

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

# tasavvuf

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

İstanbul 2024





# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

Sayı: 54 | Issue: 54 (Aralık 2024 | December 2024)

## KAPSAM

### SCOPE

İslâmî İlimler, Tasavvuf  
Islamic Sciences, Sufism

## PERİYOT

### PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran | 30 Aralık)  
Biannually (30 June | 30 December)

## YAYIN DİLİ

### LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce  
Turkish & Arabic & English

## YAYINCI

### PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul 34303, Türkiye

İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul 34303,

## Adres

### Address

## Telefon/Telephone

## E-posta/E-Mail

## Web Sitesi/Website

Tasavvufa dair makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Sufism are published.

Tasavvuf Dergisi yılda iki defa yayınlanan ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Tasavvuf is a national, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Tasavvuf Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Tasavvuf Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Tasavvuf Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır.

Dergimiz İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Turkey Tasavvuf Journal are covered by İstanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303,  
Küçükçekmece – İstanbul, Türkiye

+90 (212) 692 88 12

istam@izu.edu.tr

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

**İMTİYAZ SAHİBİ**  
OWNER

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**  
MANAGING EDITOR

**EDİTÖR**  
EDITOR-IN-CHIEF

**Alan Editörleri/**  
Executive Editors

**DİL EDİTÖRLERİ/**  
LANGUAGE EDITORS  
**ARAPÇA**  
ARABIC

**Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına  
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
acara@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4550-2480>

**Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
kamil.yilmaz@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2203-2831>

**Doç. Dr. Muhammed Veysel Akkaya**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
veysel.akkaya@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-4760-9951>

**Dr. Ali İhsan Kılıç**  
Kocaeli Üniversitesi  
Kocaeli University  
Kocaeli/Türkiye  
ihsan.kilic@kocaeli.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-5638-6948>

**Dr. Ömer Sami Uzuner**  
Bülent Ecevit Üniversitesi  
Bülent Ecevit University  
Zonguldak/Türkiye  
omer.uzuner@beun.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-3463-6384>

**Dr. Hatice Gargu Karadeniz**  
Adnan Menderes Üniversitesi  
Adnan Menderes University  
Aydın/Türkiye  
hatice\_gorgu34@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-4225-4941>

**Dr. İyat Erbakan**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
iyat.erbakan@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8410-8056>

**Arş. Gör. Büşra Yüksel**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
busra.yuksel@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4370-7180>

**İNGİLİZCE**  
**ENGLISH**

**Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Hadis  
Istanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences Hadith  
İstanbul/Türkiye  
elif.demirtas@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8184-5683>

**SON OKUMA**  
**PROOF**

**Arş. Gör. Mücahit Akbal**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf  
Istanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences Sufism  
İstanbul/Türkiye  
mucahit.akbal@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-9450-8531>

**SEKRETER**  
**SECRETARY**

**Seybetullah Yüce**  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf  
Istanbul Sabahattin Zaim University  
Faculty of Islamic Sciences Sufism  
İstanbul/Türkiye  
atrabzon@istanbul.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2878-230X>

**TASARIM**  
**DESIGN**

**Muhammed Fatih Küçük**  
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam  
Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı  
Istanbul University Faculty of Theology Basic Islamic  
Sciences Department of Qur'anic Exegesis  
İstanbul/Türkiye  
mfatihkucuk@outlook.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2825-9335>

**BASKI**  
**PRESS**

**YAYIN KURUULU**  
**EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr.**  
**Ali Namli**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | ali.namli@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Hamide Ulupınar**

İzmir Kâtip Çelebi Üni./İzmir Kâtip Çelebi University  
İzmir/Türkiye | hamide.ulupinar@ikcu.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Hikmet Yaman**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | yaman.hikmet@marmara.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Hür Mahmut Yücer**

Sağlık Bilimleri Üniversitesi/University of Health Sciences  
İstanbul/Türkiye | hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Kadir Özköse**

Sivas Cumhuriyet Üni./Sivas Cumhuriyet University  
Sivas/Türkiye | kozkose@cumhuriyet.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Necdet Tosun**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | ntosun@hotmail.com

**Prof. Dr.**  
**Ramazan Muslu**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.**  
**Süleyman Derin**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | sderin@marmara.edu.tr

**Doç. Dr.**  
**Ercan Alkan**

Marmara Üniversitesi/Marmara University  
İstanbul/Türkiye | ercan.alkan@marmara.edu.tr

**Doç. Dr.**  
**Muhammed Veysel Akkaya**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
İstanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | veysel.akkaya@izu.edu.tr

