Aksarâyî ise “*Şevketli padişahım zamanın mehdîsi zatınızdır.*” der ve bazı batınî manada söylenmiş sözlerini de açıklayarak hakkındaki töhmetleri kaldırır. Padişahın da iltifat ve muhabbetini celbeder.⁵² Bunun dışında sıklıkla mehdîci bir karakterle anılan Bayrâmî Melâmîlerinin, dînî veya siyâsî bir kalkışmaya öncülük ettikleri vaki olmamıştır. Bu durumda kutbiyyet vasfıyla irşâd faaliyeti gösteren şeyhlerin çok kısa bir zamanda çok büyük bir nüfuz oluşturmalarının siyasi tedirginliğe ve tedbire sevketmiş olması daha muhtemeldir.

Bayrâmî-Melâmîleri'nin başını beladan kurtaramamasındaki ikinci etmen muhabbetle harmanlanmış melâmet düşüncesidir. Tarîkata ismini veren melamet tavrı “*Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki O onları sever, onlar da O'nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar...*” (el-Mâide 5/54) ayetinde geçen “muhabbet”, “cihâd” ve “kınayanın kınamasından korkmama” esaslarından oluşmaktadır. Allah tarafından sevmek, Allah'ı sevmek, O'nun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücâhede sırasında kendisini kınayanların kınamasından

50 El-Askerî, *Mir'âtü'l-ışk*, 2.

51 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 61-63.

52 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 36; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-fuâd*, 269.

korkmamak şeklinde belirlenmiş olmaktadır.⁵³ Melâmiyye'nin Şemsiyye'den ayırım noktasını teşkil eden İbn Arabî düşüncesinde de melâmet en yüce insânî tavır olarak takdim edilmektedir. İbn Arabî'nin melâmeti nübüvvetten sonraki ilk kademeye yerleştirmesi, Melâmîlerin İbn Arabî öğretisine neden bu kadar bağlandıklarını anlaşılır kılmaktadır. Melâmîlik düşüncesini vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yorumlayan İbn Arabî,⁵⁴ melâmî kelimesi ile genel anlamda, yalnızken riyazet ve mücadele ile meşgul olan, levme-i lâimden kaçınmayan, bâtinî esrârı kendisine saklayan, sırlarını halka hatta birbirlerine bile asla açıklamayan⁵⁵ en üstün velileri kastetmektedir.⁵⁶

Âyette yer alan ikinci esas ise ilahi muhabbettir ve muhabbet ile melâmetin birleşmesi yani aşırı muhabbetten gelen coşkun hislerin kimsenin kınamasından korkmadan açığa vurulması, İsmail Mâşûkî'nin tüm hallerinin özeti gibidir. Tarîkatta zâhire ifşâsı uygun bulunmayan nice esrar, ilk defa Mâşûkî'nin cüretkâr dilinde halka arz edilmiştir. Oysa muhabbet, melâmet ve vahdet düşüncesinin biraraya geldiği ve diğer meşgul edici hususi evrad ve ezkarın da olmadığı bir sülûk yolunda Mâşûkî gibi coşkun ve taşkın sözler söylemek son derece mümkündür. Bundandır ki Melâmî kaynakları müridlerin şeriata muhalif hiçbir söz ve eylemde bulunmamaları tavsiyeleriyle doludur.⁵⁷

53 Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24.

54 İlginç olanı ise İbn Arabî'nin melâmetin kemali ile küfr kavramları arasında kurduğu bağıdır. Gizlemek, perdelemek anlamına gelen küfr kelimesi imandan perdelenmiş olmak anlamında kullanıldığı halde İbn Arabî "Kafir olanlara gelince onları uyarsan da uyarmasan da birdir, iman etmezler, Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin önünde de bir perde vardır." (el-Bakara, 2/6-7) âyetindeki kâfirleri melâmîler ile tefsir eder ve der ki: Allah onların kalplerini mühürlemiştir, ki kalplerinde O'ndan başkası için yer olmasın. Onları sağır kılmıştır, ki bütün kelâmlardan ancak O'nun sözünü işitsinler. Gözlerini perdelemiştir, ki onlarla kendisine işaret eden şeylerden başkasını müşahade etmesinler. bk. İbn Arabî, *Futûhât*, 1/115.

55 Sırlarının açığa çıkmaması için Melâmîler hayatlarını sıradan bir esnaf veya çiftçi gibi sürdürmek konusuna ihtimam göstermişlerdir. Sabri Ülgener, tasavvufî akımlar içinde bâtinî tasavvufun karşısına yer almaları, meslek sahibi olmaları, çalışkanlıkları ve din ve dünya arasında denge kurabilmeleri gibi bazı özellikler atfederek istisnai bir konuma yerleştirdiği Bayramî Melâmîlerini Weber'in Protestanlarına benzetir. bk. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 102-107.

56 bk. Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009).

57 Örneğin bk. La'lizâde, *Sergüzeşt*, 96,98,100; Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 81-83, vd.

Buraya kadar İsmail Mâşûkî'yi oluşturan dönemin dînî, siyâsî ve sosyal yapısını; ayrıca şeyhin içinde yetiştirdiği Melâmiyye tarîkinin karakteristik özelliklerini ihtisar yoluyla ele almış olduk. Buna göre Osmanlı resmî ideolojisinde dînî ve idârî anlamda tekeli elinde bulunduran medrese ehli karşısında sûfîlerin siyâsî, ilmî ve dînî itibarları daima kuşku ile karşılanmıştır. Buna rağmen halkın dînî düşünce ve yaşantısı medreselilerin kitaplarından ziyade, sûfîlerin sohbet ve irşad faaliyetleriyle belirlendiğinden sûfîlerin toplumdaki nüfuzu her zaman daha fazla olmuştur. Bu nüfuzun siyâsî bir anlama evrilme ihtimali ise Osmanlı hakimiyeti boyunca gündemden düşmeyen bir tedirginliğe karşılık gelmiştir. Devletin imparatorluğa yükseliş sürecinde ilk yerli tarikat olan Bayrâmîyye'nin tesir ve nüfuzu oldukça yüksekti ve dahası şeyhlerin kutbiyyet makamında olduğu savunuluyordu. Ancak siyasi endişelerin karşı konulamaz hale gelmesi, İsmail Mâşûkî'nin büyük ve kalabalık camilerde dile getirmekten çekinmediği, anlaşılması zor ve yoruma muhtaç sözlerinden sonra olmuştur. Şimdiki başlıkta ise Mâşûkî'ye nisbet edilen görüşler ve muhâkeme sürecinin sıhhatini değerlendirmeye çalışacağız.

3. Şehâdet: Mâşûkî Nasıl Anlaşıldı, Ne Oldu?

Melâmî'lerin ısrarla üzerinde durduğu "sırrın ifşâsından kaçınma" ilkesini kıran Mâşûkî, çevresinden ve yukarıdan gelen ihtârlara kulak asmamış, davasından vazgeçmemiştir.⁵⁸ Uzunca süren tahkîkâtın ardından ümera ve fukahânın iş birliğinde on iki müridle birlikte başı kesilerek idam edilmiştir. Mustafa Akdağ'ın tespit ettiği Oğlan Şeyh hakkında şahitlerin ileri sürdükleri ithamlar İstanbul Şer'îye Sicilleri Arşivi, Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Mahkemesi'ne ait 4/2 numaralı sicil içinde 35. sayfada yer alan bir metinde bulunmaktadır. Bu belgeye göre İsmail Mâşûkî'ye isnad edilen sözler sırayla şöyledir:

58 İsmail Mâşûkî'nin şahitleri sebebiyle İstanbul'da fitne çıkma eğilimi görülünce, ya da Ahmed Yaşar Ocak'ın ifadesiyle, cahil ve ateşli müriderin şurada burada mahiyetini iyi anlamadıkları tasavvufî fikir ve düşünceleri tartışmaları halk arasında karışıklığa sebep olunca, Kanunî Sultan Süleyman, babasına olan muhabbeti gereği, Mâşûkî'yi tutuklatmak yerine, önceden uyararak memleketine dönmesini istemiştir. Hatta babasının bazı yaşlı dervişleri de kendisine aynı şeyi söylemişler, fakat o, "kazâya rızamız vardır." diyerek davasını sürdürmüştür. bk. La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 36-37.

1. İnsan kadimdir ve insanlığını bildiği sürece onun için haram diye bir şey yoktur. Şeriatın haram dediği şeyler aslında helaldir. Mesela içki içmek cezbe-i ilahiye kapılmaktır; mümine helaldir. Yemek, içmek, uyumak hepsi ibadettir. 2. Beş vakit namaz avam içindir. Mü'min olana yılda iki bayram namazı yeterlidir. Zaten oruç, zekât ve hac da avamı meşgul etmek, birbirlerine düşmelerini engellemek için gelmiştir. 3. Kıyamet, Hesap ve Kabir azabı vb. şeyler yoktur. 4. Zina ve livata haram değildir. Bunlar aşkın lezzetidir. 5. Herkes aslında Allah'tır. Zira her suretten görünen odur. Görünür Tanrı'ya tapmak lazımdır. 6. Ruh bir bedenden çıkar, ötekine girer. 7. Müridlerin kadınları, kızları ve oğulları ehlullah helâldir. 8. insanı yaratan aslında kendisidir. Ama bir kadınla erkekten doğar; buna Tanrı yarattın denir. 9. Asıl Tanrı, başı Arş'ta ayağı Ferş'te ve on sekiz bin aleme dolu olan Kutb'dur.⁵⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu sözlerin ona ait olduğu veya olmadığına ilişkin bir bilgidен yoksun durumdayız. İsmail Erünsal, Üsküdar Mahkemesine ait şer'î sicillerde, Mâşûkî'nin taraftarlarının takip edildiğine dair birkaç belge tespit etmiş ve yukarıda sıralanan bazı sözleri hakkında yeni verilere ulaşmıştır. Bu belgelerden birinde “yemek, içmek, uyumak hepsi ibadettir,” şeklinde aktarılan söz, ikinci belgede “*Yiyin, için, yatın ve uyuyun. Ben sizi Hakk'a vâsil ederim.*” şeklinde yer almaktadır. Yine aynı şekilde “*Her kişi Tanrıdır, her sûrette görünen O'dur.*” dediğiyle ilgili suçlama, ikinci belgede “*Vücûddan bahs olunup bana dedi ki senin vücûdun nedir, ben de dedim ki aslım topraktır, yok asıl vücûdun nedir, topraktır dediğimde, yok benim vücûdum vücûd-i vâhiddendir*” dediği ifade edilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla şahidlerin aktarımlarında, ifadelerin anlamına kadar tesir ettiği göz önüne serilmiştir. Eğer Mâşûkî'ye atfedilen diğer tüm suçlarda da ifadelerin yanlış aktarımı söz konusuysa Mâşûkî gerçekten de vahdet neşvesiyle söylenmiş bâtınî sözleri anlamayan ama yalan yanlış aktarıp halkı galeyana getiren cahiller sebebiyle bu akıbeta düşer olmuş olabilir.

Dolayısıyla Mâşûkî'nin zendeka ve ilhâd ile suçlanmış olduğunu biliyorsak da hakikatin ne olduğu bugünün araştırmacıları için gizemini korumaktadır. Ancak bu idamın meşruiyetini sorgulamanın dahi suç

59 Akdağ, *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*, 2/47.

60 İsmail Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 518-519.

olduğu bir dönemde⁶¹ birçok müellif, Mâşûkî'yi reddetmek ve ilhâdına kail olmak yerine onu gençlik ateşi ve dil tutamazlık gibi hasletlerle ortaya çıkan telvin ehli oluşuyla değerlendirirler. Meselâ Atâyî, *Zeyl-i Şekâik*'te Oğlan Şeyh'in, avam arasında şathiyeler söylediği için şimşir-i şeriat ile fitnesinin izale olduğunu kaydeder.⁶² Melamiyye ricalinden Sarı Abdullah Efendi, Oğlan Şeyh'in idamının, her işte hata arayan bazı ulemânın garazı yüzünden olduğunu söyleyip “*Onun tek kusuru civanmertlik ve adâlettir, o civanmerd ki cânını da verir.*” beytini ekler.⁶³ Yine Melâmiyye'den La'lizâde, “*Hakkânî maârif ve rahmânî surlara dair Türkçe şüirler ve ledünnî sözler söylerdi, bazıları vukû vulmadık olayları anlatıp buna göre fetva düzenledirler. Kutub olduğunda şüphe yoktur ancak, gençlik çağında kutubluğa erişen mahbûb ve meczûb evliya halîfelik işinin kaydına dayanamaz. Adet böyledir.*” demektedir.⁶⁴ Oğlan Şeyh'in hilâfette paydaşı olan Abdurrahman Askerî'ye göre ise, izni ve salâhiyeti olmadan şeyhliğe kalkıştığı, yapılan onca nasihatten hiç birini dinlemeyip tarîkat âdâb ve usûlünden uzak, kendi başına yeni bir yol icad ettiği için bu akıbeta düçar olmuştur.⁶⁵ Hüseyin Vassâf'ın Melâmîler'e revâ görülen soruşturmalar ve yaptırımlar hakkında söylediği şu söz de kayda değerdir: “*Osmanlı yönetiminin Hamzavîler hakkındaki yanlış nazariyesine yanıyorum, erbâb-ı kemâl-i irfâna karşı yapılan nârevâ tecavüze dilhûn oluyorum, bunların mugâyir-i şeriat hiçbir halleri yoktur.*”⁶⁶

Mir'âtü'l-Işk'ın neşrine kadar Mâşûkî'nin ölüm tarihinin yanlış okunması sonucu fetvâyı verenin İbn Kemâl olduğu sanılıyordu. Ancak ölüm tarihinin 1539 olduğu anlaşılınca,⁶⁷ o dönemde şeyhülislamlık makamında oturanın müteşeddid bir tasavvuf aleyhtarı Çivizâde olduğu da ortaya çıkmıştır. Çivizâde, İbn Arabî ve Mevlânâ gibi İslâm tasavvufunun en mühim şahsiyetlerini aşırı şekilde tenkit etmesi, para vakfı (vakf-ı nukûd)

61 Hatta Mâşûkî'nin ölümünden 30 yıl sonra bile Ebussuûd'a gelen soruya verdiği cevap durumu özetler niteliktedir: “Sâbikan katlolunan Oğlan Şeyh dedikleri şahıs zulmen katlolundu diyen Zeyd'e ne lazım gelir? El-Cevap: Anın mezhebinde ise katlolunur.” bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2009), 297.

62 Atâyî, *Zeyl-i Şakâik*, 435;

63 Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 272-273.

64 La'lizâde, *Sergüzeşt*, 37.

65 Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 218-219.

66 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/532.

67 Askerî, *Mir'âtü'l-Işk*, 200.

meselesine karşı çıkması, abdest alırken mest üzerine mesh yapılmasına muhalefeti vb. düşünceleri sebebiyle sonraki dönemlerde büyük tepki toplamış ve nihâyet görevinden azledilmiştir. Şeyhülislâmlık makamından azledilmezlik prensibi ilk defa Çivizâde'nin azliyle bozulduğuna göre⁶⁸ Çivizâde'nin daha öncesinde vermiş olduğu İsmail Mâşûkî'nin idam fetvasının güvenilirliğini ciddi anlamda şüpheyle karşılamak gerekmektedir. Şüphenin toplum nezdinde de karşılığı olduğu Mâşûkî'nin idamının ardından tedavül etmeye başlayan menkıbelerden anlaşılmaktadır.⁶⁹ Sözelimi Evliya Çelebi'nin aktardığı bir menkıbeye göre, bir gün Kanuni sarayın balkonundan denizi seyrederken Şeyh Mâşûkî ve beraberinde idam edilen on iki müridiyle denizden yükselmiş, semâ etmiş ve masum olduğu halde kanına girildiğini söyleyerek padişahı ağlatmıştır.⁷⁰

Sonuç olarak Mâşûkî'ye nisbet edilen sözlerin gerçekten ona ait olup olmadığı, aktarımı, mahkeme heyetinin ön kabulleri, siyasi paradigma ve Mâşûkî'nin melâmet tavrı bütün bir yargı ve idam sürecinin özetini teşkil etmektedir. Ancak bu sürecin sıhhatine gölge düşüren temel unsur olarak İsmâil Mâşûkî'nin mahkemedeki tavrının bilinmeyişi, şimdiye kadarki tüm veriler ve bulguları, spekülâtif birer değerlendirmeye dönüştürmektedir. Bundan ötürü şeyhin etrafında, lehinde veya aleyhinde oluşagelen düşünceleri bir yana bırakıp, Abdülbaki Gölpınarlı'nın tespit ettiği ve sadece aktarmakla yetindiği Mâşûkî'ye ait mesnevî ve gazeller üzerinden bir incelemede bulunup, Mâşûkî'nin tevhide mi tekfire mi daha yakın olduğunu değerlendirmeye çalışacağız.

4. Vahdet: Mâşûkî Ne Demişti?

Melâmî kaynaklarda Mâşûkî'nin şatahât kabilinden olan sözleri sebebiyle infaz edildiğine işaret edilmektedir. Şathiye veya şatahât, ş-t-h kökünden müştak olup taşma, köpürme, kıpırdama gibi anlamlara gelir. Istılâhen ilahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip çoşan sûfîlerin, zâhîren akla ve şeriata aykırı gelen sözlerini ifade etmektedir.⁷¹

68 Mehmet İpşirli, "Çivizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348.

69 Sarı Abdullah, *Semerâtü'l-Fuâd*, 272-273.

70 Evliya Çelebi, *Seyahatname* (İstanbul: y.y., 1314), 1/465.

71 bk. Süleyman Uludağ, "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.



Tasavvuf tarihinin kurucu isimlerinden Bâyezid-i Bistâmi (ö. 234/848) sekr-vecd esaslı tarîkin baş mümessili sayıldığı gibi; bu tarîkin söyleme dönüştüğü şâtiyye dilinin de ilk konuşanı kabul edilmektedir. “*Kendimi tesbîh ederim, şânım ne yücedir.*”⁷² kul ve Allah arasındaki yakınlığın, özdeşliğe doğru çekildiği ve Kadîm ile hâdisin arasındaki farkın her yönden belirsizleştiği sözler şatahâtın en bariz numunelerindedir. Sûfînin dilinden sadır olan bu taşkın ifadelerin temelinde ise, tecrübe edilenin doğasındaki olağanüstülük yer almaktadır. Başka bir ifadeyle aşırı dindarlık ve nefis terbiyesi ile ahlâkî bir tekâmülden geçen sûfî, dünyadan ve dünyevî olan her şeyden soyutlandığında hem kendine hem de yaratıcısına dair daha önce hiç sahibi olmadığı hakikatleri idrâk etmektedir.⁷³ Ancak kuldan Yaratıcısına yönelen tümevarımsal talep, tümden gelirken yani hakikatleri idrak ettikten sonra müthiş bir kırılma göstermektedir. Allah ile kul, dünyâ ile âhîret gibi karşıtlıklar arasındaki kalı bariyerler bu yeni idrâk türünde ortadan kalkmakta ve Allah’ın kula, ahiretin dünyaya sirayet edeceği geçişken bir alan yaratmaktadır. Bu tecrübe ise sûfînin dilinde de taşkın ve anlaşılabilir ifadeler olarak kendini göstermektedir. İşte Mâşûkî’yi Hallâc-ı Mansûr’un kaderine bağlayan etmen de ilâhî aşkın coşkunuğu ve vahdet müşâhedesinin taşkınlığıdır.

Mâşûkî’nin idrâk ettiği vahdet ve içine düştüğü ilahi muhabbet, onun toplumsal düzene, şer’î hassasiyetlere veya siyasetin tedbirlerine teslim olmamasının tek açıklaması olmalıdır. Mâşûkî Allah ile kul arasındaki ilişkiyi soğuk bir itaat anlayışına indirgeyen taklîdî kulluk yerine, Allah ile doğrudan ve sürekli ilişki halinde olmaya dayanan “muhabbet” eksenli bir tasavvuf anlayışı sergilemiş görünmektedir. Ona hem adını ve veren hem de canından eden ilâhî aşkın boyutunu anlamak için şu dizelere bakmak yeterlidir.

*Gel ey sofî bizi men’eyleme aşk-ı tevellâdan
Muhabbedür ezelde kısmet olan bize Mevlâ’dan.⁷⁴
Şarâb-ı aşkıyla yarün ezelden olmuşam bî-hûş,*

72 Ebû Nasr Serrâc, *Lüma’: İslam Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 443.

73 Melek Karacan, *Tasavvufta Ezeliyyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), 77.

74 Hasan b. Mehmed, *Mecmûa*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 800), 73b.

*Ebed ayrılmazam ândan, gönül geçmez bu sevdâdan.*⁷⁵
Senin hüsnündür ey dilber, bu aşk ehlin eden hayran
*Senin aşkın şarabıdır ciğerleri eden büryân.*⁷⁶

Mâşûkî'ye göre insanı ihata eden ve Mahbûb olan Allah'ın varlığında yok olmaya sürükleyen ilâhî aşk ezelden ebede süregiden bir haldir. Dünyevî varlığından çok daha önce ezelden ilâhî bir inâyetle sunulan aşk şarabını bir kez tatmakla sonsuzluğa yayılan bir sarhoşluğa düştüğünü bildiren Mâşûkî,⁷⁷ aşk dâvâsından geri duramayacağını da bu ezeli taksîmâta bağlamaktadır. Yani ezelde kendisi için takdir edilen rızık aşk şarabıdır ve bu şarabın sarhoşluğuna rıza göstermek onun için bir iman meselesidir. Ancak bu ilahi mevhibe, sahibini olduğu hâlde bırakmayan, bütün varoluşsal ve bilişsel iyeliklerini âtıl bırakan yok edici bir ateş gibidir. Âşıkların âdet ve erkâna mugayir sözler ile davranışlar sergilemesinin sebebi de tam olarak budur. Âşıkların hallerini ve sözlerini anlamak için ise aynı ateşte yanıp, aynı yokluk tecrübesinden geçmekten başka yol yoktur:

Şu dil kim âteş-i aşka yanıp küllî kül olmaya,
*Ne bilsün zevkini aşkın ne duysun hâl-i şeydâdan.*⁷⁸

O halde Allah aşkına tutulmak dünyaya, dünyevi olana ve nihayet kendi cisimsel varlığına ilişkin bir yok oluş sürecini ifade etmektedir.

İçenler câm-ı aşkından, geçerler kendü vârandan
*Kim içerse bu şerbetten, ânın işi olur âsân.*⁷⁹

Tıpkı Hallâc'ın "Hak gönle egemen olunca orada kendisi dışındaki her şeyi silip süpürür; bir kulunu sevdiğinde halkı ona düşman ederek o kulu kendisine yöneltir ve kendisine yaklaştırır."⁸⁰ sözünde de ifade ettiği gibi Mâşûkî'nin sakıncalarını bildiği halde idama giden yolda hızla yürümesi,

⁷⁵ *Mecmûa*, 73b.

⁷⁶ *Mecmûa*, 74b.

⁷⁷ Benzer bir dize İbn Fâriz'ın Kasîde-i Hamriyyesi'nde de yer alır:

شَرِينًا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً

سَكْرًا نَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكُرْمُ İbn Fâriz, *Divan*, 41. Beyit.

⁷⁸ *Mecmûa*, 73b.

⁷⁹ *Mecmûa*, 75a

⁸⁰ Hallâc, *Divân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru'l-Hallâc ve Kitâbu't-Tavâsin*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 42.

içine hapsediği cismânî varlığından kurtulmak ya da vuslata ermek istemesiyle izah edilebilir.

İsmail Mâşûkî, Mâşuk'tan başka bütün mahlûkâta ilişkin arzuyu ortadan kaldıran ilâhî aşkı, İbn Arabî'den Bayrâmî Melâmîlerine intikal eden tevhîdin ileri boyutu olarak vahdet-i vücûd düşüncesine dayandırmıştır. Bu düşünceye göre bir kudsi hadiste “*Ben gizli bir hazineydim. Bilinmemi arzuladım ve mahlûkâtı yarattım.*”⁸¹ buyrulmaktadır. Yani âlem, ne kelâm ehlinin iddia ettiği gibi yoktan yaratma anlamına gelen “halk” ile; ne de filozofların iddiâ ettiği gibi nedensellik barındıran “sudûr” ile var olmuştur; aksine Allah'ın kendi Zât'ına olan muhabbetinden doğan “feyiz” ile zuhûra gelmiştir. “Allah'tan başka ilah yoktur” formülasyonunu genişleterek “Allah'tan başka varlık yoktur”a dönüştüren bu telakkiye göre, bütün âlemlerde tek bir hakikat vardır; O da mutlak ve yegâne olan Hakk'ın varlığıdır. Bütün kâinâtı kendinde toplayan ve her şeyin batinında sârî olan bu Varlık, her şeyin hakikatini teşkil etmektedir.⁸² O halde âlemdeki tek gerçeklik Allah, bu gerçekliği idrâk etmenin tek yolu da aşktır.

*Nûr-i hüsnün pertevinden âlem oldu cilvegâh
Zeyn oluptur ânın ile mescid-ü meyhânesi.⁸³
Bahr-i vahdettir özün, dil gevher-i yekdânesi
Şem'i imkândır rûhun, cânım ânın pervânesi.⁸⁴*

Mâşûkî, vahdet-i vücud öğretisinin teorik ağırlığı ve kozmolojik uzantıları yerine insanın kendine, âleme ve Rabbi'ne olan nazarını tashih eden, zâhir ve mazhar ilkesine odaklanmıştır. Nasıl ki rûh kendi bedeninin rûhu ise, Allah da aynı şekilde bütün âlemlerin rûhudur ve nasıl ki rûh kendi bedenini kendi kuvvetleriyle tedbîr ve tasarruf ediyorsa Allah da bütün âlemleri kendi isimleri ve sıfatlarıyla tedbîr eylemektedir. Yani âlemdeki her bir şey zâhiren bakıldığında muayyen ve müşahhas bir şekil ve sûtrette meydana gelmiş olsa da batinları ve hakikatleri itibariyle Hak'tır.⁸⁵

81 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş (Beyrut: y.y., 1985), 2/132.

82 Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 125-27; Akşemseddin, *Makâmât-ı Evliyâ*, 45-47.

83 *Mecmûa*, 75a.

84 *Mecmûa*, 75a.

85 İbn Arabî, *Ma'rifet Kitabı*, çev. Hüseyin Şemsi Güneş, haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 273.

*Sûrete nisbet, mugâyir görünür eşyâ kamû
Lâkin ol ma 'nî yüzünden cümlesi bir cândır.⁸⁶*

Bu yüzden insanın nazarı eşyânın zâhirini oluşturan sûretler ve şekillere değil; onların bâtınını, hakikatini ve rûhunu teşkil eden Hakk'a yönelmelidir. Çünkü âlem, Hakk'ın zâhiri ve Hak, âlemin bâtınıdır. Âlem zuhûra gelmeden evvel Hakk'ın aynı idi ve âlem zuhûra gelince de Hak, âlemin aynı olmuştur. Mâşûkî bunu şöyle ifade eder:

*Mezâhirden kamu yüzden cemâlidir salan pertev
Olur âşık kamu eşyâ ânınçün hüsnüne hayrân⁸⁷
Senin hüsnündürür yâ Râb ki Yûsuf'da eder cilve
Senin aşkındurur yâ Râb zuhûr eder Zelihâ'dan.⁸⁸*

Dolayısıyla hadîs-i şerifte geçen "Allahım bana eşyânın hakikatini göster."⁸⁹ duasındaki eşyanın hakikatini görmek, âlemdeki her şeyi Hakk'ın tecelligâhı olarak görebilmek anlamına gelir.⁹⁰ Gerçekten de Mâşûkî'nin beyitlerinin hemen hepsi eşyânın görünen varlıklarından ötesini yani hakikatini görebilmeye dairdir. Hatta âyette geçen "Bu dünyada kalbi kör olan âhirette de kör ve daha şaşkındır." âyetini de bu manada yorumlar ve der ki:

*Bugün ey dil temâşâ kıl cemâl-i vech-i cânânı.
Şu kim görmez ânı bugün, yarın olur ol a'mâdan.⁹¹*

Âlemdeki yalnız güzel ve iyi görünen mevcûdâtta değil, çirkin ve kötü görünen nesnelere de Hak sâridir. Çünkü Allah'ın "lutfî" isimleri olduğu gibi "kahrî" isimleri de vardır ve her bir isim mazharını talep ettiği için,⁹² âlemde iyiler kadar kötüler de olacaktır. Ancak vahdet nazarıyla bakan için iyi veya kötünün anlamı birdir. Aynı şekilde farklı meşreplerin hatta farklı dinlerin sûreten aykırı olmalarına karşın hakîkatta bir oldukları

⁸⁶ Mecnûa, 75a.

⁸⁷ Mecnûa, 74b.

⁸⁸ Mecnûa, 74a.

⁸⁹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/275.

⁹⁰ Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın vd. (İstanbul: Gelenek yayınları, 2004), 5/184-185.

⁹¹ Mecnûa, 74a.

⁹² William Chittick, *Aşk Metafizigi*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Hayy Yayınları, 2012), 69.

yine Mâşûkî'nin dikkat ve bir anlamda tepki çekici düşüncelerindedir. Aşağıdaki beyitler bunun örneklerindedir:

*Ehl-i aşkın gözüne yeksân görünür dâimâ
Mâbed-i âbid ile hem râhibin büthânesi.⁹³
Senin zâtın durur mescûd, ana cümle eder secde
Mesâcidde eğer âşık, kilisâda eğer ruhbân.⁹⁴*

“Vahdetü'l-edyân/dinlerin birliği” düşüncesini anımsatan bu dizelere göre mescidde veya kilisede, Allah'a veya puta, bütün ibâdet edilen yerler ve şeyler gerçekte Hakk'ın sûretleri veya mazharlarıdır. Bu sebeple bilerek veya bilmeyerek kime ibadet edilirse edilsin hepsi Allah'a râcîdir. Başka inançları karalamak yerine, her inancın medarınının Allah olduğunu bilip, öyle muamele etmek evladır. Çünkü ona göre seven de o sevilen de ibadet eden de o ibadet edilen de:

*Çü sensün âşık u ma'şûk çü sensün tâlib ü matlûb
Haber vir gel nedür şahum murâd olan bu gavgâdan.⁹⁵*

Mâşûkî'nin vahdet-i vücûd telakkisine hamledebileceğimiz son mesele ise insana dairdir. Âlem bütünüyle Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar-gâh olsa da âlemin varlık sebebi ve Allah'ın en hususî tecellisi “insan”dır. İnsan, “Allah” ism-i küllîsinin mazharıdır. Çünkü hadiste de geçtiği üzere “Allah âdemi kendi sûreti üzerine yaratmıştır.”⁹⁶ Halife kılınmasının sebebi de bu özel teveccühtür.

*Kamû eşya eğerçi kim haber virür cemâlinden
Velî insan olan ismin nişân virür müsemâdan.⁹⁷
Velî insan gibi mazhâr olamaz Zât'ına hergîz
Ki ânu sûretin üzre çü halkettin edüp ihsân.⁹⁸*

İnsan âlemdeki diğer şeylerin müdebbiri ve hâmîsi konumundadır ve sıradan bir doğa varlığına değil kozmik bir ilkeye karşılık gelmektedir.

93 *Mecmûa*, 74a.

94 *Mecmûa*, 74b.

95 *Mecmûa*, 74a.

96 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, (İstanbul: Çağrı Yay, 1992), 2/323.

97 *Mecmûa*, 74a.

98 *Mecmûa*, 74b.

İnsanın âlemin ekseni olması onu aynı zamanda âlemleri birbirine bağlayan ve son kertede de Tanrı ile âlemi birbirine bağlayan aracı kılmaktadır:

*Ne sûrette zuhûr etsen seni ârif bilür şeksiz
Melâik sûreti olsun ve ger perî ve ger insân⁹⁹
Velî insan gerek kâmil ki ola sana âyine
Değildir sûreti insân, ola hem sîreti hayvân.¹⁰⁰*

Mâşûkînin aşk ve vahdet-i vücûd özetindeki tasavvuf anlayışını sarıh bir biçimde ortaya koyduğu şu son beytiyle de konuyu sonlandırabiliriz:

*Kim ki aşk ile vücûdun bildi vü buldu bugün
Kendi kendözün yitirmede ulu sultândır.¹⁰¹*

SONUÇ

Anadolu menşeli ilk tarîkat olan Bayrâmiyye'nin Melâmiyye koluna mensup genç bir şeyh olan İsmâil Mâşûkî'nin ilhâd ve zendeka ile suçlanıp, katline hükmedilmesi, dîni bir kaygıdan ziyade siyâsî bir temele dayanıyor görünmektedir. Bu çıkarımımızın hareket noktası ise Mâşûkî'ye isnâd edilen suçlamaların yer aldığı mahkeme kaydında şeyhin bütün iddialar için nasıl bir karşılık verdiği dair hiçbir bilginin olmayışıdır. Bu sebeple Mâşûkî'nin muhâkeme sürecinin ayrıntılarına inmek ve üzerindeki töhmetlerin temellerini ortaya koymak üzere dönemin Osmanlı ilmî ve idârî otoriteleriyle sûfîlerin, özellikle de Bayrâmiyye'nin ilişkilerine bakmak gerekmektedir. Nitekim Sünnî olsun olmasın Osmanlı idâresindeki sûfîler faaliyetlerini resmî dîn ile merkezîyetçi siyâsetin iki taraflı baskısı altında sürdürmek durumunda kalmışlar, bu iki başlı politikaya uymayan bütün düşünceler ise esir edilmiştir. Hususen Anadolu'nun yerli ilk tarîkatı olan Bayrâmiyye Tarîkatının, Dede Emir'le başlayan Melâmiyye kolu bu anlamda otoritelerin gazabını veya en azından dikkatini celbeden sûfîlerin ocağı olmuştur. Siyâsî kaygıların körüklenmesi için yeter sebep olan kutbiyyet inancı, özellikle Mâşûkî'nin cesur melâmet tavrıyla ve vahdet-i vücûd eksenli söylemleriyle görünürlüğüne iyiden iyiye artırmıştır.

99 *Mecmûa*, 74b.

100 *Mecmûa*, 74b

101 *Mecmûa*, 75a.

Mâşûkî, meşrû ve entelektüel bir zemine dayanan ancak âvâma arzı uygun olmayan tesir gücü yüksek bu söylemleri ile kendinden önceki bütün şüphe ve kaygıları üzerine çekmiş görünmektedir. Durum böyleyken onun ilhad ve zendekaya nisbetinin haklılık payını değerlendirmekten tamamen yoksun durumdayız. Yine de bir mecmuada toplandığı tespit edilen manzum hâldeki sözleri, Maşuki'nin gerçek söylemine ulaşmak bakımından oldukça değerli bir kaynak teşkil etmektedir. Mahdût saydıkları bu manzumların tamamı vahdet neşvesiyle söylenmiş ve Ekberî gelenekte benzerlerine çokça rastlanan ifadelerden başka bir anlam taşımamaktadır. O halde Maşûkî aleyhinde tekrar edilegelen ilhâd ve zendeka suçlamalarında, resmî paradigmanın ve şeyhin çizdiği sosyal ve tasavvufî profilin belirleyici olduğu, ancak şeyhin hakikatte heyecanlı bir vahdet-i vücûd müdâfisi olduğu çıkarımı daha uygun gözükmektedir. Siyâset, melâmet ve şehâdet döngüsünde özetlediğimiz çalışmamızın, Şeyh Mâşûkî'yi anlamak için küçük de olsa bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

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

- Abdûlbâkî, La'lîzâde. *Sergüzeşt*. sad. Tahir Hafızalioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisâdî ve İctimâî Tarihi*. Ankara: Barış Yayınevi, 1999.
- Akşemseddîn. Makâmât-ı Evliyâ. haz. Metin Çelik. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2012.
- Arabî, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Arabî, İbn. *Ma'rifet Kitabı*. çev. Hüseyin Şemsi Güneş. haz. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Askerî, Abdurrahman. *Mir'âtü'l-İşk*. içinde: *İsmail Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'i*. Ankara: y.y., 2003.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadîkatü'l-Hakâyık*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Azamat, Nihat. "Melâmet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Barkan, Lütfî. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler". *Vakıflar Dergisi*. II (Ankara, 1942.)
- Barkan, Lütfî. "XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirâî Ekonominin Hukûkî ve Mâlî Esasları": *Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bey, Osman Hakîkî. *İrşâdnâme*. içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*, haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Bîcan, Ahmed. *el-Müntehâ*. haz. Ayşe Beyazıt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 10/23 (2009).
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mehdîlik Meseleleri Hakkında Mütalalarım". *Beklenen Kurtarıcı Çalıştayı, Kuramer*. İstanbul: y.y., 2017.
- Chittick, William. *Aşk Metafizigi*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Hayy Yayınları, 2012.
- Dinar, Bilal. "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 2009.
- Efendi, Sarı Abdullah. *Semerâtü'l-Fuâd*. sad. Yakup Kenan Necefzâde. İstanbul: Neşriyat yurdu, 1967.
- Erünsal, İsmail. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Gaybî, Sun'ullah. *Risâle-i Halvetiyye vü Bayrâmîyye*, içinde: *Bayrâmî Melâmîliğine Dair Melâmet Risâleleri*. haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Gölpınarlı, Abdûlbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Şîa/İmâmîyye'de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdîlik Anlayışıyla İlişkisi". *Kader* 20/2 (Aralık 2022).
- Hallâc. *Dîvân-ı Hallâc ve Meahû Ahbâru'l-Hallâc ve Kitâbu't-Tavâsin*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Hasan b. Mehmed. *Mecmûa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 800.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (Şubat 1958).
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/348. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İsmâil, Halil b. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Menâkıbı*. haz. Abdülbâki Gölpinarlı – İsmet Sungurbey. İstanbul: Eti Yayınları, 1967.
- Karacan, Melek. *Tasavvufta Ezelîyyet Düşüncesi (H. III-VI. Asırlar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.
- Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'man el-Muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb, nr. 690.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 73-131.
- Konuk, Avni. *Fûsûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasan. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Tamir – Hafız Aşûr. Kahire: Dârü's-selâm, 2000.
- Müstakîmzâde, Süleyman Sâdettin. *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*. İçinde: *Bayrâmî Melâmiliğine Dair Melâmet Risâleleri*. haz. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Türkiye Tasavvuf Tarihi Yazıcılığında Melamîler: Yaklaşımlar, Katkıları, Sorunsallar". *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan: Edebiyat ve Tasavvuf- Kütüphanecilik ve Arşivcilik*. 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bünyamin Ayaşî ve Bayrâmî Melâmiliği". *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Tarihite-Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu*, 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sûfliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş yayınları, 2015.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.
- Önal, Recep. "Osmanlı Coğrafyasında Sünnî Düşüncenin Resmî İdeoloji Olarak Benimsenmesi Üzerine Sosyo-Jeopo-Teolojik Analizler". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi (Aralık 2018)* 10/4(22), 1258-1275.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Şahin, Haşim. "Bayrâmîyye": *Türkiye'de Tarikatlar*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Şahin, Haşim. "İkinci Devre (Bayrâmî) Melâmiliğine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Melâmilik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Tika Kültür Yayınları, 2016.
- Şahin, Kâmil. "Edebâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Siyâset, Melâmet ve Şehâdet Döngüsünde Bir Şeyh: İsmâil Mâşûkî

Taşköprizâde, *Şakâik-i Nu'mâniyye*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Walker, Paul. "Islamic Heresy". *Dictionary of the Middle Ages*. New York: s.n., 1989.

Yazıcıoğlu M., Sait. "Osmanlılar ve Sünnî- Hanefî Anlayış". *Türkler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.



İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

An Assessment on the Accusations of Heresy Concerning Riyâh ibn Amr al-Kaysî, One of the First Ascetics, and the Claims of His Marriage to Râbia al-Adawiyya

Dr. Öğr. Üyesi

Ahmet Arslan

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

<https://orcid.org/0000-0003-1928-267X>

ahmetarslan52525@hotmail.com

ROR ID: <https://ror.org/00nddb461>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ekim / 17 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Aralık / 22 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1376965



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

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

Atıf / Cite as

Ahmet Arslan, "İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 169-192.

Öz

Bu makale; zühd döneminin önemli simalarından Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin hayatını, zühd anlayışını, hakkındaki iddiaları ve Râbia el-Adeviyye ile olan ilişkilerini ele almaktadır. Zühd döneminde yaşayan zâhidlerin hayat tarzları ve fikirleri, tasavvufî düşüncenin temelini oluşturmuştur. Ancak bazı zâhidler, eleştirilere de maruz kalmıştır. Eleştirilen zâhidlerin biri hicri II. asırda Basra'da yaşayan Riyâh b. Amr el-Kaysî'dir. Riyâh, Ebû Dâvûd-es-Sicistânî ve Ebû'l-Hüseyn el-Malatî tarafından zındıklıkla itham edilmiştir. Malatî'ye göre Riyâh, Allah sevgisiyle hület makamına erdiğinden şeriat emirleriyle mükellef olmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca son dönem araştırmacıları, Riyâh'ın Râbia el-Adeviyye ile evli olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu çalışmanın amacı Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin zühd anlayışını, hakkındaki ithamları, Râbia el-Adeviyye ile olan ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Çalışmada önce Riyâh'ın hayatı, bulunduğu zühd ortamı ve zühd anlayışı ortaya konmuş, ardından bu bilgiler ışığında hakkındaki iddialar incelenmiştir. Araştırma neticesinde Riyâh'ın dinî inançlardan uzak bir yaşamının olmadığı, aksine katı bir zühd hayatı sürdüğü, bu nedenle zındıklıkla itham edildiği ve Adana'daki Yakapınar'da (Misis) şehit düştüğünün rivayet edildiği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Basra, Zühd Dönemi, Zındık, Riyâh b. Amr el-Kaysî, Abdülvâhid b. Zeyd, Râbia el-Adeviyye, Utbetü'l-Gulâm.

Abstract

This article delves into the life of Riyâh ibn Amr al-Kaysî who was a notable figure of the ascetic period, exploring his biography, ascetic philosophy, the allegations surrounding him, and his relationships with Râbia al-Adawiyya. The lifestyles and ideas of the ascetics living during the ascetic period have formed the foundation of sufi thought. However, some ascetics have also been subject to criticism. One such criticized ascetic is Riyâh ibn Amr al-Kaysî, who lived in Basra during the 2nd century AH (Hijri). Riyâh faced accusations of heresy from both Abû Dâvûd al-Sicistânî and Abû al-Huseyn al-Malatî. According to Malatî, Riyâh contended that, having reached the state of divine intimacy through love for Allah, he was not bound by the legal obligations of Sharia. Additionally, recent researchers have posited the possibility that Riyâh might have been married to Râbia al-Adawiyya. The aim of this study is to thoroughly examine the ascetic philosophy of Riyâh ibn Amr al-Kaysî, the accusations against him, and his relationship with Râbia al-Adawiyya. The study begins by presenting information about Riyâh's life, the ascetic environment in which he lived, and his ascetic philosophy. Subsequently, the accusations against him are scrutinized in light of these details. The research findings indicate that Riyâh did not lead a life distant from religious beliefs; on the contrary, he adhered to a rigorous ascetic lifestyle. Consequently, he faced accusations of heresy, and it is narrated that he attained martyrdom in Yakapınar, Adana.

Keywords: Sufism, Basra, Asceticism Period, Heresy, Riyâh ibn Amr al-Kaysî, Abdülvâhid ibn Zayd, Râbia al-Adawiyya, Utbe al-Gulâm.

Giriş

Tasavvuf düşüncesinde zühd, bir kavram olmaktan ziyade bir yaşam tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf tarihinin hicrî ilk iki asrının *zühd dönemi* şeklinde isimlendirilmesi bunun göstergesidir. Zühd döneminde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmak üzere dört zühd mektebi mevcuttur.¹

Çalışmamıza konu olan Riyâh b. Amr el-Kaysî, zühd döneminin önemli isimlerindedir. Ancak Ebû Dâvûd-es-Sicistânî (öl. 275/889) ve daha sonra Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (öl. 377/987), Riyâh'ın zındık olduğunu ileri sürmüşlerdir.² Riyâh hakkında yapılan müstakil bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Bazı çalışmalarda onun görüşlerine ve Râbia ile ilişkisine kısaca değinilmiştir. Lois Massignon (öl. 1962), onun Râbia ile olan ilişkisini, zındıklıkla suçlanmasının nedenlerini aktarmış ve velâyet-nübüvvet konusuna değindiğini belirtmiştir.³ Ebü'l-Alâ Afîfî (öl. 1966), Ebû Dâvûd'un Riyâh'ı zındık olarak gördüğüne değinmiştir.⁴ Margaret Smith (öl. 1970), Massignon'un çalışmasına dayanarak onun hületi ve velînin nebiye üstünlüğünü savunduğunu belirtmiştir.⁵ Ali Sâmî Neşşâr (öl. 1980) ve Suâd Abdürrâzık, Riyâh ile Rabia'nın evli olabileceğini ileri sürmüşlerdir.⁶ Abdurrahman Bedevî (öl. 2002) de ikisinin arasındaki ilişkiye değinmiştir.⁷ Zafer Erginli, ilk zâhidlerin siyaset ilişkisini incelediği araştırmasında Riyâh hakkında zındıklık iddialarının

1 Mesut Akdoğan, *Abdullah Yâfî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021), 193-194; Cengiz Gündoğdu, "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri", *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 46.