**Dr.**  
**Hamit Demir**

Sivas Cumhuriyet Üni./Sivas Cumhuriyet University  
Sivas/Türkiye | hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

**DANIŞMA KURULU/  
ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr.  
Abdurrezzak Tek**

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University  
Bursa/Türkiye | abdurrezzaktek@hotmail.com

**Prof. Dr.  
Dilaver Gürer**

Necmettin Erbakan Üniversitesi/Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye | dgurer@erbakan.edu.tr

**Prof. Dr.  
Ethem Cebeciođlu**

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Ankara/Türkiye | cebeciog@divinity.ankara.edu.tr

**Prof. Dr.  
Hasan Kamil Yılmaz**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/  
Istanbul Sabahattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Himmet Konur**

Dokuz Eylül Üniversitesi/Dokuz Eylül University  
İzmir/Türkiye | himmet.konur@deu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Mustafa AŐkar**

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Ankara/Türkiye | musaskar@hotmail.com

**Prof. Dr.  
Ramazan Muslu**

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University  
İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

**Prof. Dr.  
Rifat Okudan**

Süleyman Demirel Üniversitesi/Süleyman Demirel University  
Konya/Türkiye | rifatokudan@sdu.edu.tr

**Prof. Dr.  
Vahit Göktaş**

Ankara Üniversitesi/Ankara University  
Ankara/Türkiye | vahitgoktas@gmail.com





## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

**Editörden/Editorial** \_\_\_\_\_ IX

### **Araştırma Makaleleri/Research Articles**

İbnü'l-Arabî'nin Siyaset ve İdare Anlayışı

Ibn al-Arabî's Understanding of Politics And Administration

آراء ابن العربي في السياسة والإدارة

**Abdurrahim Alkış** \_\_\_\_\_ 1

İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltiltikleri Eleştiriler

Criticisms of Ahl al-Nazar by Muhaqqiq Sufis on the Nature of Divine Knowledge

انتقادات المحققين من المتصوفة لأهل النظر في طبيعة العلم الإلهي

**Mesut Sandıkçı** \_\_\_\_\_ 63

İzmir'de bir Rifâî-Ma'rîfî Tekkesi: İkiçeşmelik Dergâhı ve Ahmed Kâzım Eymür Efendi (1905-1981)

A Rifâ'î-Ma'rîfî Lodge in Izmir: The İkiçeşmelik Dergâh and Ahmed Kâzım Eymür Efendi (1905-1981)

زاوية رفاعي-معرفي في إزمير: تكية إبيك تشمليك وأحمد كاظم أيمور أفندي

(1905-1981)

**Fatma Üresi** \_\_\_\_\_ 97

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar

Basic Elements in Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî's Discourse beyond the Borders of Anatolia

العناصر الأساسية في خطاب مولانا جلال الدين الرومي المتجاوز لحدود الأناضول

**Muhammed Nur Kaplan** \_\_\_\_\_ 149

Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin Zikir ile İlgili Görüşleri

Muhammed Fevzi Bâtûmî's Views on Dhikr

محمد فوزي الباطومي وآراؤه في الذِّكْر

**Tuğba Görgün**\_\_\_\_\_177

Meclis-i Meşâyihi'nin Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Aldığı Tedbirler

Meclis-i Meşâyihi's Precautions About Epidemic Diseases

التدابير التي اتخذها مجلس المشايخ بشأن الأمراض المعدية

**Meliha Aydın**\_\_\_\_\_199

## **Editörden | Editorial**

Kıymetli Tasavvuf Dergisi'nin okuyucuları,

Dergimizin 54. Sayısını sizlere takdim etmeyi nasip eden Allah'a hamd u senâlar olsun...

Bu sayımızda altı araştırma makalesi yer almaktadır.

Prof. Dr. Abdurrahim Alkış'ın **"İbnü'l-Arabî'nin Siyaset ve İdare Anlayışı"** başlıklı çalışmasını;

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Sandıkçı'nın **"İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltiltikleri Eleştiriler"** başlıklı makalesini;

Arş. Gör. Fatma Üresin'in **"İzmir'de bir Rifâî-Ma'rifî Tekkesi: İkiçeşmelik Dergâhı ve Ahmed Kâzım Eymür Efendi (1981-1905)"** başlıklı çalışmasını;

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur Kaplan'ın **"Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar"** başlıklı araştırmasını;

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Görgün'ün **"Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin Zikir ile İlgili Görüşleri"** başlıklı makalesini;

Dr. Meliha Aydın'ın **"Meclis-i Meşâyihin Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Aldığı Tedbirler"** başlıklı araştırmasını okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında katkı veren tüm yazarlarımıza, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurumumuz adına teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayımızda buluşmak temennisiyle...

Doç. Dr. Muhammed Veysel Akkaya  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
<https://orcid.org/0000-0002-4760-9951>  
veysel.akkaya@izu.edu.tr



## İbnü'l-Arabî'nin Siyaset ve İdare Anlayışı

Ibn al-Arabi's Understanding of Politics And Administration

**Prof. Dr. Abdurrahim Alkış**

Dicle Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Anabilim Dalı,  
abdurrahim.alkis@dicle.edu.tr

Dicle University  
Faculty of Theology  
Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0002-6125-8625>  
<https://ror.org/0257dtg16>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	07 Temmuz   July 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	10 Eylül   September 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	1-61

### Atıf | Cite as

Alkış, Abdurrahim. "İbnü'l-Arabî'nin Siyaset ve İdare Anlayışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 1-61.

<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1511899>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### 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 (Abdurrahim Alkış).

### Öz\*

İslâm düşünce tarihinin bir yazın türü de siyaset ve idare ile ilgili yazılan eserlerdir. İslâm düşünürleri bu alanda yüzlerce eser kaleme almış, bu eserler pek çok sultan ve vezir için başucu kaynak eser olmuştur. Bu alanda kendi düşünce sistemine özgün eserler kaleme alan bir düşünür de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (v. 638/1240). İbnü'l-Arabî bu tür konulara tahsis ettiği bir ciltlik et-Tedbîratü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye isimli eserinde ve 37 sifr'den/defterden oluşan el-Fütühâtü'l-Mekkiyye isimli ansiklopedik eserinde çok özgün fikirler beyân eder. Biz bu çalışmamızda ağırlıklı olarak bu iki eseri üzerinden siyaset alanındaki görüşlerini ve etkilerini tespit etmeye çalışacağız. Özellikle bu konularla ilgili görüşlerini ünlü nazariyesi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alacağız. Çünkü İbnü'l-Arabî bu âlemi yüce âlemlerin izdüşümü olarak görür. Ona göre şu içerisinde yaşadığımız âlemdeki varlıklar ve olaylar “varlık mertebeleri” diye isimlendirdiği mertebelerin üstlü-altlı olarak etkileşiminden ibarettir. Ona göre zât-sıfât-esmâ arasında üst mertebelerde olan etkileşim ve hiyerarşi farklı yansımalarla da olsa alt mertebelerdeki ruh, nefis ve beden arasındaki etkileşime yansır. **Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Siyâset, Yönetim, Tevhîd.

---

\* Bu makale 10 Haziran 2024 tarihinde Saraybosna'da düzenlenen uluslararası bir sempozyumda sunulan kısa bir tebliğin genişletilmiş halidir./This article is an expanded version of a short paper presented at an international symposium held in Sarajevo on June 10, 2024.

**Abstract**

One of the literary genres in the history of Islamic thought is works related to politics and administration. Islamic thinkers have written hundreds of works in this field, many of which have served as essential resources for numerous sultans and viziers. One such thinker who wrote original works according to his own thought system is Muhyi al-Din Ibn al-Arabi (d. 1240). Ibn al-Arabi expresses very unique ideas in his one-volume work al-Tadbirât al-İlâhiyya fi Islâh al-Mamlaka al-İnsâniyya, which he dedicated to these topics, and in his encyclopedic work al-Futuhât al-Makkiyya, consisting of 37 notebooks. In our study, we will primarily try to identify his views and influences based on these two works. We will especially examine his views on politics and administration within the framework of his famous theory of Wahdat al-Wujûd (Unity of Existence). This is because Ibn al-Arabi sees this world as a reflection of the supreme realms. According to him, the beings and events in this world are merely interactions of what he calls "levels of existence" that are arranged hierarchically. According to him, the interaction and hierarchy between the essence-attributes-names at the higher levels is reflected in the interaction between the spirit, soul and body at the lower levels, albeit with different reflections.