2 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'aş Sicistânî, *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurri*, thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî (Beyrut: Dârü'l-İstikâmeti, 1997), 1/416; Ebü'l-Hüseyin Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, nşr. S. Dederîng (Beyrût: el-Ma'hadü'l-Almayânî li'l-Ebhâsi-Şerkiyye, 2009), 73-74.

3 Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 108-111.

4 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996), 233.

5 Margaret Smith, *Bir Kadın Sufî Rabia*, çev. Özlem Eraydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 338.

6 Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.), 3/204-205; Abdülmün'im Hıfînî, *el-Âbidetü'l-hâşi'a: Râbi'atü'l-Adeviyye, İmâmetü'l-âşîkîn ve'l-mahzûnîn* (Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1996), 178.

7 Abdurrahman Bedevî, *Şehidetü'l-işki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-Adeviyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1962), 18.

bulduğuna dikkat çekmiştir.⁸ Murat Öktem, zındık olarak anılan hadis râvîlerini incelediği çalışmasında Riyâh'a da yer vermektedir. Öktem'in çalışması, Riyâh'ı bir ravi olarak değerlendirme amacıyla olduğundan onun zâhid yönüne yer vermemektedir.⁹

Riyâh ile ilgili modern çalışmalara baktığımızda onun hakkında yapılmış kapsamlı bir akademik çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu makale, Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin zühd anlayışı, zındıklıkla itham edilme sebepleri ve Râbia el-Adeviyye ile münasebeti üzerine kapsamlı bir araştırma yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, klasik ve modern literatürde Riyâh ile ilgili bilgiler incelenmiştir. Tarama sonucunda elde edilen veriler analiz edilerek onun yetiştirdiği zühd ortamı, zühd anlayışı, zındıklıkla itham edilme sebepleri ve Râbia el-Adeviyye ile münasebeti açıklığa kavuşturulmaya gayret edilmiştir.

1. Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin Hayatı ve Yetiştirdiği Zühd Ortamı

Riyâh b. Amr el-Kaysî, hicrî II. asırda Basra'da yaşamıştır. Doğum tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Künyesi; Ebü'l-Muhâcir,¹⁰ Ebü'l-Muhâsır¹¹ ve Ebü'l-Mu'âsır¹² olarak geçmektedir. Çoğu kaynak, Riyâh'ın Basra kökenli olduğunu belirtirken İbn Ebû Hâtîm (öl. 327/938) ve Zehebî (öl. 748/1348) onu Kûfeli göstermektedir.¹³ Çevresindeki kişilerin Basra'da yaşamaları, onun Basra kökenli olduğu görüşünü desteklemektedir. Kaysî

8 Zafer Erginli, "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?", *Tarihten Günümüze Sûfî - Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 148.

9 Murat Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 979-980.

10 Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sîkât*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), 6/310; Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005), 1/87.

11 Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrüt: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 2/1038; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/174.

12 İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve* (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.), 2/218.

13 İbn Hibbân, *es-Sîkât*, 6/310; Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, 2/1038; İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve*, 2/218; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (B.y.: y.y., ts.), 3/306.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zıddıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

kabilesine mensup olduğundan el-Kaysî nisbesiyle anılmaktadır.¹⁴ İsmi, kaynaklarda “Rebâh” şeklinde de geçmektedir.¹⁵

Riyâh’ın ailesine dair bilgiler sınırlıdır. İbnü’l-Cevzî (öl. 597/102), Riyâh’ın bir zâhideyle evli olduğunu aktarmıştır. Ancak o, bu zâhidinin hayatı hakkında fazla ayrıntıya girmemiştir. İbnü’l-Cevzî’nin verdiği bilgilerden Riyâh’ın eşinin geceleri namazla meşgul olduğu ve dünyaya hiç önem vermediği anlaşılmaktadır. Bu evlilik, Basra zâhidlerinden Şümeyst b. Aclân’ın (öl. ?) vesilesiyle olmuştur.¹⁶

Kaynaklar, Riyâh’ın Avn b. Amr el-Kaysî (öl. ?) isminde bir kardeşinden de bahsetmiştir.¹⁷ Hakkında fazla bilgi olmayan Avn b. Amr’ın zâhid olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Riyâh’ın ailesi hakkındaki bilgiler az olmakla beraber eşinin ve kardeşinin zâhid olması önemlidir. Bu, onun zâhid bir çevrede yaşadığını göstermektedir.

Riyâh’ın ailesi dışında ilişkili olduğu zâhidlerin Abdülvâhid b. Zeyd’in¹⁹ (ö. 150’ler/ 767-68) çevresiyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim Câhîz (öl. 255/869) Riyâh ve Râbia’yı Abdülvâhid’in hizmetçisi olarak zikretmektedir:

“Abdülvâhid b. Zeyd, muzmâr (مضمار)ehlinin, konuşmanın, vesveselerin, nefis muhasebesinin, basitle hoşnut olanların, fazlayı ikram

14 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/174.

15 Âsım Efendi, *el-Okyânûsü’l-Basîf fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsü’l-Muhît Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/1137. İsfahânî, Mâlik b. Dînar’ın hayatını aktarıırken senedlerde onun ismini Rebâh olarak zikretmektedir. Yakın dönem sûfi tabakatı müelliflerinden Şâ’rânî ismini Rebâh olarak verirken Münâvî, Riyâh olarak vermektedir. İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ*, 2/371; Şâ’rânî, *eṭ-Ṭabakâtü’l-kübrâ*, 1/87; Münâvî, *el-Kevâkibü’l-dürriyye fî terâcimi’s-sâdeti’s-şûfiyye*, 1/278.

16 İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, 2/255. Münâvî’nin bu zâhide hakkındaki bilgileri, İbnü’l-Cevzî’den aynen aktardığı görülmektedir. bk. Münâvî, *el-Kevâkibü’l-dürriyye fî terâcimi’s-sâdeti’s-şûfiyye*, 1/232-233.

17 Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Ṭabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001), 1/195; İbn Ebü’d-Dünyâ, *Mekârimü’l-aḥlâk*, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, ts.), 34; Cemalüddin Ebu’l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman b. Yüsuf Mizzi, *Tehzîbü’l-kemal fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 23/585.

18 İbn Ebû Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 6/386-387.

19 Abdülvâhid b. Zeyd’in vefat tarihi kaynaklarda 177 olarak geçmektedir. Fakat Zehebî (ö. 748/1348), Hasan-ı Basrî’nin (öl. 110/728) öğrencisi olması dolayısıyla onun 177’te vefat etmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Abdülvâhid b. Ziyâd isimli Basralı başka bir zat 177’te vefat etmiştir. İsim benzerliğinden dolayı Abdülvâhid b. Zeyd’in bu tarihte öldüğü kaydedilmiştir. Zehebî’ye göre Riyâh’ın hocası olan Abdülvâhid b. Zeyd, 150’lerde vefat etmiştir. bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/587.

edenlerin, ‘ucb, kibir ve riya hakkında söz söyleyenlerin reisiydi. Abdülvâhid b. Zeyd’in künyesi Ebû Ubeyde’dir. Beni Cahder’in azadlı kölesiydi. Mescidi, Kamâkam ashâbı arasındaydı. Abdülvâhid b. Zeyd’in şu hizmetçileri (علمائه) zâhidlerin başıdır: Hayyân b. Esved, Dehsem Ebû'l-Alâ, Riyâh el-Kaysî, Râbia el-Kaysiyye, Ahmed el-Huceymî, Mansûr es-Sâcî, Abdullah eş-Şakrî, Musa Zevâdâr, Hadâş ve Mahled eş-Şehidân gibi.²⁰

Muzmâr kelimesinin sözlük anlamı, bir atı savaşa veya yarışa hazırlamak için evvela çok besleyip sonrasında ise sadece zarurî miktarda yemek vermektir.²¹ Böylece atın vücudu, daha sıkı ve çevik hale gelmektedir. Muzmâr uygulamasının süresi kırk gündür.²² Bu açıklamaları dikkate aldığımızda muzmârın riyâzet ve mücâhede anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Câhiz’in Abdülvâhid b. Zeyd’den “reis” şeklinde bahsetmesi ve Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (öl. 386/996) de onu “zâhidlerin imami”²³ biçiminde tanıtmayı, Abdülvâhid’in ehl-i muzmâr olarak tanıtılan bu zâhid topluluğunun şeyhi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Riyâh’ın, bir şeyhin liderliğindeki bu ehl-i muzmâr grubunun içinde yer aldığı gözlemlenmektedir.

Kaynaklar, Riyâh’ın Abdülvâhid b. Zeyd ile olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi sunmamaktadır. Ancak döneme ilişkin bilgilere dikkatlice bakıldığında Câhiz’in Abdülvâhid’in öğrencileri/hizmetçilerinden biri olarak zikrettiği Hayyân ve Riyâh’ın aynı mekânda ibadet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Nuaym İsfâhânî (öl. 430/1038), Riyâh’ın şöyle dediğini aktarmaktadır:

“Yanımızda günde bin rekât namaz kılan Süleyman adında bir adam bulunmaktaydı. O derece ki ayağı sakatlandı. Bundan dolayı oturarak bin rekât namaz kıldı. İkinci namazını kıldıktan sonra çömelir ve kıbleye dönerek: ‘Mahlûkatın senin dışında birinde ünsiyet

20 Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bah Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1410), 442-443.

21 İsmâil b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh* (Beyrut: Dârul-‘İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/722; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Fâ'ik fi ġaribi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavi - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/347.

22 Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*, 442. (Yayıncının açıklaması)

23 Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/263; Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2/94.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

aramasına şaşıyorum. Yaratıkların senden başkasının zikriyle kalplerini aydınlatmaya kalkışmalarına daha fazla şaşıyorum.’ derdi.”²⁴

Süleyman olarak anılan bu zat hakkında Hayyân el-Esved de benzer bilgileri vermektedir:

“Bizde bir adam vardı. On üç sene boyunca ayağı sakatlanıncaya kadar her gün bin rekât namaz kılırdı. İkindiyi kılınca bükülür ve kıbleye yönelerek şöyle derdi: ‘Mahlukatın senden başkasını istemesine şaşıyorum. Mahlukatın senin dışında birini zikrederek kalplerini aydınlatmaya kalkışmalarına şaşıyorum. Mahlukatın senin dışında birinde ünsiyet aramasına daha fazla şaşıyorum.’ Sonra akşama kadar sesi çıkmazdı.”²⁵

Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin aktardığı bu bilgiler, Riyâh ile Hayyân’ın aynı mekânda ve kişilerle ibadet ile meşgul olduklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aktarılan verilerden Basralı bazı zâhidlerin tekke gibi bir mekânda toplandıkları ve şeyhlerinin de Abdülvâhid b. Zeyd olduğu anlaşılmaktadır. Bu mekânda toplananlar ona aşırı bağlı olduklarından dolayı da Câhiz, Abdülvâhid’in öğrencileri olan zâhidlerden hizmetçileri olarak bahsetmektedir. Nitekim Câhiz, başka bir eserinde yukarıda hizmetçisi olarak zikrettiği isimlerden Ahmed el-Huceymî’nin (öl. 200/815) Abdülvâhid b. Zeyd’in öğrencisi olduğunu belirtmektedir.²⁶

Abdülvâhid b. Zeyd’in ehl-i muzmâr olarak tanıtılan müridleriyle evinde görüşmüş olması muhtemeldir. Zira Hasan-ı Basrî, Abdülvâhid b. Zeyd’in de aralarında olduğu zâhidlerle evinde bir araya geliyor ve onlara bâtın ilminden bahsediyordu. Basrî, zâhid olmayan kişilerin bu meclise katılmasını yasaklamıştı.²⁷ Ayrıca Abdülvâhid’in öğrencisi Ahmed el-Huceymî, Basra’da kendisini ibadete verenler ve müridler için bir ev vakfetmiştir.²⁸ İbn Teymiyye (öl. 728/1328), bunun tasavvuf tarihindeki

24 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/195; Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 4/622.

25 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 10/164; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 8/225.

26 Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Bah Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 1423), 3/191.

27 Mekkî’nin naklettiğine göre hadis ehlinden biri başını yüzünü kapatarak bu meclise katılmıyordu. Basrî, onu görünce “Be adam sen burada ne yapıyorsun? Biz buraya ancak bu ilimlerden anlayan kardeşlerimizle toplanıp müzakere ediyoruz” demiştir. Mekkî, *Kütü’l-kulûb*, 1/257; Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kütü’l-Kulûb)*, 2/81.

28 Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ’*, 9/408.

ilk hankâh olduğunu belirtmiştir.²⁹ Bu verilerden erken dönemden itibaren Basra zâhidlerinin kendilerine özgü mekanlarda bir araya geldiği anlaşılmaktadır. Riyâh'ın da günde bin rekât namaz kıldığı söylenen kişiyle böyle bir mekânda ibadetle meşgul olması muhtemeldir.

Riyâh'ın hayatında etkili olan diğer bir şahsiyet, Abdülvâhid b. Zeyd'in öğrencisi Utbetü'l-Gulâm'dır (ö. ?).³⁰ O, Utbe'nin vaaz meclislerine katılmıştır.³¹ Utbe, bazı geceler Riyâh'a misafir olmuştur. Riyâh'a onun "Utbe" lakabını almasının sebebi sorulunca Riyâh, ibadetlerini yetersiz gördüğünden ona bu lakabın verildiğini söylemiştir. Çoğu zaman hüznü olan Utbe, Riyâh'a samt konusunda şu sözlerle nasihatte bulunmuştur: "Ey Riyâh! Eğer nefsim benden her konuşmamı istediği zaman konuşsaydım en kötü görüş sahibi olurum. Ey Riyâh! Onun öyle bir konumu vardır ki sükût ettiği zaman ona gıpta edilir."³² Utbe'nin Riyâh'a misafir olması, "Utbe" lakabını almasının sebebinin ona sorulması ve ona nasihatlerde bulunması, Abdülvâhid b. Zeyd'in öğrencisi Utbetü'l-Gulâm'ın Riyâh üzerindeki etkisinin önemli olduğunu göstermektedir.

Riyâh'ın çevresinde bulunan yukarıdaki şahsiyetler, Abdülvâhid b. Zeyd'in öğrencileridir. Bununla birlikte Riyâh'ın Abdülvâhid b. Zeyd'in hocası Mâlik b. Dînâr ile de görüştüğüne dair bilgiler mevcuttur.³³ Dolayısıyla onun üzerinde etkili olan diğer bir zâhid, Mâlik b. Dînâr'dır. Riyâh'ın ondan sözler naklettiğini görmekteyiz. Örneğin o, Mâlik b. Dînâr'ın "Ne kadar iyi amel varsa önünde engel vardır. Eğer sabrederse amel onu rahatlığa götürür. Sabretmezse geri döner."³⁴ dediğini belirtmiştir. Riyâh'ın

29 Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l- Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafiş-Şerif, 2003), 10/359.

30 Utbetü'l-Gulâm'ın babası Basralı bir hadis ravisi olan Ebân b. Sum'e'dir. (öl. 153/770). bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emşâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991), 240. İsfahânî, onun Misis'te şehit olduğunu belirtmiştir. Ancak Utetü'l-Gulâm'ın babasından önce vefat ettiğini söylemiş de ölüm senesini kaydetmemiştir. bk. İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/226; İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/49.

31 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1993), 11/124.

32 İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/226-239; İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/49-71.

33 İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 2/357; İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 2/199; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/166.

34 İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şabr ve's-şevâb 'aleyh* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998), 42; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2/163.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

ondan aktardığı diğer sözlerde de Mâlik b. Dînâr'ın kendisine nasihat ettiği görülmektedir.³⁵ Bu, onun ömrünün erken dönemlerinde Mâlik b. Dînâr'dan istifade ettiğini göstermektedir.

Riyâh, Basralı diğer bir zâhid Şümeyt b. Aclân'ın vaaz meclislerinde de bulunmuştur. İsfahânî, Riyâh'a dayandırarak Şümeyt'in vaaz meclislerinden sözler aktarmıştır.³⁶ Ayrıca Şümeyt'in de Riyâh ile aynı kabileden yani Kays kabilesinden olduğu ifade edilmiştir.³⁷

Basra'nın önemli zâhidlerinden istifade ettiği anlaşılan Riyâh'ın vefatıyla ilgili iki kayıt bulunmaktadır. Bunlardan birine göre o, bir mezarlıkta ağladıktan sonra evine gitmiş ve bu hadisenin üzerinden fazla zaman geçmeden vefat etmiştir.³⁸ Diğer rivayette ise onun Adana yakınlarında bulunan Misis'te şehid edildiği belirtilmiştir.³⁹

Misis, Ceyhan nehrinin batısında Adana'ya 27 km mesafede küçük bir yerleşim merkezidir. Şehrin adı Arapça kaynaklarda el-Massîsâ olarak geçmektedir. Şimdiki ismi Yakapınar'dır.⁴⁰ Bizans sınırında olduğu için bölgede askerî birliklerin yanında gönüllü mücahitler de bulunmaktaydı.⁴¹ Riyâh da cihad için buraya gönüllü olarak gelmiş olmalıdır.

Riyâh'ın yaşadığı dönemde bu bölgede Abbasiler ile Bizanslar arasında birçok savaş çıkmıştır.⁴² Kaynaklar, Riyâh'ın katıldığı savaş hakkında detaylı bilgi vermediği için onun bu savaşlardan hangisinde vefat ettiği

35 İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-'Uzle ve'l-infirâd*, thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sa'dinî (Kahire: Mektebetü'l-Furkan, 1431), 65; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/194; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/620.

36 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 3/131; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 2/400.

37 Ebû Abdillah İsmail b. İbrahim Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debâsî (Riyad, 2019), 5/440.

38 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/193; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/618.

39 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/196; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/623-624.

40 Işın Demirkent, "Misis", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/179.

41 Hakkı Dursun Yıldız, "Avâsım", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/111.

42 bk. İlyas Gökhan, "Harun Reşid ve Oğulları Döneminde Tarsus (786-842)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Haziran 2013), 195-214.

belirlenememektedir. Dolayısıyla modern çalışmalarda onun vefat tarihi 170⁴³, 177⁴⁴ ve 195⁴⁵ olarak farklı biçimlerde kaydedilmiştir.

Riyâh'ın görüştüğü kişilerden hareket edilerek vefat tarihi hakkında tahmin yürütülebilir. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Mâlik b. Dînâr (öl. 131/748'den önce), Abdülvâhid b. Zeyd (öl. 150-l'er/767-68) ve Râbia el-Adeviyye (öl. 185/801) onun çevresinde olduğu rivayet edilen önemli zatlardır. Ancak en erken 170'te vefat ettiği düşünüldüğünden Hasan-Basrî ile görüşmesi tarihsel açıdan mümkün görünmemektedir. Ayrıca onun Basrî ile görüştüğüne dair çok az bilgi vardır.⁴⁶ Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin 195 yılında vefat etmesi mümkün görünmemektedir. Zira o, 131 yılından önce vefat ettiği düşünülen Mâlik b. Dînâr ile görüşmüştür. Ayrıca Mâlik b. Dînâr ile görüştüğüne dair kaynaklarda pek çok bilgi bulunmaktadır. Sonuç olarak elimizdeki verilerin onun 170'lerde vefat ettiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır.

2. Zühd Anlayışı

Afîfî, Basra ekolüne mensup zâhidlerin nefislerini temizlemek ve onun kötülüklerinden kurtulmak için oruç gibi yöntemlerle bedene eziyet etme ilkesini benimsediklerini söylemiştir.⁴⁷ Riyâh, bu yöntemleri benimseyen zâhidler içinde yetişmiştir. O, Basra zâhidlerinden nefse muhalefet etmek için bedene eziyet etme ve yalnız kalmayı öven bazı sözler nakletmiştir. Örneğin onun aktardığına göre Hasan-ı Basrî⁴⁸, şöyle demiştir: “Hz. Eyyûb, bedeninden kurtçuk düştüğü zaman onu tekrar yerine koyardı ve ‘Allah’ın rızkından ye’ derdi.”⁴⁹ Ayrıca Riyâh'a dayandırılan bir rivâyete göre Mâlik

43 Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 331.

44 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/189.

45 Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State Univ of New York Pr, 1985), 100.

46 Riyâh, Hasan-ı Basrî'den aracı olmaksızın söz nakletmiştir. bk. İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/194-196; İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/621-623.

47 Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, 100.

48 Daha önce ifade edildiği üzere Riyâh'ın Hasan-ı Basrî ile görüşmesi tarihen mümkün görünmemektedir. Zira Basrî, 110/728 vefat etmiştir. Riyâh ise 177'den sonra vefat etmiştir. Bu sözün Basrî'nin öğrencilerinden duymuş olmalıdır.

49 İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/194-195; İsfahânî, *Ĥilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 6/621.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

b. Dînâr şöyle demiştir: “Bir kişi köpeklerin mezbelesine sığınmadıkça ve hanımını bir dul gibi bırakmadıkça sıddıklar mertebesine ulaşamaz.”⁵⁰

Riyâh’ın aktardığı bu sözler paralelinde bir yaşam sürmeye gayret ettiği anlaşılmaktadır. O, çoğu zaman hüzünlü olmaya çalışmıştır. Nitekim bir akrabası, ona “Sen ömür boyu matemdesin.” deyince Riyâh, bu durumun günahkarlara yakışan bir tavır olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Ayrıca onun demirden bir bukağıyı geceleri boynuna taktığı ve sabaha kadar ağlayarak Allah’a yalvardığı nakledilmiştir.⁵² Riyâh’ın kendisini günahkâr gördüğü için hüzünlü olmaya çalıştığı ve geceleri bedenine bukağıyla eziyet ederek Allah’a yalvardığı anlaşılmaktadır.

Riyâh, kötülük işlediğini düşündüğü durumlarda da nefisini cezalandırmıştır. Mesela Daygam b. Mâlik’i ikinci vakti görmeye gitmiş fakat onun uyduğunu gördüğünde “İkindiden sonra uyku mu? Bu saatte, bu saat uyku saati mi?” demiştir. Daygam’ın evinden çıktığında bu sözlerinden pişman olmuş ve mezarlığa giderek nefisini şöyle ayıplamıştır: “Sen bu ne uykudur mu dedin? Adam ne zaman isterse uyur. Seni ilgilendirmeyen bir şeyi soruyorsun. (Ey nefis!) Bir yıl boyunca seni yastıksız yatıracağıma dair Allah’a söz verdim ve bu sözümü asla bozmayacağım.”⁵³

Riyâh’ın mezarlıkları ziyaret etmesi, zühd anlayışının diğer belirgin bir özelliğidir. O, kabirleri ziyaret ederek dünya işlerinden uzaklaşır, Allah’a niyazda bulunur ve içten gözyaşı dökerdi. Riyâh’ın mezarlıkta “Ey gece ve gündüz! Beni daha ne kadar ecelimden geri bırakacaksınız? Ben, bana ne olacağını bilmeyen biriyim. Bizler Allah’a aیتiz. Bizler Allah’a aیتiz.” şeklinde niyazda bulunduğu ifade edilmiştir.⁵⁴

Yine anlatılanlara göre Riyâh, Haris b. Said’e (öl. ?) zamanlarını etkili bir şekilde değerlendiremedikleri ve Allah’a gereğince kulluk edemedikleri için ağlamaları gerektiğini söylemiştir. Daha sonra ikisi tefekkür etmek üzere mezarlığa gitmiş ve Riyâh, burada bayılmıştır. Ayıldığında

50 İbn Ebü’l-Dünyâ, *el-‘Uzle ve’l-infirâd*, 65; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/194; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/620; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, 8/174.

51 İbnü’l-Cevzî, *Sifatü’s-Safve*, 2/218.

52 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/195; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/622.

53 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/192; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/616-617; Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-ahyâr*, thk. Me’ mûn es-Sâğırî vd. (B.y.: Merkezü Zâyed li’t-Turâs ve’t-Târîh, 2003), 2/401.

54 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/194; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/619; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-ahyâr*, 2/400.

“O takdirde bu, zararlı bir dönüştür, derler. O takdirde bu, zararlı bir dönüştür, derler.”⁵⁵ âyetini okuyup eve gitmiştir. İsfahânî, bu olaydan sonra Riyâh’ın fazla yaşamadığını nakletmiştir.⁵⁶ Muhtemelen bu hadisenin ardından Misis’e cihada gitmiş ve orada şehit düşmüştür.

Riyâh’ın sadece hayatta kalacak kadar yemek yediği belirtilmektedir. Onun açlığı, iki amaçla önemseddiği söylenebilir. Birincisi, aç kalarak nefsinin aklına tahakküm etmesini engellemektir. Riyâh’ın “Midemin aklıma tahakküm etmesine izin vermem.” demesi nefis mücadelesi için aç kalmayı tercih ettiğini göstermektedir.⁵⁷ Onun âhirete duyulan şevk nedeniyle de dünyadan hayatta kalacak kadar istifade etmeyi ilke edindiği söylenebilir. Nitekim o, ekme ve tuz yediğini görüp şaşırarak birisine âhirette pişirilen yemeklere ve düğünlere kadar bunları yiyeceğini söylemiştir.⁵⁸

Riyâh, riyazet ve mücâhedede bulunurken ibadet hayatına da büyük önem vermiştir. Geceleri uzun süre namaz kılmış⁵⁹ ve namaz kılarken gözyaşı dökmüştür.⁶⁰ Bu bilgiler, dini emirlerin onun hayatındaki yerini göstermesi açısından önemlidir.

Şa’rânî (öl. 973/1565), Riyâh ile ilgili olarak ilk dönem kaynaklarında bulunmayan bazı bilgileri nakletmiştir. Örneğin Riyâh’ın “Bir zerre et, kırk sabah kalbi katılaştırır.” dediğini kaydetmiştir.⁶¹ İlk dönem kayıtlarında ise Riyâh’ın yemekten çekindiği belirtilmekle beraber özellikle etten çekindiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Son dönem araştırmacıları, Riyâh’ın peygamberlerle evliya arasındaki üstünlük konusundaki tartışmaları başlattığını iddia etmektedirler.⁶² Şa’rânî’nin Riyâh’a dayandırdığı bir rivayetten yola çıkılarak böyle bir

55 en-Nâziât 79/12.

56 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/193; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/618.

57 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/194; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/619.

58 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/195; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/623.

59 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/193; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/617.

60 İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Safve*, 2/219; İbnü’l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi’l-aşyâr*, 2/401.

61 Şa’rânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/87.

62 Louis Massignon, *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: y.y., 1922), 195; Smith, *Bir Kadın Sufî Rabia*, 51; Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Devrim*, 338.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

fikir ortaya atılmaktadır. Bu rivâyete göre Hızır, Hz. Musa'ya "Amel etmek için ilim öğren, başkalarına öğretmek için değil." demiştir.⁶³

İlk dönem sûfîlerinden Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), Hz. Musa-Hızır ve Hz. Süleyman-Âsâf kıssasından hareket eden bazılarının velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu iddia ettiğini söylemiştir.⁶⁴ Bu, erken dönem tasavvuf düşüncesinde velâyet-nübüvvet ilişkisinin ele alındığını göstermektedir. Ancak Riyâh, bu iki kıssaya değinmemiş ve Hızır'ın Hz. Musa'ya verdiği bir nasihati yorumlamadan sadece aktarmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla Riyâh'ın doğrudan velilikle ilgili bir sözü bulunmamaktadır. Ancak kendisinden istifade ettiği Şümeyt b. Aclân'ın velilikle ilgili görüşleri mevcuttur. Şümeyt b. Aclân'a göre Allah'ın velileri, Allah rızasını kendi nefsi arzularına tercih eden kimselerdir. Allah'ın rızasına varmak için nefslerini zorlayanlardır.⁶⁵ Muhtemelen Riyâh'ın velilik fikri de bu görüş paralelinde şekillenmiştir. Bu bilgiler ışığında, Riyâh'ın velâyet-nübüvvet ilişkisine dair görüş bildirdiğini söylemek güçtür.

3. Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin Zındık Olduğuna Dair İddiaların Değerlendirilmesi

Tasavvuf ehli, erken dönemden itibaren zaman zaman eleştirilere ve baskılara maruz kalmıştır. Bunun ilk örneklerinden biri Gulâmu Halîl hadisesidir. Bağdât'ta vâiz olan Gulâmu Halîl (ö. 275/88), Allah sevgisinden bahsettikleri için devlet yöneticilerini ve halkı, sûfîlere karşı kıskırtmıştır. Bu durum birçok sûfînin hapsedilmesine ve sürülmesine neden olmuştur.⁶⁶ Riyâh, sağlığında böyle bir baskı veya itikadı ile ilgili bir eleştiriyle karşılaşmamıştır. Ancak daha sonra Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Riyâh ve Râbia'yı zındıklıkla itham etmiştir.⁶⁷

63 Şa'rânî, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 69.

64 Kevser Demir, *Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Fenâ-Bekâ Çerçevesinde Tasavvuf Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 99.

65 İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfyâ*, 3/127; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 2/393.

66 Hîmet Konur, "Tarihte İlk Toplu Sûfî Tasfiyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı", *Kâşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII* (Ankara: İksad Yayınevi, 2020), 464; M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/187.

67 Sicistânî, *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurrî*, 1/416.

Ebû Dâvûd, Riyâh'ı zındıklıkla itham etmesine dair bir neden zikretmemiştir. Onun eleştirisinin muhaddisler ve sûfîler arasındaki gerilimi yansıttığı söylenmiştir.⁶⁸ Massignon'a göre ise Ebû Dâvûd'un iddiası, Riyâh ve Râbia'nın evlenmeye uzak kalmalarına dayanmaktadır.⁶⁹ Ancak Riyâh'ın evlendiği bilinmektedir. Bu durumda onun eleştirisinin başka bir sebebi olmalıdır. Nitekim Ebû'l-Hüseyn el Malatî (öl. 377/987) de Riyâh'ın zındık olduğunu iddia etmiş ve bu iddia hakkında şunları söylemiştir:

“Ruhânîlerden bir sınıf, Allah sevgisinin kalplerini, heva, heves ve iradelerini kapladığını; Allah sevgisinin kendilerine en fazla galebe gelen şey olduğunu iddia etmektedirler. Onların yanında böyle olunca onlar da O'nun (Allah'ın) yanında bu makamda olur ve Allah ile dost (hüllet) hale gelirler. Böyle olunca helal olduğu için değil fakat hüllet yoluyla hırsızlık, zina, içki içme ve diğer kötülükler onlara serbest hale gelir. Bu durum dosta (halile) dostunun (halilinin) malından almanın helal olmasına benzer. Küleyb ve Rebâh onlardandır.⁷⁰

Bu açıklamaya göre Riyâh, temelinde Allah sevgisinin bulunduğu hüllet sayesinde artık şeriat kurallarıyla mükellef olmadığını iddia etmektedir. Fakat onun Allah sevgisinden bahsettiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Neşşâr da onun “hubb” kelimesini kullanmadığı hususunda şunları söylemektedir: “O, Allah ile ünsiyet kelimesini kullanıyor.⁷¹ Hubb kelimesini kullanmıyor. Ondan önce birçok âbid bu kelimeyi kullanmıştır. Çağdaşı ve arkadaşı Râbia el-Adeviyye de (hubb kelimesini) zikretmiştir. Acaba hocası Mâlik b. Dînâr'ı takip ettiği için mi kullanmadı? Çünkü bazı

68 M. Nedim Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 43.

69 Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 27.

70 Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 74. Ebû'l-Alâ Affî, muhtemelen Malatî'nin iddialarına dayanarak Riyâh'ın hanımının da zındıkları dairesinde zikredilebileceğini ifade eder. bk. Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, 233-234. Riyâh'ın hanımı hakkında sadece İbnü'l-Cevzi kısa bir bilgi vermiştir. Bu kısa bilgide İbnü'l-Cevzi, Riyâh'ın hanımının bir âbide ve zâhîde olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, Riyâh'ın hanımını zındık olduğu iddiasını kabul etmek için bir delil bulunmamaktadır.

71 Riyâh'ın kendisi ünsiyet kavramını kullanmamıştır. Burada *Hilye*'de geçen ve bizim daha önce naklettiğimiz bir hadiseye atf yapılmaktadır. Söz konusu olayda Riyâh, günde bin rekât namaz kılan Süleyman adında bir abidden bahsetmektedir. Riyâh, Süleyman'ın ikindiden sonra kibleye dönerek şöyle dediğini nakletmiştir: “Mahlukatın senden başkasına ünsiyet kurmasına şaşıyorum.” Görüldüğü üzere Riyâh, ünsiyetle ilgili başka birisinden nakilde bulunmaktadır. İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/195; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/622.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

riyâyetlere göre İbn Dînâr hubb kelimesinin kullanmasını men etmiştir.⁷² Dolayısıyla onun Allah sevgisi ve hülletle ilgili fikirleri bulunmamaktadır. Acaba Riyâh, ağır bir riyâzattan sonra mükellefiyetin düştüğüne dair bir görüş benimsemiş midir?

Riyâh ile ilgili ulaştığımız verilere göre onun bunu doğrulayacak bir davranışı ve sözü bulunmamaktadır. Hatta o, cihada çıkmış ve şehit olmuştur. Bize göre onun ve çevresindekilerin zındıklıkla suçlanması, ağır riyâzet hayatını benimsemelerinden dolayıdır. Çünkü Riyâh'ın ve çevresindekilerin mükellefiyetin düştüğünü savunmalarının aksine onların âhirete olan şevki nedeniyle az yediği, Allah'a yalvardığı ve namazlarda ağıladığı nakledilmiştir.

İbn Teymiyye de Basra'da çıkan ilk sûfî grubunun şeriat dairesinde hareket etmekle birlikte ibadette yeni bir yol tuttuklarını belirtmiş fakat onların zındık olduğuna hükmetmemiştir. O, bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: “Bunların takip ettikleri yeni bir ibadet etme tarzı vardı. Bununla beraber bunlar meşru şekilde ibadet ederlerdi. Bunların sema ve seste yeni halleri ortaya çıktı. Öyle ki onlardan biri ölüyor ya da bayılıyordu.”⁷³ İbn Teymiyye, Basralı zâhidlerden bazılarının Kur'an-ı Kerim'i işitince bilincini kaybettiğini veya öldüğünü ifade ettikten sonra, bu tür bir durumun sahabeler arasında yaşanmadığını söylemiştir.⁷⁴ İbn Teymiyye her ne kadar Riyâh'ın ismini zikretmese de ilk sûfî grubunun Basra'da çıktığını ve bu kimselerde sahabeler arasında görülmeyen bazı uygulamaların görüldüğünü belirtmektedir. Ancak bu uygulamalar nedeniyle onların şeriat dairesinden çıktığına dair bir ifade kullanmamaktadır.

Bütün hadis âlimlerinin de Riyâh'ı zındık zümresinden saymadığı görülmektedir. Nitekim İbn Ebû Hâtim ve İbn Hibbân (öl. 354/965) Riyâh'ın zâhid olduğunu belirtmişler onun hakkında herhangi olumsuz bir ifade kullanmamışlardır.⁷⁵ Zehebî, Ebû Dâvûd'un görüşünü nakletmiş fakat Riyâh'ın *bidatçı-zâhid* olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Başka bir eserinde ise Riyâh'ı havf/korku ve murâkabe sahibi biri olarak tanıtmıştır.⁷⁷ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Zehebî gibi Riyâh'ın bid'atçı-zâhidlerden

72 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/192.

73 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/358-359.

74 İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/7.

75 Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/511; İbn Hibbân, *eş-Sîkât*, 6/310.

76 Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/62.

77 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 8/174.

olduğunu belirtmiştir. Ebû Dâvûd'un Riyâh hakkındaki kanaatini nakletmiş ancak benimsememiştir.⁷⁸ Bunlar, Riyâh'ın bazı bidatlerden dolayı eleştirilse de zındık dairesinde görülmediğine işaret etmektedir.

Son dönem hadis âlimlerinden Nâsiruddîn el-Elbânî (öl. 1999) de Riyâh ile ilgili eleştirileri abartılı bulmakta ve eleştirilerin sebebi olarak ağır riyâzet hayatını göstermektedir. O, "Zehebî'nin işaret ettiği bidatlere karşı bir uyarı ve sakındırma niyetiyle de olsa Ebû Dâvûd'un sözlerinde kabul edilmeyecek bir abartı görüyorum. Görünüşe göre bu onun (Riyâh) zühd ve ibadette aşırı gitmesinden ileri geliyor." demiştir.⁷⁹ Hadis ricâl kitaplarında Riyâh hakkındaki bilgileri değerlendiren Öktem de Ebû Dâvûd'un onun hakkındaki zındıklık hükmünün ağır olduğu sonucuna varmıştır.⁸⁰

Malatî'nin iddiaları ele alınırken onun Selefi bir akideye sahip olduğu da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.⁸¹ Selefi âlimler, III/IX. asırdan sonra sûfileri eleştirmeye başlamışlardır. Onlar, özellikle vahdet-i vücûd fikrine sahip sûfileri mühlid ve zındık saymışlardır.⁸² Dolayısıyla Selefi akideye mensup Malatî'nin Riyâh hakkındaki görüşlerinin bu ekolde görülen tasavvuf aleyhtarığının bir örneği olarak görülmesi mümkündür. Zira Riyâh'ın şeriat kurallarını hafife aldığına dair bir rivayet bulunmamaktadır.

4. Râbia el-Adeviyye ile Münasebeti

Câhiz'den yukarıda aktardığımız bilgiler, Riyâh ile Râbia'nın aynı dönem ve çevrede yaşadığına işaret etmektedir. Ayrıca Câhiz'in Râbia'yı sürekli *Kaysiyye* nisbesiyle tanımladığını belirtmek de önemlidir. Bu ifadelerden ikisinin aynı kabileye mensup olduğu anlaşılmaktadır.⁸³

Riyâh ve Râbia'nın aynı kabileye mensup olması, bu iki kişi arasındaki ilişki hakkında bazı tahminlere yol açmıştır. Örneğin, Râbia'yı zühd

78 İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 3/488.

79 Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-şahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâ'idihâ* (Mektebetü'l-Mea'rif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1996), 7/752.

80 Öktem, "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvileri", 980.

81 Mehmet Kubat, "el-Malatî ve Selefilik", *Marife* 9/3 (2009), 227-255.

82 Süleyman Uludağ, "Tarihi Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri", *İlahiyat Akademik Dergisi* 1/1-2 (2015), 253-262.

83 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/199.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

hayatına yönlendiren kişinin yakın çevresinden biri olabileceği düşünülmüştür. Ahmed Bedevî, bu kişinin Riyâh olabileceğini söylemiştir. Ancak Bedevî, bu ihtimalin doğruluğunu gösterecek deliller olmadığını da belirtmiştir: “Burada, ne kadar doğru olduğunu henüz bilemediğimiz bir ihtimali ileri sürmeye cesaret ediyoruz. Bu ihtimal, büyük sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî ile karşılaşmış olmasıdır. Onda temiz hayata eğilim olduğunu sezmiş ve onu kötü hayatından vazgeçmeye ikna etmiştir.”⁸⁴ Neşşâr’a göre de Râbia maneviyata yönelmek istediğinde yakınları olan Kaysîlerin âbidlerine özellikle de Riyâh’a sığınmış olmalıdır.⁸⁵

İddialar bununla sınırlı kalmamış ve bu iki zâhidin evli olduğu öne sürülmüştür. İkisinin el-Kaysî nisbesiyle anılmasının buna delil olabileceği söylenmiştir. İbnü’l-Cevzî’nin bahsettiği kadın abidenin de bunu desteklediği iddia edilmiştir.⁸⁶ Fakat şu an için bunlar çıkarımdan ibarettir. Hatta kaynaklarda anlatılan olaylara bakıldığında, ikisinin evli olmadığı açıkça görülmektedir. Zira Ebred b. Dirâr ile Riyâh arasında şöyle bir konuşma geçmiştir:

“- Ey Riyâh, gece ve gündüzler sana uzun geliyor mu?

- Hangi konuda?

- Allah’a kavuşmak arzusu konusunda.”

Bu konuşmanın ardından Riyâh, hiçbir şey söylemeden Râbia’ya gider ve “Ağzını elbisenle ört ve çabanla korun” diyerek onun yanına varır. Daha sonra Râbia’ya şöyle der:

“-Ebred bana öyle bir şey sordu ki sorduğu şey hakkında hiçbir şey diyemedim.

Rabîa:

-Sana ne sordu?

-Allah’a kavuşma arzusuyla günler ve geceler sana uzun geliyor mu? diye sordu.

Râbia:

-Sen ne dedin?

84 Bedevî, *Şehîdetü'l-ışkî'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*, 18.

85 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/198.

86 Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/204/205; Hıfni, *el-'Âbidetü'l-hâşî'a: Râbi'atü'l-'Adeviyye, İmâmetü'l-âşîkîn ve'l-mahzûnîn*, 178.

-Evet demedim; çünkü yalan söylemiş olurum. Hayır da demedim; çünkü ayıp etmiş olurdum.” Riyâh, Râbia’nın “Fakat ben evet diyorum” dediğini belirtmiştir.⁸⁷

Neşşâr, Riyâh’ın Ebred ile beraber Râbia’nın yanına geldiğini ve yanına gelmeden önce örtün dediği için de bunun ikisinin evli olabileceği ihtimaline işaret ettiğini söylemiştir.⁸⁸ Fakat burada Riyâh’ın Ebred ile beraber Râbia’nın yanına geldiğine dair bir kayıt yoktur. Ayrıca tek başına geldiği halde örtünmesini istemesi ikisinin evli olmadığını açıkça göstermektedir.

Bu rivayet, Râbia’nın Riyâh’ı Allah’a kavuşma duyarlılığını taşımak bakımından eksik gördüğüne de işaret etmektedir.⁸⁹ Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin (öl. 412/1021) aktardığı bir rivayeti dikkate aldığımızda da ikisinin zühd anlayışının uyuşmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun aktardığına göre Râbia, küçük bir çocuğu öptüğünü gördüğü Riyâh’a şöyle demiştir:

“- Onu seviyor musun?

Riyâh:

-Evet

Râbia:

-Senin kalbinde Allah’tan başka kimsenin sevgisine yer olmadığını sanıyordum.

Bu söz üzerine Riyâh bayılmıştır. Ayıldığında şöyle demiştir:

-Bilakis, (bu çocuk sevgisi) rahmettir. Allah, kulların kalbine yerleştirmiştir.⁹⁰

Bu diyalog iki tür zühd anlayışına işaret etmektedir. Birincisi evliliğe uzak duranlar ile evliliği tercih edenlerin fikirlerini yansıtmaktadır. Burada Râbia evliliğe mesafeli olanları, Riyâh evliliği tercih edenleri temsil etmektedir.⁹¹

İkinci olarak biri sekr diğeri sahv halinde olan iki ayrı zühd düşüncesi ile karşılaşmaktayız. Riyâh, sahvın; Râbia, sekrin temsilcisidir.

87 İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/193; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/618.

88 Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 3/204; Hıfni, *el-‘Âbidetü’l-hâşî’a: Râbi’atü’l-Adeviyye, İmâmetü’l-‘âşikîn ve’l-mahzûnîn*, 139.

89 Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye’den Kalanlar*, 56.

90 Ebû Abdurrahman Muhammed Sülemî, *Tabakâtü’ş-şüfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 388.

91 Hıfni, *el-‘Âbidetü’l-hâşî’a: Râbi’atü’l-Adeviyye, İmâmetü’l-‘âşikîn ve’l-mahzûnîn*, 179.

İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme

Hargûşî'nin (öl. 406/1015-16) anlattığı bir hadisede bu durum daha net gözükmemektedir. Onun aktardığına göre Râbia, gözünde büyük bir çöp parçası varken Riyâh'tan onu gözünden çıkarmasını istemiştir. Çöprü onun gözünden çıkararak Riyâh, namaz kılararken Râbia'nın bunu hissetmemesine çok şaşırmıştır.⁹²

Riyâh, dünyayı yererken bile farklı bir anlayışa sahip Râbia tarafından uyarılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre Riyâh, Basra'nın diğer önemli iki zâhidi Salih b. Abdülcelil ve Kilâb ile beraber Râbia'nın yanına gitmiştir. Onlar dünyayı yermeye başlayınca Râbia onlara şöyle demiştir:

“-Bakıyorum da dünya kalbinize bağdaş kurmuş.

-Kalbimize bağdaş kurduğunu nereden anladın?

-Sizler kalplerinize baktınız, en yakın şey olarak onu gördünüz ve ondan konuştunuz.”⁹³

Sonuç olarak, Râbia ve Riyâh arasındaki ilişki ve etkileşim konusunda farklı iddialar öne sürülmüştür. Ancak kaynaklardaki veriler ve nakledilen olaylar, ikisinin evli olmadığını göstermektedir. Bu çerçevede, Massignon'un Riyâh'ı Râbia'nın muhibbi⁹⁴ olarak tanımlaması daha tutarlı bir yaklaşım görünmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Riyâh b. Amr el-Kaysî'nin hayatı, zühd anlayışı, hakkındaki iddialar ve Râbia ile ilişkisi incelenmiştir. Riyâh, Basra'da ehl-i muzmâr olarak adlandırılan bir grup zâhidin içinde yer almıştır. Bu grubun en önemli özelliği ağır riyâzet ve mücâhede hayat tarzını benimsemeleridir. Riyâh'ın Hasan-ı Basrî ve Mâlik b. Dînâr'dan aktardığı sözler, onların bu hayat tarzına işaret etmesi bakımından önemlidir. Benimsediği zühd hayatı neticesinde Riyâh'ın sürekli mahzun olduğu görülmektedir. Yüzünün devamlı âhirete dönük olduğu, derin bir huşu içinde namaz kıldığı ve تنها yerlerde Allah'a niyazda bulunduğu anlaşılmaktadır.

92 Ebû Sa'd Abdülmelik Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr fi tabakâti'l-ahyâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârud (Ebû Zâbi: el-Mecmâu's-Sakafî, 1999), 234.

93 İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 2/244; Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*, 70.

94 Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 56.

Riyâh'ın zındıklıkla itham edilmesi bu hayat tarzına bağlanabilir. Çünkü Riyâh'ın riyâzette bir noktaya vardığını söyleyip mükellefiyetin kendisinden düştüğüne dair kayıt bulunmamaktadır. Ancak bidat olarak görülebilecek bazı uygulamalara rastlanılmaktadır. Bukağıyla sabaha kadar Allah'a yalvarması, buna örnek olarak gösterilebilir. Sonradan Riyâh'ı takip ettiğini iddia edip şeriatın emirlerini hafife alanların da böyle bir ithama sebep olması muhtemeldir. Bidat olarak görülen bu hayat tarzından sakındırmak için de bu iddialar ortaya atılmış olabilir.

Şa'rânî, Riyâh hakkında ilk dönem kaynaklarında rastlamadığımız bazı bilgiler nakletmiştir. Riyâh'ın et yemediğini belirtmesi ve ona dayandırarak Hızır'dan aktardığı söz, bunlardandır. Şa'rânî'nin Riyâh hakkında verdiği bilgilerden yola çıkılarak onun velâyet-nübüvvet ilişkisine değindiği söylenmiştir. Ancak Riyâh'ın velilikle doğrudan ilişkili bir sözüne veya fikrine rastlanılmamıştır.

Riyâh ile Râbia'nın aynı çevrede yetiştiği ve münasebetlerinin olduğu aktarılmıştır. Nakledilen hadiselerden ikisinin samimi olduğu da anlaşılmaktadır. Fakat ikisinin evli olduğuna dair hiçbir kayıt veya bir ima bulunmamaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin Riyâh'ın eşi olarak zikrettiği ancak ismini kaydetmediği zâhideyi Râbia olarak kabul etmek için bir sebep görünmemektedir. Ayrıca tasavvuf tarihinde Râbia gibi önemli bir şahsiyet Riyâh ile evli olsaydı kaynaklarda buna dair açıkça bilgi mutlaka sunulurdu.

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

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslam'da Manevî Devrim*. çev. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.
- Akdoğan, Mesut. *Abdullah Yâfî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2021.
- Âsım Efendi. *el-Okyânusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- Bedevî, Abdurrahman. *Şehîdetü'l-İşki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1962.
- Buharî, Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debâsî. 12 Cilt. Riyad: y.y., 2019.
- Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bah. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Bah. *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1410.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Demir, Kevser. *Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Fenâ-Bekâ Çerçevesinde Tasavvuf Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Demirkerem, Işın. "Misis". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30/178-181. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-şahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*. 16 Cilt. Mektebetü'l-Mea'rif li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1996.
- Erginli, Zafer. "İlk Zâhidlerin Siyasetle İlişki Biçimlerinin Tasnifi Mümkün Müdür?" *Tarihten Günümüze Sûfî - Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift - Takyettin Karakaya. 117-174. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State Univ of New York Pr, 1985.
- Gökhan, İlyas. "Harun Reşid Ve Oğulları Döneminde Tarsus (786-842)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/2 (Haziran 2013), 195-214.
- Gündoğdu, Cengiz. "Doğuş Dönemi Zühd Ekolleri ve Tasavvuf Mektepleri". *Ekev Akademi Dergisi* 1/1 (1997), 41-64.
- Hargüşî, Ebû Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr fî tabakâti'l-ahyâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârud. Ebû Zâbi: el-Mecmâu's-Sakafî, 1999.
- Hıfnî, Abdülmün'im. *el-'Âbidetü'l-hâşî'a: Râbi'atü'l-'Adeviyye, İmâmetü'l-'âşikîn ve'l-mahzûnîn*. Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1996.
- İbn Ebû'd-Dünyâ. *el-'Uzle ve'l-infirâd*. thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sa'dinî. Kahire: Mektebetü'l-Furkan, 1431.
- İbn Ebû'd-Dünyâ. *eş-Şabr ve's-sevâb 'aleyh*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998.

- İbn Ebü'd-Dünyâ. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîkât*. thk. Muhammed Abdülmuid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emşâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım el- Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeu'l- Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2003.
- İbnü'l-Cevzî. *Şifâtü's-şafve*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*. thk. Me'mûn es-Sâğırcı vd. 6 Cilt. B.y.: Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîh, 2003.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*. çev. Hüseyin Yıldız vd. 11 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atüs-s-Sa'adet, 1974.
- Kandemir, M. Yaşar. "Gulâmu Halîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/187. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Konur, Himmet. "Tarihte İlk Toplu Süfi Tasfiyesi Girişimi: Gulâmu Halîl Olayı". *Kâşgarlı Mahmud Anısına Türkiye ve Türk Dünyası Araştırmaları-VII*. 449-476. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Kubat, Mehmet. "el-Malatî ve Selefîlik". *Marife* 9/3 (2009), 227-255. <https://doi.org/doi.org/10.5281/zenodo.3344106>
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-red*. nşr. S. Dederinç. Beyrût: el-Ma'hadü'l-Almayânî li'l-Ebhâsi's-Şerkiyye, 2009.
- Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulûb)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Mekki, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb*. thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım., 2018.
- Mizzi, Cemalüddin Ebu'l-Haccac Yusuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemal fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-şüftiyye*. thk. Muhammed Edib el-Câdir. 3 Cilt. Beyrût: Dârü Sâdr, ts.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.
- Öktem, Murat. "Tabakât ve Ricâl Kitaplarında Zındıklık ve Zındık Olduğu Söylenen Hadis Râvîleri". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 955-989. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.910851>
- Râzî, İbn Ebû Hâtim er-. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- İlk Zâhidlerden Riyâh b. Amr el-Kaysî Hakkındaki Zındıklık ve Râbia el-Adeviyye ile Evliliği İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme*
Sicistânî, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'âş. *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurrî*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İstikâmeti, 1997.
- Smith, Margaret. *Bir Kadın Sufî Rabia*. çev. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed. *Tabakâtü's-şûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî. *eṭ-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2005.
- Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Tarihi Süreçte Selefîlik ve Tasavvuf İlişkileri". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 253-262.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Avâsım". *Diyânet İslam Ansiklopedisi*. 4/111-112. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl*. B.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1993.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fî ğarîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Becavi - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.



15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi

A Treatise of Tawhit Written in the 15th Century: Translation and Analysis of Sheikh Ahmed İlähî's Work Named Risâle-i Tawhidiyye

Dr.

Nuriye İnci

<https://orcid.org/0000-0002-2036-478X>

incinuriye10@gmail.com

Dr.

Mevhibe Altunkaya

<https://orcid.org/0000-0003-0528-0964>

mevhibealtunkaya@hotmail.com

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ekim / 26 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Aralık / 24 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1381343



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* (Nuriye İnci-Mevhibe Altunkaya).

Telif Hakkı&Lisans

Copyright&License:

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

İntihal

Plagiarism:

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

Yayıncı

Publisher:

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

Atıf / Cite as

Nuriye İnci-Mevhibe Altunkaya, "15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi", *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 193-232.

Öz

Tevhid risâleleri, Allah'ın varlığı, birliği, tek ve eşsiz oluşunu anlatmayı gaye edinen eserlerden olup dinî literatürde önemli bir yere sahiptir. İslâm ilim geleneğinde özellikle kelim ve tasavvuf alanında pek çok tevhid risâlesi yazılmıştır. Bunlardan biri de tasavvuf edebiyatı alanında örnek teşkil edebilecek, Şeyh Ahmed İlahî'nin yazdığı Risâle-i Tevhidiyye adlı eserdir. Kaynaklarda aslen Buharalı olduğu belirtilen Ahmed İlahî, Anadolu'ya Fatih Sultan Mehmed döneminde geldiği (15. yüzyıl), önce Bursa'da Yoğurtlu Baba Dergâhı civarında bir cami ve dergâh yaptırdığı daha sonra Fatih Sultan Mehmet'le görüşmek için İstanbul'a gittiği bilinmektedir. İstanbul'da Ayasofya Camii'nde vahdet-i vücûdla ilgili vaazı ile dikkatleri üzerine toplayan Molla İlahî, geçen zaman diliminde Fatih'in isteği üzerine bazı tasavvuf eserlerini tercüme ve şerh etmiştir. Makaleye konu olan Risâle-i Tevhidiyye, Fatih Sultan Mehmed'in talebi üzerine yazılan eserlerden biridir. Bu çalışmada, Risâle-i Tevhidiyye'nin Süleymaniye Kütüphanesi Kemal Edip Koleksiyonu, numara 56, 305b-306b varaklarında yer alan, bilinen tek nüshası ele alınmaktadır. Risâlenin mihverini Farsça bir beyit oluşturmaktadır. Tevhidle ilgili bu beyit, âyetlerden iktibasla izah edilmektedir. Bu çalışmada öncelikle müellifin kısa biyografisine ve eserlerine yer verilmektedir. Ardından Risâle-i Tevhidiyye, günümüz Türkçesine çevrilmektedir. Eserin fiziksel özellikleri; şekil ve muhteva bakımından değerlendirilmek suretiyle, eserde yer alan sembolik ve vezir ifadeler, tasavvufî ve edebî anlamlar literatürdeki muhtelif kaynaklardan istifa edilmek suretiyle genişletilmiştir. Ayrıca araştırmanın ek kısmında, Risâle-i Tevhidiyye'nin tıpkıbasımına, risâle sonunda bulunan şiirlere ve tercümesine yer verilmiştir. Öte yandan Ahmed İlahî'nin de eserlerinde çağdaşı Abdullah-ı İlahî gibi "Molla İlahî" mahlasını taşımaması, bazı eserlerinin Abdullah-ı İlahî'ye atfedilmesine neden olmuştur. Bu yüzden isim benzerliğinden dolayı gerek yaşam öyküsü gerekse eserlerin aidiyeti noktasında ortaya çıkabilecek muhtemel karışıklığa dikkat edilmelidir. Tüm bu hususları göz önüne aldığımızda, bu makalenin, biyografisi ve eserleri hakkında son derece az ve sınırlı bilgi bulunan Ahmed İlahî ve onun tevhid yaklaşımı hakkındaki mevcut boşlukların en azından bir kısmını dolduracağına inanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, 15. Yüzyıl Divan Edebiyatı, Risâle-i Tevhidiyye, Ahmed İlahî, Tevhid.

Abstract

The treatise of tawhid are among the works that aim to explain the existence, unity, and uniqueness of Allah and have an important place in the religious literature. Many tawhid treatises have been written in the Islamic scientific tradition, especially in the field of theology and sufism. One of these is Sheikh Ahmed İlahî's work called Risâle-i Tawhidiyye, which can be an example in the field of Sufi literature. It is known that Ahmed İlahî, who is stated in the sources to be originally from Bukhara, came to Anatolia during the reign of Mehmet the Conqueror (15th century), first built a mosque and a lodge around the Yoğurtlu Baba Lodge in Bursa, and then went to Istanbul to meet with Sultan Mehmet the Conqueror. Molla İlahî, who attracted attention with his sermon about wahdah al-wujûd in the Hagia Sophia Mosque in Istanbul, translated and annotated some Sufi works overtime upon the request of Fatih. Risâle-i Tawhidiyye, which is the subject of the article, is one of the works written at the request of Fatih Sultan Mehmed. In this study, the only known copy of Risâle-i Tawhidiyye, located in Süleymaniye Library Kemal Edip Collection number 56, pages [305b-306b], is discussed. The axis of the treatise is a Persian couplet. This couplet about Tawhid is explained with quotes from the verses. In this study, first of all, the short biography and works of the author are included. Later, Risâle-i Tawhidiyye was translated into modern Turkish. Physical properties of the work; by evaluating the form and content, the symbolic and concise expressions, mystical and literary meanings in the work have been expanded by using various sources in the literature. In addition, in the appendix of the research, the facsimile of Risâle-i Tawhidiyye, the poems at the end of the treatise and their translation are included. On the other hand, the fact that Ahmed İlahî carried the pseudonym "Molla İlahî" in his works, like his contemporary Abdullah-ı İlahî, caused some of his works to be attributed to Abdullah-ı İlahî. Therefore, due to the similarity of names, attention should be paid to the possible confusion that may arise in terms of both the life story and the belonging of the works. Considering all these issues, we believe that this article will fill at least some of the existing gaps about Ahmed İlahî and his approach to tawhid, about which there is extremely little and limited information about his biography and works.

Keywords: Sufism, 15th Century Divan Literature, Risâle-i Tawhidiyye, Ahmed İlahî, Tawhid.

Giriş

İslâmî ilimlerin en temel konularından biri, şüphesiz tevhiddir. Tevhid, İ bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek anlamına gelen vahd (vahdet-vühud) kökünden türeyen bir kelimedir. Aynı kökten vâhid, bölünme ve çoğalma kabul etmeyen tek bir varlık anlamına gelir.¹ Allah'ın her şeyde tek olduğunu bilmek her şeyden önce onun var olduğunu, bütün var olanların da O'nun iradesi ile sonradan var olduğunu müşahede etmek tevhidin ıstılahta anlamıdır.² Kur'ân'da tevhid en öz şekilde İhlâs Sûresinde anlatılır. "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhid ile terimleşerek her yerde ve her şeyde Allah'ın tesir ve hâkimiyetinin olduğu, tek bir kelimede özetlenmektedir.³ Dinî ilimlerin teşekkülünden itibaren âlimler, tevhid konusunu başlı başına ele aldıkları eserlerde konunun önemine dikkat çekmişlerdir. Daha ziyade kelim, tasavvuf alanında yazılan tevhid eserleri, dinî his ve tefekkürün ürünü olarak divan edebiyatında da bir türün adı olmuştur. Kelâmî ve tasavvufî arka plana dayanan bu tevhid eserleri müellifinin ilmi alanına göre yazılarak zengin bir literatür oluşmasını sağlamıştır.

İlk olarak Ebû Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* eserinde Amentü'nün birinci esasî şeklinde zikredilen tevhid⁴ İmam Buhârî'nin (h. 194/256-m. 810/870) *Camiu's-Sahih* isimli eserinin *Kitabü't-Tevhid* bölümünde, kendisine kadar ulaşan rivayetleri bir araya getirerek döneminden önceki kelâmî fırkaların fikirlerini eleştirir mahiyette ele alınmıştır.⁵ Tevhid konusunun müstakil olarak ele alındığı en önemli eserlerden birisi ise sün-nî-kelâm ekolünün kurucularından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333 h. / 944 m.) *Kitabü't-Tevhid* eseridir. Kelâm ve özellikle Hanefî-Mâtürîdî ekolünün temel kaynaklarından biri olan bu eserde İmam Mâtürîdî, eseri "İlähîyyat- Nübüvvet ve Sem'îyyat" şeklinde üç bölüme ayırmış, özellikle

1 İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "tevhid", 3/450; Mevlüt Özler, "Tevhid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/18; Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzıl Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 1996), 857.

2 Hamide Ulupınar, "İlk Dönem Süfîlerinde Tevhid Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 22/ 9 (Temmuz- Aralık-2008), 237.

3 İbn Manzûr, "tevhid", 3/ 450.

4 Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber* (Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber içinde) (Beyrut: yy., 1404/1984), 301-302.

5 Kamil Çakın, "Kitâbu't-Tevhid'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhid Anlayışı", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 425-432.

“İlâhîyyât” bölümünde Allah’ın zâtı, sıfatı ve ef‘ali ile tevhidinin ispat müdafaası gibi konuları işleyerek bu bölümü tamamen tevhide hasretmiştir. Bu eserde tevhid; naklî, aklî ve kozmolojik delillere istinad edilerek, bu ilkenin bozulmasına sebep olan meseleler, dönemin dinî ve düşünce ekollerine karşı derin ve kapsamlı bir eleştiri yöntemi ile ele alınmıştır. Mâtürîdî, o güne kadar tevhid konusunda hatalı ve yanlış telakkiye sahip olduğu düşünülen fırka ve kişilerin görüşlerini çürütmeye çalışarak, ehl-i sünnet düşüncesini sistematik bir yapı halinde ortaya koymayı hedeflemiştir. Kelâm ve akaid alanında tevhid eserleri, erken dönemden bugüne yazılmaya devam etmiştir. Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’i yanı sıra İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî’nin (öl.1041/1632) *Cevheretü’t-Tevhîd* ve daha yakın dönemde Muhammed Abduh’un (öl.1849/1905) en meşhur eseri *Risâletü’t-Tevhîd* örnek olarak gösterilebilir. Bu eserlerde sadece tevhid değil diğer itikadî konular da işlenmektedir.

Kelâm ve akaidin konusu olması bakımından özetle tevhid, Tanrı ile ikinci bir ezeli varlığın bulunmayacağından hareketle âlemin kadimliği, ilâhî kelâmın yaratılıp yaratılmadığı yine Mutezile bilginlerinin taaddüdü kudema (yani ezeli varlıkların çokluğu) gibi meseleler etrafında tartışıldığı görülmektedir. Kelâmcılar, Allah’ın zatının bilinemeyeceğini fakat uluhiyetin sıfat ve fiillerinin bilinebileceğini iddia ederek tevhidi mâ‘rifetle ilişkilendirmişlerdir. Kelâmcıların eserlerinde daha ziyade felsefî nitelikte; naklî, aklî ve kozmolojik delillere dayanan bir tevhid anlayışı ortaya koydukları görülür. Bunun için hudûs, gaye ve nizam delili geliştirerek, O’nu bilmenin imkân ve sınırları izah edilmektedir. Özetle ifade edilecek olursa kelâmda Tanrı’nın bilgi objesi olması, O’nun ezeli olup olmadığı meselesi ontolojik boyutu ile irdelenmektedir. Bu konu makalenin sınırlarını aşacağından bu kadarla iktifa ederek⁶ meselenin tasavvufta ele alınma biçimine kısaca şöyle yer verebiliriz.

Tasavvuf ilminde kelâmcıların tevhid görüşlerindeki temel ölçütleri kabul eden sûfiler, buna manevî tecrübeyi de ilave ederek, tevhidi marifet ve ihsan bahsi içinde ele almak suretiyle İslâm düşüncesinde tevhide dair yorumlara zenginlik kazandırmışlardır. Böylece Allah’ı inanılan ve ibadet edilen bir varlık olması yanı sıra hakkında yakîn kesb edilebilecek bir Varlık olarak da düşünmüşlerdir. Bununla tevhidi akidevî bir mevzu

6 Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Ankara: Nobel Yayınları, 2018).

olmanın ötesine taşıyarak hakiki kulluğun ancak onun esaslarını yerine getirmekle mümkün olacağı fikrini vurgulamışlardır.⁷ Sûfiler tevhidi, Allah'a iman etmenin ilk basamağı olarak kabul ettikleri gibi, tasavvuf yolunun da gayesi ve son merhalesi olarak ele almışlardır. Bu anlayışa göre sâlikin seyr ü sülûkta kat ettiği ve vasıl olduğu son makam, tevhiddir.

Tasavvufta tevhid anlayışına dair doğrudan yapılan ilk yorumlara Cüneyd-i Bağdâdî'nin hocası Serî-es-Sakatî (ö.251/865)'de rastlanmaktadır. Cüneyd de hocasından öğrendiği tevhid anlayışını derinleştirerek, görüşlerini açıklar.⁸ Tevhid görüşünü “kulun olmadan evvelki gibi olması” şeklinde özetleyebileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî, bu görüşünü Kur'ân-ı Kerim'de (el-A'râf 7/172) elest bezminde ruhların Allah'ın Rab oluşunu ikrar etmelerine dayandırmaktadır. Allah ile kullar arasındaki gerçekleşen bu kuvvetli ahidleşmeyi, misak olarak adlandırır. Hakk'ın bir fiili olarak bütün varlıklar ruhlar âlemindeyken tevhide şahitlik ettikleri için Allah da onlardan bir misak yani söz almıştır. Fakat insan beşeri vasıflarından dolayı bu ahdi unutmuştur.⁹ Cüneyd, burada insanın yaratılış sürecini geriye doğru bir terakkiye dönüştürüp insanı beşeri vasıflardan arındırarak, tekrar eski haline dönmesini ve sözünü hatırlamasını tevhid hali olarak tavsif etmektedir. Cüneyd, tevhidi sadece tek tanrıyı kabul ve onun varlığını ispat anlayışından daha üst bir anlamda ahdi hatırlama ve görerek şahid olmak anlamında yorumlamıştır.¹⁰ Misak anlayışında “kulun olmadan evvelki gibi olmasını” manevi derecesinin Allah'a en yakın ve saf hali olarak kabul etmiş tasavvuf tarihinde kendisinden sonra pek çok sâfi de bu görüşü benimsemiştir. Tasavvufun sistemli tevhid görüşü ise İbnü'l-Arabî ile şekillenmiş o da tevhidin en üst düzeyini “kulun olmadan evvelki gibi olması” düşüncesi temelinden hareket etmiştir. Fakat bunu insanın kuvve halinde sahip olduğu yetkinlikler olarak görmekte ve o hâle

7 İsa Akpınar, *Klasik Türk Şiirinde Tevhid: (Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 20.

8 Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid görüşü için bk. Süleyman Uludağ, *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî* (Ankara: Harf Yayınları, 2018), 121.

9 Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma* (Kahire: El-Mektebetü't-Tevkifiyye, ts.) 34-35; Serrâc et-Tûsî. *Lüma', İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2012), 28.

10 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 278.

dönmenin kuvve halindeki durumun bilfiil hâle dönüştürülmesi veya kemale ulaşmak üzere miracın tamamlanması şeklinde yorumlamıştır.¹¹

Özetle erken dönem sûfilere, tevhidi önce dolaylı şekilde fenâ, cem, yakîn, muhabbet, marifet, vecd ve sekr gibi kavramlarla ilişkili ifade etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin fikir merkezinde temellenen şühûdî tevhid, görme, temaşa vecd, cezbe, cem ve fenâ hâlini ifade etmiştir. Tevhidi, ibadet ahlâk ve duygularla ifade ederek daha ziyade amelî bakımdan ele aldıkları zevk ve müşahedeye dayalı bir tevhid anlayışı geliştirdikleri görülür. Böylelikle tevhid anlayışı, inanılır alandan tecrübî alana sevk edilerek müşahede edilebilen şekliyle yorumlanmaktadır.¹²

Tasavvuf tarihinde tevhide dair telakkiler değerlendirildiğinde ikinci tevhid anlayışı ise vücûdî tevhid olarak adlandırılır. Vücûdî tevhid, şühûdî tevhid anlayışına ilaveten bilgi, inanç ve kesin bir kanaati ifade etmektedir. Erken dönemden itibaren Hak'tan başka görünen şeyler aslında onun çeşitli mertebelerdeki zuhur ve tecellilerinden ibaret bilinmesi ve görülmesi düşüncesi “vahdet-i vücûd” un temelini teşkil etmiştir. Bunun hal ve zevk olarak yaşanması sûfiler tarafından dile getirilmiş zamanla bu düşünce İbnü'l-Arabî (1165-1241) ve takipçileri tarafından sistemli bir hâl almıştır. Tevhidin vücûdî yorumu da tıpkı şühûdî tevhiddeki gibi ibadet ve amele dayandırılır. İbnü'l-Arabî kendisi bu anlayışı isimlendiren kişi olmasa da arkasından gelen öğrencileri bu düşüncüyü vahdet-i vücûd olarak terimleşmesini sağlamışlardır. Bu anlayışa göre vücûd, Hakk'ın zatını yine kendi zatıyla bulması demektir. O vücûd içinde O'nun Zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey olmaz. Dolayısıyla bu en kesin manasında Vücûd, aslen ve esasen birdi ve mevcudat onun tecellilerinden ibaretti. Muvahhid de görüntüdeki çeşitliliğe ve çeşitli varlıkların bulunmasına rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse anlamına gelmektedir. Böylece vücûdun hakikatini birlemek adında kısaca vahdet-i vücûd olarak bu sistem

11 Bu yorum için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 143-154-159.

12 Tasavvuf tarihinde sûfilerin tevhid görüşlerini detaylı şekilde ele almak çalışmanın sınırları aşacağından burada referans vererek konunun ana hatları üzerinden ilerlemeyi tercih ediyoruz. Erken dönem sûfilerinin tevhid telakkileri ile ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Mehmed Necmettin Bardakçı, “İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sufiyye* 11 (Aralık 2021), 271.

terimleştı. ¹³ Vücûdî tevhid, “Her şey O’dur.” şeklinde özetlenmektedir. Bu düşünceyi benimseyen şairler divan edebiyatında pek çok edebî türde bu nazariyeye atıfta bulunarak tevhid konusunu işlemlşlerdir. ¹⁴

Divan edebiyatında tevhidler her şeyde Allah’ın varlığını müşahade etme düşüncesine yaslanan arka planı ile pek çok şair ve yazar tarafından yazılmış manzum ve mensur türün de adı olmuştur. ¹⁵ Divan edebiyatının mühim bir kısmını oluşturan tevhidler 14. ve 18. yüzyıl aralığında en önde gelen örnekleri yazılmıştır. Ahmed İlahî’nin yaşadığı dönemi de kapsayan bu zaman diliminde, sûfiler, tevhid inancına dair düşüncelerini tefekkürî ve arifâne bir dille şiirlerinde aktarmaya çalışmışlardır. Tevhid türünde bu şiirler divan, mesnevi ve mensur eserlerde de kullanılmıştır. Şairlik yönü ağır basan müellifler, eserlerinde bu şiirlere geniş bir şekilde yer verirken; nesir türünde yazılan eserlerde, tevhid konulu şiirler daha çok manayı güçlendirmek için kullanmışlardır. Bununla birlikte, tevhid manzumelerinin, diğer ilimlere nazaran daha yoğun görüldüğü alanın tasavvuf olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Allah’ın zatı, sıfatları onun eşsiz oluşu ve yüceliği gibi kelâm ilminin inceleme alanına giren mevzular da edebiyatın imkânları ile birleştirilerek şiir diline dökülmüş, beyitler halinde eserlere dağılmıştır. Eserlerde Allah’ın varlığının ispatına yönelik ifadelerle sıkça rastlanmakla birlikte kelâmcıların kullandığı isbat-ı vacib, gaye ve nizam delili şiirlerin muhtevasında bariz bir şekilde işlenmiştir. ¹⁶ Risâleler şeklinde de yazılan bu eserlerde kelime-i tevhid, gramer bakımından incelenmek suretiyle ulûhiyetle ilgili meseleler çerçevesinde ele alınmıştır.

Tasavvufî tevhidler kaynaklarda içerik bakımından *umumî* ve *hususî* şeklinde tasnife tabi tutulmuştur. *Umumî tevhidin* daha çok Kuşeyrî, Attâr, Senâî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Sühreverdi, Mevlânâ Celaleddin Rûmî gibi mutasavvıfların eserlerinden hareketle temellendirildiği gözlemlenmiştir. Mensur veya manzum şekilde yazılan bu eserlerde, başta

13 Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 317.

14 Vahid Göktaş, “Es’ad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi’ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü”, *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), 9/21 (2008), 430.

15 Mustafa İsmet Uzun, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 24-26.

16 Bir edebiyat eserinde tevhidin, kelam ilminde kullanılan deliller muvacehesinde ele alınmasına dair yapılan bir çalışma için bk. Ayşe Sağlam, “Nâbî’nin Tevhid’inin Gaye ve Nizam Delili Işığında İncelenmesi”, *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2023), 83-94.

vahdet-i vücûd nazariyesi ve nüzü'l-urûc meselesi gibi tasavvuf metafiziğinin önemli konuları şiirle ifade edilmiştir. *Hususî tevhid* ise Alevîlik, Bektaşîlik, Hurûfîlik gibi mezhep ve tarikatların akidelerini esas alan *tevhidler* kastedilmiştir.¹⁷ Özellikle vahdet-i vücûd zeminine dayanarak telif edilen eserlerde ise hakikat mertebeleri ve ilahiyât bahislerinde tevhid tarzında söylenmiş pek çok şiire rastlanmaktadır.¹⁸

Divan edebiyatının mühim bir kısmını oluşturan tevhid eserlerinin 15. yüzyıl örneklerinden biri olması hasebiyle Ahmed İlahî'nin *Risâle-i Tevhidiyye*'si dönemindeki tevhid geleneğinin devamı niteliğinde yazılmış, küçük çaplı fakat tevhid içerikli beyitlerin daha mufassal ve temsil aracıyla izah edilerek yorumlanması bakımından dikkatleri çekmektedir. Her ne kadar *Risâle-i Tevhidiyye* hakkında daha önce Ahmed Yesevi Üniversitesi tarafından hazırlanan *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğünde* ansiklopedik mahiyette kısa ve genel bir çerçeve içerisinde bir metin yazılmışsa da¹⁹, bu makale, söz konusu eserin Türkçeye kazandırılması ve muhtevası bakımından daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi yönüyle farklılaşmaktadır. Eserin genişletilmiş tercümesi ve içeriğine dair değerlendirmelerin alana katkı sunması en öncelikli temennimizdir. Tercüme ve değerlendirmelere geçmeden önce müellifin hayatı, tasavvuf edebiyatı çizgisinde kaleme aldığı eserler ve kendisi hakkında yapılmış akademik çalışmalardan makalemizle irtibatlı gördüklerimiz hakkında kısa bir malumat vermek isteriz.

Şeyh Ahmed İlahî ve Eserleri

Divan edebiyatı müellif ve şairlerinden Şeyh Ahmed İlahî'nin hayatı hakkında bilgiler kısıtlı olmakla birlikte, kaynaklarda aslen Buharalı olduğu bilinmekte, fakat doğum ve ölüm tarihleri hakkında bir bilgiye

17 Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler* (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1936). Üç fasikülden oluşan bu eserin birinci fasikülünde: Ahmedî, Şeyhî, Sadrî ve Rabbânî'nin tevhidlerini ele alıp muhtelif asırlar içinde yazılan tevhidleri geçirdiği değişimi dil ve edebiyat bakımından tahlil etmiştir. Tevhidlerdeki konuları maddelendirerek tasnif ve müşterek yönlerini tespit etmektedir. İkinci fasikülde: 16. Asır Fuzulî ve 18. Asır Nâbî'nin tevhidlerini izah ederek tevhid türünün en karakteristik örneklerini aktarmıştır. Üçüncü fasikülde ise yazılan *Tevhid*'ler bir araya getirilerek İran Edebiyatındaki benzerleri ile kıyaslamıştır.

18 İsa Akpınar, *Klasik Türk Şiirinde Tevhid: (Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar)* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 31-32.

19 Nuriye İnci, "Risâle-i Tevhidiyye (İlahî)", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 26 Aralık 2022).

15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi

rastlanmamaktadır. Anadolu'ya Fatih Sultan Mehmed (öl. 886/1481) zamanında gelmesi dolayısıyla, 15. yüzyılda yaşadığı söylenebilir.²⁰ Asıl adı Şeyh Ahmed'dir fakat eserlerinde Molla İlähî mahlasını da kullanmıştır.²¹ Tasavvuf ve edebiyatı mezceden eserleri ile öne çıkan Ahmed İlähî, Anadolu'ya gelişinden sonra Bursa'da ikamet ettiği, Bursa ve Edremit'te irşad faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Bursa'ya gelişinden sonra önemli dergâhlarda hizmet eden Ahmed İlähî'nin, Yoğurtlu Baba Dergâhı'nı (Kurulma tarihi: 870/1465) kurduğu bilgisi kayıtlarda geçmektedir. Halvetî, Nakşî ve Melâmî meşrep olduğu bilinen İlähî, -Lâmî Çelebi eserinde bu sûfiden bahsetmese de²², (Bursa) Anadolu'da bilinen ilk Nakşî tekkesinin kurucusu hüviyetindedir.²³ Farklı beldelerdeki tekkeleri ele alan Mehmet Şemseddin Efendi'nin *Yadigâr-ı Şemsî* dergâhnamesinde;

*Yoğurtlu Baba'da sır Çekirge'de bulunur
Ahmed İlähî'nin adıyla yâd olunur.*

manzumesinde ismen geçmektedir.²⁴ İlähî'nin Fatih Sultan Mehmed'i görmek için İstanbul'a gittiği, Ayasofya'da Fatih'in de içinde bulunduğu bir cemaate vaaz ettiği bilinmektedir. Tasavvuf düşünce tarihi açısından Anadolu'da vahdet-i vücûd nazariyesinin yaygınlaşmasında pay sahibidir. İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) kurucusu olarak kabul edildiği Ekberî ekole mensuptur. Bursa'da vefat ettiği bilinen Ahmed İlähî'nin -vefat tarihi kayıtlarda geçmese de- Fatih döneminde vefat ettiği belirtilmektedir. Bursa'da Yoğurtlu Baba mezarlığına defnedilmiştir.²⁵

Şeyh Ahmed İlähî'nin Anadolu'ya gelişinden sonraki hayatı hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlıdır.²⁶ Kaynaklarda İlähî'nin hayatı ve eserlerine

20 Mustafa Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2001) 198.

21 Şerife Ördök, "İlähî, Şeyh Ahmed İlähî Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 18 Aralık 2023).

22 Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 188-233.

23 Ahmet İlähî'nin Anadolu'da kurduğu ilk Nakşî tekkesi hakkında yapılan çalışma için bk. Abdullâh Damar, *Bursa'da Nakşibendiyye Kültürü ve Ahmed İlähî Tekkesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993); Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 219.

24 Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 77-82.

25 Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfân ve Vefeyat-ı Danişveran-ı Nadiredân* (Tıpkıbasım) Belig İsmail (Ankara: Anıl Matbaacılık, 1988).

26 Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 198.

dair en detaylı diyebileceğimiz bilgiler ise Mustafa Kara'nın *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* adlı kitabında ona ayrılan bölümde yer almaktadır. Ahmed İlahî hakkında alanda yapılan pek çok çalışmada Kara'nın bu eseri referans gösterilmektedir. Kara, *İslâm Ansiklopedisi*'nde Ahmed İlahî'ye, Abdullah-ı İlahî²⁷ maddesinde kısaca yer vermiştir. Çağdaşı Abdullah-ı İlahî (öl. 896/1491)²⁸ ile aynı mahlası taşıması (Molla İlahî), eserlerine yapılan nispetlerde bazı karışıklıklara neden olmuştur. Kara, bu eserinde mahlas benzerliğinden doğan karışıklıkları gerekçeleri ile izah ederek, hangi eserin kime ait olduğu konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Bu karışıklıklardan en önemlisi, Fâtih Sultan Mehmed'in Ayasofya Camii'nde dinlediği ve bazı tasavvufî konuları kendisiyle soru-cevap şeklinde konuştuğu sûfinin kim olduğu meselesidir. Fâtih'in İstanbul'a davet ettiği ve Ayasofya Camii'nde vaazlarını dinlediği zatın Ahmed değil, Abdullah-ı İlahî olduğu ileri sürülmüştür.²⁹ Fakat Lamiî Çelebi'nin *Nefehâtü'l-Üns* eserinde verdiği Fatih Sultan Mehmed'in sağlığında Abdullah-ı İlahî'nin İstanbul'a gitmediği bilgisinden dolayı burada bahsedilen zatın Ahmed İlahî olması kuvvetle muhtemeldir.³⁰ İhtilaflı olan konulardan diğeri ise Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) *Miftâhu'l-Gayb* şârihinin kim olduğu meselesidir. Kâtip Çelebi (öl.1067/1657), bu eseri yanlışlıkla Abdullah-ı İlahî'ye nispet etse de yapılan çalışmalar, eserin Ahmed İlahî'ye ait olduğu bilgisini paylaşmaktadır. Konevî'ye ait bu eser, Fatih'in isteği üzerine Ahmed İlahî tarafından Edremit'te Farsçaya şerh edildiği bilinmektedir.³¹ Mahlas benzerliğinden doğan karışıklık *Tasavvuf-nâme* adlı eserde de söz konusudur. Eseri muhtevası bakımından inceleyip sadeleştiren Mücahit Kaçar ve Ahmet Akdağ, müellifin kuvvetli bir ihtimalle Ahmed İlahî olduğu sonucuna varmışlardır.³²

27 Mustafa Kara, "Abdullâh-ı İlahî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/ 110-112.

28 Abdullah-ı İlahî (öl.896/1491), Kütahya'nın Simav kasabasında doğmuştur. Abdullah Simavî olarak da bilinir. Nakşibendiyye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden mutasavvıf âlim ve şairdir. Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 77-82; Abdullah-ı İlahî için bk. Abdurrezzak Tek, *Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahî* (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

29 Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 182.

30 Abdurrezzak Tek, "Molla (Ahmed) İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Ocak 2006), 289.

31 Kara, *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*, 199.

32 Molla Ahmed İlahî, *Tasavvuf-nâme*, haz. Mücahit Kaçar - Ahmet Akdağ (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014), 11.

Ahmed İlähî, araştırmacılar nezdinde mahlas benzerliği sebebiyle, Abdullah-ı İlähî'ye nispeten gölgede kalmış gibidir. Oysa tasavvufî konularda ilmî derinliği ile Fatih'i etkileyecek derecede mahir ve aynı zamanda vahdet-i vücûd gibi anlaşılması zor konularda yazılmış eserlere şerh yazabilecek düzeyde Farsça, Arapça ve Osmanlı Türkçesine hakimiyeti ile tasavvuf edebiyatı alanına büyük katkıları bulunmaktadır. Osmanlı Türkçesine tercüme ettiği eserlerden biri, *Kenzü'l-Esrâr*'dır. Bu eserin mukaddimesinde -muhtemelen müstensih'in yazdığı bilgilerden- İlähî'nin, Halep'te Şeyh Necib'in tekkesinde uzun süre halvet hayatı sürdürdüğü bilgisi verilmektedir. İlähî, burada kaldığı sürede, Debbâğzâde'nin talebi üzerine Necmeddîn-i Kübrâ'ya (öl. 618/1221) ait olduğu düşünülen *Kenzü'l-Esrâr* adlı eseri genişleterek tercüme etmiştir. Eserde, Ahmed İlähî'nin, Sadreddin Konevî neslinden olduğu, büyük kardeşinin de "Hâce-i Dâna lakabıyla bilinen bir âlim, zâhir ve bâtınları mamur nice kitap ve musannefleri olan bir zât olduğu" bilgisine rastlanmaktadır.³³ Aynı eserin mukaddimesinde Fatih Sultan Mehmed'in, Ahmed İlähî'nin ilmî dehasından etkilendiğine dair iki hadise şöyle aktarılır: Birincisi Ahmed İlähî, İstanbul'a ilk geldiği zamanlarda onun vaaz ve nasihatini duymak isteyenler Ayasofya'ya akın etmiştir. Sohbetini dinleyen cemaat üzerinde büyük tesir bırakan İlähî, yine bu vaazlarından birinde -Fatih'in de huzurda bulunduğu bir sırada- Hızır (a. s.) olduğu düşünülen bir zat tarafından sorulara muhatap olmuştur. Bu sorulara verdiği derinlikli cevaplarla Fatih Sultan Mehmed'in ilgisine mazhar olmuştur. İkincisi, Fatih'in rüyasını tabir etmesi hadisesidir. Fatih, bir rüya görür ve etrafında bulunan birçok âlimden bu rüyayı tabir etmesini ister. Fakat rüyayı yorumlayan âlimler arasında Ahmed İlähî'nin yaptığı tabir aynen zuhûr etmiştir. Fatih ile yakınlığının ziyadeleşmesine sebep olan bu olay üzerine Ahmed İlähî, saraya davet edilmiştir. *Kenzü'l-Esrâr* tercümesinin baş kısmındaki bu bilgilerden³⁴ Fatih'in manevîyatına etkisi olan zâtlardan birinin Ahmed İlähî olduğu açıktır. Bu müellifin, Fatih Sultan Mehmed'le

33 Ahmed İlähî, *Kenzü'l-Esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu, 000868) 15-164; *Kenzü'l-Esrâr* Necmeddin Kübra'ya ait olduğu düşünülen Arapça eserin aynı adla Ahmed İlähî tarafından genişletilerek Türkçeye çevrilmiş şeklidir. Eserin tanıtımı için bk. Nuriye İnci "Kenzü'l-Esrâr (İlähî)", *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 18 Aralık 2023).

34 Ahmed İlähî, *Kenzü'l-Esrâr* (Şerhi), 19b.

yakınlığı eserlerinde onu metheden kasidelerinden de anlaşılmaktadır.³⁵ Fatih Sultan Mehmed ve Ahmed İlahî arasındaki bu saygın ilişki, sûfiler ve padişahlar arasındaki yakınlığın en nadide örneklerinden biri olarak görülebilir. Fatih Sultan Mehmed'e yakınlığına rağmen, müellife dair bilgilerin kısıtlı olması ve özellikle ölüm tarihinin dahi bilinmemesi doğrusu dikkatimizi çekmektedir. Kara, müellifin bu fena ve yok oluşunu gönül redifli bir şiirinde işlediğini belirtmiştir.³⁶

Müellifin yukarıda bahsedilen Ayasofya'da Hızır (a. s.) olduğu düşünülen zat tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplardan müteşekkil eserinin adı, *Risâle-i Es'ile ve Evcibe'dir*. Aynı risâle *Hızırnâme*, *Necâtü'l-Ervâh* ve *Risâle-i Molla İlahî* isimleriyle de kayıtlıdır.³⁷ *Tasavvuf-nâme* eserinin bir bölümünde de bu sorulara yer verilmiştir.³⁸ Eserdeki sorular; nüzûl-urûc meselesi, ilâhî isimlerin mertebeleri, küçük âlemin büyük âleme olan benzerliği gibi tasavvufun en girift konuları hakkındadır. Ahmed İlahî bu soruları, vahdet-i vücûd nazariyesine dayandırarak cevaplamaktadır. Müellifin bu risâlesi, Abdürrezzak Tek tarafından *Molla [Ahmed] İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar*³⁹ makalesinde, tasavvufun temel konularından varlık, insan, âlem ve bunların mahiyetine dair tartışmalar üzerinden değerlendirilmiştir.⁴⁰

Ahmed İlahî'nin diğer eseri, *Divan'*ıdır.⁴¹ *Divan'*ın tıpkıbasımını, İsmail Hikmet Ertaylan hazırlamıştır. Bu mecmuadaki Türkçe şiirler ise Cemal Kurnaz tarafından *Ahmed İlahî'nin Türkçe Şiirleri* adıyla

35 İsmail Yıldırım, “Şeyh Ahmed İlahî'nin Bilinmeyen Şiirleri ve Bu Şiirlerin Şekil ve Muhteva Husûsiyetleri”, *The Journal of Academic Social Science* 2/5 (Eylül 2014), 579.

36 Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 199-200.

37 Aynı soru ve cevaplar *Kenzü'l-Esrâr* tercümesinin baş kısmında 15 ila 25. varaklar arasında kısmî olarak yer almaktadır.

38 Ahmed İlahî, *Tasavvuf-nâme*, 21.

39 Tek, “Molla (Ahmed) İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar”, 285-305.

40 Tek, “Molla [Ahmed] İlahî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar”, 285-305.

41 *Divan* “İlahî'nin Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerinden oluşan eseridir. Kaside, kıta, gazel ve rubailerden oluşan eserde 1436 beyit bulunmaktadır. Bunlar da Farsça 177 gazel, 1 kaside, 2 kıta, 27 rubai, Arapça 2 gazel, Türkçe 24 gazel şeklinde tür bakımından çeşitlenmektedir. Eserde “Molla İlahî” mahlası bulunduğundan bu eserin de Abdullah İlahî'ye ait olabileceği düşünülmektedir. Çetin Kaska, “Divân (İlahî)” *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 14 Ağustos 2023).