**Keywords:** Sufisim, Ibn al-Arabi, Politics, Administration, Tawhid.

## آراء ابن العربي في السياسة والإدارة

### الملخص

من المجالات التي كُتبت عنها في تاريخ الفكر الإسلامي هي المواضيع المتعلقة بالسياسة والإدارة . وقد كتب المفكرون الإسلاميون مئات المؤلفات في هذا المجال ، وأصبحت هذه المؤلفات مرجعاً أساسياً للعديد من السلاطين والوزراء . من هؤلاء المفكرين الذين كتبوا أعمالاً أصلية وفقاً لفناعاتهم الفكرية محيي الدين بن العربي (ت ١٢٤٠/٦٣٨) . وقد أولى ابن العربي اهتماماً كبيراً بمثل هذه المواضيع في كتابه المكون من مجلد واحد بعنوان "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" وفي كتابه الموسوعي "الفتوحات المكية" المكون من ٣٧ سفراً . وسنحاول في هذه الدراسة التعرف على آرائه وتأثيراته ومساهماته في مجال السياسة بشكل رئيسي من خلال هذين العملين . وسنركز بشكل خاص على مناقشة آرائه حول هذه القضايا في إطار نظريته الشهيرة "وحدة الوجود" . وذلك لأن ابن العربي يرى أن هذا العالم هو انعكاس للعوالم العليا . فإن الكائنات والأحداث والوقائع في العالم الذي نعيش فيه تتكون من تفاعل المراتب العلية ، التي تعرف بـ "مراتب الوجود" . ومن وجهة نظره فإن التفاعل والتراتب بين الذات والصفات والأسماء في المستويات العليا ينعكس على التفاعل بين الروح والنفس والجسد في المستويات الأدنى ، وإن كان هذا الانعكاس بأشكال مختلفة

الكلمات المفتاحية : التصوف ، ابن العربي ، السياسة ، الإدارة ، التوحيد .

## Giriş

Siyaset ve idare ile ilgili eser yazan İslâm âlimlerine göre âlemin nizâm ve intizâmı için maddî-mânevî siyaset kurumları ve bu kurumlar tarafından ortaya konan yönetim tarzları bulunmaktadır ve bunların varlığı elzemdir. Aksi takdirde âlem fesâda uğrar, her yeri anarşi sarar ve tüm âlem yaşanmaz hâle gelir. İslâm düşünürleri nizâm-ı âlem hakkında çok değerli öğretiler kaleme almış, zamanla bu öğretiler pek çok İslâm Devleti için yönetim yasaları ve tarzları hâline gelmiştir. Nitekim İslâm düşünce tarihinde ahkâm-ı sultâniyye, siyâset-nâme, âdâbü'l-mülûk gibi riyâset ve siyaset ile ilgili yüzlerce eser kaleme alınmış ve zamanla bu tür eserler telif etmek bir gelenek hâline gelmiştir.<sup>1</sup>

- 1 İslâm medeniyet tarihinde siyâset ve yönetim ile ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Çalışmamızın konusu olan İbnü'l-Arabî'nin siyâset ve yönetim anlayışını daha iyi anlamak ve mukayese etmek için öncesinde ve sonrasında yazılan önemli eserlerden bahsedecek olursak:

İbnü'l-Arabî'nin et-Tedbirât'ından Önce Yazılanlar:

Emevîler döneminde yaşayan İbnü'l-Mukaffâ'nın (Ebû Muhammed Abdullah Rûzbih b. el-Mukaffâ' Dâdeveyh v. 142/759) *Siyerü mülûki'l-Acem= Hudâyname, Kitâbü'l-Âyin, Kitâbü't-Tâc fi sîreti Entüširvân* gibi eserleri, Sâmânîler ve Hamdânîler döneminde yaşayan Fârâbî'nin (Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan et-Türki v. 339/ 950) *Medînetü'l-Fâzıla, es-Siyâse el-Medeniyye* gibi eserleri, Fârâbî'nin talebesi Yahyâ b. Adî'nin (Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adî b. Hamid b. Zekeriyyâ v. 364/ 975) *Tehzibü'l-Ahlâk*, Sâmânîler ve Büveyhîler döneminde Mâverâunnehir bölgesinde yetişen Âmirî'nin (Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî v. 381/ 992) *Kitâbu'l-İlâm, Kitâbü'l-emed 'ale'l-ebed ve Es-sa'ade ve'l-is'ad* gibi eserleri, Me'mûnîler ve Gaznelîler döneminde yaşayan Seâlibî'nin, (Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî v. 429/1038) II. Memûn'a ithafen yazdığı *Âdâbü'l-mülûk* isimli eseri, Abbâsîler döneminde Hicrî 6 Milâdi 10. Yüzyılda ortaya çıkan felsefi bir gurub olan İhvân-ı Safâ'nın *Resâil'i*, Karahanlılar döneminde yaşayan Yusuf Has Hâcib'in (11. y.y.) *Kutadgu Bilig'i*, Abbâsîler Döneminde yaşayan Mâverdi'nin (Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdi v. 450/1058) *Edebü'd-dünya ve'd-dîn, Ahkâmü's-sultâniyye, Edebü'l-vezir, Teshlilü'n-nazar ve Ta'cilü'z-zafer ve Nasihatü'l-mülûk* gibi eserleri, Abbâsîler ve Selçuklular döneminde yaşayan büyük devlet adamı Nizâmü'l-Mülk'ün (Ebû Ali Kıvâmüddin Hasen b. Ali et-Tûsi v. 485/1092) *Siyâsetnâme'si*, Abbâsîler ve Selçuklular döneminde yaşayan İmâm Gazzâlî'nin (Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsi v. 505/1111) *el-İktisâd fi el-İtikâd, Nasihatü'l-Mülûk* (Selçuklu Sultânına ithâfen), *Fedâhu'l-Bâtıniyye ve İhyâü Ulumü'd-Dîn* gibi eserleri, Endülüs Emevîleri döneminde yaşayan Turtuşî'nin (Ebû Bekr Muhammed b. Velid el-Fihri et-Turtuşî v. 520/1126) *Sirâcü'l-Mülûk* isimli eseri, Murâbitlar döneminde Endülüs'te yetişen İbn-i Bâce'nin (Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâig b. Bâce et-Tücbi el-Endelüsî es-Sarakustî v. 533/1139) *Kitâbu Tedbirü'l-mütevahhid* isimli eseri, Eyyübîler döneminde yaşayan Celâleddin Seyzerî'nin (Ebû'l-Fadâil Celâlüddin Abdirrahmân b. Nasr eş-Şeyzerî et-Taberî v. 589/1193) Salahaddin Eyyübî'ye ithâf ettiği *el-Menhecü'l-meslûk* isimli eseri, Endülüs Emevîleri döneminde yaşayan İbn-i Rüşd'ün (Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbi v. 595/1198) *et-Telhis* isimli eseri, İbnü'l-Arabî'nin *Tedbirât*'ından Sonra Yazılanlar:

Moğollar ve Anadolu Selçukluları döneminde yaşayan Necmeddin Dâye'nin (Ebû Bekr Necmüddin-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzi v. 654/1256) *Mermûzât-ı Esedî der*



İslâm siyaset ve yönetim geleneği çerçevesinde eser telif eden âlimler Hz. Peygamber'in yönetim tarzını örnek olarak ele almış, siyaset ve idare hakkında değerli öğretiler ortaya koymuşlardır. Bahsi geçen eser geleneğinde Hz. Peygamber'in uygulamaları dışında dört halifenin uygulamaları ikincil derecede önemsenmiş ve bu uygulamalar ikincil derecede değerlendirilmelere tâbi tutulmuştur. Bahsi geçen alanlarda eser veren âlimler Asr-ı Saadet'in yönetim ve siyaset anlayışını irdelerlerken hilâfet-imâmet-adâlet gibi yönetim ile ilgili belli başlı bazı kavramları merkeze almış ve bu çerçevede eser te'lif etmişlerdir.

İslâm düşünce tarihinde yönetim tarzları hakkında sultanlar için bilgilendirme ve tavsiye niteliğinde yazılan eserlere “nasihatü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, enisü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk” gibi isimler verilmiştir. Vezir ve emîrler için yazılan eserlere de “nasihatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'atü'l-vüzerâ” gibi isimler verilmiştir.

Çalışmamızın iki temel kaynağından biri olan İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* isimli eseri yukarıda bahsi geçen konular ile ilgili olduğu hâlde onlardan büyük ölçüde ayrılmış ve bu tür eser geleneğine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. İbnü'l-Arabî *et-Tedbirâtü'l-İslâm* âleminin batısı olan Mağrib'den doğusu olan Maşrik'a sefer etmeden önce 590/1194 yılında kaleme almıştır. Müellif *el-Fütûhât*'ında bu eserden bahsettiğine göre *et-Tedbirâtü'l-İslâm*, *el-Fütûhât*'tan önce te'lif etmiştir. Müellifin *et-Tedbirâtü'l-İslâm* âleminde olduğu gibi Osmanlı coğrafyasında da oldukça