15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi

yayımlanmıştır.⁴² İsmail Yıldırım ise, *Şeyh Ahmed İlähî'nin Bilinmeyen Şiirleri ve Bu Şiirlerin Şekil ve Muhteva Husûsiyetleri*⁴³ başlıklı makalesinde *Divân'ı* olarak neşredilen çalışmalarda yer verilmeyen Türkçe şiirleri tespit ederek, bir araya getirmiştir.

Pend-name, yine Fatih Sultan Mehmed'e sunduğu eserlerden biridir. İnsanlara iyilik, doğruluk ve güzelliği nasihat eden, didaktik eserler kategorisinde yerini alan *Pend-name*⁴⁴ mesnevî nazım şekliyle 45 beyit halinde tertip edilmiştir. Bu eser, Esra Kuru tarafından transkribe edilerek şekil ve muhteva özellikleri açısından incelenmiştir.⁴⁵ Müellifin diğer eserleri *Şakâyiku'l-Hakâyık li-Sultâni'l-Halâyık*⁴⁶, *Şerh-i Ba'zı Rubaiyyât-ı Ömer Hayyam*, *Merâtib-i Fakr*⁴⁷, *Sırr-ı Tâcü'l-Emcâd*⁴⁸, *Mizânü'l-Efkâr*, *Mahzenü'l-Cevâhir fî-Esrâr-ı Zikr*⁴⁹ ve *Tasavvuf Risâlesi*⁵⁰'dir. Nesir ve nazım biçiminde yazdığı bu eserler üzerine yapılan akademik çalışmalar, henüz eserlerin tanıtımından ibarettir. *Risâle-i Tevhidiyye* eseri ise bu makalede ele alınacaktır. İlähî'nin kısmi olarak tevhid düşüncesini de anlamaya imkân veren bu risalenin öncelikle biçimsel özellikleri hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir.

42 Cemal Kurnaz, "Ahmed İlähî'nin Türkçe Şiirleri", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 153-172.

43 İsmail Hikmet Ertaylan tarafından neşredilen *İlähî Divanı*'nda 24 tane şiir tespit edilmiş yine Cemal Kurnaz'ın Ahmed İlähî'ye ait 26 şiiri olduğu bilgisi üzerine yoğunlaşan İsmail Yıldırım, yaptığı çalışmada Türkçe şiirlerinin sayısını 39 olarak tespit etmiştir. Bu değerlendirme ve şiirleri için bk. Yıldırım, "Şeyh Ahmed İlähî'nin Bilinmeyen Şiirleri ve Bu Şiirlerin Şekil ve Muhteva Husûsiyetleri", 578.

44 *Pendnâme*, olgun insan tipini yetiştirmeyi gaye edinen didaktik türde eserlere verilen addır. Nasihatname, öğütname isimleri ile de bilinmektedir.

45 Esra Kuru, "Şeyh Ahmed İlähî ve *Pend-nâme*'si", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (2014), 771-784.

46 Şeyh Ahmed İlähî'nin şerh ettiği eserlerden biridir. Müellif, İranlı mutasavvıf şair Mahmud Şebüsterî (ö.720/1320)'nin Gülşen-i Râz isimli mesnevisine Farsça şerh yazarak, eserin ismini *Şakâyiku'l-Hakâyık li-Sultâni'l-Hakâyık* koymuştur. Eserin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Kitaplığı nr. 474'te kayıtlıdır. Eserin tanıtımı bk. Bilal Güzel, "Şakâyiku'l-Hakâyık Li-Sultâni'l-Hakâyık (İlähî)" *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* (Erişim 14 Ağustos 2023).

47 *Merâtib-i Fakr*: Farsça manzum bir eserdir. Nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, nr. 1425, 82b-84 a varakları arasındadır.

48 Arapça kaleme alınan eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, nr. 1425, 76b-78b varakları arasındadır.

49 *Mahzenü'l-Cevâhir fî-Esrâr-ı Zikr* Arapça bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlet Efendi Koleksiyonu, nr. 1425, 1b-2b'de kayıtlıdır.

50 Eser, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 5123, nr. 90b-113a varakları arasındadır.

1. Eserin Fiziksel Özellikleri ve Eser Üzerine Bazı Değerlendirmeler

1.a. Risâle-i Tevhîdiyye'nin Fiziksel Özellikleri ve Telif Sebebi

Çalışmaya konu olan *Risâle-i Tevhîdiyye*'nin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Kemal Edip Koleksiyonu numara 56, [305b-306b] varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüshada eserin, Şeyh Ahmed İlâhî'ye aidiyeti hem risâlenin başında hem de sonunda iki yerde belirtilmiştir. Dolayısıyla diğer eserlerinde Abdullâh-ı İlâhî ile olan mahlas benzerliği sorunu bu risalede yoktur. Bilinen tek nüshanın biçimsel özellikleri hakkında şunlar söylenebilir: Eser toplamda iki sahifeden oluşmaktadır. Sahife 305'te 20 satır; 306 kısmında ise 21 satır bulunmaktadır. Eserin dili Arapçadır. Eserin başlığı *Risâle-i Tevhîdiyye* olarak kırmızı renkle (sonradan) belirtilmiştir. Böylece sahifelerde hangi bölümün esere ait olduğunu anlama kolaylığı sağlanmıştır.

Eserde müstensih ismi geçmemektedir. Eserin hangi tarihte yazıldığı da belirtilmemiştir. Risâlenin sonunda eserin telif sebebine dair Hz. Şâh Efendi için yazıldığı belirtilmiştir. Müellif, Şâh Efendi unvanını *Pendname'sinde* Fatih Sultan Mehmed için kullanmaktadır:

*Bir nasihat iderem Şâha sana
Bu cihan fanidür kalmaz ana⁵¹*

Şiirindeki kullanım biçiminden *Risâle-i Tevhîdiyye*'de geçen Şâh Efendi'nin, Fatih Sultan Mehmet Hân olduğunu söylemek mümkündür. Fatih Sultan Mehmed, ilmi faaliyetlere verdiği önem dolayısıyla farklı ilmî alanlarda pek çok eserin tercüme edilmesini talep ettiği bilinmektedir. Bu risalenin de bu talebe binaen yazılan eserlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed İlâhî, diğer eserlerinde olduğu gibi bu risaleyi de padişaha hitaben yazıp onun nezdinde halka, insan-ı kâmil olmanın yollarını aktarmak istemiştir. Fakat *Risâle-i Tevhîdiyye*, ilmî düzeyi yüksek ve tasavvufî bilgiye sahip bir zümreye hitaben yazıldığı hissini uyandırmaktadır. Muhtemeldir ki bir ilim ortamında risâleye konu olan beytin ne tür bir

51 Kuru, *Pendname*, 781.

15. Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi

mana taşıdığı sorulması üzerine Ahmed İlähî, bu kısa risâleyi yazmıştır. *Risâle-i Tevhidiyye*'nin mihverini Farsça şu beyit oluşturmaktadır:

زدریای شهادت کر نهنگ لا بر آرد هو
تیمم لازم آید نوح را در وقت توفانش

“*Gelirse şehâdet âleminin yok edici lâ denizinden;
Tufan vaktinde Nûh'a teyemmüm yapması gerekir.*”⁵²

Eser boyunca bu şiir, Ahmed İlähî tarafından âyetlerden iktibasla şerh edilmektedir. Bu beyit tevhidi izah etmek için Ahmed İlähî tarafından eserde yer verilmiştir. Fakat beytin kime ait olduğu hakkında bir not düşünmemiştir. Müellif nesir ve manzum unsurları birlikte kullanarak, dönemindeki tevhid yazma geleneğini başarı ile bu küçük hacimli eserle devam ettirmektedir. Üslup olarak sembolik bir dil kullanan müellif, tevhid gibi zor bir konuyu anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Mensur eser kategorisinde değerlendirebileceğimiz bu eserin dibacesinde besmele, hamdele, salvele, müellifin adı ve ilmi derinliği, eseri kime ithafen yazdığı belirtilerek tevhide dair bir beyitle eser başlamaktadır. Vahdet-i vücûd anlayışına dayanılarak telif edilen risalede öz bir şekilde tasavvufta mülk, melekût ve ceberut, lahut ve nasut gibi isimlendirilen âlemler hiyerarşisi ile insanın içindeki ve dışındaki varlık düzeyleri hakkında yorumlar yapılmıştır.

Risâlenin kurgusundaki temel kavramlara bakıldığında İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin kullandığı terminoloji göze çarpar. Tevhid, sâlikin mülk ve melekût âlemleri arasındaki seyahati ve varlık mertebeleri ile ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Mülk ve melekût âlemi arasındaki döngüsel seyrin tamamlanması ve kulun tevhide şahit oluşu, Hz. Nûh ve tufan sembolizmi ile izah edilmektedir. Varlık mertebeleri arasındaki bu döngüsel seyahat, kişinin irşad ehli olmaya hak kazanma serüveni, kısa ve veciz bir şekilde açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin insan ve kainat için yaptığı küçük âlem-büyük âlem benzetmesi tam da bu eserde hem dışardaki hem de insanın içindeki varlık düzeyleri hakkında yapılan yorumları özetler mahiyettedir. Ahmed İlähî, tasavvufun anlaşılması zor mevzularından tevhidi, öz bir şekilde temsil ve sembollere başvurarak derinlikli yorumlarıyla bu risalede izah etmektedir.

52 Eserin el yazma nüshasının Arapçaya transkribe edilmesi esnasında okuma güçlüğü çektiğimiz kısımlarda Prof. Dr. Mustafa Altunkaya'nın katkılarını burada zikretmeyi bir borç biliriz.

Risaleye ek olarak mevcut nüshanın 307. sahifesinde Farsça şiirler dikkat çekmektedir. Bu şiirler Ahmed İlahî'ye ait olmayıp yine tevhidle ilişkili şiirler olduğu görülür. İlk manzume İbu'l-Vefâ'ya (öl. 896/1491) aittir:

*Dört şey vardır dünyada çaresizlere çare olan
Malı terk, makamı terk, rahatı terk ve canı terk
Dört şey vardır onu arzulayan kuvvet ve güce erişir
Sureti terk, manayı terk, iki cihani terk ve terki terk.*

Sâlikin tevhid yolculuğunda, onu perdeleyen şeylerin zikredildiği bu beytin aşağıda farklı versiyonu el-Emir eş-Şeyh Buhârî'nin (öl. 922/1516) dizelerinde şöyle ifade edilmiştir:

*Arifler tacı, dünyada dört şeyi terk etmektir
Dünyayı terk, ukbayı terk, varlığı terk ve terki terk.*

Tevhidi perdeleyen durumlarla ilgili üçüncü şiir Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin (ö. 672/1273) dizelerinde:

*Dört mana dört manaya kapıdır
Her bir mananın da başsız bir kilidi vardır.
Kilit üzerindeki manayı bilmez isen
Senin evin, kapısız bir saray gibidir.*

Dördüncü şiir, Mevlânâ Seyyid İzzet'e cevap şeklinde şu beyitle ifade bulur:

*Dört mana dört büyük ruhtur
Toprak, su, hava, ateş onun kapısındadır
Anlayış, düşünmek, ezberlemek ve akıl onun kilididir
Eğer onu kilitlemeyi bilmez isen o kapının kapalı olması daha iyidir.*

En sonda ise Sa'di Şirâzî'nin (öl. 691/1292) şiiri bulunmaktadır. Bu şiirler, risâlenin konusu ile bağlantılı olarak tevhide engel olan perdeleri ifade etmektedir. Risale nüshasındaki bu şiirlere, makalenin ek kısmında yer verilmiştir.

1.b. Eserin Muhtevası Üzerine Değerlendirmeler

Tasavvufun ilminin temel gayesi olarak tevhid hem mevcut âlemi hem de görülen âlemin ardındaki aşkın birliği içsel olarak onaylamayı ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın manevi yönü ve âlem arasında doğrudan bir bağlantı kurulur. İnsanın yegane amacı kesretten vahdete, suretten manaya vasıl olarak tevhidi yani, saf birlik tecrübesinin yaşamasıdır. Eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanın, Rabbi'nin büyüklüğü karşısında aczini tanıma yolculuğunda tevhid, onun beşeri varlığı içinde gizlenen hakikati idrak etmesini sağlayan büyük bir dönüşümü de ifade etmektedir. Tevhid ve marifetullah arasındaki ilişki insanın kendini bilmesi ve Allah'ı tanıması O'nun tek ve yüce bir varlık olduğunu tüm zerreleriyle hissetmesi tevhid olarak yorumlanmaktadır.⁵³ Tevhidin marifetullah ile bağlantısını ve kişinin manevi olarak dönüşümünün ana hatlarını izah etme gayesine matuf yazılan bu risale, "Bismihi Alîm" ile başlamaktadır.

Tevhid eserlerinde bismelenin Allah'ın hangi esması ile yan yana getirildiği, beyan edilmek istenilen konunun bağlamını kurmak için önem kazanmaktadır. Müellif, Allah'ın zatına ait tüm sıfatları bünyesinde barındırması özelliğine binaen ilim sıfatı bakımından el-Alîm ismi ile tevhidi, mârifetle ilişkili ele alacağını bu suretle belirtmektedir. Klasik eserlerde takip edilen hamdele ve salvele geleneği ile devam eden risale, tevhid sırrının "Lâ ilâhe illallah" daki lâ-i nâfiyede gizlendiği bilgisinin ne manaya geldiğini izah etmek için yazıldığı belirtilmektedir. Müellif, kendisine bu sırrı anlama lütfunu veren Allah'a hamd ü sena ederek risâleye giriş yapmaktadır.

Ahmed İlähî, "Ve O'ndan başka İläh olmadığına şehadet etti." derken bu şehadeti tecrübe edenin Hz. Peygamber olduğunu kasd ederek, O'nun melekût denizinden tekrar eksiki olanları tek mil etmek için mülk topraklarına dönmesini -miraç hadisesini kastederek- Peygambere, âline ve ashabına salât ve selâm eder.

Risalede eserin kime ait olduğunun geçtiği yer şu şekildedir:

... yasaklardan kaçman kul Şeyh Ahmed el-İlähî, es-Sultân alâ memâliki't-tahkik ve'l-bürhan fî mevâki'i't-tedkik e'l-furkân beyne'z-zanni ve'l-yakin'de Mevlânâ celâlü'l-milleti ve'd-dünya ve'd-din şöyle söylüyor. (305 b):

53 Bardakçı, "İlk Dönem Süfîlerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme", 259.

Klasik eserlerde eserin nispeti açısından önemli olan bu kısım, müellifin nasıl bir ilmî kişiliğe sahip olduğu konusunda da fikir vermektedir. Şeyh Ahmed İlâhî; Allah'ın nehy ettiklerinden kaçınan, tedkik konularında tahkik ve burhân ehline sultân, zan ve yakîn (kesin bilgi) arasını birbirinden ayıran, din ve dünya milletinin Mevlânâsı, şeklinde takdimi ile müellifin, ilmî yönden derin bir birikime sahip olduğu vurgulanır. Müellif tevhid bağlamında ele aldığı Farsça şu beyitle tevhidi izah etmeye başlar:

زدریای شهادت کر نهنگ لابر آرد هو
تیمم لازم آید نوح را در وقت توفانش

*Gelirse şahadet âleminin yok edici(nefyedici) lâ denizinden;
Tufan vaktinde Nûh'a teyemmüm yapması gerekir.(305 b)*

Ahmed İlâhî, tevhid bağlamında yazdığı bu beyti şerh etmeden önce burada geçen kavram ve temsillerin ne manaya geldiğini izah eder. Müellife göre kelime-i tevhid, şahadet denizi; lâ-i nâfiye, hüve lafzı ve havâtır; Nuh, tufan vakti ve teyemmüm kavramlarına karşılık gelmektedir. Böylelikle, müellifin yukarıdaki beyitte yer verdiği kavramlara getirdiği izahlar, aynı zamanda bu terimlerim tasavvuf edebiyatında ne türden çağrışımlara sahip olduğunu göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir.

Ahmed İlâhî'nin tevhidi, deniz sembolizmine başvurarak anlatması dikkat çekicidir. Tasavvuf edebiyatında deniz, vücûd-ı mutlak olan Allah'ı ve O'nun sonsuz zât ve makâmını/vahdetini temsil etmek için şairlerin başvurduğu sembolik bir kavram olarak karşımıza çıkar. Sûfiler ise vahdet-i vücûd nazariyesini açıklarken varlığın bir olduğunu ve kesretin görünürde kaldığını ifade etmek maksadıyla deniz sembolizmine sıklıkla başvurmuşlardır.⁵⁴ Deniz, durgunluk ve taşma hâllerinden dolayı insan gönlüne de benzetilmiştir. Sûfiler şiirlerinde bazen içine çekip gark olmayı ya da gönlü teskin eden yönüyle olgunluğa ulaşmayı, deniz ve dalga temsili ile anlatmışlardır. Ahmed İlâhî de bu risalede, denizdeki tüm dalgaları kesret ile ifade ederek "lâ denizi" yani kesretin nefyedilmesi ile vahdete/birliğe ulaşmanın mümkünlüğünü vahdet-i vücûd düşüncesi temelinde anlatmaktadır. Bu manada denizle, vahdet; damlalar ve dalgalar ile kesret ilişkilendirilerek, kelime-i tevhidin "lâ ilâhe" kısmı izah edilmektedir.

54 Emel Nalçacıgil Çopur, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Deniz" *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/1 (2022), 67.

“Lâ ilâhe” ile Allah’ı tenzih ederek ulûhiyet makamıyla bağdaşmayan her şeyi ondan nefyetmek suretiyle Allah’ın ne olmadığı ifade edilmektedir.

Ahmed İlähî'nin birinci dize için getirdiği açıklamalarda, şahadet denizindeki tevhidden kasd edilenin, Âl-i İmrân 3/18 suresindeki “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” daki “lâ ilâhe illallah” kelimesi olduğunu ifade eder. Kelime-i tevhidi âyetten iktibasla delillendirdikten sonra ondaki mana derinliğini önce gramer açısından açıklar. Fakat onun izahına geçmeden önce âyetin devamında olan “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak kendinden başka İläh olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de buna şahitlik ettiler. (Evet) O’ndan başka İläh yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir.” buyruğu, Ahmed İlähî'nin tevhid anlayışına dayanak olduğu kadar kendisinden önce mutasavvıflar⁵⁵ tarafından da tasavvuftaki tevhid anlayışının delili olarak yorumlanmıştır. Sınıflandırmaya göre tevhidin ilk çeşidi, Hakk’ın Hakk’ı tevhididir. Yani Allah’ın kendisinin bir olduğunu bilmesi ve ben vahid olanım diye haber vermesidir. Bu düzeyde tevhid, hakiki ve mükemmel olan, Cenâb-ı Hakk’ın kendisini tevhid etmesidir ki bu tevhid yaratılanlar için mümkün görülmemektedir. İkincisi Allah’ın halk için tevhididir. Allah’ın kul muvahhidir diye hükmetmesi ve kulun tevhidini yaratmasıdır. Kuşeyrî ikinci aşamayı, yokluktan varlık sahasına çıkardığı yani yarattığı tüm varlıkların her bir parçasını Allah’ın varlığını ve Rab’liğini ortaya koyan, kadim oluşuna şahitlik eden ve O’nun aziz ve şerefli olduğunu akıllara bildiren yönüyle bir şahitlik olarak anlamıştır. Üçüncüsü ise halkın Allah’ı tevhididir. Kulun Allah’a birdir diyebilmesi ve O’nun bir olduğuna hükmetmesi ve O’nun vahid olduğunu haber vermesidir.⁵⁶ Dolayısıyla sûfiler bu âyeti üç çeşit tevhid bakımından anlayarak yorum getirmişlerdir.

Âyetin devamında gelen “melekler ve ilim sahipleri de buna şahitlik ettiler.” ifadesindeki “meleklerin şahitliği” Kuşeyrî tarafından, “Allah’ın

55 Erken dönem sûfilerinin tevhid telakkileri ile ilgili daha detaylı değerlendirme için bk. Mehmed Necmettin Bardakçı, “İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme” *Sûfiyye* 11 (Aralık 2021), 271.

56 Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî, Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 387; Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma* (Kahire: El-Mektebetü’l-Tevkifiyye, ts.), 36-37; Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 30-31; Kuşeyrî, Abdülkerim, “Letâifü’l-işârât”, thk. İbrahim el-Besyûnî (Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme, 2000), 1, 226; Abdülkerim El-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 268.

birliğine dair şahitliğin meleklerin şahitliği ile teyid edilmediği, aksine onların şahitliği ile muvaffak kılıp güçlü kılmak ve varlığının bilgisine irşad etmek suretiyle kendilerini mutlu kılıp güçlendirdiği” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁷ Âyetteki “ilim sahiplerinin şahitliği” ise ilim sahiplerinin, insanoğlu arasındaki veliler olduğudur. Kuşeyrî’ye göre bu veliler, Allah’ın kudret ve cemalini bilen ve izzetinin vasfını tanıyan kişilerdir. Bu suretle Allah, kendi şahitliği ile veli kulların şahitliğini âyette yan yana zikretmekle veli kullarına değer verdiğini belirtmektedir. Kuşeyrî, velilerin zan ve tahminle değil müşahede ve belirlemeye dayalı olarak tevhide şahitlik ettiklerini ekleyerek, Allah’ın onlara kendisini tanıttığını, bu suretle onların da Allah’ı tanımış olduklarının altını çizmektedir. Eğer Allah, onlara kim olduğunu bildirmeseydi onlar da Allah’ın kim olduğunu bilmezlerdi diyerek Allah’a zan ve sezi ile inananlara (zahir uleması) karşı velilerin, Allah’a yakınlık bakımından daha ileri düzeyde olduğunu vurgulamıştır. İlim sahiplerinin de mertebelerine dikkat çekerek, âlimlerin akıllarının berraklığı ile tevhide ulaştığını fakat tevhid ehlinin, söndükten sonra tevhide tanıklık ettiklerini iddia ederek, tevhid ehlinin şahitliğinin efdal oluşunu vurgulamak istemiştir. “Aslında onlar var idiler ancak varlıklarından koptular.” diyerek tevhidin kulu istila edip varlığının ortadan kalkma derecesine göre Allah’ın lütfu ile muamelesi sonucu keşf veya vecd yoluyla tevhide şahitlik ettiklerini belirtmiştir.⁵⁸ Buradaki tevhidten kasıt, keşif ve zevk temelli şuhûdî tevhid anlayışına işaret etmektedir.⁵⁹ Şuhûdî tevhid, kulun kendi iradesini, Hakk’ın iradesine bırakması; tevhid hakikatlerinin kulu istila etmesi şeklinde de anlaşılmaktadır. Bir nevi sâlikin dünyevî hüviyetinin ortadan kalkması ve böylece kulun eşyayı kendi ile değil, Allah ile kâim görebilmesi durumudur.

Risalenin devamında müellif, “tevhidin sırrı ‘Lâ ilahe illallah’ lafzının başındaki lâ en-nâfiyenin hakikatini tabir etmekten ibarettir” diyerek, tevhidin, nâfiye lâ’sının hakikatinde gizlendiğini söyler. İlâhî’ye göre “nâfiye lâ”sı “mez-kûrdan gayrı her şeyi zâkirin kalp alanından silip yok eden Rabbânî kuvvet” olarak görülür. Arapçada “nâfiye lâ”sı nefy kökünden

57 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, 1, 227; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar, 269.

58 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, 1, 227; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar, 269.

59 Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 41/21-22.

masdar olup, olumsuzluk anlamına geldiği için bu kavramın zıddı olan olumluluk ise ispattır. Nefy inkâr, yalanlama, uzaklaştırma, sürme gibi anlamlarda da kullanılır. Arapçadaki bu edat, fiil veya isim cümlesinin başına gelişine göre cümleye farklı anlam katar. *Lâ ilâhe illallah* lafzındaki “lâ” ise lâ-en-nâfiye li'l cins olarak yani cinsi olumsuzlayan lâ olarak da ifade edilir.⁶⁰ Diğer bir söylemle, âlemde İläh olarak telakki edilenler içinde, Allah'tan başkası İläh değildir. O'ndan başkası İläh olarak kabul edilemez. O'ndan başkasına ibadet edilmez. Bu yüzden “Lâ ilâhe” İläh yoktur “illallah” ancak Allah vardır. Yani “Allah'tan başka İläh yoktur.” şeklinde tercüme edilir. Ahmed İlähî “lâ” edatının işlevini anlatmak için mecazen bunu, küçük balıkları yiyen büyük balığa benzetmektedir. Nitekim lâ zikri, Mahbûb'dan gayrı havâtır cinsinden her şeyi silip yok etmektedir. Böylece gönüldeki tevhid denizi, ağyârdan arındırılır. Yani, kişinin tevhid edebilmesi için Allah'tan gayrı tüm batıl düşünceleri (Mahbub'dan gayrı havâtır) aklından ve kalbinden arındırması ve onları silmesi lâ'nın zikri ile mümkündür. Diğer bir ifade ile insanın “bir” haline gelmesi ancak önündeki “çokluk” engelini aşmasıyla mümkün olmaktadır. İnsanı tevhide ulaştıran veya kamil kılan şey, bu çokluk engelini aşmasındaki çaba ile ilişkili görülmüştür. Bu sebeple Hücvirî (öl. 465/1072 [?]) gibi pek çok sûfî genel yaklaşım olarak; mâsivâ düşüncesinin kalpte kalma süresi ile, tevhide dair perde ve afetlerin o derece kalpte yer edeceğine dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle tasavvufta himmeti bir noktaya teksif etmek, tevhid ile ilişkilendirilmiştir.⁶¹ Himmetin (niyetin) çok şeylere bölünmesi (kesret) yerine; sadece Allah'a tahsis edilmesi tevhide ulaşmak için genel bir kaide hükmündedir. Dolayısıyla sûfîler mâsivanın niyeti parçaladığını düşünür. Kalbi mâsivadan arındırmanın yolu ise amel ve ‘lâ ilâhe illallah’ zikri ile mümkündür.

Ahmed İlähî'nin “lâ ilâhe ilallah” zikrine bu denli önem atfetmesi, tasavvuf geleneğinde “Lâ ilâhe illallah” zikrinin kalbi arındırma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)'in “Duaların en faziletlisi, arefe gününde yapılan duadır. En faziletli kelime ise benim ve benden önceki bütün nebîlerin söyledikleri “lâ ilâhe illallah”tır.” hadisinden mülhem sûfîler, sâlikin daima kelime-i tevhidi zikretmesiyle,

60 Emre Çavdar, “Lâ-i Nâfiye li'l-Cins' ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları”, *İlähîyat Araştırmaları Dergisi* (2014), 95-114.

61 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay, 2018), 346.

kalbinde bulunan mâsivaya ait paslarından arınacağını ve kalbinin tertemiz olacağını düşünmüşlerdir. Böylece kalp aynasının Allah'ın tecellisine mazhar hâle gelmesi umulmaktadır. Allah'ı zikreden ve zikredilen nazarı müşahedelerinde birleşme sağlanacaktır. Sâlik bu yolla bütün kesrette, vahdeti bulur. Sûfiler yapılması murad edilen tevhid zikrine bu yüzden önem vermektedir. İsmail Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) tevhid zikrine dair şu dizeleri, sûfî düşüncede zikir konusunun özeti mahiyetindedir:

*Her zaman Lâ ilâhe illallah demeyi kendine vird yaparsan
Hakkın nuru sana doğar.
Yüksekte ve alçakta, her iki âlemde ona şerik bulmazsın.
Senin şuhûd gözünün önünde
Hakk'ın hüviyetinden başka hiçbir mutlak gelmez.
Can kulağın O'ndan başka vücûd olmadığımı işitir.
Hevâ ve hevesle ona ulaşamazsın.
“Lâ” dan geçmedikçe ona ulaşamazsın.⁶²*

Ahmed İlâhî, “nâfiye lâ”sının hikmetinin ardından kelime-i tevhid-deki “hüve” lafzını açıklamaya başlar. Onun düşüncesinde “Hüve” lafzı, Allah'ın tüm isim ve sıfatlardan mücerred olarak Zât'ının tek olduğunu yani ehadiyyeti ifade etmektedir. Ehadiyyet, Allah'ın eşsizliğini ve tekliğini belirten bir sıfat olarak daha mükemmeli tasavvur edilemeyen birlik, ezeli ve ebedî teklik anlamına gelir. Ahmed İlâhî ehadiyyeti “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu.” diyen bazı kimselerin bu sözünün tevhid sırrına işaret ettiğini belirterek bunu “Mesela denizdeki dalgalar, dalga oluşlarıyla vardır, gerçekte ise yoktur.” “Allah vardı ve O'nunla hiçbir şey yoktu.” ifadeleri ile vahdet-i vücûd düşüncesine bir atıfta bulunmaktadır. İlâhî, bu anlayışın temsilcisi İbnü'l-Arabî'nin “Var olan sadece Allah'tır ve etrafımızda var gibi gördüğümüz âlem, Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesi hükmündedir. Ancak, bu gölgeler hayali olup gerçek varlıkları bulunmadığı için hakikatte var olan sadece Allah'tır.” anlayışını izah için yine deniz ve dalga metaforu kullanmaktadır. Tevhid düşüncesinin sistemli izahı olan vahdet-i vücûd “Her şey O'dur.” anlamında, varlığın tek olup, bunun da mutlak varlık olan Allah/Hakk'ın varlığından

62 İsmail Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukara*, haz. Saadettin Ekici (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 139.

ibaret olduğu, O'ndan başka hakikî varlık bulunmadığının idraki, şuur ve düşüncesidir.⁶³

Ahmed İlähî, risâlenin buraya kadar olan kısmında kelime-i tevhidi; Kur'ân temelinde, gramer bakımından, şuhûdî tevhid anlayışı ve vahdet-i vücûd düşüncesine dayanarak izah etmektedir. İnsan 'Bir'e erme gayesi için kesret, bölünme ve parçalanma vb. ne varsa hepsinden gön-lünü arındırması gerektiği ifade edilerek meseleyi seyr ü sülûk sürecine yönlendirmektedir.

Risalede şiirin ikinci dizesi olan "Tufan vaktinde Nûh'a teyemmüm yapması gerekir" ifadesi ile seyr ü sülûk sürecine geçiş yapılır. Beytin bu dizesinde, **teyemmüm** (**seyr, sâlik ve kutup**) kavramlarının yanında Nûh tufanı sembolizmi dikkat çekmektedir.

Müellif, Allah'a seyr (seyr-i ilallah) aşamasını hak edenlerin kendilerindeki eksiklikleri tamamlaması için (tekmili) melekûtta, mülk arzına doğru yolculuğunu (yolculuğun ilk yarısı) ve sâlikin teknilini tamamladıktan sonra seyr-i anillah (Allah'tan seyr) yolculuğundaki (yolculuğun ikinci yarısı) dönüşü(mü)nü "**teyemmüm**" kavramı ile ifade etmektedir. İnsanın sülûku, ahlâklanma ya da yetkinleşmesi nasıl bir süreçte meydana gelir sorusunun cevabı niteliğinde olan ikinci beytin izahında müellif, İbnü'l Arabî ve Konevî geleneğinde varlık ve kemâl arasındaki dairesel ilişki bakımından meseleye yaklaşarak aynı zamanda insanın nasıl bir varlık olduğu sorusunu da özetle bu cümlede cevaplamış gibidir. Zira Konevî insanın yeryüzüne gelişini de kemâlin bir parçası varsaymakta varlık ve varlıktaki tüm süreçlerin dairesel olduğuna dikkat çekerek, insanın yeryüzüne gelişini kemalin bir parçası görmektedir. Burada bahsedilen mülk arzından, dünya âlemi kasd edildiği varsayılırsa erken dönem sûfilerinin, dünyayı tevhide bir perde olarak görmeleri fikrini kabul etmekle birlikte onun Hakk'ın kendisi için irade ettiği kemalle yeryüzüne gelmiş olmasından dolayı sülûk sürecinin ilk yarısı olarak görülmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla melekûtta, mülk arzına doğru seyir hikayenin ilk yarısıdır. İnsanın Hakk'ın bilinme arzusu gereğince sülûkunu tamamlaması için bu nüzûl sürecinde her mertebede aldığı özellikleri geriye doğru ilerleyerek terk etmesi gerekmektedir. Konevî bunu urûc veya ikinci manevi

63 Vahid Gökaş, "Es'ad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi'ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü" *Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-1)* 9/21(2008), 430.

terkip kavramı ile ifade eder.⁶⁴ Ahmed İlâhî'de benzer şekilde yolculuğun ikinci yarısı olarak tanımlar ve bu döngünün toplamını teyemmüm kavramı ile ifade eder.

Sâlikin melekûtta yani manevî varlıklar sahasından, mülke yani cisimler sahasına doğru döngüsü tasavvufta, nüzûl ve urûc meselesi adı altında ele alınır. Sûfîlerin nüzûl ve urûc meselesine dair genel yaklaşımlarına bakıldığında bu mertebelerin iki açıdan ele alındığı görülür.⁶⁵ Birinci açıdan mesele Allah bakımındandır. Yani Mutlak Varlığın yukarıdan aşağıya doğru tenezzül ve taayyün mertebelerinden geçerek, âlemi vücûda getirmesidir. İkincisi ise varlık bakımından, her bir varlığın aşağıdan yukarıya doğru tekrar bu mertebelerden geçerek, Mutlak Varlığa ulaşması şeklindedir. Yukarıdan aşağıya doğru bakıldığında, Allah kuluna tecellî, tedellî veya tenezzül eder. Bunun tersi yönde yani aşağıdan yukarıya doğru bakıldığında ise kul, Hakk'a urûc, terakkî veya sülûk etmektedir.⁶⁶ Ahmed İlâhî, *Risâle-i Tevhidiyye*'sinde kulun Hakk'a urûcu ve seyrini **seyr-i ilallah**; İlâhî Zât'ın kuluna tecellisini ise **seyr-i anillah** ile ifade etmektedir. Bu çift yönlü seyir, melekûtta mülke ve mülkten melekûta doğrudur. İki yön arasındaki saha ise ceberûtür. **Ceberût**, ârifin iki bahr/âlem arasındaki yolculuğunda, ilim talim etmek ve eksiklikleri tamamladığı tecrübi sahadır. İşte kişinin manevi eğitimini ikmal yolunda takip ettiği bu süreçler, Ahmed İlâhî'nin tasavvuf düşüncesindeki seyr ü sülûk anlayışının bir ifadesidir. Böylece seyr ü sülûkta yani sûfînin tevhid yolculuğunda uğrayacağı menziller de gösterilmektedir. İlâhî'nin bu düşüncesi İbnü'l Arabî'nin insan nefsinin/ruhunun bir maddi âlemden etkilenen, diğeri ulvî âlemden feyz alan iki yönlü olduğu görüşünü destekler mahiyettedir.⁶⁷ Tasavvufta esas olan ulvî âlemden feyz alan kısımdır ki Ahmed İlâhî her iki yönünü de ele almakla birlikte daha ziyade ulvî yönüne odaklanmaktadır. Mülk, melekût, ceberût gibi risalede geçen terimler tasavvuf

64 Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 538.

65 Ahmed İlâhî, *Risâle-i Es'ile ve Evcibe* eserinde bu konuyu daha detaylı ele almaktadır. Eser için bk. Tek, "Molla (Ahmed) İlâhî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar", 285-305.

66 Tek, "Molla (Ahmed) İlâhî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar", 289.

67 Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", 536.

felsefesinde insanın içindeki ve dışındaki varlık düzeylerini yorumlamak için başvurulan Kur'ânî terimlerdir. Ancak bu kavramlar üzerine inşa edilen kozmolojik ve metafizik sistem Kur'ân'daki anlamından ziyade uzun zamanlar içinde gelişen bir düşünce birikiminin sentezlenmesi ile oluştuğu söylenebilir. Varlık mertebelerinden melekût âlemi bütün fiziki alemler üzerindeki hakimiyete işaret etmektedir. Mülk ise Allah'ın insanla devredebileceği bir hükümdarlığı, melekût ile görünür olmasına rağmen yalnızca Allah'a has bir hakimiyeti ifade etmektedir. Ceberût ise zorlama ve hüküm anlamına gelen cebr kavramından yola çıkarak "her şeye kadir olan kudret" anlamında ilâhi bir sıfattır.⁶⁸

Müellife göre, tevhidin sırrı zâhir olduğunda (tevhide şahit olduğunda) Allah'ın birliğini müşahede eden ârif kişinin kalbine gelen coşku veya vecd, Nûh'un yaşadığı tufan vakti misalidir. Kalbinin aydınlanması sonucu yaşadığı coşku, Nûh tufanına; sâlik kişi de Nûh'a benzetilmiş ve bu tecrübeyi yaşayan her sâlik kendi döneminin Nûh'unu temsil ettiği varsayılmıştır. Ahmed İlähî'nin veciz ifadelerinden, tekâmül sürecine giren her sâlik için sülûk tecrübesinin özel ve zahmetlerle dolu olduğu anlaşılmaktadır. Bu tecrübeyi yaşayan kemâl ehli her ârif, tıpkı tufan misali, içinde oluşan tüm çalkantılardan çıkarak, kendisindeki eksik yönleri kemâle erdirdikten sonra melekût toprağına ulaşmaktadır. Fakat tecrübesi esnasında şahitlik ettiği hâlleri, melekût toprağından tekrar mülk toprağına dönerek, tevhid sırrını öğrenmek isteyen sâliklere talim ettirmesi icap etmektedir. Fakat mülk toprağına dönüşte artık o kişi, sâlik olarak adlandırılmaz. Zira sûfiler, yapılan ibadetler neticesinde hasıl olan her hâli/makamı kişiyi manevî yönden dönüştürmesi bakımından mertebesine göre farklı bir terimle adlandırmaktadırlar.

Ahmed İlähî, bu dönüşü(mü) ve kişiye manevî faydalarını şöyle izah ederek devam etmektedir: "Mülk noktasından melekûta doğru seyir, dairenin yarısıdır." Bu birinci seyir olarak adlandırılır. Mülk noktasından başlayan dairevî seyirde sâlik, melekût noktasına vardığında yolun yarısını kat etmiş olur. İlähî, bu yolculukta birinci seyrin sahibini, sâlik olarak adlandırır ve onun makamını **dairenin sağının imamı** olarak tanımlar. İkinci seyir ise melekût noktasından mülk noktasına doğru seyirdir. Bu

68 Mathieu Terrier, "Sufi Hierarchy of the world of levels of existence: Mulk, Malakût, Jabarût and Related Concepts", *Sufi Cosmology*, ed. Christian Lange- Alexandre Kynsh (Leiden; Boston, Brill, 2002), 276-278.

seyirde sâlik, dairenin diğer yarısındaki mesafeyi kat etmektir. İkinci seyrin sahibi ise **dairenin solunun imamıdır**. Dairevi biçimde devam eden bu yolculuğun ikinci evresi de tamamladığında sâlik, artık **kutup** olma makamını hak etmektedir. Onun kutup olarak tanımlanmasına sebep olan şey, o kişinin hem mülkte hem de melekûtta seyir yaparak manevî döngüsünü/dönüşümünü tamamlamış olmasıdır. Bu dairevi döngüde sâlik eksiklerini, kusurlarını tamamlamış ve ilâhî lütfun perdesinden açılan güzelliklere şahit olmuştur. Bu şahitliği İlâhî, “Sonra gözünü tekrar tekrar çevir bak”⁶⁹ âyetinden iktibasla açıklamaktadır. Ona göre mülk noktasından melekût noktasına doğru başlayan bu yolculukta tevhide dair sırlar kişiye açılmaktadır. Âyette geçen “Sonra gözünü tekrar tekrar döndür (bak). Göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.”⁷⁰ buyruğu üzere sâlik, tevhide dair her müşahedesi ve açılan her yeni sırda “Allah’ın yaratışı ve âsârında hiçbir hata, noksan bulunmadığına şahitlik ederek bu mesafeleri kat edip **kutup** makamına ermektedir. İlâhî’nin bu görüşünü, Zünnûn Mısırî (ö. 245/859 [?])’nin tevhid tanımında olduğu gibi “Allah’ın eşyanın içine girmeyen kudretini idrak, eşya ile bütünleşmeyen sanatını bilme, her şeyin sebebinin Allah’ın sanatı olduğunu ve O’nun sanatında bir arıza bulunmadığını kavrama, göklerde ve yerde Allah’tan başka müdebbir (idare eden) olmadığını” idrak etme türünden bir şahitlik olarak anlamak mümkündür.⁷¹ Tasavvufta bu seyr, nefis mertebesinden Hakk’ın varlığına olan bir seyir olarak da izah edilmektedir.

Seyr ile ilgili bu tasnife ilk olarak İbnü’l-Arabî’nin *Fütühât-ı Mekkiyye*’sinde rastlanır. Daha sonraki dönemde yaşayan İsmail Ankaravî ise *Minhâcu’l-Fukara* eserinde bu tasnifi şöyle özetlemektedir; *Seyr-i illallah* yani *Allah’a seyr*, vahdeti örten kesret perdesini kaldırmaktır. İkincisi ise *seyr-i fillah-Allah’ta seyr-*, Hakk’ın sıfatlarıyla vasıflanıp ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle ufuk-ı âlâya ulaşmaktır. Bu seferin nihayeti ise vâhidiyettir ki bu sayede sâlike, ledünnî ilimler keşfolunur. Üçüncüsü *seyr-i maallah-Allah’la seyr*, zâhir ve bâtın ikiliğinden kurtularak veliliğin sonuna ulaşmaktır.

69 el-Mülk 67/3- 4.

70 “Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rahmân’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.” Tercüme Elmalılı Hamdi Yazır Meali’ndendir (el-Mülk 67/3-4).

71 Serrâc, *Lüma’*, 34.

15. *Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi*

Dördüncüsü ise *seyr-i anillah- Allah'tan seyrdir*. Taliplerin ve irşada layık olanların irşadı için; mahvdan sonra sahve, cemden sonra farka, fenâdan sonra bekâya dönmektir. İlk iki seyr ile velilik makamına, son ikisi ile de mürşitlik yetkisine ulaşılır.⁷²

Ahmed İlähî de birinci seyri gerçekleştirenlerin mertebesini **seyr-i ilallah** ve **seyr-i fillah** olarak açıklamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi birinci seyrin sahibi, dairenin sağının imamıdır ve onu makamı takip etmektedir. Sol yarım dairenin imamı ve tebaasını **seyr-i billah-seyr-i anillah** aşaması ile tanımlar. Artık sâlike, manevî derece olarak **kutup** olması lütfedilmiştir. Kutup, gökyüzünün kuzey yarımküresinde bulunan yıldız, bir topluluğun yöneticisi gibi kelime anlamlarıyla tasavvufta, veliler zümresinin en başındaki, dünyanın ve âlemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan kişiyi temsil etmektedir.⁷³ Sûfiler arasında her velinin Allah'a yakınlığının aynı derecede olmadığı, aralarında menzil ve mertebe farkı olduğu kabul edilmektedir. Kutup, bu hiyerarşik yapıda en nihai noktada yer alır. Burada aslında Hz. Peygamber'in ruhâniyatına bir atıf yapılmakla birlikte genel olarak aynı dönemde yaşayan velilerin başı veya manevi otoriteyi temsil eden kişi vurgulanmaktadır.⁷⁴ Ahmed İlähî de bu makamı kastederek, manevî âlemler arasındaki yolculukla kalbî/ruhî dönüşümünü tamamlayan kişiyi kutup olarak tanımlamıştır.

Müellif, tevhid sırrına şahitlik eden ve sâlik mertebesinden başlayıp seyr ü sülûkunu tamamlayarak kutup mertebesine gelen kişilerin artık halkı irşad edebileceklerine işaret eder. Tevhid sırrını öğrenmek isteyen tâliplerin ancak bu istikamette olanlara tâbi olmaları gerektiği hususunda da ölçüyü belirtmektedir. Bir nevi benlik duygusunu yok etme ile erişilen bu makamda sâlik, seyr ü sülûk ile dünyevî kişiliğini dönüştürmektedir. Bu dönüşüm, Allah'ın lütfuyla ona tanınan bir ayrıcalık olarak da görülebilmektedir. Bu donanımı ile kutup, yaşamın her alanında insanlara yol gösterecek bir niteliği haiz konuma gelir. Tıpkı yol göstermek için kurulmuş deniz feneri misali, insanların geçtiği yollar üzerinde rehberlik görevi üstlenmektedir. Kutuplar, Müslüman toplum arasında ilim

72 Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, 88.

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

74 Hacı Bayram Başer, *Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları 2021), 24.

sahibi, güvenilir ve takva sahibi kişiler olarak bilinmektedir. Dolayısıyla insanlara hidayet yolculuklarında eşlik etme ve cehalet karanlığında kalkanlara yol gösterme konusunda ışık mesabesinde kabul edilmişlerdir. Tasavvufta Allah kutuplardan olan kullarını, rahmeti gereği diğer kullarının arasından seçerek lütfetmekte olduğu görüşü hakimdir. Böylece cahil olanları bilgilendirme, Allah'ı arayanlara doğru yolu gösterme ve dinin emirlerine lakayt olanlara sorumluluklarını hatırlatma konusunda aracı vazifesi görmektedirler. Dolayısıyla onların yolundan gidenlerin doğruluktan şaşmaz bir şekilde hayatlarını sürdürdükleri ve iki cihanda da mutluluğa erebilme şerefine ulaştıkları düşüncesi bulunmaktadır.⁷⁵ Bu makamın getirdiği sorumlulukların en önemlisi yaşamın her alanında insanlara yol gösterme ve tevhid davet etmektir. Ahmed İlâhî, beyitten hâsıl olan hakikati ve Allah'ın kullarının O'nun yolunda ne zaman irşada hak kesb edebileceklerini bu şekilde açıklayarak risâleyi şu dua ile sona erdirmektedir:

“Salât ve selâm, dünya ve ahiret tariklerinde doğru yolların muktedâsına olsun. Allah'ın razılığı ise onun âline, ashabına ve doğrulukta, istikamette ona tâbi olanlara olsun. Amin. Şeyh Ahmed el-İlâhî'nin Şâh Efendî Hazretleri için yazılmış ve tasnif edilmiş olan Risâlesi burada sona ermiştir.”

Sonuç olarak müellif bu eserinde, nesir ve manzum unsurları kullanarak dönemindeki tevhid yazma geleneğini sürdürmüştür. Risâle içerik olarak değerlendirildiğinde sûfilerin tevhid anlayışının devamı niteliğindedir. Ahmed İlâhî, kelam ilminin tevhid anlayışı olan Allah'ın, Zât'ı ve sıfatları itibarıyla tek olduğunun ispatı çabasından ziyade tasavvufî yönden Allah'ın tek ve ezeli varlık olarak, sonlu bir varlık olan insanla ilişkisi ekseninde meseleyi ele almaktadır. Tasavvufî tevhid risalesi kategorisinde yazdığı bu eseri ile Ahmed İlâhî, diğer sûfiler gibi tevhidi keşf ve deneyime dayalı bilgi elde etme (marifet) gayesi bakımından izah etmektedir. Risâlede tevhid, seyr ü sülûk ile kişideki dünyevî benliğin dönüşümü ve Allah'ın birliğine şahit olma kabiliyetinin nasıl elde edilebileceği yönünde izah edilerek, seyr ü sülûk sonucunda ulaşılan derece ve bu derecelerin getirdiği sorumluluklar anlatılmıştır. Ahmed İlâhî, bu eserinde tevhid tecrübesini mülk ve melekût toprağı arasında dairevi bir yolculuk olarak

75 Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), 30-31.

tavsif etmiştir. Tevhid tecrübesini yaşamak isteyen sâlik, Nûh ile temsil etmiş, bu iki mesafe arasındaki yolculukta şahit olunan ve öğrenilen şeylerden duyulan coşku, hayret ve vecd hâllerini, Nûh tufanı vaktindeki dehşetli duruma benzetmiştir. Sâlik, zihin ve gönül dünyasındaki tufanını dindirerek, tüm kesret ve Allah dışındaki şeylerden kalbini arındırdığında, tevhid sırrını öğrenmeye açık hâle gelecektir. Yolculuğun birinci evresinden ikinci evresine geçişle dairevi döngü tamamlanır. Risalede vahdet-i vücud nazariyesi çerçevesinde tevhid meselesi, şiir ve temsiller aracılığıyla daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. Sûfi düşüncede tevhid tecrübesinin değeri; Mutlak varlık olan Allah'a ve kişinin benliğinin dönüşümü ile kendi yaratılmışlığının sınırlarını öğrenmesi yoluyla da hakikatin özüne ulaşmaktır. Benliğinde bu özü bulan kimse, hakikatle irtibat kurmuş olur ve bu hakikatleri irşad etmek için adeta ikinci bir hüviyet kazanmış durumundadır. Hüviyetin birinci aşamasında sâlik olarak adlandırılan kul, ikinci aşamada kutup derecesine yükselir. Bu dereceye ulaştığında halkın irşadı ile görevlendirilir.

Dolayısıyla Ahmed İlähî'nin tevhidi; ibadet ve ahlâk ilişkisi bağlamında, daha çok amelî bakımdan ele aldığı ve dairevi bir döngü içinde anlattığı söylenebilir. İrşad ehlinin özelliklerine de dikkat çeken İlähî, ancak bu yolculuktan geçmiş kişilerin halka rehberlik etmesi gerektiğini vurgular. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), miraçta tüm varlık basamaklarını geçip -sidre-i muntehâda, mahiyetini bilmediğimiz şekilde- Allah'ı müşahede etmesi ve ardından tekrar dünya âlemine geri dönerek ümmetine bu yolculukta öğrendiklerini talim ettirmesi hadisesi üzerinden risalenin kurgulandığı görülür. Bu yönüyle sâlikin manevî dönüşümünü bir nevi onun kalbî mirâcı gibi değerlendirmiştir. Şeyh Ahmed İlähî, *Risâle-i Tevhidiyye*'de sembolik ve metaforik dil kullanarak, İslâm inancı ve tasavvuf felsefesindeki önemli bir konuya izah getirmektedir. Biz bu çalışmayla hem risâlenin Türkçe literatüre kazandırılmasını hem de eserin ortaya çıktığı tevhid geleneği hakkında genel bir çerçeve sunmayı hedefledik. Bu açıdan bakıldığında bu çalışmamız, sahada Ahmed İlähî'nin eserleri ve tevhid görüşüyle ilgilenen araştırmacılara ışık tutacağı kanaatindeyiz.

2. Risâle-i Tevhidiyye'nin Arapça Metni ve Tercümesi

[305 b]

الحمد لله المتوحد الذي أظهر سر توحيده باللاء النافية على قلب من أراده من عبيدك الذين في بحر توحيده ساحوا. وهو شهد الله أنه لا إله إلا هو فوجب عليه الرجوع عند ذلك الظهور إلي تراب بر الملك من بحر الملكوت لتكميل الناقلين وتعليم السائرين إلي حضرة الجبروت. والصلاة والسلام علي سيد الناسوت واللاهوت و علي آله وصحبه

المنعوتين بأحسن النعوت.

أما بعد فان العبدالمجتنب عن المناهي الشيخ أحمد الإلهي يقول في قول السلطان علي ممالك التحقيق والبرهان في مواقع التدقيق الفرقان بين الظن واليقين مولانا جلال الملة و الدنيا والدين فهو هذا زدياي شهادت كر نهنگ لا بر آرد هو تيمم لازم آيد نوح را بر وقت توفانش بحر الشهادة عبارة عن حقيقة كلمة التوحيد التي وقعت في نص شهد الله أنه لا إله إلا هو و هي لا إله إلا الله و نهنگ لا عبارة عن حقيقة اللاء النافية اي القوة الربانية التي تمنع و تغني عن بساط قلب الذاكر كلما سوى المذكور و هي مشبهة بالحوث الكبير الذي يأكل و يقتل كل احوات صغيرة بإعتبار أنها أيضا تمنع كل ماسوى المحبوب من الخواطر كلها و تمحوها و تصفى بحر التوحيد عن الأغيار. و لفظة هو عبارة عن سر التوحيد و هو أحدية الذات مع جميع الأسماء و الصفات بقطع النظر عن اعتبار وجود الموجودات إذ لا وجود لها في الحقيقة بل هي معدومة في حد ذاتها المعتبرة بالأعيان الممكنات مثلا كان موج المعتبرة بكونيتها أمواج و قول بعضهم الآن كما كان في جواب من قال كان الله و لم يكم معه شئٌ مشيرة إلى ذلك السر و التيمم عبارة مهمة عن رجوع السالك بسير عن الله من الملكوت إلى ارض الملك بعد تمام تكميله

[305 b]

O'nun tevhid denizinde yüzen kullarından, O'nu dileyenlerin kalbine lâ-i nâfiyesi ile tevhidinin sırrını gösteren Allah'a hamd olsun.

Ve O'ndan başka ilah olmadığına Allah'a şahadet etti, bu yüzden eksiği olanları tekml etmek ve kudretin huzuruna yürüyenlere öğretmek için o zuhurda, melekût denizinden Melik'in topraklarına dönmesi gerekti. Ve salât ve selâm nâsût ve lâhûtun efendisine, onun âline ve ashâbına olsun.

Devamına gelince, nehiylerden kaçman kul Şeyh Ahmed el-İlâhî, es-Sultân alâ memâliki't-tahkîk ve'l-bürhan fî mevâki'i't-tedkîk e'l-furkân beyne'z-zanni ve'l-yakin'de Mevlânâ celâlî'l-milleti ve'd-dünya ve'd-din şöyle söylüyor:

زدرياي شهادت كر نهنگ لا بر آرد هو

تيمم لازم آيد نوح را در وقت توفانش

“Gelirse şahadet âleminin yok edici lâ denizinden;
Tufan vaktinde Nûh'a teyemmüm yapması gerekir”

Şehadet denizi, şehidallahu ennehu lâ ilâhe illâ hu⁷⁶, o da “lâ ilâhe illallah” olan kelime-i tevhidin hakikatinden ibarettir. Nefyedici (yok edici) lâ ise, nâfiye lâ'sının hakikatidir. O da mezkûrdan gayrı her şeyi zâkirin kalp alanından silip yok eden Rabbânî bir kuvvettir. Bu da bütün küçük balıkları öldüren ve yiyen büyük balığa benzer. Nitekim lâ zikri de Mahbûb'dan gayrı havâtür cinsinden her şeyi silip yok eder. Tevhid denizini ağyardan arındırır. Buradaki hüve lafzı tevhid sırrını ifade eder. O da bütün isim ve sıfatlarıyla mevcudatın varlığından sarfı nazar eden Zât'ın ehadiyyetinden ibarettir. Çünkü hakikatte mevcudatın bir varlığı yoktur. Bilakis o mevcudat, mümkünler âleminde hadd-i zâtında ma'dûmdur (yoktur). Mesela denizdeki dalgalar, dalga oluşlarıyla vardır, gerçekte ise yoktur. “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu” diyen bazı kimselerin bu sözü de o sırra işaret etmektedir. Teyemmüm ise burada, Allah'a seyr aşamasını hak edenlerin tekмили için melekûtтан мүлк arzına doğru seyr anıllah aşamasındaki sâlikin tekmilini tamamladıktan sonraki dönüşüdür.

[306b]

لتكميلا الغير الذي يستحق للسير إلى الله و النوح عبارة عن السالك المذكور بعد أن يستحق لدعوة الطالبين إلى المطلوب بتكميل الله و تعليمه إياه و وقت الطوفان عبارة عن غليان بحر التوحيد عن تنور قلب العارف و إحاطة ماء الحقيقة على أرض المجاز و إضمحلال المجازات في الحقيقة فقوي الكلام ومعتمد التمام أنه إذا ظهر سر التوحيد اي وحدة الذات بالطريقة المذكورة وتغو بحر الحقيقة عن تنور قلب العارف كما ذكر الذي هو نوح عصره بذلك الطوفان المعنوي وبدعوته للعباد فوجب علي العارف المكمل عند حصول تلك الحالة المعتمدة با لظوفان أن يرجع من الملكوت إلى أرض الملك لتكميلا الناقصين وتعليم السائرین وتم المعني وهذا فوايد فالسير من نقطة الملك الي الملكوت سير تصف الدائرة ومن الملكوت الي الملك ثانيا سير تصفها الآخر. و صاحب السير الاول امام الايمن تبعه مقام وصاحب السير الثاني امام الا يسر وتبعه وهو يستحق له ما يقوم القطب بعده لانه موسار في الملك والملاکوت. و الملكوت ثم رجع لحکم ثم ارجع البصر كرتين من الملكوت الي النقطة الملك التي سافر اولاً منها مثلاً لدائرة التي سافرت من النقطة ثم اتصلت بها و تمت دورتها وسير امام الأيمن و تبعه سير الي الله وفي الله وسير امام الا يسر وتبعه سير عن الله و بالله وحقيقة الحال من ملك البيت ان مولانا اراد ان يبين ان السالك متى يستحق للإرشاد في طريقة رب العباد والصلاة والسلام علي مقتدي السبل الصايبة في طرق المعاش والمعادن ورضوان الله علي اله وصحبه و كل من اتبعه للصلاح والسداد امين ثم مجمع الرسائل المنسوب الي الشيخ احمد الالهى المكتوب والمصنف لأجل حضرة شاه افندي

[306b]

Nûh ise burada, Allah'ın olgunlaştırması ve öğretmesiyle tâliblerin mat-luba davetlerini hak eden o sözü edilen sâliktir. Tufan vakası ise, ârifin kal-binin nurlanmasıyla tevhid denizinin kabarmasını, hakikat suyunun mecaz topraklarını kuşatıp mecazları yok etmesini anlatır. Gerçekte sözün özü ve tam manası şudur: Tevhidin sırrı zahir olduğunda, yani zikredilen yol ile Zâtın vahdeti ve ârifin kalbinde hakikatin coşması, kendi asrında manevi tufan ile zikredilmesi ve kulları daveti ile arifin kalbinin nurlanmasıdır. Bu halin husulünde tufan ile anlatılan kemâl ehli arifin, nakısları kemâle ulaştırmak ve seyr u sülûk ehline talim ettirmek için melekûtta mülk toprağına dönmesi gerekir. Mananın özü budur. Bunda birtakım faydalar vardır şöyle ki: Mülk noktasından melekûta doğru seyr, dairenin yarısıdır. Melekûtta mülke doğru seyr ise ikinci olarak dairenin diğer yarısıdır. Birinci seyrin sahibi, dairenin sağının imamı ve onu makam takip eder. İkinci seyrin sa-hibi ise dairenin solunun imamıdır. Bu durumda sâlik, kutup olmayı hak eder. Çünkü o mülk ve melekûte seyr yapmıştır. Melekût ise orada “ثم ارجع البصر كررتين/Sonra gözünü tekrar tekrar çevir bak”⁷⁷ hükmü ile melekûtta mülk noktasına döner ki ilk olarak oradan sefere başlamıştı. Örneğin bir noktadan yola çıkan sonra oraya ulaşan ve tamamlanan dairede sağ ya-rım dairenin imamı ve tebası Allah'a seyr ve Allah'ta seyr (سير إلى الله و سير في الله) aşamasında olur. Sol yarım dairenin imamı ve tebası ise, Allah'tan seyr ve Allah ile seyr (سير عن الله و سير بالله) aşamasında olurlar. Beyitten hasıl olan hakikat-i hal şu ki; Mevlânâ burada Rabbu'l-ibâdin tarikatında sâlikin ne zaman irşada hak kesbedebileceğini açıklamak istemiştir. Salat ve selam, dünya ve ahiret tariklerinde doğru yolların muktedasına olsun. Allah'ın razılığı ise onun aline ve ahabına ve doğrulukta, istikamette ona tabi olanlara olsun. Amin. Şeyh Ahmed el-İlâhî'nin Şâh Efendî Hazretleri için yazılmış ve tasnif edilmiş olan Risâlesi burada sona ermiştir.

77 el-Mülk 67/3-4

Çıkar Çatışması	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.
Conflict of Interest	The authors declared that there İslâm 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	MAY (%60), MD (%40)
Veri Toplanması Data Acquisition	MAY (%50), MD (%50)
Veri Analizi Data Analysis	MAY (%50), MD (%50)
Makalenin Yazımı Writing up	MAY (%50), MD (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	MAY (%60), MD (%40)

Kaynakça

- Abdülkadiröğlü, Abdülkerim. *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişveran-ı Nadiredân* (Tıpkıbasım). Belig İsmail. Ankara: Anıl Matbaacılık, 1988.
- Akpınar, İsa. *Klasik Türk Şiirinde Tevhîd: (Başlangıçtan XVI. Asrın Sonuna Kadar)*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "İlk Dönem Sûfilerin Tevhid Tecrübesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Sûfiyye* 11 (Aralık 2021), 255-280.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. *Sûfîler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Çavdar, Emre. "‘Lâ-i Nâfiye li’l-Cins’ ve Kur’ân-ı Kerim’deki Kullanımları". *İlâhiyat Araştırmaları Dergisi* (2014), 95-114.
- Damar, Abdullah. *Bursa’da Nakşibendiyye Kültürü ve Ahmed İlâhî Tekkesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü’l-ekber* (Ali el-Kârî, Şerhu’l-Fıkhü’l-ekber içinde). Beyrut: y.y., 1404/1984.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t- Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 6/2014.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lüma*. Kahire: El-Mektebetü’t-Tevkifiyye, ts.
- Göktaş, Vahid. "Es’ad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi’ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü". *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21. (2008), 427-445.
- Güzel, Bilal. "Şakâyıku’l-Hakâyık Li-Sultânî’l-Hakâyık (İlâhî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 14 Ağustos 2023. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/sakayiku-l-hakayik-li-sultani-l-hakayik-ilahi>.
- Hücvirî. *Hakikat Bilgisi Keşfu’l-Mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-‘Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.
- İlâhî. *Kenzü’l-Esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Koleksiyonu. 000868/15-164.
- İlâhî. *Risâle-i Tevhîdiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Kemal Edip Koleksiyonu. 56/305-307.
- İlâhî. *Tasavvuf-nâme*. haz. Mücahit Kaçar-Ahmet Akdağ. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2014.

15. *Yüzyılda Yazılan Bir Tevhid Risâlesi: Şeyh Ahmed İlähî'nin Risâle-i Tevhidiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Değerlendirmesi*
- İnci, Nuriye. "Kenzü'l-Esrâr (İlähî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 18 Aralık 2023. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/kenzu-l-esrar-ilahi>.
- İnci, Nuriye. "Risâle-i Tevhidiyye (İlähî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 26 Aralık 2022. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/risale-i-tevhidiyye-illah>.
- İsmail Ankaravî. *Minhâcu'l-Fukara*. haz. Saadettin Ekici. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Kara, Mustafa. "Abdullâh-ı İlähî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/110-112. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kara, Mustafa. *Bursa'da Tasavvuf ve Tekkeler*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2001.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Kaska, Çetin. "Divân (İlähî)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim 14 Ağustos 2023. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-illah>.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Kurnaz, Cemal. "Ahmed İlähî'nin Türkçe Şiirleri". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/1 (Ocak-Haziran 1996), 153-172.
- Kuru, Esra. "Şeyh Ahmed İlähî ve Pend-nâme'si" *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/9 (2014), 771-784.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Kuşeyrî. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2000.
- Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Nalçacıgil Çopur, Emel. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Deniz". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/1 (2022), 65-82.
- Ördek, Şerife. "İlähî, Şeyh Ahmed İlähî Efendi". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. B.y.: y.y, 2020.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ragıb el-İsfehânî. *Müfredât Elfâzül Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dârü's-Şamiyye, 1996.
- Sağlam, Ayşe. "Nâbî'nin Tevhid'inin Gaye ve Nizam Delili Işığında İncelenmesi". *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 20 (2023), 83-94.
- Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Yayınları, 2018.
- Tarlan, Ali Nihad. *Divan Edebiyatında Tevhidler*. 5. Fasikül. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1936.
- Tek, Abdurrezzak. "Molla [Ahmed] İlähî'nin Ayasofya Camii'nde Fatih'in Huzurunda Tasavvufa Dair Yaptığı Konuşmalar". *Uludağ Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (January 2006), 285-305.
- Tek, Abdurrezzak. *Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlähî*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Terrier, Mathieu. "Sufi Hierarchy of the world of levels of existence: Mulk, Malakût, Jabarût and Related Concepts". *Sufi Cosmology*. ed. Christian Lange- Alexandre Kynsh. 277-299. Leiden; Boston, Brill, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Tevhid (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 21-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî*. Ankara: Harf Yayınları, 2018.

Nuriye İnci-Mevhibe Altunkaya

Uluþınar, Hamide. "İlk Dönem Sfilerinde Tevhid Anlayıþı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 9/22 (Temmuz- Aralık-2008), 235-255.

Uzun, Mustafa İsmet. "Tevhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/ 24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Vanlı, Murat. "Edebiyat ve Tasavvuf". *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. 541-570. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022.

Yıldırım, İsmail. "Şeyh Ahmed İlahî'nin Bilinmeyen Şiirleri ve Bu Şiirlerin Şekil ve Muhteva Husûsiyetleri". *The Journal of Academic Social Science* 5 (Eylül 2014), 572-591.

Ek1: El Yazma Metin (Süleymaniye Kütüphanesi Kemal Edip Koleksiyonu numara: 56/s. 305 b-306 b-307)

306

بسم العلم رسالت محمدية
 الحمد لله الذي أظهر محمد بن عبد الله المرسلين والبراهمة المبررة على كل من أرادها
 عبادة الله والدين في يومئذ من أجله وهو شهد الامانة والايمان الا لا اموا فوجب
 عليه الرجوع عند ذكر الظهور الى تراسب برك الله من برك الكلوت
 فكذلك الله يقين وتعبات البر من الضميمة اليه ويرى والصلوة والسوا
 على سيدنا محمد وآله وصحبه المعصومين من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 انما يقصد في ذكر العبد المحض من المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم
 على جملة التحسين والبرهان في مواضع التدقيق الفرقان بين الظاهر والباطن
 مولانا جلال الملاح والزمياء والدين في هذه الايام في شهادته كرمه في المراتب
 يتم لانهم ايقون في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 كلفه التجويد التي وقعت في نفس شهادته ان لا لا اموا وهي الا
 الا انه وتمسك للاعباء عن حقيقة الفداء في فناء العفة الزمان
 التي تفتن عن صراط كعب الكافر كل سوى المدعو وهي شهد بلون
 الكبر الذي باطون يستلوا اصوات صريحة باعتبار انها انما تفتن عن حقيقة
 كلفه التجويد من التزلزل والكمالات في مواضع التدقيق الفرقان بين
 مدعوها عن الرجوع في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 بتخطي النظر العتبات في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 معدوم في حقيقة فناء العتبات على الاعيان الكليات من الاصول
 المعنى كلفيتها ما اوجوا في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 كان لترويه كلفيتها في شمسها وشمسها وشمسها وشمسها وشمسها
 رجوع الى كلفيتها عن امته الكلوت الى امر الكلفيتها تمام كلفيتها

مقام

307

بسم العلم رسالت محمدية
 الحمد لله الذي أظهر محمد بن عبد الله المرسلين والبراهمة المبررة على كل من أرادها
 عبادة الله والدين في يومئذ من أجله وهو شهد الامانة والايمان الا لا اموا فوجب
 عليه الرجوع عند ذكر الظهور الى تراسب برك الله من برك الكلوت
 فكذلك الله يقين وتعبات البر من الضميمة اليه ويرى والصلوة والسوا
 على سيدنا محمد وآله وصحبه المعصومين من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 انما يقصد في ذكر العبد المحض من المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم
 على جملة التحسين والبرهان في مواضع التدقيق الفرقان بين الظاهر والباطن
 مولانا جلال الملاح والزمياء والدين في هذه الايام في شهادته كرمه في المراتب
 يتم لانهم ايقون في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 كلفه التجويد التي وقعت في نفس شهادته ان لا لا اموا وهي الا
 الا انه وتمسك للاعباء عن حقيقة الفداء في فناء العفة الزمان
 التي تفتن عن صراط كعب الكافر كل سوى المدعو وهي شهد بلون
 الكبر الذي باطون يستلوا اصوات صريحة باعتبار انها انما تفتن عن حقيقة
 كلفه التجويد من التزلزل والكمالات في مواضع التدقيق الفرقان بين
 مدعوها عن الرجوع في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 بتخطي النظر العتبات في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 معدوم في حقيقة فناء العتبات على الاعيان الكليات من الاصول
 المعنى كلفيتها ما اوجوا في حور وشمس طوي في شمسها وعبارة عن حقيقة
 كان لترويه كلفيتها في شمسها وشمسها وشمسها وشمسها وشمسها
 رجوع الى كلفيتها عن امته الكلوت الى امر الكلفيتها تمام كلفيتها

Ek 2: Sahife 307

Risâle-i Tevhidiyye'nin ardından gelen sayfada Farsça şiirler yer almaktadır. Fakat bu şiirler Ahmed İlahî'ye ait olmayıp konunun devamında metne eklendiği düşünülmektedir.

İbnü-l Vefâ'ya (ö. 896/1491) ait manzume:

ابن الوفا

چار چیز است چاره بیچارگان اندر جهان / ترک مال و ترک جاه و ترک راحت ترک جان
چار چیز است تا مرا و انرا مرا و قوت و برک / ترک صورت ترک معنی ترک کونین ترک ترک

Çâr çiz est çâre-i bîçâregân ender cihân / Terk-i mal ve terk-i câh ve terk-i rahat terk-i cân.

Çar çiz est tâ murâd-ı an râ murâd u kuvvet u berk / Terk-i sûret terk-i mâna terk-i kevneyn terk-i terk.

Tercümesi:

Dört şey vardır dünyada çaresizlere çare olan / Malı terk, makamı terk, rahatı terk ve canı terk.

Dört şey vardır onu arzulayan kuvvet ve güce erişir / Sureti terk, manayı terk, iki cihanı terk ve terki terk.

El-Emir Eş-Şeyh el-Buhârî'nin (ö. 922/1516) Beyti

الامير الشيخ البخارى

هست تاج عارفان اندر جهان از چار ترک / ترک دینی ترک عقبی ترک هستی ترک ترک

و هو مجمع اللطائف الربانية و منبع

الحقايق الحقايقية و مطلع

الكواكب الإلهية

Hest tâc-ı ârifân ender cihân ez çâr terk / Terki dünya terki ukbâ terki hestî terki terk.

Tercümesi:

Arifler tacı, dünyada dört şeyi terk etmektir

Dünyayı terk, ukbayı terk, varlığı terk ve terki terk

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) beyti

ملولانا قدس الله سره

چار معنی چار معنی را درست
هر یکی را یک کلید بی سر است
گر ندانی معنی در بر کلید
خانه تو چون سرای بی در است

Çâr ma'na çâr ma'na râ der est / Her yeki râ yek kelid bî serest.

Ker nidâ ma'na der ber kelid / Hane-i tû çün serâi bî derest.

Tercümesi:

Dört mana dört manaya kapıdır / Her bir mananın da başsız bir kilidi vardır.

Kilit üzerindeki manayı bilmez isen / Senin evin, kapısız bir saray gibidir.

Mevlânâ Seyyid İzzet (r.a)'in cevabı:

الجواب لمولانا سيد عزت رح

چار معنی چار روح اکبر است
خاک و آب و باد و آتش شان در است
فهم و فکر و حفظ و عقل آمد کلید
گر ندانی بسته آن در بهتر است

Çâr ma'na çâr ruh-i ekber est / Hâk u âb u bâd u âteş-i şân der est

Fehm u fikr u hıfz u akl u âmed kilid / Ger ne dani beste an der behter est.

Tercümesi:

Dört mana dört büyük ruhtur / Toprak, su, hava, ateş onun kapısındadır

Anlayış, düşünmek, ezberlemek ve akıl onun kilididir / Eğer onu ki-

litlemeyi bilmez isen o kapının kapalı olması daha iyidir.

Sa'dî Der ki:

سعدی گفته است

ماهرویا! روی خوب از من متاب
دوش در خوابم در آغوش آمدی
از درون سوزناک و چشم تر
هر که بازآید ز در پندارم اوست
ناوکش را جان درویشان هدف
او سخن می‌گوید و دل می‌برد
حیف باشد بر چنان تن پیره
خوی به دامان از بناگوشش بگیر
فتنه باشد شاهی شمعی به دست
بامدادی تا به شب رویت مپوش
سعدی اگر در برش خواهی چو چنگ
بی خطا کشتن چه می‌بینی صواب
وین نپندارم که بینم جز به خواب
نیمه‌ای در آتشم نیمی در آب
تشنه مسکین آب پندارد سراب
ناخنش را خون مسکینان خضاب
و او نمک می‌ریزد و مردم کباب
ظلم باشد بر چنان صورت نقاب
تا بگیرد جامه‌ات بوی گلاب
سرگران از خواب و سرمست از شراب
تا بپوشانی جمال آفتاب
گوشمالت خورد باید چون رباب

Mâhrûyâ rûy-i hub ez men metab
 Duş der hâbem der âğûş âmedi
 Ez derûn-i sûznâk u çeşm-i ter
 Her ki bâz âyed der pendârem ust
 Nâvkeş râ cân-ı dervîşân hedef
 U suhen miguyed u dil mi bered
 Heyf bâşed ber çenân ten-i pîrhen
 Hûy be dâman ez benağuşuş begir
 Fitne bâşed şâhidî şem'î be dest
 Bâmdâdî tâ be şeb rüyet mepûş
 Sa'dî eğer der bereş hâhî çu çeng

Bî hata geşten çe mibini savâb
 Ve iyn ne pendârem ki bînem cüz be hâb
 Nimeî der âteşem nimî der âb
 Tîşne miskin-i âb pendâr-ı serâb
 Nahneş râ hûn-i miskinan hedâb
 ve u nemek mî rîzed u merdum kebâb
 Zulm bâşed ber çenân suret-i nekâb
 Tâ begired came'et bûy-i gelâb
 Ser gerdân ez hâb u sermest ez şerâb
 Tâ bepuşânî cemâl-i aftâb
 Gûşmâlet hored bâyed çun rebâb

Tercümesi:

Ey ay yüzlü! Güzel yüzünü benden çevirme!
 Dün gece rüyamda koynuma girdin
 İçimin ateşi ve gözümün yaşından
 Kapımdan kim girse, o girdi sanırım
 Dervişlerin canı, ok misali kirpiklerinin hedefi
 O, söz söyler, gönül çalar
 Bu tene gömlek giydirmek yazık değil mi?
 Eteğinle onun yumuşak tenini yıka
 Elinde mumla maşukuma fitne olsun
 Sabahtan akşama yüzünü örtme ki
 Sa'dî! Eğer onu saz gibi kucaklamak istersen

Hatasız olmak doğru mudur ki?
 Sadece rüyada görmeyi hiç önermem
 Bir yarım ateşte bir yarım sudayım
 Serap görmüş bir susamış çaresizim
 Tırnağımı dervişlerin kanyla boyar
 Ve insanların yarasına tuz basar
 Böyle bir yüze peçe takmak zulüm
 Ki elbisen gül koksun
 Uyku sarhoşu, şaraptan mest olan
 Güneşin güzelliği yüzüne doğsun
 Tambur gibi aşk acısına dayanmalısın

Necîb Mahfûz'un Sufî Kişiliği ve “Leyâlî Elf Leyle” Adlı Romanındaki Tasavvufî Yansımalar

*Najîb Mahfûz's Sûfî Personality and Sûfî
Reflections in his Novel “Layālî Alf Layla”*

Arş. Gör.

Ebrar Ayyıldız

Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kars, Türkiye / Kafkas University, Faculty of Science and Literature, Kars, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-4691-4601>

ebrar96varol@gmail.com

ROR ID: <https://ror.org/04v302n28>

Prof.Dr.

Erdoğan Doğru

Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye / Gazi University, Gazi Faculty of Education, Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

derdinc@gazi.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/054xkpr46>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ekim / 15 October 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık / 21 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1376302



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 (Ebrar Ayyıldız-Erdoğan Doğru).

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

Ebrar Ayyıldız-Erdoğan Doğru, “Necîb Mahfûz'un Sufî Kişiliği ve ‘Leyâlî Elf Leyle’ Adlı Romanındaki Tasavvufî Yansımalar”, *Sufiyye* 15 (Aralık/December 2023), 233-260.

Öz

Tasavvuf, insanın ahlakını güzelleştiren ve hakikati anlama amacıyla kişiye rehber olan bir düşünce sistemidir. İnsanın Allah ve yaşam arasındaki ilişkisine farklı bir boyut ve derinlik kazandıran tasavvufi düşüncenin en belirgin özelliği insanı, manevi açıdan olgunlaştırma gayesidir. Tasavvuf, kalbin saflaşmasını, gerçek sevginin ise sadece Allah'a verilmesini ve ruhun arındırılmasını temel alan bir anlayıştır. İnsanın hakikate ulaşma yolunda gösterdiği değişimlere ve gelişimlere odaklanan tasavvufi yaklaşım edebiyatta işlenen ana temalardan biri olmuştur. Necib Mahfûz, edebiyat alanında tasavvufa duyduğu yakınlığıyla tanınmaktadır, birçok eserinde tasavvufi temaları ustaca kullanır. Eserlerine tasavvuf öğeleri yerleştiren Mahfûz, hikâye ilerledikçe tasavvufi figürleri derin anlamlarla konuşturarak romanlarına felsefi bir boyut ekler. Yazar, diyaloglar arasına serpiştirdiği tasavvufun gizemli ve sembolik dilini kullanarak çeşitli dini mesajları da iletmektedir. Bu çalışmada modern Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Necib Mahfûz'un tasavvufi görüşleri ve sufi kişiliği üzerinde durulmuş, *Binbir Gece Masallarından* esinlenerek yazdığı *Leyâlî Elf Leyle* adlı romanındaki sufi imgeler ele alınmıştır. Ayrıca Mahfûz'un tasavvufi düşünceleri ve sufiligi anlama şekli aktarılmaya çalışılmıştır. Romandaki tasavvufi karakterler aracılığıyla gerçekleştirdiği anlatımlarından yola çıkılarak Mahfûz'un tasavvuf yorumu ve eserdeki derin mistik imgeleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Arap Romanı, Tasavvuf, Necib Mahfûz.

Abstract

Sufism is a system of thought that beautifies the morality of man and guides him in his aim of understanding the truth. The most prominent feature of Sufi thought, which brings a different dimension and depth to the relationship between God and life, is the aim of spiritual maturation. Sufism is an understanding based on purification of the heart, giving true love only to Allah and purification of the soul. The Sufi approach, which focuses on the changes and developments of human beings on the way to reach the truth, has been one of the main themes in literature. Najib Mahfûz is known for his closeness to Sufism in the field of literature, and he skillfully uses Sufi themes in many of his works. Mahfûz, who places Sufi elements in his works, adds a philosophical dimension to his novels by making Sufi figures speak with deep meanings as the story progresses. The author also conveys various religious messages by using the mysterious and symbolic language of Sufism interspersed between the dialogues. This study focuses on the Sufi views and Sufi personality of Najib Mahfûz, one of the important figures of modern Arabic literature, and discusses the Sufi images in his novel *Leyâlî Elf Layla*, which he wrote inspired by the *Thousand and One Nights*. In addition, the paper conveys Mahfûz's Sufi thoughts and his way of understanding of Sufism. Mahfûz's interpretation of Sufism and his deep mystical images in the novel are analysed based on his narrations through Sufi characters in the novel.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Literature, Arabic Novel, Sufism, Najib Mahfûz

Giriş

Tasavvuf ve mistisizm, insanlık tarihi boyunca pek çok kültürde ve dinde görülen manevi bir harekettir. Söz konusu akım, kişinin Yaratıcıyla bireysel bir ilişki kurmasını ve manevi yükselişini amaçlayan bir yolculuktur. Bu nedenle, tasavvuf ve mistisizmin herhangi bir milledine, dine veya kültüre özgü olmayıp evrensel bir olgu olduğu söylenebilir. Tasavvufun kaynakları İslam dinine dayanırken, bu hareket diğer dinlerde de benzer şekillerde görülebilmektedir. Örneğin, Hristiyanlıkta mistisizm olarak bilinen ve birçok açıdan tasavvufa benzer prensip ve uygulamalar vardır. Aynı şekilde, Budizm, Hinduizm ve diğer Doğu dinlerinde de benzer manevi disiplinler ve uygulamalar bulunur. Tasavvufun anlaşılması ve izah edilmesi için çalışmalar hâlâ devam etmektedir. Bu, tasavvufun oldukça karmaşık bir konu olması ve farklı açılardan incelenmesi gerektiği anlamına gelir. Tasavvuf, hem bir manevi disiplin hem de bir felsefe olarak incelenebilir. Tasavvufun temel kavramları arasında Allah'ın birliği, manevi yükseliş, farkındalık, aşk, sabır, hoşgörü, verimlilik, özgürlük, vb. yer alır. Tasavvufun kökleri İslam dinine dayandırılmış olmakla birlikte farklı zamanlarda muhtelif tarikatlar ve şeyhler aracılığıyla çeşitli yönlerde evrilmiştir. Tasavvufun tarihsel gelişimi, tarihi ve kültürel bağlamı anlamak için incelenebilir. Bu nedenle tasavvufun izahı ve anlaşılması için felsefî, tarihî, psikolojik ve benzeri yaklaşımların birleştirilmesi gerekmektedir. Tasavvufun bugün hâlâ önemli bir görüngü olarak kalması, insanların manevi ihtiyaçlarına cevap verme potansiyeli ile ilgilidir.

Tasavvufun birçok tanımı bulunmakta, bu tanımlar düşünürler ve âlimler arasında farklılık göstermektedir. Tasavvuf kelimesi Arapça kökenli olup, en yakın ihtimal, kelimenin temizlenmek, arı hâle gelmek ve berraklık manasına gelen "safvet"¹ veya yün manasına gelen "sûf" kökünden geldiğidir.² Ancak, tasavvuf kelimesi daha geniş anlamıyla manevi bir disiplini ifade eder. Tasavvuf, kişinin Allah'a yakınlaşması, manevi yükselişi ve kul ile Allah arasındaki ilişkiyi güçlendirmesi ile ilgili durumu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bazıları tasavvufu, Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed (s.a.v) gibi yaşamaya çalışmak olarak tanımlarken, diğerleri tasavvufu, Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak

1 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), "safvet", 14/461-464.

2 Mehmet Yıldız, "Tasavvuf' Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme (Emin Yusuf Üde)", *Akademiar Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2017), 227-252.

ve Allah'ı daima gönülde canlı tutmak gibi çaba ve gayretlere dayalı bir manevi disiplin olarak tanımlarlar.³ Tasavvuf, aynı zamanda insanın iç dünyasındaki engelleri aşarak kalbi temizleme, nefis terbiyesi, farkındalık, ahlaki değerlerin geliştirilmesi gibi konuları da kapsar. Tasavvufun birçok tarifi yapılmıştır ve bu tariflerin her biri, tasavvufun farklı yönlerine vurgu yapar. Ancak, tasavvufun temel amacı, kul ile Allah arasındaki ilişkiyi güçlendirmek ve manevi yükselişi sağlamak olarak kabul edilir. Gazâlî'ye göre tasavvuf nefse ait geçitleri atlatmaktan, onun kötü ahlâkıyla fena vasıflarından arınmaktan ibarettir. Bu sûretle birey, kalbini Allah'tan gayri şeylerden temizler, onu Allah'ın zikriyle doldurur.⁴ Tasavvuf, İslam'ın bir yorumu olarak gelişmiştir ve onun manevi boyutunu vurgulamaktadır. Ancak, tasavvuf benzeri mistik akımlar, sadece İslam dünyasında değil, diğer dinlerde de benzer manevi disiplinlerin varlığına işaret etmektedir. Sufiler ise tasavvuf yolunda ilerleyen kişilerdir ve bu yolda zühd ve takva hayatı yaşayarak ruhlarını temizlemeye, kalplerini kötülüklerden arındırmaya, Hakka tahsis etmeye çalışırlar. Sufiler, kendilerine verilen nimetler için şükrederek ve onları kibirli olmadan kullanarak, halka hizmet etme yolunu seçerler. Sufilerin nitelikleri Hz. Muhammed (s.a.v) dönemindeki "Ehl-i Suffa"nın özelliklerine benzediği için kendileri sufiyye olarak adlandırılmaktadır. Ashab-ı Suffa ise, İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in döneminde, mescitte yaşayan, ilim öğrenen ve halka yardım eden fakir ve yoksul Müslümanlardır.⁵ Sufiler, Ashab-ı Suffa'yı kendilerine yakın hissettikleri için bu adı almış olabilirler.

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın tasavvufu bir ilim olarak tanımlaması ve Allah sevgisinin bu ilmi öğrenmeye sebep olacağını belirtmesi, tasavvufun bilgiye dayalı bir yol olduğunu göstermektedir.⁶ Tasavvufun, kişinin kalbinden Allah sevgisi dışındaki tüm sevgileri atarak Allah'a bağlanması ve kötü ahlakını değiştirerek güzel ahlakı benimsemesiyle gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Bu nedenle, tasavvuf, insanın sıradan beşerî sıfatlardan sıyrılıp meleki vasıflar kazanarak ilahî ahlakı benimseyerek yaşadığı bir

3 Durmuş Tatlıhoğlu, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış", *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 99-128.

4 Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-Munkızu Min-Ad-Dalâl (Delaletten Çıkış Yolu)*, çev. Hilmi Güngör, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 55.

5 Yıldız, "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme (Emin Yusuf Üde)", 227-252.

6 Tatlıhoğlu, "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış", 99-128.

hayattır. Mârifet, muhabbet ve ruhani zevk tasavvuf yolunun hedefidir. Tasavvuf, Hz. Muhammed'in hayatı sırasında var olmayan bir düşünce şeklidir. Bu öğreti, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Sahabeler, Hz. Muhammed hayattayken karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmak için ona danışır ve İslam'ın doğru yolunu izlemeye devam ederlerdi. Hz. Muhammed kendisinin vefatından sonra, inananlara iki kaynak bıraktı: Kur'an ve sünnet. İslam'ın temel öğretilerinin kaynağı olan bu iki kaynak, Müslümanların tasavvuf öğretisi ile ilgili düşüncelerini de belirleyen başlıca kaynaklardır. Hicri ikinci asırda fetihlerle genişleyen coğrafyada yaşayan Müslümanların çoğalmasıyla, siyasi ve ekonomik bazı sıkıntılar dolayısıyla dünyaya daha çok meyletmeye başlayan kişileri gören bazı âlimler Kur'an ve sünnete göre yaşamak istedikleri için tasavvuf ilminin kurucuları ve temsilcileri olarak görülürler.⁷ Ancak, kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, tasavvufun barındırdığı alan ve içeriği insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Tüm peygamberler, gece ibadeti ve Allah'ı sürekli olarak hatırlama anlamına gelen zikir ve dualarla sık sık meşgul olmuşlardır. Hz. Muhammed'e vahiy gelmeden önce dahi, kendisinin zaman zaman Hira mağarasına ibadet etmek için gittiği bilinmektedir⁸. Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam düşüncesinin çeşitli kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda, bir dizi kültürel etkileşim gerçekleşmiştir. İnsanın ilgi alanları ve kültürel etkinlikleri ne kadar değişirse değişsin, insan özünde aynıdır. Dinin, insanın ruhani tarafını konu edinen boyutu, her zaman ve zeminde varlığını sürdürmüştür. İlahi veya beşeri olsun, tüm dinlerde mistik bir boyutun bulunması, bu ihtiyacın insanın doğasından kaynaklandığını gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda tasavvufun bütün bu etkileşimler sonucunda İslam'a girdiği, Hint ve Batı felsefesinden etkilendiği, bu etkileşimlerin sonucunda tasavvufun ortaya çıktığına dair bir takım nazariyeler öne sürülmüştür.⁹

Müslümanlar arasında yayılan tasavvuf yolu edebiyat alanında da etkisini göstermiştir. Tasavvufun ortaya çıkmasıyla birlikte adeta tasavvufi bir dil de ortaya çıkmıştır. Bu öğretilerde kullanılmaya başlanan yeni kelimeler ve terimler bulunmakta, buna bağlı olarak da bazı terimlerin yeni anlamlar kazandığı görülmektedir. Tasavvufun, edebiyat alanında

7 Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 8.