---

*Mezmûrât-ı Dâvûdî* isimli eseri, Abbâsiler ve Moğollar döneminde yaşayan Nasreddin Tûsî'nin (Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî v. 672/1274) *Ahlâk-ı Nâsırı* isimli eseri, Moğollar ve Memlûklülür döneminde yaşayan İbn-i Teymiyye'nin (Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdidin Abdisselâm el-Harrânî v. 728/1328) *es-Siyâse eş-Şer'iyye fî Islâh er-Râit ve er-Râiyye* isimli eseri, Memlûklülür döneminde yaşayan Bedrüddin Cemâ'a'nın (Ebü Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâ'a el-Kinânî el-Hamevî v. 733/1333) *Tahrîrü'l-ahkâm fî tedbiri ceşî'l-İslâm* isimli eseri, Timurular döneminde yaşayan Seyyid Ali Hemedânî'nin (v. 786/1385) *Zahîretü'l-Mülûk* isimli eseri, Akkoyunlular ve Osmanlılar döneminde yaşayan İdris-i Bidlisî'nin (v. 926/1520) *Mir'atü'l-Cemâl ve Kânûn-i Şehinşâhî* isimli iki eseri, Osmanlılar döneminde yaşayan Seyhoğlu Mustafâ'nın (ö. 1414) *Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-Ulemâ'* isimli eseri, Osmanlılar döneminde yaşamış olan Kınalızâde Ali Efendî'nin (v. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî* isimli eseri, Osmanlılar döneminde yaşayan Hasen Kâfi el-Akhisârî'nin (v. 1024/1615) *Usûlü'l-hikem fî nizâmî'l-âlem* isimli eseri.

ilgi görmüş ve farklı isimler tarafından şerhe tâbî tutulmuştur. Eserin İstanbul'daki yazma eserler kütüphanelerinde bile 50'yi aşkın el yazması nüshası bulunmaktadır. Bu da eserin yoğun ilgi gördüğünün bir göstergesidir.

*Et-Tedbirât*'ın Sarı Abdullah Efendî'ye (ö. 1071/1660) nisbet edilen *Tedbirü'n-neş'eteyn fî islâhî'n-nüşateyn* isimli bir şerhi bulunmaktadır. Bir diğer şerhi Hasan b. Tu'me el-Beytümânî'nin (v. 1175/1760) *Fütühâtü'r-Rabbâniyye fî Şerhi et-Tedbirâti'l-İlâhiyye* isimli Arapça şerhidir. Beytümânî'nin bu şerhi Âsım İbrâhîm Keyyâlî tahkikiyle Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî tarafından Beyrût'ta 2015 yılında iki cilt olarak neşredilmiştir. Arapça'daki bir diğer şerh de Muhammed b. Mahmûd b. Alî ed-Dâmûnî'ye (v. 1208/1793) âit *Nefehâtü'l-İlâhiyye fî şerhi maâni't-Tedbirâti'l-İlâhiyye* isimli şerhtir.<sup>2</sup> *Et-Tedbirât*, Ahmed Avnî Konuk (v. 1938) tarafından *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi Memleketi'l-İnsâniyye Tercüme ve Şerhi* ismiyle Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Ahmed Avnî'nin bu eseri Mustafa Tahralı tarafından neşre hazırlanmış ve İz Yayıncılık tarafından neşredilmiştir.<sup>3</sup>

Eserin etkisinde kalıp bu minvâlde ruh-beden-nefs ekseninde siyaset nazariyesi alanında eser yazan âlimler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi Taşköprizâde Ahmed Efendî'dir (v. 968/1561). Taşköprizâde bu çerçevede *Risâle fî beyâni esrâri'l-İhlâfeti'l-insâniyye ve's-salâtanati'l-ma'neviyye*<sup>4</sup> isminde bir risâle kaleme almıştır. Bir diğer isim de kısaca İbnü'l-Haddâd diye bilinen Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Mansûr b. Hubeş el-Mûsulî'dir (v. 673'ten sonra). İbnü'l-Haddâd'ın bu tarzda *Temsilü'l-mü'mini bi'l-medîne*<sup>5</sup> isminde bir risâlesi bulunmaktadır.

---

2 Dâmûnî'nin bu şerhi Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından Beyrutta Nâşîrûn Yayınları içerisinde 2013 yılında neşredilmiştir.

3 Muhyiddin İbn Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî islâhi Memleketi'l-İnsâniyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Avnî Konuk, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

4 Taşköprizâde Ahmed Efendî, *Risâle fî beyâni esrâri'l-İhlâfeti'l-insâniyye ve's-salâtanati'l-ma'neviyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendî, 2098; Nuruosmaniye Ktp., 4902/5).

5 Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Mansûr b. Hubeş el-Mûsulî, *Temsilü'l-mü'mini bi'l-medîne* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 4875), 125-127 vr.

Ülkemizde *et-Tedbirât* ile ilgili yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmış ve bu eserle ilgili pek çok makale kaleme alınmıştır.