8 Apak, *Siyer-i Nebi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 99.

9 Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto, 2017), 11.

duygusal derinlik, sembolizm, ilâhi aşk temaları ve mistik anlatım tarzları gibi unsurlara etkisi olmuştur. Edebiyat, her türlü güzellik, fikir ve heyecanı ifade etmeyi amaçlayan bir sanat formudur. Bu bağlamda, tasavvufi duygu ve inanışlar da edebiyatın bir parçası olarak kendine yer bulmuştur. Birçok büyük mutasavvıf, duygu ve düşüncelerini şiir aracılığıyla ifade etmiş; bazıları da kendi üstün bilgi, görgü, düşünce ve duygularını başkalarına aktararak büyük eserlere imza atmışlardır¹⁰. İslamiyet'in çeşitli bölgelere yayılması ve farklı kültürlerle etkileşimde bulunması, çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu çeşitli fikir akımları arasında, İslami edebiyatlarda tasavvufun sanata en derin şekilde nüfuz ettiği söylenebilir. Bu akımın doğuşu ve gelişmesi de Arap edebiyatında başlamıştır. Arap edebiyatında tasavvufi edebiyat, mistik yaşamı, tarikatların erkân ve adabını açıklayan, çeşitli düşünce akımlarını tahlil ve tenkit eden, mutasavvıfların yaşam hikâyelerini ve menkıbelerini anlatan çeşitli eserlerle devam etmiştir. Bu eserler, tasavvufun derinliklerine inen, manevi arayışları ifade eden şiirlerden hikâyelere, düşünsel açıklamalardan öğretici eserlere kadar geniş bir yelpazede yer alır¹¹. Arap dünyasındaki tasavvufi edebiyat, hem bireysel manevi deneyimleri yansıtan hem de toplumsal düzeyde dini anlayışı etkileyen önemli bir kültürel miras oluşturmuştur. Bu eserler, tasavvufun özündeki derin anlamları aktararak, okuyuculara manevi bir içsel yolculuk vaat etmiştir. Klasik Arap edebiyatı gibi Modern Arap edebiyatı da tasavvuftan etkilenmiş, yazar ve şairler eserlerinde sık sık bu konuyu işlemişlerdir. Modern Arap romanları tasavvufi unsurların yer aldığı ve tasavvuf konularının işlendiği eserlerin başında yer almaktadır.

Modern Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olarak kabul edilen Necîb Mahfûz, eserleriyle sadece Mısır toplumunu değil, aynı zamanda derin bir tasavvufî anlayışı da yansıtmaktadır. Bu çalışma, Mahfûz'un tasavvufi kişiliğini ve özellikle "*Leyâlî Elf Leyle*" adlı romanındaki tasavvufi unsurları anlamaya yöneliktir. Çalışmada Necîb Mahfûz'un tasavvufi derinliğini anlamak için yeni bir bakış açısı sunma amaçlanmaktadır. Çalışmanın literatürdeki yerine odaklandığımızda, Nobel ödüllü yazar Mahfûz'un tasavvufi düşüncelerini ve kullandığı unsurlarını aynı zamanda hayata ve dine dair bakış açısını daha iyi anlamamıza olanak tanıyacaktır.

10 Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Yedigün Yayınları, 1948), 193.

11 Azmi Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", *İlmi Araştırmalar* 1 (Ocak 2014), 66.

Nitekim yazar hem Mısır edebiyatına hem de Arap edebiyatı ve romanlığına yön vermiş, birçok yazara ve şaire ilham olduğu bilinmektedir. Mahfûz'un eserleri, sadece Mısır kültürünü değil, aynı zamanda evrensel bir tasavvuf anlayışını da aydınlatan nadir örneklerden biridir. Mahfûz'un eserindeki tasavvufî unsurların incelenmesi, sadece yazarın kişisel derinliği açığa çıkarılmakla kalmayacak, aynı zamanda genel tasavvuf anlayışının edebiyata nasıl yansıdığına dair de önemli ipuçları verecektir. Bu çalışma, yazarın manevî dünyasıyla ilgili literatürdeki boşluğu doldurarak, tasavvuf ve edebiyat ilişkisine yeni bir perspektif getirmeyi hedeflemektedir. Çalışmanın yöntemi, Mahfûz'un eserlerindeki tasavvufî unsurları analiz etmek için eleştirel bir yaklaşımı içermektedir. Bu, yazarın eserindeki sembollerin, metaforların ve tasavvufa özgü temaların derinlemesine incelenmesini içerecek ve bu sayede Mahfûz'un tasavvufî düşüncelerini anlamak için bir çerçeve oluşturacaktır. Eserdeki tasavvufî unsurları asıl bağlamından daha iyi bir biçimde anlamak için analiz eserin Arapça aslından gerçekleştirilecek, ulaşılan unsurlar tarafımızca Türkçeye çevrilerek çalışmaya dâhil edilecektir. Bu makale, Necîb Mahfûz'un tasavvufî kişiliğini ve "*Leyâlî Elf Leyle*" adlı eserindeki tasavvufî yansımalarını anlama sürecinde yeni bir kapı aralamayı amaçlamaktadır.

1. Necîb Mahfûz'un Hayatı

Modern Arap romanının önde gelen isimlerinden Necîb Mahfûz, 11 Aralık 1911'de Kahire'nin el-Cemâliyye semtinde dünyaya geldi. İlk ve orta eğitimini el-Abbâsiyye'de bitiren Necîb Mahfûz, 1934 senesinde Kahire Üniversitesi, Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra yine bu alanda lisansüstü eğitimine devam etti. Şeyh Mustafâ Abdurrâzık'ın danışmanlığında "İslâm Tasavvufunda Estetik" adlı tez konusunda çalışmalara başladıysa da bu çalışmasını yarıda bıraktı ve edebiyata yöneldi.¹² Mahfûz, toplamda otuz dört roman, on dokuz kısa öykü ve iki diyalog türü eser kaleme almıştır.¹³ Mahfuz'un 1988 yılı Nobel Edebiyat ödülünü kazanmasında yazdığı sembolik romanların büyük etkisi vardır. Ona göre bu ödül yalnız kendisinin değil, Mısır'ın, Arapların ve tüm Arap

12 'Ali Şalak, *Necîb Mahfûz fî Mechûlihi'l-Ma'lûm* (Beirut: y.y., 1979), 43.

13 Musa Yıldız, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 43.

edebiyatınıdır.¹⁴ Genel olarak Necîb Mahfûz romanlarında, modernizasyon sürecindeki Mısır toplumunun ve siyasi geçişlerdeki kritik dönemlerin yaşattığı çeşitli sosyal sıkıntıları gözlemlemek mümkündür.¹⁵ Yaşadığı toplumu iyi bir şekilde tahlil ederek sosyal tabakalar arası geçişi kendine özgü üslubuyla ustaca aktaran yazar olay örgülerini oluştururken mesajlarını okuyucuya başarıyla sunar.¹⁶ Aynı zamanda Mahfûz, edebiyatta tasavvufa olan ilgisiyle bilinmekte ve birçok eserinde tasavvufi motifleri kullanmış olmasıyla anılmaktadır. Eserlerine tasavvufi öğeleri ustalıklı yerleştiren Mahfûz, kurgu akışlarında en önemli noktalara geldiğinde tasavvufi karakterleri derin mesajlarla konuşturur, yol gösterici kişiliklerini de kullanarak romanlarına felsefi bir boyut ekler. Mahfûz, diyaloglar arasına serpiştirdiği tasavvufun gizemli ve sembolik dili aracılığıyla çeşitli dini mesajları iletmektedir. Mahfûz, tasavvufa ve sufiliğe dair görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Sufilik, yorulduğum zamanlar dinlendiğim hoş bir bahçedir; onu keyifle okurum ancak ona inanmam; zira gerçek sufilik, hayatı terk etmeyi gerektirir; ben hayatı terk edip inzivaya çekilemem, tam aksine insanları hayata çağırırım; insanın görevi, hayatın içinde bulunmaktır.”¹⁷

Yazar, yaşamı boyunca hakikati aramış ve bildiklerini sorgulamıştır. Hedefi doğrultusunda en güzeli aramaya çaba göstermiştir. Bu nedenle kimi zaman şüphelere kapılmış ve kendini aramaya devam etmiştir. Ancak tasavvufu, sorularına cevap bulduğu, anlama çabalarına yanıt veren, kâinat ve Yaratan ile bağını güçlendiren bir lîmân olarak benimsemiştir. Batılılaşma furıyası karşısında insanın iç dünyasına dönmesi, ilâhi aşk üzerine ağırlık vermesi, tüm mahlûkata sevgi duyması ve farklılıklara bakılmaksızın insanları kabul etmesiyle tasavvufta kendinden bir parça ve öz kültürüyle birçok ortak nokta bulmuştur. Mahfuz’un doğup büyüdüğü Mısır, başlı başına mistik ve gizemli unsurlar barındırmaktadır. Yazarın küçüklüğünden itibaren aldığı eğitim ve ailesinin tasavvufa olan

14 Zeynep Arkan, “Necîb Mahfûz’un Hadratu’l- Muhtaram İsimli Romanının İncelenmesi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2020), 304-323.

15 Adnan Arslan, “Necîb Mahfuz’un “el-Lissu ve’l-Kilâb” Adlı Romanında Tasavvufi İzlekler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 5-24.

16 Celal Turgut Koç, “Necîb Mahfûz’un Midak Sokağı Romanındaki Atasözlerinin Çeviride Eşdeğerlik Açısından Değerlendirilmesi”, *Nüşa* 18/46 (2018), 123-142.

17 Ahmet Kazım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 158.

yakınlığı, onu bu alana çekmiştir. Yazarın ailesinin, İslam'ın kutsal değerlerine büyük önem verdiği bilinmektedir. Bu bağlamda yazar, babasıyla birlikte Kadir gecelerinde camiye giderek sabaha kadar ibadet ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca yazarın annesi, din konusundaki hassasiyetinden dolayı, Necîb Mahfûz'u ilkokul öncesinde Kur'an kursuna göndermiş ve ona dinin temel kurallarını öğretmiştir. Mahfûz, bu dinî değerlerin öğretildiği mahalle mektebinde geçirdiği günleri ilerleyen yıllarda bilhassa hatırlamaktadır. Annesinden aldığı dinî öğretilerle Mahfûz, yedi yaşında namaza başlamış ve oruç ibadetini yerine getirmiştir. Yazarın evinin yakınında, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) torunu Hz. Hüseyin'in makamı bulunmaktadır. Mahfûz, Hüseyin Camisi içindeki Hz. Hüseyin'in makamını hayatı boyunca düzenli olarak ziyaret etmiştir.¹⁸ Yazarın içinde bulunduğu bu atmosferin, onun dünya görüşünü ve dolayısıyla eserlerini etkilediğini söylemek mümkündür.

Necîb Mahfûz'un Eserleri

Necîb Mahfûz, yazdığı eserler aracılığıyla Mısır toplumunu dünyaya tanıtmaya gayret eden bir yazardır. Necîb Mahfûz'un çalışmaları, romanlar, kısa öykü koleksiyonları, diyalog türünde kitaplar ve çeviri türünde eserler olmak üzere dört temel başlık altında incelenebilir. Yazar, toplamda otuz dört roman, on dokuz kısa öykü koleksiyonu, iki diyalog türü kitap ve bir çeviri kitap olmak üzere elli altı eser kaleme almıştır. Ayrıca yüzlerce makale de yazmıştır. Yazar, eserlerinde tamamen Arapça yazı dili (el-Luğatu'l-Fushâ) kullanmayı tercih etmiştir. Necîb Mahfûz, roman yazmaya 1936 yılında başlamış ve ilk romanı olan "*Abesu'l-Akdâr*"ı 1939 yılında yayımlamıştır. 1939 yılından 1997 yılına kadar geçen süre zarfında toplamda otuz beş roman ortaya koymuştur. İlk üç romanı, eski Mısır tarihinden ilham alan tarihî romanlardır. Sonrasında eleştirel gerçekçi ve sembolik türdeki romanlarını da okuyucularla buluşturmuştur. En çok bilinen eserleri arasında: *Abesu'l-Akdâr* (1939), *Râdûbis* (1943), *Kifâh Tîbe* (1944), *el-Kâhiretu'l-Cedîde* (1945), *Hânu'l-Halîlî* (1946), *Zukâku'l-Midakk* (1947), *es-Serâb* (1948), *Bidâye ve Nihâye* (1949), *Beyne'l-Kasrayn* (1956), *Kasruş-Şevk* (1957), *es-Sukkeriyye* (1957), *el-Liss ve'l-Kilâb* (1961),

¹⁸ Ercan Baran, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanlarında Din Anlayışı* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 5.



es-Summân ve'l-Harîf (1962), *et-Tarîk* (1964), *eş-Şehhâz* (1965), *Sersera fevka'n-Nîl* (1966) ve *Leyâlî Elf Leyle* (1979) bulunmaktadır.¹⁹

Mahfûz'un eserlerinde, büyük ölçüde tasavvuftan etkilendiği ve tasavvufun önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Mahfûz'un eserlerindeki tasavvufun etkisi '*Leyali Elf Leyle*', '*Tarik*', '*Serserat'un Fevk'an-Nil*', ve '*Melhametu'l-Harafiş*' adlı romanlarında kendini belirgin bir şekilde ortaya koyar.²⁰ Bu eserleri, tasavvufun hayata yönelik bir yaklaşımını yansıtmaktadır. Romanlarında tasavvufi fikirleri, gelenekleri ve sembolleri işlemektedir.

2. Necîb Mahfûz'un Sufi Kişiliği

Mahfûz, Mısır toplumu ve tüm İslam dünyası için önemli olan dini kutsallara büyük bir saygı göstermiştir. Bu nedenle dini bayramların onun nazarında önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Yazar, bu anılara dair hatıralarını eserlerinde kurgulamıştır. Kandil geceleri düzenlenen programlara katılmış ve özellikle Ramazan ayında Hz. Peygamber'in doğum günü mevlidine ve kasidelerine ayrı bir önem vermiştir. Zira Necîb Mahfûz'un, bu mersiyelere ve kasidelere özel bir ilgisi bulunmaktadır ve yazar bunları dinlemekten keyif aldığı dile getirmektedir. Mahfûz, ramazan ayında dinî kitapları, özellikle de tasavvufi kitapları okumayı tercih ettiğini aktarmaktadır. Onun tasavvuf düşüncelerinin şekillenmesinde İbnü'l-A'râbî, Sühreverdî ve Nifferî gibi tasavvuf âlimlerinin fikirleri etkili olmuştur. Çocukluğunda dahi İbnü'l-A'râbî ve Sühreverdî'nin sûfi şiirlerini okumayı sevdiğini dile getirmektedir. Yazar, Seyyid Kutub'un kitaplarından etkilenmiş ve dostluklarını uzun yıllar devam ettirmişlerdir²¹. Bu yüzden yazar tasavvuftan büyük ölçüde etkilenmiş ve eserlerinde tasavvufa yer vermiştir. Mahfûz'un romanlarında tekkeler önemli olayların ve değişimlerin yaşandığı mekânlardandır. Ancak yazar, tasavvufun hassas bir çizgi üzerinde olduğunu belirterek bu konuyu eserlerinde dikkatle ele aldığını ifade etmiştir.

19 Musa Yıldız, "Necîb Mahfûz (Hayatı, Eserleri ve Türkçe Çevirileri)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9/29 (2009), 17-28.

20 M. Ali Muhammedi, "Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri", *Antakiyat* 4/2 (2021), 307-318.

21 Ercan Baran, *Necip Mahfuz'un Yevm Kutile'z-Za'im Romanında Siyaset* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022), 66.

3. Necîb Mahfûz'un "Leyâlî Elf Leyle" Adlı Romanı ve Eserdeki Tasavvufî Yansımalar

Leyâlî Elf Leyle adlı romanı Necîb Mahfûz'un *Binbir Gece Masallarının* devamı niteliğinde yazdığı bir romanıdır. *Binbir Gece Masalları* veya diğer adıyla *Arap Geceleri*, hikâyeleri, masalları, destanları, menkıbeleri ve fıkraları bir araya getiren çerçeve hikâyeler tipinde bir Arapça külliyyattır. Bu eser, birbirine bağlı hikâyelerin iç içe geçtiği, ana bir hikâye etrafında şekillenen bir anlatı yapısına sahiptir. Her gece anlatılan bir hikâyenin içine başka bir hikâye eklenir, bu da bir sonraki geceye kadar devam eder. *Binbir Gece Masalları* külliyyatında toplamda 264 masal bulunmaktadır. Özellikle, Şehrazâd'ın anlattığı bir masalın kahramanı, başka bir masalın içinde bir vesile bulup karşısındakine devam eden masalları anlatma imkânına sahiptir. Bu karmaşık anlatım tekniği, hikâye içinde hikâye örgüsü oluşturarak okuyucuya sürekli bir merak ve ilgi duygusu sunar. Yazarı anonim olan bu eser, Arap edebiyatının yanı sıra dünya edebiyatında da önemli bir yere sahiptir. Antoine Galland'ın Fransızcaya çevirisi, eserin Avrupa'da da geniş bir kitle tarafından tanınmasını sağlamıştır²². *Binbir Gece Masalları*, zaman içinde pek çok kültürde farklı adaptasyonlara uğramış ve birçok eser ve filme ilham kaynağı olmuştur. Bu, eserin evrensel bir yapıt olarak kabul edilmesine ve dünya edebiyatının zenginliğine katkıda bulunmasına neden olmuştur.

Binbir Gece Masallarındaki bazı karakterler bu eserde de bulunmaktadır ve Mahfûz bu kişiliklerden yola çıkarak bir roman yazmak istemiştir. *Binbir Gece Masallarındaki* Şehrazâd, Sindbad, Şehriyâr, Dendân ve Dünyâzâd gibi isimler söz konusu eserde de geçmektedir ve her bölümde farklı bir kişilikten yola çıkarak öyküleme yapılmıştır. Zengin bir hayal ürünü olan roman, *Binbir Gece Masallarındaki* kişilerin karakteristik özelliklerini içermektedir. Her iki yapıt da hikâyelerin iç içe geçtiği ana bir hikâye etrafından çıkmaktadır. *Leyâlî Elf Leyle*'nin orijinal Arapça basımı 1979 yılında basılmış olup 302 sayfadır. Arapçadan Türkçe'ye *Binbirinci Geceden Sonra* adıyla 2002 yılında Sait Aykut tarafından çevrilmiştir. İngilizce'ye ise *Arabian Nights and Days* ismiyle 1995 yılında Denys Johnson-Davies tarafından çevrilmiştir. Mahfûz, tarihi ve kültürel miras olarak gördüğü

22 Süleyman Tülücü, "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Haziran 2005), 5.

Binbir Gece Masallarını kendi üslubuyla yeniden yazmak istemiştir. Kitap, adeta yetişkinlere yönelik yazılmış masalsı bir roman gibidir. Zaman ve mekân olgusunun üzerinde didaktik ve tasavvufi öğretiler yer almaktadır. Eser, kısmen birbiriyle bağlantılı bölümlerden oluşmaktadır. Her bir bölümde bir kişinin yaşadığı olaylardan yola çıkılarak oluşturulmuş kısadan hisseler bulunmaktadır. Mahfûz'un sufi kişiliğinin ön plana çıktığı eserde kültürel ve dini motifler sıklıkla yer almaktadır. Kurguda birçok İslami değerler ve cümlelerin arasına gizlenmiş sufi imgeler bulunmaktadır. Roman, on yedi özel ismi taşıyan başlıklardan meydana gelmektedir. Her ne kadar farklı isimleri taşıyan başlıklar olsa da bölümlerin hepsi birbiriyle kısmen bağlantılıdır. Her bir hikâye diğerlerinden bağımsız gibi görünse de hepsi bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır. Romanda ön plana çıkan kişiler ise Şehriyâr, Şehrâzâd, Sindbâd, Şeyh Abdullah el-Belhî, San'an Cemâlî, Vezir Dendân, Camasa Bûltî, Hamal, Mezatçı Sahlûl Usta, Attâr İbrahim Efendi, Nûreddin, Dünyâzâd, Kumkam, Sencâm, Berber Acar, Enîsü'l-Celis, Kûtul'l-Kulûb, Benli Alâeddin ve Ayakkabıcı Ma'rûf karakterleridir. Roman, *Binbir Gece Masallarının* ana temasını anlatarak başlamakta sonra yazarın üslubuna göre şekillenmekte ve çeşitli hikâyelerle devam etmektedir. Yazar, hikâyeleri anlatırken aslında insanın karşılaştığı durumlar karşısındaki tutum ve davranışlarıyla meydana gelen sonuçları betimlemektedir. Romanı özetleyecek olursak şunları aktarmak yerinde olacaktır: Sultan Şehriyâr, karısının kendisini aldattığını öğrendikten sonra kadınlara olan tüm güvenini kaybetmiştir. Tüm kadınları sadakatsiz gördüğü için, karısını öldürttükten sonra her gece yeni bir cariyeye almaya ve sabaha karşı bu cariyeleri öldürtmeye başlar. Sultan Şehriyâr, bir gece Veziri Dendân'ın kızı Şehrâzâd'ın yanına gelip geceyi onunla geçirmesini ister. Şehrâzâd, Sultan Şehriyâr'ın yanına gider ve bütün gece onu oyalamak için masal anlatır. Şehrâzâd'ın anlattığı masallar, Sultan Şehriyâr'ın kalbini yumuşatır ve ona yeni bir bakış açısı kazandırır. Hikâyelerin içerdiği ahlâki mesajlar, Şehriyâr'ın kendisine olan güvensizliğini ve kadınlara olan önyargısını aşmasına yardımcı olur. Sultan Şehriyâr, Şehrâzâd'a âşık olur ve onunla evlenmek ister. Şehrâzâd her ne kadar Sultan katil olduğu için onunla evlenmek istemese de evlenmek zorunda kalır. Şehrâzâd'ın anlattığı hikâyelerden ahlâki ve tasavvufi öğretiler çıkararak Sultan Şehriyâr'ın dünyaya olan bakış açısı değişir ve olumlu yönde etkilenir. Romanın sonunda Sultan Şehriyâr, tahtını ve

sahip olduğu her şeyi geride bırakarak yaptıklarına tövbe edip kendini bulma amacıyla uzun bir manevi yolculuğa çıkar. Hikâyelerde nefsinin peşinden giden bir grup insan anlatılır. Bazıları nefislerinin esiri olarak canından olur bazıları nefesine galip gelerek zor durumlardan kurtulur. Nefis mücadelesi veren bu insanlara yol gösteren bir karakter olan dergâh şeyhi Abdullah el-Belhî, ilmi ve hikmetiyle kimine rehber olur kimine ise pek bir faydası dokunmaz. Şehirdeki esnaftan biri olarak toplumun içinde yaşayan Mezatçı Sahlûl Usta ise Azrâil'in bölgedeki temsilci meleği olarak yaşar ve vadesi dolan insanların canını almakla yükümlüdür. Melek olan Mezatçı Sahlûl Usta'nın görevi insanlara ihtiyacı olduğunda doğru yolu göstermek ve ölmesi gereken biri olduğunda onun canını almaktır. Bu iki kişi tasavvufun temsilcileri olarak romanda yer almaktadır.

Roman, San'an Cemâlî'nin hikâyesiyle başlamaktadır. Şehrin önde gelen tacirlerinden olan San'an Cemâlî'ye bir gün Kumkam adında bir cin musallat olur. Kumkam adlı bu cin kötü cinlerdendir, amacı insanları günaha ve kötü amellere yönlendirmektir. San'an Cemâlî'yi Semtin emiri olan Ali Es-Selûlî'yi öldürmeye zorlayan cin Kumkam istediğini elde eder ve San'an Cemâlî, emiri öldürür. Çok geçmeden güvenlik güçleri tarafından yakalanan San'an Cemâlî idam edilir. Emniyet amiri Camasa Bûltî, bu cinayetın nedenini soruşturmak için görevlendirilir. Fakat aynı cin ona da musallat olur ve yine Camasa Bûltî'den yeni emir olan Halîl Hemedânî'yi öldürmesini ister. Cinin tehditleri karşısında çaresiz kalan ve ondan korkan Camasa Bûltî, emiri öldürür. Bunun üzerine o da idam edilir. Ancak bu esnada Allah'ın takdiriyle bir mucize gerçekleşir ve Camasa Bûltî, başka bir bedende başka bir yüzle yeniden hayat bulur. Artık sadece Allah yolunda çalışan, insanları hayra teşvik eden bir kişilik haline gelmiştir. Tasavvufî öğretilere ilham yoluyla sahip olmuştur, insanların eylemlerini önceden tahmin edebilen ve onları uyaraabilen rûhânî bir şahıstır. Hayatını aynı semtte Hamal Abdullah adıyla devam ettirmekte ve hamallık mesleğiyle hayatını kazanmaktadır. Tüm hikâyelerde yer alan ve aslında melek olan Mezatçı Sahlûl Usta, Şeyh Abdullah el-Belhî ve öldükten sonra başka bedende Hamal Abdullah adıyla hayat bulan Camasa Bûltî şahsiyetleri insanüstü rûhânîyete ve özelliklere sahip kişiler olarak tasavvufî öğretileri dile getirmektedir. Özellikle Şeyh Abdullah el-Belhî üzerinden ahlaki ve dini değerleri romana yerleştiren yazarın tasavvufu ve hayata dair görüşlerine ulaşmak mümkün olmaktadır.

Şeyh Abdullah el-Belhî bir mürîdine şunları aktarmaktadır:

*Sen şarabı tatmadan önce kadehi kusurlardan ve kirlerden temizlemelisin.*²³

Tasavvuf düşüncesinde, insanın manevi yolculuğu temiz ve arınmış bir kalple başlar. Bu nedenle, bu cümlede bahsi geçen kadehin kusursuz ve temiz olması, insanın manevi yolculuğu için önemli bir gösterge olarak kullanılır. Şarap, tasavvuf geleneğinde insanın ruhani dünyasını temsil eder. İnsan, şarabı tatmadan önce, yani ruhani dünyayı keşfetmeden önce kadehi, yani kalbini, kusurlardan ve kirlerden temizlemelidir. Kusurlar ve kirler, insanın kalbindeki negatif duyguları, düşünceleri ve davranışları ifade eder. Kalp, insanın manevi yolculuğunda en önemli organdır ve temizlenmesi, arınması insanın manevi gelişimi için önemlidir. Bu nedenle, insanın şarabı tatmadan önce kadehi temizlemesi, yani kalbini arındırması gerektiği ifade edilir. İnsan, ancak kalbi temizleyerek ruhani dünyayı keşfetmeye hazır hale gelebilir. İşte o zaman insan, şarabı yani ruhani dünyayı keşfetmeye hazır olacaktır. Mahfûz, bu ifadeyle insanın manevi yolculuğu için kalbin temizlenmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamakta ve insanın manevi gelişimine katkı sağlayacak bir tavsiye sunmaktadır.

Başka bir bölümde Şeyh mürîdine şöyle bir tavsiye vermektedir:

*Biz ehil olup da yolunu kaybedenlere yolu göstermek durumundayız.*²⁴

Mahfûz'un tasavvuf görüşüne göre kimileri manevi yolda ilerlemekte zorlanabilir ve doğru yolu bulamayanlara yardım etmek gerekmektedir. Tasavvuf öğretisi, herkesin zaman zaman bu tür zorluklarla karşılaşabileceğini kabul eder ve bu durumları normal bir aşama olarak görür. Ancak burada vurgulanan önemli nokta, deneyimli kişilerin, yolunu kaybedenlere rehberlik etme sorumluluğunu üstlenmeleridir. Bu rehberlik, manevi gelişimi teşvik etmek ve içsel yolculuğun doğru yönünü bulmalarına yardımcı olmak amacıyla yapılır. Tasavvuf, insanların Allah'a yaklaşmak ve O'na ulaşmak için çaba sarf etmelerini öğütler. Ancak bu yolculukta bazı insanlar, yanlış yollara sapabilir veya kaybolabilirler. Tasavvuf yolunda, "ehil" olarak nitelendirilen kişiler, manevi tecrübe ve bilgileriyle

23 Necîb Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle* (Kahire: Hindawi, 1979), 220.

24 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 216.

diğer insanlara hak yolu göstermeye çalışırlar. Ehil kişiler, kendi manevi yolculuklarında elde ettikleri deneyimleri ve bilgileri, başkalarıyla paylaşarak onların da doğru yolu bulmalarına yardımcı olurlar. Yazar bu ifadeyle tasavvufun insanlara yardım etme ve onların manevi gelişimine katkıda bulunma anlayışını yansıtmaktadır.

Başka bir bölümde Sencâm ve Kumkam adlı iki cin arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

*İlahi inayetin gölgesi altında zaman ne güzel geçiyor.
Kutsal sükûnet bir yere hâkim olunca orada çiçeklerin fısıldayışını duyarsın. Onlar Allah'ı zikrederler.
İnsan, zaman ve mekân nimetinin farkına varıp tam anlamıyla ifade etse ne kaybeder?²⁵*

"İlahi inayetin gölgesi altında zamanın güzel geçmesi" ifadesiyle yazar, Allah'ın lütfu ve merhameti altında yaşayanların yaşamının ne kadar güzel ve anlamlı olduğunu ifade eder. Bu cümle, maneviyatın ve ilâhi varlığın insan hayatına kattığı değeri yansıtır.

Tasavvufta zikir, önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Zikir, kelime anlamı olarak bir şeyi zihinde tutmak, hatırlamak, adını anmak ve çağrıda bulunmak gibi anlamlara gelir. Tasavvuf felsefesinde ise, zikir kavramı salikin sözlerini gözden geçirmek, çaba sarf etmek, hatırlamak, onur ve şükür halinde olmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁶ Zikir, kalben Allah'ı anmak suretiyle ruhu gafletten kurtarmak ve arındırmak için yapılır. Gerçek mümin şükreden insandır. İnsan, varlıkları ve nimetleri doğru bir şekilde algılamaya çalışırken yaşamı şükür sevinciyle aydınlanır. Ömrünü şükür ve teslimiyet arasında sürdürürken hayatın yönü doğru bir şekilde belirlenir. Tevekkülle birlikte kişi manevi huzur ve mutluluğa erişir. Mahfûz, kutsal sükûnetin hâkim olduğu ve kalp gözünün açık olduğu bir kişinin çiçeklerin fısıltısını dahi duyabileceğini iletmektedir. Bu sükûnet ortamında çiçeklerin fısıldaması, tasavvuf düşüncesinde Allah'ın zikri olarak kabul edilir. Çiçeklerin fısıldaması, yani doğanın sesi, Allah'ın yaratışındaki güzelliği hatırlatır ve insanları O'nun büyüklüğüne hayran bırakır. Ayrıca, doğadaki tüm varlıkların Allah'ı anmak ve yaratıcısını

25 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 101.

26 Mehmet Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 215-227.

övmek için bir tür ibadet yaptığını anlatır. İnsanın kendisine verilen bu nimetlerin farkına vararak şükretmesi gerekir. Bu nimetlerin yerinde ve doğru bir şekilde kullanılması şükürün belirtisi iken bunların suiistimal edilmesi ise şükürsüzlük durumudur. Farkındalık ve şükür eksikliği durumunda insan, manevi mevcudiyetten eksik kalır. Mahfûz'un tasavvuf düşüncesinde, manevi bir yolculuğun en önemli özelliklerinden biri, insanların Allah'ın yaratışındaki güzelliği görebilmesi ve O'nun her şeydeki varlığının farkında olması ve bunu hissedebilmesidir. Nitekim son cümlesinde yazar, insanın zaman ve mekân nimetinin farkında olup tam anlamıyla bundan istifade etmesinin önemi üzerinde durur. İnsanların zaman ve mekânın nimetlerini değerlendirmeleri gerektiğini ve bu nimetleri kullanarak daha iyi bir yaşam sürdürebileceklerini vurgular.

Bir başka bölümde Şeyh Abdullah el-Belhî şunları iletmektedir:

Üç çeşit öğrenci tanıdım. Bir grup prensipleri öğrenir ve yeryüzünde çalışıp çabalarlar. Bir grup ilimde ilerler ve büyük sorumluluklar yüklenirler. Bir grup ise aşk makamına varıncaya kadar seyr ü sülûke devam ederler ama onlar çok azdır!²⁷

Mahfûz, tasavvuf yolunda ilerleyenleri üç kısma ayırmaktadır. Ona göre ilk grup, tasavvufun ilkelerini öğrenir, benimser ve günlük hayatına, işine ve hayatına devam ederler. İkinci grup ona göre, tasavvufta büyük yol kat eder, tasavvufun bazı hakikatlerine ulaşır ve Allah katında önemli bir konuma gelir. Aynı zamanda insanlar arasında da fark edilen ve etkin bir şahsiyet konumunda yer alır. Üçüncü ve son grup ise tasavvuf yolunda bir sona ulaşmadan devam ederler, işte bu grup Allah yolunda ilerleyen ve Allah aşkını buluna kadar tasavvuf yolunda emek veren kişilerdir. Onlar Allah için birçok dünyalık davranışı bırakan ve tasavvufun en üst mertebesine ulaşmayı başaran kimselerdir. Ancak bu grubun çok az ferdi bulunmakta ve bu yol herkese nasip olmamaktadır.

Tasavvuf öğretisinde, ruhsal büyüme ve Allah'a yakınlaşma sürecini tanımlamak için çeşitli mertebeler veya evreler belirtilir. Bu mertebeler, tasavvufi öğretiye göre müridin veya öğrencinin manevi ilerlemesini temsil etmektedir. Her bir mertebe, daha yüksek bir ruhsal bilince ve yakınlaşmaya yol açmaktadır. Mahfûz'a göre de tasavvufun mertebeleri bulunmaktadır. Bu mertebelerin en üst seviyesi yegâne meşguliyyetin Allah

²⁷ Mahfûz, *Leyâli Elf Leyle*, 77.

olduğu mertebedir. Bu mertebeye göre tüm sevginin verilmesi gereken tek yer Allah'ın huzurudur. İşte o zaman insan, mürşidi kâmil özelliklerine sahip olarak hakikate ve marifete erişebilir, insanları irşâd etme yetkisine sahip olup Allah'ın muhabbeti ve rahmetine kavuşabilmektedir.²⁸ Mahfuz, tasavvufun mertebeleriyle ilgili şunları dile getirmektedir:

"Tevbe, ebedi anlamlardan uzak her şeyden kaçınarak sadece Allah'a yönelmek anlamına gelmektedir. Mücadele ise bilim, sanat ve iyilik gibi yararlı faaliyetleri gerçekleştirmeyi engelleyen benlik hevesleriyle mücadele etmeyi ifade etmektedir. Uzlet, güç ve kudret sahibi kişilerin insanlardan uzaklaşp yalnız kalarak hayırlı işler yapabilmeye fırsatı elde etmelerini ifade etmektedir. Takva, Allah'ın yolundan sapmaya neden olabilecek her şeyden kaçınmayı içermektedir. Vera, herhangi bir şüpheye yer vermeyen kesin bir inancı ifade etmektedir. Zühd ise başkalarına zarar verebilecek bencillik ve menfaatçilikten kaçınarak sadece masumların medeniyet mirasından yararlanmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Sukut, Allah ile yakın bir ilişki içinde olmayı ifade ederken, açlık ise midenin boş olmasından ziyade ruhsal dünyaya yönelme anlamına gelmektedir. Hürriyet, kişinin sadece Allah'ın buyruklarına bağlı hareket ederek dünyevi kaygılardan arınması anlamına gelmektedir; bencillik ve maddi kazanç hırsı da bu kaygılar arasında yer almaktadır."²⁹

Tasavvuf mertebelerinden üst bir mertebe olan hayret makamı Mahfuz'un romanda yer verdiği bir merhalelerdir. Hayret makamı, vecd halinde ortaya çıkar. Kişinin, kalbine ilham edilen tecelliler karşısında düşünme ve muhakeme yeteneğinin azalması hali ile birlikte kendinden geçtiği, gece ve gündüzü dahi birbirinden ayırt edemediği bir durumdur.³⁰ Bu vaziyetteki bir kişi, muhakemesini kullanamayan adeta meczûb biri gibi olmaktadır. Kişi, karşılaştığı güzellik karşısında şaşkına döner ve bu şaşkınlık, güzelliğin karşı konulamaz cazibesine kapılır ve kendini manevi bir sarhoşluk halinde bulur. Bu yüksek makamdaki sufi, kâinattaki zıtların birliğini görür, idrak ettiği bu derin hakikat onu hayrete düşürür. Bu halde akıl geri planda kalır ve kişinin kurtuluşunun anahtarı daima

28 Mehmet Şirin Ayış, "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 553.

29 Muhammedi, "Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri", 307-318.

30 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), "hayret makamı", 74.

akıldan üstün tutulan gönüldür. Sufi, gönlü aracılığıyla her tecellide Allah'ı bilerek ilâhi marifet denizinde kendini bulur. Romanda Sultan Şehriyâr, veziri Dendân ile birlikte gece yolculuğu yaparken doğadaki gerçeklerin aklını zorladığını gördüğü, gönlünü coşturan ve insanı hayrete düşüren varlıkları idrak ettiğinde vezirine şunu söylemektedir:

*Peşpeşe naralar duyuyorum ama hayret makamında başım dönüyor.*³¹

Mahfûz, Sultan Şehriyâr'ın manevi durumuyla ilgili okuyucuya tasavvufi sembolleri kullanarak mesaj vermek istemiş olabilir. Çünkü Sultan Şehriyâr yaşadığı büyük değişimlerden sonra artık sahip olduğu tüm maddi varlıkların ötesine geçerek manevi hazza ve ruh dinginliğine önem vermektedir. Geceleri veziri ile ülkesinde gezintilere çıkarak ahalinin ahvalini sorgular ve yardıma ihtiyacı olanlara bizzat kendisi koşar. Aynı zamanda doğadaki zıtlıkları görmekle kalmaz durup temaşa eder. İnsan olmanın hakikatini, var oluşun anlamını sorgular. Tasavvufi düşünceye göre insanlar manevi yolculuklarında farklı yollara sahiptir. Yazar, bununla ilgili şöyle bir ifadeye başvurmaktadır:

*Yol başlangıçta tektir; sonra kaçınılmaz bir şekilde ikiye ayrılır. Biri aşk ve fena mertebesine diğeri cihada gider. Fena ehli kendilerini arındırmakla uğraşır, cihat ehli ise başka insanları da arındırmak için uğraşır.*³²

Tasavvufi inanışa göre, fenâ makamı nesnelere, Allah'ın dışındaki her şeyin kişinin gözünden silinmesi hâlidir. Bu aşamada, insanın ego ve nefsiyle mücadele ederek, iç dünyasındaki olumsuzlukları gidermesi ve manevi olgunluğa ulaşması hedeflenir.³³ Cihat ehli ise, manevi yolculuklarında ilerleyen kişilerdir. Bu kişiler, hem kendi iç dünyalarında kendilerini arındırmaya çalışırlar, hem de başkalarının da manevi yolda ilerlemelerine yardımcı olmak için uğraşırlar. Bu nedenle, cihat ehli, toplumda liderlik yapabilen, başkalarını etkileyebilen ve insanların manevi gelişimlerine katkıda bulunabilen kişilerdir. Mahfûz'a göre kendi nefsiyle mücadele ederek arınan kişi, ardından başkalarının da arınması için çaba sarf eder. Bu çaba genellikle örnek olmak, nasihat etmek,

31 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 207.

32 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 218.

33 Esmâ Öztürk, "Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ-Bekâ Kavramları – Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Kırkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2017), 41-54.

rehberlik etmek, dua etmek ve hizmet etmek gibi yollarla gerçekleştirilebilir. İnsanları doğru yola çekmek için sadece sözlü nasihatler her zaman yeterli olmayabilir. Örnek davranışlar sergilemek, güzel ahlaklı olmak ve iyilik yapmak da son derece önemlidir. İnsanları doğru yola çekmek için öncelikle kişinin kendi ruhunu arındırması gerekir. Bu yüzden kalbini arındıran ve tamamen Allah'a yönelen ve ardından diğer insanların arınması ve Allah'ın yoluna yönelmesi için çalışan kişi sadece kendi nefsi için çalışan kişiden daha üstündür.

Mahfûz, bir başka diyalogda yine tasavvufa gönderme yapar:

Şeyh Abdullah el-Belhî:

Beni ilk defa ziyaret ediyorsun, neler hissediyorsun?

Alâeddin:

Sizi doğduğumdan beri tanıyaymışım diyorum.

Şeyh Abdullah el-Belhî:

Her birimizin ayrı bir babası daha vardır. İçimizdeki said olan onu keşfedendir.³⁴

Sevgi, saygı ve fedakârlık gibi esaslar üzerine kurulan baba ve evlat ilişkisi, dini önderler ve inananları arasında ilişkiler için bir örnek teşkil etmiştir. Inananların dini önderlere baba ve annelerine gösterdikleri gibi saygı ve hürmet göstermeleri, saygısızlık göstermekten kaçınmaları gerektiğine inanılmıştır. 10. yüzyıldan itibaren çeşitli nedenlerle bazı sufilerin "bab" veya "baba" unvanıyla anılmaya başlandığı görülmektedir. Baba unvanıyla bilinen birçok şeyh, derviş ve mutasavvif bulunmaktadır. Baba tabiri tasavvuf çevrelerinde kullanılagelen bir unvandır.³⁵ Örneğin Somuncu Baba, Terzi Baba, Oruç Baba ve Telli Baba günlük hayatta sıkça duyduğumuz mürşitlerden bazılarıdır. Saîd sözcüğü ise mutlu, huzurlu, mübarek aynı zamanda ahirette Allah katında makbul olan kişi anlamına gelmektedir. Tasavvufi olarak anlamı ise insanın anlam arayışında ruhi önderini bularak mutlu olması, saadete erişmesi, îmân ederek iyi ameller işlemesi sayesinde âhirette mutlu olacak bir mümin şeklinde karşımıza çıkmaktadır.³⁶

34 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 215.

35 Uludağ, "baba", 74.

36 Mustafa Akçay, "Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 35/ 543.

Mahfûz, bu tasavvufi imgeleri ustalıklı romanına yerleştirmiş ve insan hayatını betimlemiştir. Vurgulamak istediği ana temalardan biri ilâhi aşktır. Ona göre ilâhi aşk bazı bedeller ister. Aşk, Allah'ı gönülden isteyecek arama yoluna çıkan her engeli aşarak ona ulaşmaya çalışmayı, ulaştığında ise ona tutkuyla bağlanmayı gerektirir. İlahi aşk ancak yaşanarak ulaşılabilir. Ona ulaşmak için kişinin kendi içine yönelmesi aslında onu içinde araması bu yol boyunca da ona yol gösterecek rehberleri bulması kişinin çabasına bağlıdır. Mahfûz'a göre hayat aslında arayışlardan ibarettir. Kendisi de her zaman arayış içindedir ve hayatı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yazar, *Leyâlî Elf Leyle* romanında hayatın amacını kendi görüşüne göre özetlemektedir. Kâinattaki düzende her şey birbirinden etkilenir. Kâmil insan olma amacıyla yola çıkan kişi bu düzende kendi yolunda ilerlerken önüne çeşitli kapılar açılır. Bu kapılara anlam verme kabiliyeti onun maneviyatını etkiler. Zaman böyle akıp giderken kişi gayreti ve gönlünce karşılığını alır. Fakat asıl gaye insanın iyi ameller işleyerek sonsuz mutluluğa erişmesi olmalıdır.

Romanda Şeyh Abdullah el-Belhî adeta İslam, tevhîd ve îmânı sembolize etmektedir. Mahfûz, romanda tasavvufun temel hedeflerinden olan kâmil insan izleğinin üzerinde durmaktadır. Kamil insanın nasıl olması ve o noktaya varması için neler yapması gerektiğini dile getirmektedir. Mahfûz'a göre kâmil insanın asıl amacı Allah'a ulaşmaktır. Bu hedef yolunda da çeşitli ahlaki metotlar kullanmaktadır. Bazı kahramanlar hatalarının farkına vararak olgunlaşma sürecini tamamlayarak ilâhi aşkla yükselirken bazıları süreci tamamlayamadan ölür veya kötü sonlarla karşılaşır. Romanda yine şeyhin ağzından rehberliğe ihtiyaç duyan Alâeddin için şu sözler çıkar:

Gerçek bir mümin olmak için İslam'ı yeniden kabul etmen gerekir. İmanın tamamlanınca istersen yeniden yola başlarsın. Sözlerle yolun zorluğunu basit göstermem. İlahi mağfiretin ışığı ancak ehline parıldar. Kuşkusuz, Allah sana bunu teklif etmemiş seni bununla yükümlü kılmamıştır. Herkes himmeti kadardır. Kim ki mutluluğunu Hak dışında bulursa onun mutluluğu kederle bulanır. Kim ki rabbinin hizmetiyle oyalanmazsa geriye hüznle oyalanması kalır. Onun zâtı dışında her şey fanidir. Kim ki fanilerle sevinirse onu kaybettiğinde hüzne gömülecektir.

Necib Mahfûz'un Sufî Kişiliği ve "Leyâlî Elf Leyle" Adlı Romanındaki Tasavvufî Yansımalar

*Ona kul olma dışında her şey boştur. Dünyadaki hüznün ve bunalımın hepsinin kaynağı Allah dışındaki şeylere bakmaktır.*³⁷

Mahfûz, bu sözleriyle î mânâ ve takvaya işaret etmektedir. Kalbi Allah'a teslim eden insan î mânânını tamamlamış olur. Yaşamını Allah'ın kanunlarına göre düzenler, dünyalık sevinçlerden vazgeçerse ancak o zaman takva sahiplerinden olabilir. Hikâyede arayış içerisinde olan Alâeddin'e sözleriyle yön veren Şeyh Abdullah el-Belhî aracılığıyla benlik ve nefis yönüne dikkat çeken yazar tasavvufta kul olmanın inceliklerine dikkat çekmektedir. Mahfûz, tasavvufî düşünce sisteminin gelişmesiyle ilgili şunları belirtmektedir: "İlk etapta, tasavvufu yüce bir mistik edebiyat olarak düşündüm; ancak daha sonra, etkilendim. Bu etkiyle birlikte, hayattan kopmadım ve kendimi uzlete çekmedim. Tam tersine, hayatın içinde kaldım ve mistik eğitimimi, hayatla, insanlarla ve işimle olan ilişkilerimi geliştirmek için bir fırsat olarak gördüm."³⁸ Onun tasavvuf görüşü, insandan ve yaşamdan uzaklaşarak uzlete çekilmek değil, Allah'ı içinde arayarak aynı zamanda hayata ve insanlara yakın olarak yaşamaktır. Mahfûz, kendisini dünyadan soyutladığı bir yaşam biçimi istemez, o tam aksine dünyadaki varlıklara yakın olarak onlara bakmak ve onları temaşa etmek ister. Böylelikle içinde, kalbiyle vahdeti idrak ederek yaşar. Gördükleriyle tefekkür eder ve ibadetini yaparak ilâhî aşka ulaşmaya çalışır.

Şeyh Abdullah el-Belhî, dergâhına herkesi kabul etmediğini ve çalışan insanlara saygısının olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Mahfûz, dergâh ehlinin hayatını sadece ibadet ve tefekkür ederek geçirmesini doğru bulmamaktadır. İbadetle birlikte yaşamını idame ettirebilmeleri için çalışmaları gerektiğini vurgulamakta ve Şeyh Abdullah el-Belhî aracılığıyla görüşlerini dile getirmektedir. Mahfûz, emek veren kişiyle emek vermeyen kişinin aynı olmadığını ve herkesin kendi çabası ve gayreti oranında geçimini ve manevi gelişimini sağlayabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle, tasavvufî düşüncede bireysel çaba ve gayret çok önemlidir ve herkesin kendi kapasitesi dâhilinde manevi yolda ilerlemesi gerekmektedir. Bu konuyla ilgili Şeyh Abdullah el-Belhî şunları söylemektedir:

*Herkes gayreti kadar verilir.*³⁹

³⁷ Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 216.

³⁸ Muhammedi, "Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri", 307-318.

³⁹ Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 77.

*Her şeyhin bir yolu vardır. Ben ise yalnızca çalışanları kabul ederim.*⁴⁰

Nûreddin ve Dünyâzâd hikâyesinde yer alan Nûreddin karakteri, babası hasta olduğu için okula devam etmekte zorlanmaktadır. Durumunu anlattığında Şeyh Abdullah el-Belhî şöyle yanıt verir:

*Babam hasta, dükkânda onun yerine çalışmam gerekiyor.
Zaten ilim halkama boşta gezen, çalışmayanı almam.*⁴¹

İnsan-ı kâmil, nefsinin arındırmış, Allah'a yakın bir ilişki kurabilen ve topluma faydalı bir bireydir. Dolayısıyla, çalışmayan veya faydasız bir kişi, bu hedeflere ulaşmada engel teşkil edebilir ve bu da Mahfûz'un tasavvufî bakış açısına göre manevi bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahfûz, aynı zamanda Şeyh Abdullah el-Belhî dersleriyle siyasi istikrar-sızlıkları ve idarecilere olan eleştirilerini şöyle dile getirir:

*Şeytanların dostlarından olma.
Genç istekle cevap verir:
Şeytanların dostları kimlerdir?
Şeyh cevap verir:
Bilgisiz hükümdar, iffetsiz âlim, tevekkülsüz fakir. Dünyanın bozulmasının sebebi bunların bozulmasındadır.*⁴²

Yine Şeyh Abdullah el-Belhî müridine şunları iletir:

*Âlimler gaflet yüzünden bozulur, hükümdarlar zulümden bozulur,
fakirler de ikiyüzlü olmaktan bozulur.*⁴³

Mahfûz, bu ifadeleriyle romanı yazdığı dönemdeki modernleşme sürecinin getirdiği bunalımlara ve Mısır halkının yaşadığı sosyal, siyasi buhranlara dikkat çekmek istemiş olabilir. Nitekim Mahfûz'un en tanınmış eserleri arasında toplumcu gerçekçi romanları bulunmaktadır.⁴⁴ Eserlerinde özellikle 1952 yılında Cemal Abdünnâsir liderliğinde gerçekleşen askeri darbe sonrasında yaşanan sosyal bunalımlar dolaylı olarak ele alınır. Yaşanan tüm sıkıntılar şüphesiz ülkedeki yöneticilere, âlimlere ve halka etki etmiştir. Mahfûz'un, vatandaşların manevi dünyasını etkileyen olaylara tasavvufî simgelerle gönderme yapmayı tercih etmesi

40 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 217.

41 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 111.

42 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 212.

43 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 212.

44 Esat Ayyıldız, "Necîb Mahfûz'un Hân el-Halîli Adlı Romanındaki Psikanalitik Yaklaşımlar", *Filoloji Alanında Yeni Ufuklar*, ed. Mehmet Cem Odacıoğlu (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 77-99.

olasıdır. Bu konuyla ilgili suda yaşayan cin ve meczûb bir kişi arasında şu ifadeler geçmektedir:

Biz su memleketinde, utanmayı idareci olmanın on şartı arasında sayarız.

Utanmaz idarecilerin yönettiği halka yazık!⁴⁵

Mahfûz'a göre Allah'a yakın olmak aynı zamanda ibadetleri kararlı bir şekilde sürdürmek, tevhit inancının gereği olarak Allah'a yönelmek, dünya hayatının geçici ve aldatıcı süslerinden yüz çevirmek, toplumda kabul gören zevk, mal ve ün gibi dünyevi değerlerden uzaklaşmak ve ibadet etmektir. Çünkü halis bir niyet ve samimiyetle yapılan ibadet kulun Allah ile arasındaki perdelerin kalktığı ve Yaratıcıyla en yakın olduğu vakitlerdir. Mahfûz'un tasavvuf anlayışında güzel ahlak; ibadet etmek, mücadele ile nefsi kontrol altına almak ve insanı maneviyattan alıkoyan her şeyden uzak olmaktır. İbadet olgusu romanda bağlama uygun yerlerde vurgulanmakta, dergâh ehlinin ibadetiyle ilgili bilgiler verilmektedir:

Bana gereken ibadet ve takvadır.⁴⁶

Bizde namaz, çok derin bir halde eda edilir. Vücuduna kor ateş değdirilse hissetmez insan.⁴⁷

Biz rahman ve rahim olan Allah için rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla namaz kılıyoruz.⁴⁸

Kişinin ruhu yaptığı ibadetler ile saflaşır. Mahfûz, bu ifadeleriyle ibadetin önemini vurgulamıştır, ancak ilâhi aşkı gönlünde hissetmeden, kalbiyle tefekkür halinde olmayan aynı zamanda kalbini temiz tutmayıp sadece ibadet ederek yaşamını sürdürenler için de şöyle demiştir:

Allah, kullarının kalbine baktı ve kimilerinin ilâhi marifeti taşıyamayacak olduğunu gördü, onları ibadetle meşgul etti.⁴⁹

Mahfûz, bu ifadeyle hikmetli ve merhametli bir ilâhi planın varlığını vurgulamaktadır. Tasavvufî inanışa göre, insanların farklı ruhsal kapasiteleri vardır ve herkesin ilâhi marifeti anlama ve kabul etme kapasitesi aynı değildir. Bu nedenle, Allah bazı kullarının ilâhi mârifeti taşıyamayacağını

45 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 191.

46 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 111.

47 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 216.

48 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 220.

49 Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 288.

görerek onları dünya işleriyle meşgul etmiştir. Ancak bu kulların Allah'a ulaşamayacakları veya manevi bir hayat yaşayamayacakları anlamına gelmez. Tam tersine, bu kulların dünya işleriyle meşgul olurken de Allah'ı anlayabilecekleri ve O'na yakınlaşabilecekleri inancı vardır. Bu nedenle, herkesin kendi kapasitesi ve koşulları dâhilinde Allah'a yakınlaşması ve manevi bir hayat yaşaması önemlidir.

Yine başka bir bölümde şöyle bir ifade geçmektedir:

Gerçek îmân, Anka kuşundan da nadirdir...⁵⁰

Tasavvuf düşüncesinde gerçek îmân, sadece dışsal bir inanç değil, aynı zamanda içsel bir deneyimdir. Gerçek îmânın sahibi, Allah'ın varlığına, birliğine ve yüceliğine ilişkin gerçek bir bilgiye sahiptir ve bu bilgi, kişinin kalbine derinlemesine nüfuz eder. Bu nedenle, gerçek îmân, sadece sözde bir îmân değil, derin bir içsel deneyimdir. Ancak, tasavvufi öğretilere göre, gerçek îmân nadir görülen bir şeydir. Çünkü gerçek îmân, kişinin kendini Allah'a bizzat yakın hissetmesi ve ona inanması gerektiği için, zor ve zahmetli bir süreci gerektirir. İmanın gerçek anlamını kavramak için, kişi nefsiyle mücadele etmeli, Allah'ın sevgisine ve rızasına yönelmelidir. Mahfûz, gerçek îmânın nadir görülen bir şey olduğunu düşünmektedir, îmânın gerçek anlamının sadece dışsal inançtan daha fazlası olduğunu vurgular. Bu yüzden yazar, nadir bulunan halis bir îmânı mitolojik bir kuş olan anka kuşuna benzetmektedir.

Mahfûz, îmân ve mantık ilişkisi üzerinde de durmuş, mantığın önemine şöyle vurgu yapmıştır:

Mantık her zaman îmândandır ve ebediyen de öyle olacaktır.⁵¹

Yazarın tasavvuf düşüncesine göre îmân ve mantık arasında yakın bir ilişki vardır. İman, kalbin inancıdır ve insanın manevi dünyasında önemli bir yere sahiptir. Mantık ise insanın akli ile ilgilidir ve düşünme yeteneğine dayanır. Mantık, insanın akıl yürütme yeteneğiyle ilgili olduğu için, insanın hayatındaki her türlü karar ve eylemin temelini oluşturur. İman ve mantık arasındaki ilişki, insanın hem kalbinin hem de aklının birlikte çalışmasıyla gerçekleşir. İman ve mantık birbirini tamamlayan unsurlardır. İman, insanın manevi dünyasındaki doğru yolu bulmasına

⁵⁰ Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 249.

⁵¹ Mahfûz, *Leyâlî Elf Leyle*, 218.

yardımcı olurken, mantık ise bu yolu takip etmek için gerekli olan aklın kullanılmasını sağlar. İman ve mantık birbirini tamamlayarak insanın hem manevi hem de dünyevi hayatında doğru kararlar vermesine yardımcı olur. Ayrıca mantık insanın İlahi sırları anlamasına ve Allah'ın yaratışındaki güzellikleri keşfetmesine yardımcı olur. İman, insanın Allah'a olan inancını güçlendirirken, mantık ise bu inancın doğru anlaşılması ve kullanılması için gereklidir.

Sonuç

Müslümanlar arasında yaygınlaşan tasavvuf öğretileri edebiyat alanını da etkilemiştir. Edebiyat, her türlü güzellik, düşünce ve heyecanı dile getirmeyi amaçlayan bir sanattır ve tasavvuf inancı için de bir ifade aracı haline gelmiştir. Bu nedenle, tasavvufun felsefesi ve öğretileri, birçok Müslüman yazarın edebi eserlerine yansımıştır. Bu eserlerde, Allah'a duyulan sevgi ve saygı, insanın kendi iç dünyasındaki mücadelesi, manevi yolculuk, aşk ve tutku gibi tasavvufi kavramlar işlenmiştir. Bu sayede, edebiyat aracılığıyla tasavvufun mesajları ve öğretileri daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Arap edebiyatında ise tasavvuf, özellikle roman türünde, derin bir etki yaratmıştır. Tasavvufun Arap romanları üzerindeki etkisi, Arap yazarların eserlerinde tasavvufi kavramların yoğun bir şekilde işlenmesiyle kendini gösterir. Bu kavramlar, Arap yazarların eserlerinde genellikle karakterlerin iç dünyalarını ve manevi yolculuklarını yansıtır. Tasavvufun Arap romanları üzerindeki etkisi, bazı Arap yazarların eserlerinde açık bir şekilde görülür.

Mısır edebiyatının en önemli yazarlarından olan Necîb Mahfûz'un "*Leyâlî Elf Leyle*" adlı romanında tasavvuf düşüncesi romanın önemli bir teması olarak yer almaktadır. Romanın başka bir önemli teması ise, insanın kendi iç dünyasındaki mücadelesidir. Bu tema, tasavvuf felsefesi ile uyumludur. Mahfûz, bu tema ile insanın iç dünyasındaki karanlık ve aydınlık arasındaki çekişmeyi ele almaktadır. Romandaki karakterler, bu mücadeleyi farklı şekillerde yaşamaktadır. Bazıları aydınlık tarafı seçerken, bazıları ise karanlık tarafı seçmektedir. Mahfûz'un özel hayatında kendini sorgulaması, yaşamı anlamlandırmaya çalışması ve tasavvufa olan yakınlığı eserde belirgin bir şekilde görülebilir. Romanda tasavvufi fikirleri, gelenekleri ve sembolleri işlemektedir. Romanlarında insanların manevi



gelişimleri, dini inançları ve arayışları önemli bir yer tutmaktadır. Mahfûz, düşüncelerini kendi yöntemiyle satır aralarına aktararak inandığı değerleri karakterlerinin yaşamlarına yerleştirerek anlatılarını daha zengin ve anlamlı hale getirmiştir. Aynı zamanda karakterlerinin davranışlarını ve tutumlarını tasavvufi düşüncelerle açıklamaktadır. Bu, okuyucuların karakterlerin düşüncelerini ve davranışlarını daha iyi anlamalarına yardımcı olmaktadır. Özellikle Şeyh Abdullah el-Belhî karakterinin dilinden açık bir şekilde iletilen tasavvufi öğretiler yer almaktadır. Mahfûz'un tasavvuf felsefesi, romanın ana karakterlerinden biri olan Şehrâzâd aracılığıyla da yansımaktadır. Şehrâzâd, hikâyeler anlatarak Sultan Şehriyâr'ın kalbini yumuşatmıştır. Bu, tasavvuf felsefesindeki “davranışın değiştirilmesi yoluyla kalbin açılması” prensibini yansıtmaktadır. Sonuç olarak, Necîb Mahfûz'un “*Leyâlî Elf Leyle*” adlı romanı, tasavvuf düşüncesi ile yoğun bir şekilde örülüdür. Romanın karakterleri, hikâyeleri ve ana temaları, tasavvuf felsefesi ile uyumlu bir şekilde işlenmiştir. Mahfûz, tasavvufun insana verdiği manevi gücü ve bireyin ruhsal arayışlarını işleyerek okuyucularına derin bir anlayış ve düşündürücü bir bakış açısı sunar. Romanları, İslam kültürü ve tasavvufunun zenginliklerini keşfetmek isteyenler için önemli bir kaynak oluşturabilir.

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	EA (%60), ED (%40)
Veri Toplanması Data Acquisition	EA (%50), ED (%50)
Veri Analizi Data Analysis	EA (%50), ED (%50)
Makalenin Yazımı Writing up	EA (%50), ED (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	EA (%60), ED (%40)

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Saîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/543. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Apak, Adem. *Siyer-i Nebi Hz. Peygamberin (S.A.S) Hayatı-Şahsiyeti-Daveti*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Arkan, Zeynep. "Necib Mahfûz'un Hadratu'l-Muhtaram İsimli Romanının İncelenmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2020), 304-323.
- Arslan, Adnan. "Necib Mahfuz'un "el-Lissu ve'l-Kilâb" Adlı Romanında Tasavvufî İzlekler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 5-24.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2019), 553.
- Ayyıldız, Esat. "Necib Mahfûz'un Hân el-Halîli Adlı Romanındaki Psikanalitik Yaklaşımlar". *Filoloji Alanında Yeni Ufuklar*. ed. Mehmet Cem Odacıoğlu. 77-99. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yedigün Yayınları, 1948.
- Baran, Ercan. *Necip Mahfûz'un Sembolik Romanlarında Din Anlayışı*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Baran, Ercan. *Necip Mahfuz'un Yevm Kutile'z-Za'im Romanında Siyaset*. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022.
- Baran, Ercan. *Üç Mısır Romanında Cemal Abdunnasır Dönemi*. Ankara: Tiydem Yayınları, 2022.
- Bilgin, Azmi. "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı". *İlmi Araştırmalar* 1 (Ocak 2014), 61-82.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto, 2017.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *"El-Munkızu Min-Ad-Dalâl (Delaletten Çıkış Yolu)"*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- İbn Manzûr. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdir, ts.
- Koç, Celal Turgut. "Necib Mahfûz'un Midak Sokağı Romanındaki Atasözlerinin Çeviride Eşdeğerlik Açısından Değerlendirilmesi". *Nüsha* 18/46 (2018), 123-142.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, çev. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1990.
- Mahfûz, Necib. *Arabian Nights and Days*. çev. Denys Johnson-Davies. Egypt: Doubleday, 1995.
- Mahfûz, Necib. *Binbirinci Gecedен Sonra*. çev. Sait Aykut. İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2002.
- Mahfûz, Necib. *Leyâlî Elf Leyle*. Kahire: Hindawi, 1979.
- Muhammedi, M. Ali. "Mahfuz'un Sufiliği ve Midak Sokağı'ndaki Sufi İmgeleri". *Antakiyat* 4/2 (2021), 307-318.
- Özgen, Mehmet. "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2015), 215-227.
- Öztürk, Esmâ. "Ahmed Yesevî ve Ahmed Avni Konuk'un Düşünce Dünyasında Fenâ-Bekâ Kavramları –Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2017), 41-54.
- Şalak, 'Alî. *Necib Mahfûz fi Mechûlihi'l-Ma'lûm*. Beyrut: 1979.
- Tatlıoğlu, Durmuş. "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 99-128.

- Tülücü, Süleyman. "Binbir Gece Masalları Üzerine (Seçilmiş Bir Bibliyografya İle)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Haziran 2005), 1-53.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yıldız, Mehmet. "'Tasavvuf' Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme (Emin Yusuf Üde)". *Akademik Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2017), 227-252.
- Yıldız, Musa. *Necib Mahfuz'un Sembolik Romanları*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yıldız, Musa. "Necib Mahfuz (Hayatı, Eserleri ve Türkçe Çevirileri)". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9/29 (2009), 17-28.

Gölge Oyununda Varlık Tasavvuru: Sûfî Bir Bakış

The Conception of Existence in Shadow Theatre: A Sufi Overview

Dr. Öğr. Üyesi

Muhammed Yusuf Akbak

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

<https://orcid.org/0000-0002-5042-8983>

muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr

ROR ID: <https://ror.org/01rpe9k96>

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Eylül / 08 September 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Aralık / 21 December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / 31 December 2023

Yayın Dönemi / Publication Period: Aralık / December

DOI: 10.46231/sufiyye.1357548



Etik Beyan

Ethical Statement:

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

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

Muhammed Yusuf Akbak, "Gölge Oyununda Varlık Tasavvuru: Sûfî Bir Bakış", *Sufiyye* 15 (Aralık/ December 2023), 261-280.

Öz

Sûfiler, tasavvufî hikmetleri aktarıırken kelimelerin yetersiz kaldığı yerlerde güzel sanatlardan faydalanmış ve bu sayede düşüncelerini halkın anlayabileceği şekilde aktarmaya gayret etmişlerdir. Tasavvufî düşünceyle inşa edilen sanat eserlerindeki etkileyicilik artmış ve bu eserler daha geniş alanda yayılma fırsatı bulmuşlardır. Geleneksel seyirlik sanatlar arasında yer alan gölge oyunu da sûfiler tarafından yorumlanmış, oyunda kullanılan unsurlar tasavvuf düşüncesinin aktarılması noktasında işlevsel bir araç olarak değerlendirilmiştir. Oyunun temelini hangi kültüre dayandığı ve çıkış noktasında tasavvufun olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Ancak Anadolu coğrafyasında gölge oyununun ortaya çıkışına dair nakledilen rivayetlerin bir kısmının Şeyh Küşterî isimli sûfiye dayanması, tasavvuf ve gölge oyunun bu coğrafya bağlamında temeldeki birlikteliğine işaret eden öğelerden bir tanesidir. Çalışmamızda gölge oyunu temelinde sûfilerin âlemin varlığına dair değerlendirmeleri ve bu bağlamda gölge oyununun tasavvuf düşüncesini ifade etmedeki işlevselliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gölge oyununda hem yapısal anlamda hem de oyunda zikredilen perde gazelleri içerisinde pek çok tasavvufî unsurun barındığı görülmektedir. Bu çalışmada oyun sadece yapısal anlamda değerlendirilmiş perde gazellerine yer verilmemiştir. Gazellerdeki tasavvufî unsurlar başlı başına hacimli bir çalışmanın konusu olmaya adaydır. Sadece oyunun çıkış noktasına dair rivayetler değil gazellerdeki bu unsurlar da gölge oyununda tasavvufun ne denli etkin bir rol aldığını sergilemektedir. Çalışmamızın giriş bölümünde gölge oyununun kökeni, Şeyh Küşterî ve oyunun temel karakterleri olan Hacivat ile Karagöz'ün tarihî ve tasavvufî şahsiyetleri incelenmiştir. Bahsi geçen isimlerin sûfi çevrelerle münasebetleri oyundaki tasavvuf düşüncesinin tesirini kavramak adına katkı sağlayacaktır. Ana metinde sûfilerin gölge oyunu üzerine yaptığı değerlendirmelere yer verilmiştir. Oyunun temel unsurları olan gölge ile ışık metaforlarına dair İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273)'nin açıklamalarına değinilerek bahsi geçen sûfilerin varlık anlayışında bu kavramların konumu incelenmiştir. Çalışmamızın son bölümünde ise sûfilerin varlık anlayışlarını ifade ederken kullandıkları kavramların gölge oyunundaki karşılıkları ve gölge oyununun tasavvufî yapısı izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Varlık, Gölge, Işık, Gölge Oyunu.

Abstract

Sufis used fine arts to convey sufi wisdom in which words were insufficient and thus tried to convey their thoughts in a way people could understand. The impressiveness of the works of art built with sufi thought increased and these works found the opportunity to spread to a wider area. Sufis interpreted the shadow play, one of the famous traditional Turkish arts, and evaluated the materials as tools for conveying sufi thought. The culture from which the play originated and whether sufism played a role in its origins are still controversial matters. However, the fact that some narrations on the origin of shadow play in Anatolia are based on a sufi named Shaykh Küşterî is one of the elements that point to the fundamental unity of sufism and shadow play in this geography. The aim of this study, revealing sufis' evaluations of the existence of the universe and the functionality of the shadow play in expressing sufi thought, based on the shadow play. There seem to be many sufi elements in the shadow play both structurally and in the curtain ghazals (perde gazel) in the play. In the ghazals sufi elements are worth being the subject of a voluminous study. Not only the narrations about the origin of the play, but also the sufi elements in the ghazals show how sufi thought played an active role in the shadow play. In the introduction, the origin of the shadow play, Shaykh Küşterî, and the historical and sufi personalities of Hajivat and Karagöz, who are the main characters of the play, have been analyzed. The relations of the names mentioned above with sufi circles will contribute to understanding the influence of sufi thought on the play. Sufi evaluations of the shadow play are included in the main text. The explanations of Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) and Mawlânâ Jalâl al-Din Rûmî (d. 672/1273) on the metaphors of shadow and light, which are the essential elements of the play, have been dealt with, and the importance of these concepts in the mentioned the sufi understanding of existence has been analyzed. In the last part of this study, I try to explain the concepts that sufis use to express their understanding of existence, their equivalents in shadow play and the sufi structure of shadow play.

Keywords: Sufism, Existence, Shadow, Light, Shadow Play.

Giriş

Tasavvuf, bilgi noktasında akıl ve nakle önem vermekle beraber daha çok keşf ile ilhama, bunların mahalli olan kalbe ehemmiyet vermiştir. His ve heyecanın merkezi olan kalbi kendilerine konu alan sûfiler bu yaklaşımlarından dolayı şairler, edipler ve sanatkârlar sınıfında zikredilmiş ve tasavvuf sanata diğer ilim dallarından daha yakın görülmüştür. Kalpten aldığı ilhamla gönüllere hitabını ileten tasavvuf, bu tavrıyla güzel sanatların inşası için uygun zeminin oluşmasına fırsat tanımıştır. İslâm kültürü incelendiği zaman şiir ve mûsikî başta olmak üzere güzel sanatların önemli bir bölümünün tasavvuf muhitinden ortaya çıkmış olması bu düşünceyi destekler niteliktedir.¹ Çalışmamızda ele aldığımız gölge oyunu da tasavvuf kültürünün uygun ortamından etkilenen sanat dallarından bir tanesidir. Gerek oyunun ortaya çıkışıyla ilgili olarak Şeyh Küşterî'ye yapılan atıflar gerekse perde gazelleri içerisinde zikredilen tasavvufî unsurlar ve genel yapısı itibariyle oyunda kullanılan öğeler üzerinden yapılan anlatımlar, bu sanatın tasavvufla olan bağlantısını bizlere sunmaktadır.

Geleneksel Türk seyirlik sanatlarının önde gelenlerinden olan gölge oyunu, sosyal ve kültürel hayatın en zengin sunum kaynaklarından birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Oyunun kökenine dair farklı görüşler mevcut olsa da yapılan son çalışmalar ilk defa Asya kıtasında oynatıldığını ve buradan diğer coğrafyalara yayıldığını göstermektedir.² Anadolu coğrafyasına gelişi ise XVI. yüzyıla, Yavuz Sultan Selim'in (1512-1520) Mısır Seferi'ne dayanmaktadır.³ Yavuz Sultan Selim, Mısır seferinde son Memlûk Sultanı Tomanbay'ı 1517 tarihinde Bâbüzüveyle'de astırmıştır.⁴ Roda adasında bir hayalî (Gölge oyununu sahneleyen ve tasvirleri konuşturan kimse) Tomanbay'ın asılışını bir gölge oyunu ile sergilemiş, bu gösteri Yavuz'un hoşuna gitmiş, hayalîye altın ve elbiseler hediye ederek İstanbul'a dönerken sanatçıyı yanına almıştır.⁵ Kaynaklarda Yavuz'la beraber İstanbul'a

1 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 176.

2 Metin And, "Karagöz Üzerindeki Bilgilere Yeni Katkılar", *Hayal Ya Da Gerçek Şeyh Küşterî'den Hayali Küçük Ali'ye Karagöz* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019), 17-21.

3 Saim Sakaoğlu, *Türk Gölge Oyunu Karagöz* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), 27.

4 Cüneyt Kanat, "Tomanbay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/237.

5 And, "Karagöz Üzerindeki Bilgilere Yeni Katkılar", 22.

gelen sanatçıların altı yüz kadar olduğu, bir kısım oyuncuların üç yıl sonra Mısır'a geri döndüğü, bir kısmının da İstanbul'da kaldığı ifade edilmiştir.⁶

Tarihî vesikalarda geçen bu bilgilerin yanı sıra yaygın rivayetlerden birisi de gölge oyununun Osmanlı'nın ilk zamanlarında Bursa'da Şeyh Küşterî (Tüsterî, Tüşterî, Şüşterî) tarafından oynatıldığıdır. Şeyh Küşterî hakkında kaynaklarda net bir bilgi mevcut değildir. *Gölge Tiyatrosu Tarihi* eserinin müellifi müsteşrik Emil Jacobs Küşterî'nin Orhan Gazi (1324-1362) döneminde yaşadığını ve muhtemelen 768/1366 yılında vefat etmiş olacağını ifade etmiştir.⁷ Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) Şeyh Küşterî'nin Sultan Murad (1362-1389) devrinde yaşamış olduğunu söylemesi ve Bursalı Mehmed Tahir'in (ö. 1344/1925) Karagöz ve Hacivat'ın Yıldırım Bayezid (1389-1403) devrinde yaşamış olduğunu bildirmesi bu tarihin net olmadığını göstermektedir. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme'sinde* Şeyh Küşterî'den çok kısa bahsederek onu kamış mizmarcı sâzendeler arasında saymış ve bu aleti gölge oyunu için icat ettiğini beyan etmiştir.⁸ Bunun yanında o, Milas ziyaretini anlatırken “Hayâl-i Zıl müellifi Şeyh Şüsterî hazretleri bizzât burada yatmaktadır. Her kim ziyaret etse elbette güler”⁹ ifadelerine yer vermiştir. Evliyâ Çelebi'nin Hacivat'tan bahsederken “Bursalı Hacı İvad” ifadesini kullanması, onun Mekke ile Bursa arasında gidip geldiğinden bahsetmesi bahsi geçen Şeyh Şüsterî'nin farklı bir kimse olabileceği ve *Hayâl-i Zıl* ismindeki eserin müellifi olması ihtimalini doğurmaktadır. Gelibolulu Âlî (ö. 1541/1600) Küşterî'nin gölge oyunu üzerinde Vahdet-i Vücut sırrını beyan ettiğini ifade ederek, perde ardında tasvirleri hareket ettiren tek kişi olduğu gibi hakikatte âlemin de tek bir varlığı olduğuna işaret etmiştir.¹⁰ Taşköprizâde Şeyh Küşterî'den bahsederken onun Sultan Murad devrinde yaşamış ârif bir kimse olduğunu, Anadolu'ya acem diyarından gelip Bursa'ya yerleştiğini, duaları makbul, cezbe ve keramet sahibi bir kimse olduğunu beyan etmiştir.¹¹

6 Metin And, “Karagöz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/401.

7 Emil Jacobs, *Gölge Tiyatrosu Tarihi (Türklerde Karagöz)*, çev. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1938), 4.

8 Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*, haz. Seyit Ali Kahraman -Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 1/645.

9 Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9/231.

10 And, “Karagöz Üzerindeki Bilgilere Yeni Katkılar”, 23.

11 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fi Ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 52.

Şeyh Küşterî'nin gölge oyununu ortaya çıkarması ile ilgili rivayetlerden birisi şu şekildedir; Şeyh bir gün medresedeki dersini tamamlamışken öğrencilerden birisi uhrevî âleme dair bilgileri ders boyunca kavradığını ancak bu dünya ve yaşadığımız hayata dair aklında soru işaretleri olduğunu söylemiş, Şeyhten bu konunun açıklanmasını talep etmiştir. Şeyh Küşterî, kafasındaki sarığı çıkartarak bununla odanın içerisine bir perde kurmuş, onu seyreden müridlerine bu perdede bulunan dört köşenin Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifeti temsil ettiğini söylemiştir. Daha sonra perdenin her köşesini üç parçaya bölerek on iki bölüm oluşturmuş ve bunların on iki imama delalet ettiğini ifade etmiştir. Perdenin arkasına bir meşale yakan Şeyh, elini perdeyle ışık kaynağı arasına tutarak perdeye gölgelerin yansımaları sağlamıştır. Müridlerine perdenin dünyayı, meşalenin ruhu, elinin gölgesinin ise cismi temsil ettiğini söylemiş ve daha sonra meşaleyi söndürmüştür. Meşalenin sönmesiyle cisimlerin ortadan kaybolmasını insanın ruhunun bedeninden ayrılıp ölmesine benzeten Şeyh, insanların dünya perdesinde oynayan birer gölgeden ibaret olduğunu beyan etmiştir.¹²

Gölge oyunu günümüze kadar farklı ortamlarda oynanarak mevcudiyetini devam ettirmiştir. Karagöz ve Hacivat Osmanlı'dan günümüze özellikle ramazan eğlencelerinin olmazsa olmazları arasındadır. Âleme ibret nazarıyla bakan sûfiler gördükleri her şeyde hakikati kavramayı, kullandıkları her unsurla ilimden farklı, ondan daha değerli gördükleri marifet bilgisine ulaşmayı ve aktarmayı gaye edinmişlerdir.¹³ Bu doğrultuda onlar Karagöz perdesini eğlence aracı değil, mârifet bilgisini aktaran bir temsil olarak değerlendirmişlerdir. İbret nazarıyla bakan için gölge oyununda anlatılan insanın varoluş serüveni ve Hakk'ın birliği.

Sûfilerin gölge oyununun ardındaki manaları açıklamaları ve ona gösterdikleri ihtimam oyunun ilişkili oldukları saray çevresinde izlenilmesine de vesile olmuştur. Tasavvuf zümresiyle yakın ilişkileri olduğu bilinen¹⁴ Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (1171-1193) sarayında gölge oyunu oynatıldığı nakledilmektedir. Sultanın huzurunda gölge oyununun oynanacağı bir gün

12 Hüseyin Şen, "Geleneksel Türk Tiyatrosu Türlerinden Karagöz'ün Tasavvuf ile Olan Bağı", *Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri* (Konya: y.y., 2015), 189.

13 Yakup Pekdoğru, "Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Marifet Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (2020), 356.

14 bk. Ömer Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Kadı Fâzıl (ö. 596/1200) meclisten ayrılmak istemiş, Sultan onun ayrılmaya sebepini sorarak, eğer bu oyunu izlemenin haram olduğu gerekçesiyle kalktıysa kendilerinin de izlememesi gerektiğini ifade etmiştir. Sultanın kendisine karşı yanlış düşüncelere girmesinden çekinen kadı, oyunu sonuna kadar izlemiş, Selâhaddîn-i Eyyûbî kendisine oyun hakkındaki düşüncelerini sorduğunda, oyunun ibretlerle dolu olduğunu, sûretlerin aslında tamamıyla hakikati temsil ettiğini ve aradan perde kalktığı zaman bir sanatkârdan başka kimsenin olmadığını gördüğünü beyan etmiştir.¹⁵

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) sûfilerin vahdet âlemine farklı yollarla dâhil olduklarını, bir kısmının şuhûd menziline hayâl-i zıll dedikleri la'be (oyun) sûretinden ulaştıklarını ifade etmiştir. Sûfilerin bu oyunu bir örnek olarak algıladıklarını, nitekim âlemdeki sûretlerin her birinin Hakk'ın birliğine ulaştıran bir vesile olduğunu, bu hakikati ise ancak kudsî nûr ile nurlanmış gözlerin müşahede edebileceğini beyan etmiştir.¹⁶

Halvetî-Cerrâhî şeyhi Muzaffer Ozak (ö. 1405/1985) konuşmalarında gölge oyununa olan ilgisine ve bu oyunun hakikate dair remizlere sıkça yer vermiştir. Gölge oyununun aslında vahdet-i vücûd sırrını gösterdiğini söyleyen Ozak, oyun için kurulan sahnenin âlemin, yanan ışığın hayatın remzi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre sûretleri oynatan kişinin görünmemesi, Cenâb-ı Hakk'ın gözlerden gizli olmasına, kurulan perdenin dört köşe olması iklimlere, mevsimlere ve dört kitaba işaret etmektedir.¹⁷

Çalışmamızdaki asıl maksat, gölge oyunu ve tasavvuf bağlantısının izah edilmesidir. İlerleyen bölümlerde bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır ancak öncelikle gölge oyununun ana unsurlarının neler olduğunu kısaca izah etmek konunun daha iyi anlaşılması ve tasavvuftaki sembolizminin kavranması adına yarar sağlayacaktır.

Gölge oyununun hazırlanmasında ilk aşama, karakterleri meydana getiren tasvirlerin oluşturulmasıdır. Karakterleri oluşturan Tasvirçiler, Karagöz oynatanlardan farklı olsa da kendi tasvirlerini yapan karagözcülerin

15 Pakize Aytaç, "Karagöz'ün Perde Gazellerinde Tasavvuf", *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyum Bildirileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2006), 165.

16 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 57.

17 Muzaffer Ozak, "Ney ve Karagöz", *YouTube* (29 Mart 2016).

olduğu da bilinmektedir.¹⁸ Gölge oyununda tasvirler kalın derilerden özellikle deve derisinden yapılmaktadır. Dana, sığır, manda derilerinden yapılan tasvirlerin yanında ışık geçiren kâğıtlar üzerine de tasvirlerin işlendiği olmuştur. Derinin güzel kuruması için Temmuz, Ağustos aylarında tasvir yapmak daha sık tercih edilmiştir. Kepekli suda bırakılan deriler güneşte tüyleri çıkartılıp gerilmiş ve camla derinin üzeri kazılmıştır. Bu işlemlerden geçen derinin üzerine kalıpla suret çizilmiş, boyanan suretler eklem yerlerinden birbirine bağlanarak ve tasvir üzerinde hâkimiyeti sağlamak amacıyla çubukları geçirilerek oyuna hazır hale getirilmiştir.¹⁹

Gölge oyunu dört köşe bir tahta üzerine gerilmiş perde ardında koyulan ışık kaynağı önünde oynatılmaktadır. Tahta üzerine gerilen perdeye “ayna” ismi verilmiştir. Kalın siyah bezlerle çevrilen perde çerçevesinin alt tarafına paralel bir şekilde “peş tahtası” adı verilen raf kurularak oyuna uygun şekilde getirilmektedir.²⁰

Oyunda tasvirleri hareket ettirip konuşturan sanatçıya “Hayâlî veya Hayâlbâz” ismi verilmiştir. Ustanın yanında bir de çırak bulunmaktadır. Çırak, oyun öncesi perdenin hazır hale getirilmesi, oynanacak fasılların görüntülerinin seçilip sıraya konulması gibi işlerden sorumludur. Çırağın da “sandıkkâr” adında bir yardımcısı vardır. Oyunlarda geçen nağmelerini seslendiren kişiye “yardak”, oyunda tef çalan kişiye ise “dayrezen” adı verilmiştir.²¹

Karagöz oyunu mukaddime, muhavere, fasıl ve bitişten oluşan dört bölümden meydana gelmektedir. Mukaddime, kamıştan yapılmış bir düdük olan nareke'nin çalınması ve “göstermelik” denilen ev, bitki vb. tasvirlerin perdeden yavaş yavaş yukarı çekilmesiyle başlar. Bundan sonra sahneye, seyirciye göre perdenin sol tarafından Hacivat semai okuyarak gelir. Semai bitince perde gazeli okur ve Karagözü perdeye davet eder. Muhavere, genelde sadece Karagöz ve Hacivat arasında geçen ikili diyalogu içeren bölümdür. Muhavere, çoğunlukla fasıl'dan yani oyunun kendisinden bağımsızdır. Bu bölüm didaktik özelliği olan bir konuyu

18 Devlet Sanatçısı unvanına sahip olan Kemal Atangür günümüzde kendi tasvirlerini yapan hayalilere örnek olarak verilebilir. bk. Mahmut Delen, “Geleneksel Karagöz Usta-Çırak İlişkisinin Günümüze Uyarlanması ve Ustasız Bir Hayalî Kemal Atangür”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/34 (2021), 606.

19 Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), 165,166.

20 Mustafa Mutlu, “Karagöz”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 12/12 (1995), 54.

21 And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, 167.

anlatma biçimine gerçekleşir. Fasil, oyunun ana bölümüdür. Bu bölümde Karagöz ve Hacivat'ın yanında diğer karakterler de oyuna dâhil olur. Bitiş bölümü oldukça kısadır. Karagöz oyunun bittiğini haber vererek kusurlar için seyirciden af diler ve tasvirler perdeden çekilir.²²

Gölge oyununa bakıldığında Hacivat ve Karagöz isminde temel iki karakterin kullanıldığı görülmektedir. Bu karakterleri Şeyh Küşterî'nin oyuna ne şekilde dâhil ettiği ilerleyen kısımlarda incelenecektir. Karagöz ve Hacivat kimdir? Bu isimlerin tasavvufla ve Şeyh Küşterî ile doğrudan bir bağlantısı mevcut mudur? Bu sorulara eldeki veriler ışığında cevap aramak oyunun tasavvufla olan bağlantısını kavramak adına yararlı olacaktır.

1. Hacivat ve Karagöz'ün Tasavvufî Kimliği

Oyunun ana karakterleri olan Karagöz ve Hacivat'ın gerçek kişiliklerine dair farklı rivayetler mevcuttur. Bir rivayete göre Karagöz'ün asıl adı Kambur Ahmed Bali Çelebi'dir. III. Alâeddin Keykubad'ın (1298-1302) sarayında görev yapmış daha sonra Kırk Kilise'nin (Kırklareli) kuzeyinde demircilikle meşgul olmuştur. Orhan Bey Bursa'da Camii inşasına başlayınca buraya gelip caminin demir işlerini yürütmüştür. Caminin mimarı Hacivat'la girdikleri komik münakaşalar işçilerin çalışmasına engel olmuş, işlerin yavaşlamasına kızan Orhan Gazi, Karagöz'ü idam ettirmiştir. Bu duruma çok üzülen Hacivat hayata küsmüştür. Nakledilenlere göre Nakşi olan Hacivat ve Bektaşî olan Karagöz uygun zamanlarda Şeyh Küşterî'nin dergâhında buluşmuşlardır.²³ Bahsi geçen rivayette Karagöz ve Hacivat'ın tarikatına dair bilgiler sunulsa da Şeyh Küşterî'nin hangi tarikata mensup olduğuna dair net bir bilgi verilmemiştir. Bazı kaynaklarda o, Horasan diyarından gelen Yesevî dervişleri arasında zikredilse de bu bilginin de sağlam bir kaynağı yoktur.²⁴ Farklı tarikatlara mensup Karagöz ve Hacivat'ın Küşterî dergâhında buluşması, rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla sultanın huzurunda söz sahibi bir kimse olması ve gölge oyunu vasıtasıyla vahdet-i vücûd düşüncesini beyan etmesi onun tarikat ehli, hükümdarlar ve halk nezdinde muteber bir kimse olduğunu göstermektedir.

22 Mutlu, "Karagöz", 55; And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, 147-164.

23 Nureddin Sevin, *Türk Gölge Oyunu* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1968), 25.

24 Çiğdem Kılıç, "Karagöz Oyunlarında Tasavvuf İzleri", *SSAD: Stratejik ve Sosyal Araştırmaları Dergisi Journal of Strategic and Social Researches* 2/2 (2018), 5.

Hacivat'ın Nakşibendî tarikatına intisap ettiğine dair verilen bilgi tarikatın o dönem Anadolu'daki konumu ele alınarak değerlendirilebilir. Nakşibendiliğin Anadolu'da yayılışının Ubeydullah Ahrar'ın (ö. 895/1490) müridlerinden Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) vesilesiyle olduğu bilinmektedir.²⁵ Ancak daha önceleri Ankara savaşında Timur ordularında veya İstanbul'un fethinde islâm ordusunda Nakşibendî dervişlerinin bulunduğu, bunların Anadolu içlerine girerek çok etkin olmasa da Nakşibendiyye'yi Anadolu'da tanıttığı ifade edilmiştir.²⁶ 1381 tarihli Şeyh Hâce İshak er-Rumî vakfiyesine göre ise tarikat Saruhanoğlu Beyliği döneminde Manisa'da mevcudiyetini göstermiştir.²⁷ Kaynaklarda Bursa'da kurulan ilk Nakşî tekkesinin "Yoğurtlu Baba" tekkesi olduğu geçmektedir. Şeyhin yaşamına dair elimizde net bilgiler mevcut değildir. Kendisi yoğurdu sevdiği için, bir başka görüşe göre de Bursa'nın fethinde savaşan askerlere ayran dağıttığı için "Yoğurtlu Baba" ismiyle anıldığı bilinmektedir. Fetihden sonra, inşa edilen dergâhta uzleti benimseyen Yoğurtlu Baba, vefatının ardından dergâhın yanındaki mescit civarına defnedilmiştir.²⁸ Başta verilen bilgiler tarikatın Anadolu'ya gelişine dair Orhan Gazi dönemi sonrasını işaret etmiş olsa da sonda bahsi geçen Yoğurtlu Baba'nın askerlere su vermesi bilgisi tarikatın fetihden itibaren Bursa'da bilinir olduğunu göstermektedir. Bu bilgiler Hacivat'ın Nakşibendiyye hakkında bilgisi olabileceğini doğursa da tarikata mensubiyeti olduğuna dair kesin bir veri sunmamaktadır. Karagöz'ün tarikatına dair elimizdeki bilgiler de kesinlik ifade etmemektedir. Yesevî, Kalenderî, Haydârî, Vefâî, Hurûfî gibi isimlerle anılan, Bektaşiliğin önderleri veya ilk Bektaşiler olarak isimlendirebileceğimiz tarikat zümrelerinin fetihle beraber Bursa'da var oldukları bilinmektedir.²⁹ Dolayısıyla Karagöz'ün Bektaşilerle irtibatlı olabileceğini söylemek mümkünse de onun da bu tarikata intisabı olduğuna ve şeyhine dair net bir bilgi mevcut değildir.