Zeliha Öteleş, 2007 yılında MÜSBE'ye bağlı olarak *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrâr ile Tedbirât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması* başlığıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. <sup>6</sup>

Özkan Öztürk, 2014 yılında mezkûr üniversitede *Tasavvuf Geleneğinin Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tezahürü* ismiyle bu eser eksenli bir doktora tezi hazırlamış, Öztürk'ün bu tezi 2015 yılında *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* ismiyle Dergah Yayınları tarafından kitap hâline getirilmiştir.<sup>7</sup> Özkan Öztürk'ün *et-Tedbirât* eksenli birkaç çalışması daha bulunmaktadır: *Ruha Gelen Elçiler: et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye'de Karakter Onarımı*<sup>8</sup>, *Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye Üzerinden Bir Okuma*,<sup>9</sup> Öztürk bu çalışmasında Osmanlı Dönemi âlimlerinden Sarı Abdullah Efendi'ye nisbet edilen *Tedbirü'n-neş'eteyn fi islâhî'n-nüşateyn* isimli eserinden yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin hilâfet ve imâmet anlayışını ele alır. Öztürk'ün konuyla ilgili bir çalışması da *Tasavvufî Düşüncede İlâhî İsimlerin Fiilleri Olarak Siyaset*<sup>10</sup> ismiyle yayınlanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset ve idare ile ilgili görüşlerini konu edinen bir diğer değerli çalışma da Abdullah Kartal tarafından *İbnü'l-Arabî'ye Göre*

---

6 Zeliha Öteleş, *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrâr ile Tedbirât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

7 Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015).

8 Özkan Öztürk, "Ruha Gelen Elçiler: et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye'de Karakter Onarımı", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 2/443-455.

9 Özkan Öztürk, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye Üzerinden Bir Okuma", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 745-766.

10 Özkan Öztürk, "Tasavvufî Düşüncede İlâhî İsimlerin Fiilleri Olarak Siyaset", *Teklif: 2 Aylık Düşünce Dergisi* 7, (2023), 136-146.

*Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyaset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidar*<sup>11</sup> başlığıyla kaleme alınmıştır.

Tosun Bayrak *et-Tedbîrât'ı, İbn 'Arabi: Divine Governance of the Human Kingdom* ismiyle İngilizce'ye çevirmiştir.<sup>12</sup>

Columbia Üniversitesinden Doha Tazi Hemida isminde Faslı bir doktora öğrencisi *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* ekseninde *A Sufi conception of order: Ibn 'Arabi's discourse on governance/Sûfîlerin Nizam Anlayışı: İbn Arabî'nin Yönetim Söylemi* ismiyle bir makale kaleme almıştır.<sup>13</sup> Doha Tazi bu makalesinde nefs, cihâdü'n-nefs, hubbu'l-câh, hevâ, zâhir ve batın, hilâfet gibi kavramlar çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin yönetim anlayışını anlamaya çalışır. Yazar bu makalesinde doğudan İmam Gazzâlî, Hâris el-Muhâsibî, İbn Haldûn gibi batıdan da Montesquieu, Spinoza ve Machiavelli gibi isimlerin görüşleriyle mukayeselerde bulunur.

Biz de bu çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinin yanı sıra müellifin ansiklopedik eseri olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'si* üzerinden siyaset ve yönetim anlayışını tespit edip değerlendirmeye çalışacağız. Konuyla ilgili yapılan akademik çalışmalarda *et-Tedbîrât* isimli eseri ele alındığı hâlde *el-Fütûhât*'ındaki görüşleri genellikle göz ardı edilmiştir. Bundan dolayı ağırlıklı olarak *el-Fütûhât*'ını nazar-i itibâre alacağız. Çalışmamızın diğer çalışmalardan asıl farkı konuyu İbnü'l-Arabî'nin zât-sıfât-esmâ ve tevhîd kavramları eksenindeki görüşlerini değerlendirmeye almasıdır.

İbnü'l-Arabî siyaset ve yönetim anlayışını tevhîd merkezli, varlık mertebeleri çerçevesinde ele alır. Siyaseti şehâdet ve gayb âlemindeki yansımalarıyla birlikte değerlendirir, siyaset ve idarenin mânâ âlemleriyle olan

---

11 Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyaset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidar", *Tarihten Günümüze Süfi - Siyaset İlişkileri*, ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 203-226.

12 İbn Arabî, *Divine Governance of the Human Kingdom*, çev. Tosun Bayrak, (Louisville: Fons Vitae Publishing, 1997).

13 Doha Tazi Hemida, "A Sufi Conception of Order: Ibn 'Arabi's Discourse on Governance", *Journal of Islamic Studies* 35/1 (2024), 46-81.

irtibatını ortaya koyar. Bilebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî gibi bu minvâl üzere eser kaleme alan kişi pek de bulunmamaktadır.