25 Mustafa Kara - Hamid Algar, "Abdullah-ı İlâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/110.

26 Abdurrezzak Tek, "Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 212.

27 Hasan Demirtaş, "Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi* 50 (2019), 23-45.

28 Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012), 330.

29 Salih Çift, "Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 226.

Karagöz ve Hacivat'ın yaşamına dair nakledilen bir başka rivayette Yıldırım Bayezid'in yaptırmakta olduğu bir camide ikisinin de amele olarak görev aldığı belirtilmiştir. İkisi arasındaki muhabbeti işçilerin seyretmesi caminin inşasını yavaşlatmış, camii inşasının zamanında bitmemesinin müsebbibi olan bu iki şahıs sultan tarafından idam edilmiştir. Bir gün Sultanın huzurunda bu iki arkadaşın nüktelerinden söz edilmiş ve sultan onları idam ettirdiğine üzülmüştür. Daha sonra Şeyh Küşterî, Hacivat ve Karagöz'ün sûretlerini çıkarıp gölge oyunu şeklinde oynamaya başlamıştır.³⁰ Hacivat'ın aktar, mimar, ırgat başı, âlim, Karagöz'ün demirci, amele olduğuna dair farklı rivayetler olsa da Karagöz'ün veya her ikisinin de akıbetlerinin idam olduğu genelde ortak nakiller arasındadır.³¹

Evliyâ Çelebi, Hacivat'ın seyyid olduğunu belirterek asıl İsminin Yorkça Halil olduğunu ve Selçuklular zamanında Mekke-Bursa arasında ulaklık yaptığını söylemiştir. Hacivat'ın atalarının Efelioğullarıyla namıyla ve yetiştirdikleri köpeklerle meşhur olduğunu söyleyen Çelebi, halk arasında bilinirliklerinin halen devam ettiğini ifade etmiştir. Evliyâ Çelebi, Karagöz'ün ismini Bali Çelebi olarak zikretmiş, Edirne yakınındaki Kırkkilise'den ve çingenelerden olduğunu bildirerek onun söz ustası, saf yüzlü bir kimse olduğuna değinmiştir. Tekfur Keştanti'nin Karagöz'ü yılda bir kere Aleaddin Selçuk'a gönderdiğini belirten Çelebi, Hacivat ile Karagöz'ün bu vesileyle tanıştığını, onların arasındaki konuşmaları gören zamanın gölge oyuncularının bu karakterleri oyunlarına aktardığını ifade etmiştir.³²

2. İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'da Gölge - Işık Metaforu Bağlamında Gölge Oyunu

Fütûhât-ı Mekkiyye'de İbnü'l-Arabî varlığın hakikatine dair bilgiler sunduktan sonra konunun daha iyi anlaşılması adına gölge oyununu misal olarak vermiştir. Gölge oyununda çocuklar, perdenin önünde oturup ona yansıyan sûretleri seyrederek. Aslında bu durum İbnü'l-Arabî'ye göre insanların âleme nazarıyla aynı şeydir. Birçok insan bu çocukların perdeyi seyretmesi gibi âlemi hakikatini kavrayamadan temaşa etmektedir. Gölge

30 Sevin, *Türk Gölge Oyunu*, 25.

31 Sakaoğlu, *Türk Gölge Oyunu Karagöz*, 36-38.

32 Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1/653.

oyununu seyreden çocuklar onu izledikçe sevinip neşelenirler. Gafil kimselerin oyunu izlemekten gayeleri sadece eğlenmektir. Âlimlerin perdeye bakışları bunlardan farklı olarak ibret doludur. Âlimler oyunun varlık âlemine dair bir misal olarak sergilendiğinin farkındadırlar. Gölge oyunu başlamadan önce vassaf'ın (anlatan) sesi işitilir. Allah'a senâ ederek söze başlayan vassaf, az sonra perdeye yansıyacak sûretler hakkında bilgiler sunar. Böylelikle akıllı kimseler gelecek misallerin ardındaki hakikati kavrar. Bu misaller âlemin Allah karşısındaki konumunu, kendilerini hareket ettiren karşısında bahsi geçen sûretlerin konumuna benzetmektedir. Kurulan perde ise mahlûkatta hüküm sahibi olan kader sırrının remzidir. Bütün bu anlatımlara rağmen gafil kimseler perdeden sadece eğlence beklerler. İbnü'l-Arabî bu kimseleri "*Dünya hayatının aldattığı, dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen kimseleri bir tarafa bırak...*"³³ âyetinin işaret ettiği kişiler olarak yorumlar. Vassaf sözü bittikten sonra ortadan kaybolur. İbnü'l-Arabî onun Hz. Âdem'i temsil ettiğini ifade ederek onun gizlenmesinin, Rabbinin katında perdenin çekilmesi gibi olduğunu söyler.³⁴

Gölge oyununun temel unsurları, sûretleri meydana çıkaran ışık ve onların perdeye yansıyan gölgeleridir. Sûfîler, oyunun hakikatine dair izahlarını bu iki unsur üzerinden beyan etmişlerdir. Sûfîler, ışık vesilesiyle gün yüzüne çıkan, perde üzerinde gölgesiyle bir görüntüsü olsa da asıl varlığı perdenin ardında gizli olan tasvirlerin durumunu, âlemdeki insanoğlunun durumuna benzetmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre ışık ve gölge, insan-âlem ilişkisini açıklayan en mühim örneklerden bir tanesidir.³⁵ Ona göre Allah'ın şehâdet âleminde gölgeyi var etmesinin asıl sebebi, insanın kendi varlığının hakikatini kavraması içindir. Gölgenin varlığı insana muhtaçtır. Âlemin varlığı da tıpkı gölge gibi başka bir varlığın olmasına bağlıdır ki bu da Hakk'ın kendisidir. Gölgenin hareketi ve durağanlığı nasıl ki bağlı olduğu şahsa tabi ise âlemin hareketleri de aynı şekilde Hakk'a muhtaçtır. Gölge bir bakıma şahsın kendisi bir bakıma şahıstan ayrı bir unsurdur. Âlem de bir yönüyle Hakk'ın kendisi bir yönüyle ondan gayridir.³⁶ Gölgenin kendine has bir varlığından söz edilemeyeceği

33 el-En'âm 6/70.

34 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11/217, 218.

35 Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevi'de İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 91.

36 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/234, 235.

için gölge yok ve yalnızca gölge sahibi var denilebilir. Hakk'a nispetle insanın ve âlemin yok olduğunu söylemek de bunun gibidir. Bu bağlamda hakikatte sadece Hakk'ın var olduğunun ifade edilmesi gölgenin gölge sahibinden bağımsız bir varlığının olmayışına nispetlidir. Gölge zahirde olmasa dahi gölge sahibinde onun aklen mevcut olduğu kabul edilmektedir. Buna göre Hakk hakikî varlık, mümkinât ise a'yân itibariyle O'ndan sabit olanlardır.³⁷

İbnü'l-Arabî gölgenin varlığına dair düşüncesini ve âlemdeki suretlerin çeşitliliğini etrafına on ayna koyup kendisini seyreden bir adamın misaliyle açıklar. Bu adam aynalara baktıkça her birinde kendi suretinin gölgesini farklı bir şekilde temaşa eder. Şahıs tek ise de onun aynı olarak aynalarda on farklı görüntü vardır. O kimse ağlasa, gülse veya farklı davranışlar sergilese bu yaptığı davranışlar on farklı aynada kendisine zahir olur. Buradan aynadaki yansımalarından her birinin o şahsın aynı olduğu kanaati hâsıl olur. Fakat aynadaki suretlerin üzerine bir şey dökülse onlardaki değişiklik şahsın kendisinde görülmez. O zaman denilebilir ki aynalarda görünen bu suretler şahsın kendisi değildir.³⁸

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) Allah-âlem münasebeti hakkında verdiği misallerden birisi de İbnü'l-Arabî'deki gibi gölge ve gölge sahibine dair örnektir. "Gölgesini gösterir, kendisi ortada yok; biz de tıpkı gölge gibiyiz işte; hem yokuz, hem varız."³⁹ diyen Mevlânâ'nın sözleri İbnü'l-Arabî düşüncesiyle aynı doğrultudadır. Mevlânâ'ya göre şehâdet âlemi aslında gölge âlemidir. Bu âlemde varlığından bahsedebileceğimiz her şey Hakk'ın gölgesinden ibarettir. Dileyen, isteyen yalnız Hakk, geri kalan şeyler ise onun gölgesidir. İnsanlar konuşup, görüşse de aslında gerçekte söyleyen Hakk'tan başkası değildir ve konuşmalar hakikatte O'nun kendinden bahsetmesidir.⁴⁰ Bu bağlamda Mevlânâ, varlığın fiillerini, gölgenin gölge sahibinden kaynaklı fiillerine benzetmiştir. Bu düşünceleri ifade ettiği bir başka beyitte gölgeden hiçbir şey talep edilmesini söyleyen Mevlânâ, gölgeyi oynatanın başkası olduğunu, kendisine dair bir hayatiyetinin söz konusu olmadığını hatırlatır.⁴¹ Gölgeden bir

37 Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, 91.

38 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/235.

39 Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 5/302 (b. 3620).

40 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/302 (b. 2474).

41 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/264 (b. 3358-3362).

şey istemek ne kadar anlamsızsa hakikî varlığa sırt çevirip bu dünyadan talepte bulunmak o derece anlamsızdır. Gölge oyunu izleyenlerin suretlere karşı hitabı aslında onları oynatan hayalîye yönelmektedir. İzleyenler oyuna dair istek ve arzularını gölgelere değil; hayalîye bildirmektedir.

Gölgeye varlık atfedilip atfedilemeyeceğine dair görüşünü Mevlânâ: “Yok olan bizlere varlık lezzetini tattırdın sonra da (var gibi görünen) yoku kendine âşık ettin.”⁴² beytiyle ifade etmiştir. Hakk’ın varlığındaki sabitliği nedeniyle, insan Hakk’tır denilmiştir. Bu, “Gölge gerçektir.” ifadesiyle aynı şeydir. Öte yandan gölgenin sahibiyle aynı olduğu söylemek mümkün değildir. Gölgenin şahsın kendisi olduğu söylemek mümkün olmadığı gibi, âlemin bizâtihi Hakk’ın kendisi olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu yönüyle insanın tümüyle Hakk’a tekabül ettiği, bizâtihi Hak olduğu söylenemez; matematiksel ifadeyle, “İnsan eşittir Hak’tır ifadesini kullanmak doğru değildir.”⁴³

Mevlânâ, varlığın hakikatine dair yaptığı açıklamaların birinde kuş gölgesinin peşine düşen avcıyı misal getirmiştir. Avcının niyeti kuş avlamaktır ancak o şaşkınlığından dolayı havadaki kuşun değil de yerde yansıyan gölgesinin peşinden koşar. Onu avlamak için sadağında bulunan bütün okları gölgeye doğru fırlatır ama neticede eli boş kalır.⁴⁴ Mevlânâ bu misalde avcıyı hakikati arama gayesiyle dünyanın peşinden giden gafillere benzetmiştir. Avcının gayesi hakikat ama avı dünyadır. Dünya, kuşa misalen kuşun gölgesi gibi Hakk’a nazaran Hakk’ın gölgesini temsil eder. Avcının sadağındaki oklar onun aldığı nefeslerdir. Hakikati bulma gayesiyle aldığı her nefes aslında ömrünün boşa geçtiğinin bir göstergesidir. “Hiç gölge ona sermaye olur mu? Adam kuşun gölgesini sımsıkı tutmuş. Kuş da ağacın dalında ona şaşmakta ve bu akılsız adam neye seviniyor? demekte... İşte sana bâtil, işte sana çürümüş sebep!”⁴⁵ diyen Mevlânâ, gölgeler âleminde av peşinde koşmayı değil; hakikat âlemine nazar etmeyi tavsiye etmiştir. O, “Sevgilinin gölgesini sevgili sanma.”⁴⁶ diyerek kabuktan ziyade özü görmeyi murat etmiştir. Gölge oyununda da temelde verilmek istenen bir mesaj vardır. İzleyenden bu mesajı anlaması

42 Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 1/48 (b. 606).

43 Küçük, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil*, 92.

44 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/33,34 (b. 417-422).

45 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/226 (b. 2808-2810).

46 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 1/144 (b. 1349, 1350).

beklenir. Eğer izleyen kişi tasvirlerin rengine, şekline, hareketlerine takılır ve hayalînin anlatımlarını kaçırırsa oyunun maksadına vakıf olamamış demektir. Bu kişinin durumu Mevlânâ'nın anlatmış olduğu, kuş diye gölge peşinde koşan adamın durumuyla aynıdır.

Sûfilere göre âlemin yaratılmasının gayesi insandır. İnsan âlemin göz-bebeğidir. Genelde bu anlatım bütün insanlığı kapsasa da özelde insan-ı kâmile işaret etmektedir. Bu doğrultuda Mevlânâ insan-ı kâmilî özel olarak “tanrı gölgesi” vasfıyla nitelemiştir. “*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?*”⁴⁷ âyetini de bu minvalde değerlendiren Mevlânâ, bu âyeti evliyânın nakşî olarak nitelemiş, velîlerin Allah’ın güneşi ve nurunun delili olduğunu beyan etmiştir.⁴⁸

Nasıl ki gölgenin varlığı gölge sahibinin ve güneşin var olduğuna bir işaretse âlemin varlığı da Hakk’ın varlığının en büyük delilidir. Işık olmadığı zaman gölgeden bahsetmek bir yaratıcı olmadan âlemden bahsetmekle aynı şeydir. Dolayısıyla gölgeden bahsetmek aslında ışığın varlığından bahsetmek gibidir. Gölge ışıktan bağımsız bir var oluşa sahip değildir. Bu durumdan habersiz olan kimseler için gölgenin kendi zâtında hissedilen ve algılanan bir görüntüsü mevcuttur. Gölgenin kendine ait hakikati olmadığı gibi insanın da ilâhî nurdan bağımsız bir varlığı söz konusu değildir. İnsanın bu dünyadan ayrılışı gölgenin sahibine çekilmesi gibidir.⁴⁹ Gölge oyunu üzerinden konuya baktığımızda, perde ardında yanan ışık sayesinde var olan tasvirler, ışığın sönmesiyle perdedeki görünümünü kaybetmekte ve yerlerine dönmektedir. Bu bağlamda Hakk’ın varlığının hakikati gerçek nûr iken, insan dâhil tüm mahlûkâtın varlığının hakikati bu nûra bağlı gölgelerdir.⁵⁰ İbnü’l-Arabî düşüncesinde bu bağlamda ışık vücut; karanlık ise ademdir.⁵¹ Işığı görmeyenlerin onun olmadığını söylemesi zihni yanılgılarından ibarettir. Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre gölge varlık olarak insanın var oluşunun kaynağı Hakk’ın nûru olduğundan o nûrun varlığı haricinde bulunan gölgelere var demek doğru değildir.

47 el-Furkân 25/45.

48 Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/34 (b. 425).

49 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/245.

50 Küçük, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil*, 92.

51 Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 255.

Dolayısıyla var oluş bakımından Hakk'tan gayrısı yoktur.⁵² Bu düşünce “Var olmak bakımından varlık Hakk'tır.”⁵³ şeklinde de ifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî ışığı vücûd olarak tanımlananın yanında onu mümkünlerin ortaya çıkmasına vesile olan araç olarak da görmüş ve ışığı Hakk'ın karşılığı olarak ifade etmiştir. Hadîd sûresinde münafıkların kıyamet günündeki durumlarına binaen söylenen “*Geriye dönün de başka bir nur arayın!*”⁵⁴ âyetini bu açıdan ele alan İbnü'l-Arabî buradaki geriye dönün ifadesini “tevbe edin ve yaratıcınıza dönün” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵ Allah âyet-te ifade edildiği şekliyle burada kendisini nûr olarak tanımlamıştır. Öte yandan İbnü'l-Arabî, mahlûkatı Hakk'ın yüzünden çıkan ışıklar olarak tarif etmektedir. Bu açıdan varlık Hakk'ı gösteren birer delildir. “Nefsini bilen rabbini bilir.”⁵⁶ hadisi bu duruma işaret etmektedir. Kişi bir ışık olarak nefisini bildiği ölçüde o ışığın kaynağı olan yaratıcısını bilecektir.⁵⁷

Gölge oyununda tasvirlerin perdedeki görüntüleri onların arkasındaki perdede var olmalarını sağlayan bir ışık kaynağı olduğunun da delilidir. Mevlânâ, şiirlerinde gölgenin ışığın varlığına delalet ettiğini ifade ederek bu bağlamda mahlûkatın da yaratıcısının delili olduğuna dikkat çekmiştir. O, Allah'ın mahlûkatı kendisine delil kıldığını ifade ederken İbnü'l-Arabî gibi Allah'ı ışık olarak beyan etmiş ve ışığı her şeyin sebebi olarak tanımlamıştır. Âlemi Hak'tan gayrı görenleri eleştiren Mevlânâ, gölgenin aslından ayrılamayacağını, gölge ağaçtan ayrıdır diyenlerin bir kör inadı içinde bocaladıklarını söylemiştir.⁵⁸ O, yine yaratıcının âlemlerle irtibatını anlattığı bir beytinde geceleri yol alan kimse örneğini verir. Bu kimse gece yoluna ışık vurduğunda bu ışık vesilesiyle yol alır ve ışığın kaynağını, onun geldiği yerde bir ışık tutan olduğunu bilir. Mevlânâ ışık tutanı sevgili, yolcuyla gölge sahibi olarak niteleyerek “Gölgeyle güneşin bir olmasını istiyorum; meramım, maksadım bu.”⁵⁹ ifadelerine yer verir. Bu sözleriyle Mevlânâ, varlığın hakikatine erebilme düşüncesiyle fenâ

52 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 250.

53 Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizizi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 39-70.

54 el-Hadîd 57/13.

55 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 257.

56 Bu sözün kaynağı hakkında kapsamlı bilgi için bk. Yusuf Açık, “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 173-200.

57 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 264.

58 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 2/303 (b. 2492).

59 Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 3/335 (b. 3292, 3293).

makamına ererek Hakk'ın varlığında kendi benliğini yok etme ve hakikî aşkı tatma arzusunu dile getirmiştir.

Gölge oyununda sûretlerin yansıdığı yer bir perdedir. Perde olmazsa yanan ışığın parlaklığından hiçbir şey görülmez. İnsanın varlığın hakikatini idrak edebilesi için de üzerine konulmuş perdelerden süzülenleri görmesi gerekir. Nitekim Allah, Hz. Musa'nın talebi neticesinde vasıtasız olarak dağa tecelli ettiği zaman dağ paramparça olmuş, Hz. Musa bu olay karşısında yere düşüp bayılmış ve kendine geldiği zaman Allah'a senâ ve tevbe etmiştir.⁶⁰ Âyette verilen bu manaya işaretle Mevlânâ, âşığın gölgesinin taştan ve topraktan meydana gelen dağa düşünce nasıl tesir gösterdiğini hatırlatarak dağın bile bu etkiyle yerinden sıçradığını insanoglunun bu örnekten kendine pay çıkarması gerektiğini ifade etmiştir.⁶¹

Gölge ve ışık üzerine bahsi geçen bu yorumlar, gölge oyununda izleyenlere âlemin var oluş hakikatini aktarmak için bir temsil olarak kullanılmıştır. Oyunda anlatılmak istenen ana düşünce Hakk'ın varlığından başka bir şeye varlık izafe edilemeyeceği ve O'nun yegâne fail olduğu, tüm yaratılmışların ise ona muhtaç olduğudur. Zira varlıklara hareket kabiliyeti veren yalnızca Allah'tır. Âlemdeki bütün sûretler nispet edildikleri şeye kıyasla hayalden ibarettir. İnsan bu âlemin sırrıdır. Nitekim bütün yaratılış hikâyesi onun etrafında şekillenmektedir. Oyunun başında göstermelik denen tasvirin perdeye konması insanın bu âleme gelmeden önceki durumunu işaret etmektedir. Hacivat'ın perde gazelini okuyarak oyuna girmesi Hz. Âdem'le başlayan dünyadaki hakikat arayışının temsili olarak değerlendirilir. Hacivat ve Karagöz'ün konuşmalarının ardından olayların başladığı fasıl bölümü varlığın zuhur mertebelerine benzetilebilir. Fasıllar tamamlandıktan sonra perdenin ve gölgenin kalkması şehâdet âlemindeki bu hayatın sonuna işaret etmektedir.⁶²

Sonuç

Âlemi en güzel sanat eseri, yaratıcıyı ise en büyük sanatkâr olarak gören sûfiler, düşüncelerini âlemdeki bu sanatı ve onun sanatkârını kavramak

60 el-A'râf, 7/143.

61 Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/146 (b. 1360, 1361).

62 Feyza Güler, "Âlemin Hayal Oluşu ve Gölge Oyunu", *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: y.y., 2015), 725,726.

üzerine yoğunlaştırmışlardır. İbret alanlar için görülen sanat eserleri sanatçının varlığının ve yüceliğinin bir delilidir. Halka marifet bilgisini aktarmak için edebiyat ve mûsiki gibi sanat dallarını yoğunlukla kullanan sûfiler gölge oyununu da bu bağlamda bir araç olarak düşünmüşlerdir. Tasavvufî hikmetlerin anlatımında dönemler içerisinde sûfilerin farklı zorluklarla karşılaştıkları, sözlerinin anlaşılmasından dolayı eleştiriyeye maruz kaldıkları bilinmektedir. Tasavvuf harici zümreler tarafından belki de en çok eleştirilen konu İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilen ve Allah-âlem münasebetini izah eden vahdet-i vücûd düşüncesidir. Pek çok sûfi şairin beyitlerinde bu düşüncenin izlerini görmek mümkündür. Gölge oyunundaki remizlerde başta İbnü'l-Arabî olmak üzere farklı sûfiler tarafından bu düşüncüyü izah etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Genel olarak bakıldığında gölge oyununda deriden yapılmış tasvirlerle yansıyan ışık Allah'ın zâhir isminin tecellisidir. Bir şeyin varlığından söz edebilmemiz ve onu şehâdet âleminde müşahede edebilmemiz için onun üzerine bu tecellinin düşmesi gerekir. Üzerine ışığın yansıdığı tasvirler yaratılmışların ayn-ı sâbiti yani mahlûkatın Hakk indindeki sabiteleridir. Tasvirlerin sûretlerinin yansıdığı perde kader sırrının remzidir, bir bakıma perde şehâdet âleminin kendisi, gölgeler ise şehâdet âleminde gördüğümüz mahlûkattır. Perdeyi izleyenler oradaki sûretlerin var olduğunu söylerler ama hakikatte onların varlığı perde ardında hareket ettirilen tasvirlerin varlığından kaynaklanmaktadır. Bu durum da insanın varlık bakımından gölge gibi olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla perdede görülen suretlere varlık atfetmenin izafî olması gibi gölgeler âlemi olarak nitelenen bu âlemin de varlığı izafidir ve var olan tek şey Allah'ın zâtıdır. Oyun başlamadan önce söze giren vassaf ilâhî hitabı bize ulaştıran peygamberler ve onların varisleridir. Az sonra perde üzerinde gerçekleşecek olaylar ve perdenin hakikati hakkında bizlere bilgi sunmaktadırlar. Bu olay dünya hayatının geçiciliği, onun tehlikeleri ve gerçek varlık hakkında bize bilgi sunan peygamberlerin sözlerinin remzidir. Işık söndüğü zaman oyun sona erer bu durum insanın ölümüyle ilişkilendirilir. Ancak sûretlerin perdeden kaybolması onların tamamıyla yok olduğu anlamına gelmemektedir. Perde ardında suretlerin varlığından haberdar olan hayalînin onlar hakkındaki varlık bilgisi mahlûkatın Allah indindeki bilgisine ve onların ayn-ı sâbitelerine işaret etmektedir.



2023/Aralık/15

Çalışmamızda gölge oyununun tasavvufla münasebeti sadece yapısal bakımdan, tasavvufta kullanılan gölge ve ışık metaforları üzerinden izah edilmiştir. Gölge oyununda söylenen perde gazellerinin muhtevası da tasavvufî remizlerle doludur. Onların burada zikredilmesi çalışmamızın kapsamını aşacağından farklı bir çalışmada başlı başına incelenmesi yerinde 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

- Açikel, Yusuf. “‘Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir’ Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 173-200.
- And, Metin. *Geleneksel Türk Tiyatrosu*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969.
- And, Metin. “Karagöz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/401-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- And, Metin. “Karagöz Üzerindeki Bilgilere Yeni Katkılar”. *Hayal Ya Da Gerçek Şeyh Küşteri’den Hayali Küçük Ali’ye Karagöz*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2019.
- Aytaç, Pakize. “Karagöz’ün Perde Gazellerinde Tasavvuf”. *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. 162-183. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları, 2006.
- Çift, Salih. “Osmanlılar Döneminde Bursa’da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 225-239.
- Delen, Mahmut. “Geleneksel Karagöz Usta-Çıracak İlişkinin Günümüze Uyarlanması ve Ustasız Bir Hayali Kemal Atangür”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/34 (2021), 596-616.
- Demirli, Ekrem. *İbnü’l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Demirtaş, Hasan. “Nakşibendilik’in Anadolu’da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfisi”. *Vakıflar Dergisi* 50 (2019), 23-45.
- Evlîyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul*. haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı. 9 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Güler, Feyza. “Âlemin Hayal Oluşu ve Gölge Oyunu”. *İslâm ve Sanat Tartışmalı İlmî Toplantı*. 723-731. İstanbul: y.y., 2015.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2017.
- Jacobs, Emil. *Gölge Tiyatrosu Tarihi (Türklerde Karagöz)*. çev. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1938.
- Kanat, Cüneyt. “Tomanbay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/236-237. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Kara, Mustafa. *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012.
- Kara, Mustafa - Algar, Hamid. “Abdullah-ı İlahî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/110-112. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Kılıç, Çiğdem. “Karagöz Oyunlarında Tasavvuf İzleri”. *SSAD: Stratejik ve Sosyal Araştırmaları Dergisi Journal of Strategic and Social Researches* 2/2 (2018), 1-26.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın. 2 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Mutlu, Mustafa. “Karagöz”. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi* 12/12 (1995), 53-63.

Muhammed Yusuf Akbak

- Muzaffer Ozak. "Ney ve Karagöz". Youtube. Yayın Tarihi 29 Mart 2016. https://www.youtube.com/watch?v=sY_92GBTSLA
- Pekdoğru, Yakup. "Bir Bilgi Olarak Sûfilerin Marifet Anlayışı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 24/47 (2020), 339-358.
- Sakaoğlu, Saim. *Türk Gölge Oyunu Karagöz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Sevin, Nureddin. *Türk Gölge Oyunu*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1968.
- Şen, Hüseyin. "Geleneksel Türk Tiyatrosu Türlerinden Karagöz'ün Tasavvuf ile Olan Bağı". *Uluslararası Türk Sanatları, Tarihi ve Folkloru Kongresi/Sanat Etkinlikleri*. 189-192. Konya: y.y., 2015.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Şakâ'iku'n-nu'mâniyye fî Ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tay, Ömer. *Selâhaddin-i Eyyûbi'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tek, Abdurrezzak. "Tekkeler Kapatılmadan Önce Nakşîliğin Bursa'daki Tarihi Süreci". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 211-240.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2013.

Sufiyye

Aralık 2023/Sayı: 15

December 2023/Issue: 15

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Ethical Principles and Publication Policy

ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI YAYIN POLİTİKASI

1- Makale gönderimi sırasında aşağıda belirtilen hususlara dikkat edilmesi, sağlıklı ve bilimsel bir değerlendirme sürecinin temini açısından önem arz etmektedir.

2- Dergiye gönderilecek makalenin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olması ve başka bir derginin yayım süreci dâhilinde bulunmaması gerekmektedir. Makalenin, süreci tamamlanmadan derginin bilgisi haricinde başka bir yayın organına gönderilmesi etik karşılanmamaktadır. Bu durumun tespiti halinde söz konusu makale sahibinin sonraki süreçteki hiçbir makalesi değerlendirmeye alınmayacaktır.

3- Dergi dili Türkçe olmakla beraber makalelerin % 40'nı geçmeyecek şekilde **İngilizce, Arapça ve Farsça** makaleler de yayımlanabilir.

4- Dergiye gönderilen makale, yayıma uygunluk açısından incelendikten sonra (yayıma uygun görülmeyen makaleler sürece dâhil edilmez) iki hakeme gönderilir. Hakemlerin değerlendirmeleri sonucunda iki yayımlanabilir raporu alan makale, dergi yönetimince uygun görülen bir sayıda yayımlanır. Hakem raporlarının birisinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Bu durumda makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına üçüncü hakemin raporuna göre karar verilir.

5- *Sufiyye*'de telif makale, hazırlama metin (edisyon kritik), çeviri, kitap kritiği, toplantı notları şeklinde gönderilen yazılar değerlendirmeye alınır.

6- Yazılar daha önce bir kongre, sempozyum ve toplantıda bildiri şeklinde sunulmuşsa, tarih ve yer belirtmek şartıyla; yayın kurulu tarafından uygun görülmesi durumunda yayımlanabilir. Bu konudaki her türlü sorumluluk yazarlara aittir.

7- Yazılar, notlar, tablo, şekil, grafik ve referanslar dâhil en az **5000**, en fazla **10.000 kelime** olmalıdır. 10.000 kelimeyi geçen yazılar editörlerin değerlendirilmesine tabi kılınır. Aynı şekilde Tahkik veya Çeviri Yazı bulunan makalelerde en az 5000 kelime **Dirase/Değerlendirme** bulunmalıdır. Şekil, fotoğraf, grafik ve çizimlere sıra numarası verilmeli ve metin içinde yeri geldikçe bu sıra belirtilip üzerine başlığı, nakledildiyse alt yazıda kaynağı yazılmalıdır.

8- Makalelerde, konuyu anlaşılır bir şekilde özetleyen **150-350** kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz/abstract bulunmalıdır. Öz ve Abstract kısımlarından hemen sonra en az beş (5), en çok sekiz (8) kavramdan oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır.

9- Makale akademik çalışmalardan (Yüksek Lisans, Doktora, Doçentlik veya Bilimsel Toplantılardan) üretilmiş ise muhakkak belirtilmelidir.

10- Dergiye gönderilen çalışmalarda dil bilgisi kurallarına (imla, noktalama, açıklık, anlaşılabilirlik vs.) riayet etme mecburiyeti vardır. Bu nedenle oluşabilecek problemler ve eleştirilerden tamamen yazar sorumludur.

11- Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

12- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orjinal metinler pdf olarak, kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapağı resmi jpeg formatında eklenmelidir.

13- Hakem süreci tamamlanan makaleler, yayımına karar verilen sayıdan 1 ay önce yazarlara bildirilir; makalelerin kontrol edilerek son halinin gönderilmesi istenir.

14- *Sufiyye*, gönderilen makaleleri yayımlayıp yayımlamama, gerekli gördüğü durumlarda makaleler üzerinde düzeltmeler yapma hakkına sahiptir. Dergide yayımlanmış bir yazının

hukukî sorumluluğu ise yazarına aittir ve dergiyi bağlamaz. 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 dönuötlere göre yazarlardan analiz sonuçlarına ilişkin çıktı dosyalarını isteme hakkına sahiptir.

17- Yayına hazırlanan çalışma; kitap bölümü, yayınlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka çalışmanın ilk sayfasında Türkçe ve İngilizce olarak bu husus belirtilmelidir.

18- *Sufiyye* Dergisinde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır.

19- Tebliğden üretilen makalelerin değerlendirmeye alınabilmesi için yazarın makalesini, “Çalışmam, daha önce yayımlanmamıştır ve yayımlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname ile birlikte göndermesi gereklidir. Zira **duplication/tekrar yayın/bilimsel yanıtma/çoklu yayın** suçtur. **TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na** göre tekrar yayın, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayımlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayımlanmışsa bunun dışındaki yayınlar tekrar yayın sayılmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Dergi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu (a), Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (b) ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi’ne (c) uymaktadır. Ayrıca Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), 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 araştırma 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 yayım 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 yayım kurulu üyeleri, yazarların açık yazılı izni olmaksızın kendi araştırma amaçları için sunulan bir makalede yayımlanmamış bilgileri kullanmazlar. Editörler, kabul ya da reddettiği makalelerle ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

Yayın Kararı: Editörler, yayınlanmak üzere kabul edilen tüm makalelerin, alanında uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesine tabi tutulmasını sağlar. Editörler, dergiye gönderilen makalelerden hangi eserin yayınlanacağına, söz konusu çalışmanın geçerliliğine, araştırmacılara ve okurlara olan önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal şartlara göre karar vermekten sorumludur. Editörler, makaleleri kabul etmek ya da reddetmek sorumluluk ve yetkisine sahiptir. Dolayısıyla sorumluluk ve yetkisini yerinde ve zamanında kullanmak zorundadır.

Etik Kaygılar:

Editörler sunulan bir yazıya veya yayınlanmış makaleye ilişkin etik kaygılar ortaya çıktığında tedbirler alacaktır. Nitekim fikri mülkiyet haklarından ve etik standartlardan ödün vermeden iş süreçlerine devam ederler. Yayınlandıktan yıllar sonra ortaya çıksa bile, bildirilen her etik olmayan yayınlama davranışı incelenecektir. Editörler, etik kaygılar oluşması durumunda COPE Flowcharts'ı takip eder. Etik sorunların önemli olması durumunda düzeltme, geri çekme uygulanabilir veya konu ile ilgili endişeler dergide yayınlanabilir.

Dergi Kurullarıyla İşbirliği:

Editörler, danışma komitesi üyelerinin tümünün yayın politikalarına ve yönergelerine uygun olarak süreçleri iletmesini sağlar. Danışma kurulu üyelerine yayın politikaları hakkında bilgi verir. Danışma kurulu üyelerinin çalışmalarını bağımsız olarak değerlendirmesini sağlar. Yeni danışma kurulu üyelerine katkıda bulunabilir ve uygun şekilde karar verir. Değerlendirme için danışma kurulu üyelerinin uzmanlığına uygun çalışmaları göndermelidir. Danışma kurulu ile düzenli olarak etkileşime geçer. Yayın politikaları ve dergi gelişimi için yayın kurulu ile düzenli toplantılar düzenler.

b) Yazarların SorumluluklarıRaporlaştırma standartları:

Orijinal araştırmanın yazarları, yapılan çalışmanın ve sonuçların doğru bir şekilde sunulmasını ve ardından çalışmanın öneminin objektif bir şekilde tartışılmasını sağlamalıdır. Makale önerisi yeterli detay ve referans içermelidir.

Veri erişimi ve saklama: Yazarların, çalışmalarının ham verilerini saklamaları gerekmektedir. Gerekliğinde, dergi tarafından talep edilmesi durumunda editör incelemesi için sunmalıdır.

Özgünlük ve intihal: Yazarlar, tamamen orijinal eserler göndermelidirler ve başkalarının çalışmalarını veya sözlerini kullanmışlarsa, bu uygun şekilde alıntılanmış olmalıdır. İntihal, tüm biçimlerinde etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez. Bu nedenle dergiye makale gönderen tüm yazarlardan benzerlik oranı raporu istenmektedir.

Birden çok, yinelenen, yedekli veya eşzamanlı gönderim / yayın: Yazarlar başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makaleyi değerlendirilmek için göndermemelidir. Bir makalenin birden fazla dergiye eşzamanlı olarak sunulması etik olmayan yayıncılık davranışdır ve kabul edilemez.

Makalenin yazarlığı: Sadece yazarlık kriterlerini yerine getiren kişiler, yazının içeriğinde yazar olarak listelenmelidir. Bu yazarlık kriterleri şu şekildedir; (i) tasarım, uygulama, veri toplama veya analiz aşamalarına katkı sağlamıştır (ii) yazıyı hazırlamış veya önemli entelektüel katkı sağlamış veya eleştirel olarak revize etmiştir veya (iii) makalenin son halini görmüş, onaylamış ve yayınlanmak üzere teslim edilmesini kabul etmiştir. Sorumlu yazar, tüm yazarların (yukarıdaki tanıma göre) yazar listesine dâhil edilmesini sağlamalı ve yazarların makalenin son halini gördüklerini ve yayınlanmak üzere sunulmasını kabul ettiklerini beyan etmelidir.

Beyan ve çıkar çatışmaları: Yazarlar, mümkün olan en erken aşamada (genellikle makale gönderimi sırasında bir bildirme formu sunarak ve makalede bir beyanı dâhil ederek) çıkar

çatışmalarını açıkça çıkarmalıdır. Çalışma için tüm mali destek kaynakları beyan edilmelidir (varsa hibe/fon numarası veya diğer lisans numarası dâhil).

Hakem değerlendirme süreci: Yazarlar hakem değerlendirme sürecine katılmakla yükümlüdürler ve editörlerin ham veri taleplerine, açıklamalara ve etik onayının kanıtlarına ve telif hakkı izinlerine derhal yanıt vererek tam olarak iş birliği yapmakla yükümlüdürler. İlk olarak “gerekli revizyon” kararı verilmesi durumunda, yazarlar hakemlerin yorumlarına sistematik bir şekilde verilen son tarihe kadar yazılarını gözden geçirip yeniden ibraz etmelidir.

Yayınlanan eserlerde temel hatalar: Yazarlar kendi yayınladıkları çalışmalarında önemli hatalar veya yanlışlıklar bulduklarında, dergi editörlerini veya yayıncılarını derhal bilgilendirmek ve makale üzerinde bir dizgi hatası (erratum) düzeltmek veya makaleyi yayımdan çıkarmak için dergi editörleriyle veya yayıncılarıyla iş birliği yapmakla yükümlüdür. Editörler veya yayıncı, yayınlanan bir çalışmanın önemli bir hata veya yanlışlık içerdiğini üçüncü bir şahıstan öğrenirse, yazarın makaleyi derhal düzeltme veya geri çekme veya derginin editörlerine kâğıdın doğruluğuna dair kanıt sunma yükümlülüğünü almamalıdır.

c) Hakemlerin Sorumlulukları/Editorial kararlara katkı:

Editör kararlarında editörlere yardımcı olur ve editoryal iletişim yoluyla yazarlara makalelerini iyileştirmede yardımcı olur. Makale ile ilgili diğer makale, eser, kaynak, atıf, kural ve benzeri eksiklerin tamamlanmasını işaret edilmelidir.

Sürat: Makale önerisini incelemek için yeterli nitelikte hissetmeyen veya makale incelemesinin zamanında gerçekleşmeyeceğini bilen herhangi bir hakem, derhal editörleri haberdar etmeli ve gözden geçirme davetini reddetmeli, böylece yeni hakem atamasının yapılması sağlanmalıdır.

Gizlilik: Gözden geçirilmek üzere gönderilen tüm makale önerileri gizli belgelerdir ve bu şekilde ele alınmalıdır. Editör tarafından yetkilendirilmedikçe başkalarına gösterilmemeli veya tartışılmamalıdır. Bu durum inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

Tarafsızlık standartları: Makale önerisi ile ilgili yorumlar tarafsız olarak yapılmalı ve yazarların makaleyi geliştirmek için kullanabileceği şekilde öneriler yapılmalıdır. Yazarlara yönelik kişisel eleştiriler uygun değildir.

Kaynakların kabulü: Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan ilgili yayınlanmış çalışmaları tanımlamalıdır. Hakem ayrıca, incelenen yazı ile başka herhangi bir makalenin (yayınlanmış veya yayınlanmamış) herhangi bir önemli benzerliğini editörüne bildirmelidir.

Çıkar çatışmaları: Çıkar çatışmaları editöre bildirilmelidir. Hakemler ile değerlendirme konusu makalenin paydaşları arasında çıkar çatışması olmamalıdır.

Kör Hakemlik Süreçleri

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan “Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci” politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

Kalite Güvencesi

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

Kişisel Verilerin Korunması

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı süreçte çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

Olası Suistimal ve Görevi Kötüye Kullanmaya Karşı Önlem

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

Akademik Yayın Bütünlüğünü Sağlamak

Editörler çalışmalarında yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

Fikrî Mülkiyet Haklarının Korunması

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikrî mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikrî mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

Yapıcılık ve Tartışmaya Açıklık

Editörler; Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir. Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır. Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Çıkar Çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Dergi kurullarımızda görev yapanların dergimizde makale yayınlaması durumunda ilgili sayıdaki bütün görevleri askıya alınır. Kör hakemlik sisteminin ihlal edilmesine hiçbir şekilde izin verilmez. Bu türden yayınlar sayıdaki toplam makalelerin 1/3'ünü aşamaz.

Makale Son Gönderi Tarihleri:

Haziran sayısı için **30 Nisan**

Aralık sayısı için **31 Ekim**

ETHICAL PRINCIPLES AND PUBLICATION POLICY PUBLICATION POLICY

1. It is important to pay attention to the following issues during article submission, in terms of ensuring a healthy and scientific evaluation process.

2. The article to be sent to the journal should not have been published anywhere before and should not be in the publication process of another journal. It is not ethical to send the article to another publication without the knowledge of the journal before the process is completed. In the event that this situation is detected, no article of aforesaid writer in the next process will be evaluated.

3. Although the language of the journal is Turkish, articles in English, Arabic and Persian may also be published, not exceeding 40% of the articles.

4. The article is sent to two referees after it is examined in terms of suitability for publication (articles that are not considered suitable for publication are not included in the process). The article, which receives two publishable reports as a result of the evaluations of the referees, is published in an issue deemed appropriate by the journal management. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article is sent to a third referee. In this case, it is decided whether the article will be published, according to the report of the third referee.

5. Manuscripts submitted in the Sufiyya as copyright article, prepared text (edition critical), translation, book review, meeting notes are taken into consideration.

6. If the articles were presented in the form of a paper in a congress, symposium or meeting, provided that the date and place are specified, they can be published if deemed appropriate by the editorial board. All responsibilities in this regard belong to the authors.

7. Articles submitted for publication must be a minimum of 5000 and a maximum of 10,000 words. Likewise, articles with Edition Critical or Translated Articles must contain at least 5000 words of Evaluation. Manuscripts exceeding this number can be accepted by the editor's evaluation.

8. Articles should contain an abstract in Turkish and English, consisting of 150-350 words, which summarizes the subject in a comprehensive way. "Keywords" consisting of at least five (5) and at most eight (8) words should be placed immediately after the abstract.

9. If the article is produced from academic studies (Master's, Doctorate, Associate Professorship or Scientific Meetings), it must be specified.

10. There is an obligation to comply with the grammar rules (spelling, punctuation, clarity, intelligibility, etc.) in the studies submitted to the journal. For this reason, the author is fully responsible for any problems and criticisms that may occur.

11. Manuscripts sent to our journal should be written in Microsoft Office Word program or sent by adapting to this program.

12. Original text of translations, simplifications and transcription articles should be added as pdf, and cover images of book introductions and reviews should be added in jpeg format.

13. The articles whose peer-review process has been completed are notified to the authors one month before the publication is decided; It is requested to check the articles and send the final version.

14. Sufiyye has the right to whether publish the submitted articles, and to make corrections on the articles when it deems necessary. The legal responsibility of an article published in the journal belongs to its author. The author who submits an article to the journal is deemed to have accepted these principles. Articles that do not comply with these principles will not be evaluated.

15. More than one article by an author in the same period is not accepted in our journal. In addition, the same author's article cannot be published two times in a row.

16. Articles that do not arrive between the date ranges announced on the website of our journal will not be evaluated.

17. Sufiyye journal checks for plagiarism: Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using TURNITIN software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit the manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. The percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 20%. Those whose similarity rate exceeds 30% are directly rejected. A maximum of 5% is tolerated in the "extract citations" portion of the Turnitin report.

18. If situations such as manipulating and distorting the data used in the articles and using fabricated data are detected, this situation will be officially reported to the institution where the author of the article works and the article will be rejected. Sufiyye journal has the right to request the output files related to the analysis results from the authors according to the feedback given by editors and/or reviewers.

19. When the study prepared for publishing is produced from a book chapter, an unpublished report, and master thesis or doctorate dissertation, it should certainly be stated in Turkish and English on the first page of the study. In order for the articles produced from reports to be evaluated, the author should send his/her articles together with a contract with a wet signature stating that "My study has not been published previously and will not be published". The reason is that duplication/ republishing/ scientific deception/multicast is a crime. According to the TUBITAK Committee on Publication Ethics, republishing is to publish or send the results of the same research to more than one journal for publishing. If an article has been evaluated or published previously, the publications apart from this are regarded as republishing.

PUBLICATION PRINCIPLES

Sufiyye journal adheres to national and international standards in research and publication ethics. It complies with Press Law (a), Intellectual and Artistic Works Law (b) and Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive (c). It has also adopted the International Ethical Publishing Principles (d) published by the Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), 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