Çalışmamızın ilk kısmında İbnü'l-Arabî'nin siyaset felsefesi ile ilgili nazariyelerini ele alacağız. Eserlerinde ilgili nazariyelerin izlerini sürdürdüğümüzde bu nazariyelerinin iki ana eksen üzerine kurulu olduğunu görürüz. Bunlardan biri Zât-Sıfât ve Esmâ merkezli olup varlık mertebelerinin ilk üç mertebesi ile alakadar iken bir diğeri ise Ruh-Beden ve Nefs merkezli olup varlığın son üç mertebesi ile ilgilidir.<sup>14</sup>

Çalışmamızın ikinci kısmında ise İbnü'l-Arabî'nin idârî ve siyâsî kesimlerle olan ilişkilerinden yola çıkarak teori-pratik uyumunu tespit etmeye çalışacağız.

## **1. İbnü'l-Arabî'nin Siyaset ve Yönetim ile İlgili Nazarî Görüşleri**

İbnü'l-Arabî en başta *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* olmak üzere pek çok eserinde siyaset ve yönetim anlayışı hakkında çok değerli bilgiler ve görüşler sunar. Kanaatimce onun bu minvaldeki görüşleri günümüz siyaset nazariyeleri açısından oldukça ilgi çekicidir. Her şeyden önce İbnü'l-Arabî siyaset ilmini ilâhî-nebevî-hikemî bir ilim olarak ele alır. Mâlûmunuz olduğu üzere bu tür hikemî ilimler -Kur'an âyetlerinde açıkça belirtildiği üzere- Cenâb-ı Hak tarafından bazı kulların kalbine ilkâ edilen ilimlerdir, Allah bu tür ilimleri bazı kullarına bağışlar.<sup>15</sup> Kendilerine hikmet bağışlanan kişiler bu ilimleri çerçevesinde kanunlar, yasalar oluştururlar ve böylece halkın; can, mal ve namuslarını güven altına alırlar.

İbnü'l-Arabî yeryüzündeki siyâsî gelişmeleri Allah'ın esmâsı arasındaki gelişmeler ekseninde okumaya çalışır. İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak'ın tüm esmâsı kâinatta hüküm-fermâ olmakla birlikte O'nun siyâsî

---

14 Burada varlığın mertebelerini altılı bir şekilde değerlendirmeye alıyoruz: Lâ-taayün/Zât, Tayyün-i evvel/Ehadiyyet, Taayün-i Sâni/Vâhidiyyet, Rûhlâr Âlemi, Misâl Âlemi, Şehâdet Âlemi

15 Bakara, 2/269.

nizâm ve intizâm ile yakından alakadâr olan isimleri; er-Rab, el-Müdebbir ve el-Mufassıl isimleridir. İbnü'l-Arabî devletlerin, kurumların vb. siyâsî yapıların üzerine binâ edildikleri şahs-ı mânevîlerini anlatırken “nâmûs” ve “câsûs” gibi iki önemli ıstılâhtan yola çıkarak yasalara ve yasaların başka âlemlerdeki karşılıklarına vurgu yapar. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde bu konuda şöyle der:

er-Rab, onlar için bir takım sınırlar belirlemiş, memleketin ıslâhı için ve <sup>أَبْهَمَ أَحْسَنَ</sup> hangisinin daha iyi amel edeceğini” imtihân etmek için bir takım yasalar koymuştur. Allah bunları iki kısıma ayırmıştır: Bunlardan birisi ‘siyâset-i hikemiyye’ diye isimlendirilen kısımdır ki; Allah, onu ekâbir-i nâsın/büyük insanların fıtratlarına/melekelerine ilkâ etmiştir. Böylece onlar, kendilerinde buldukları bir kuvvet ve kudret vasıtasıyla, her şehir, her bölge ve her iklim için mizaç ve tabiatlarının iktizâsına göre sınırlar belirlemiş ve yasalar koymuşlardır. Zîrâ bu büyük insanlar, hikmetin gereğini bilirler. Onların koydukları yasalarla insanların malları, canları, âileleri, ırzları ve nesepleri korunur. Onlar, bu yasaları ‘nevâmis/yasalar’ diye isimlendirdiler. Bu kelimenin mânâsı ise, esbâb-ı hayr/iyiliği temin eden sebepler demektir. Çünkü nâmûs, örf-i ıstılâhîde hayır/iyiliği getiren şey demektir. Nâmûs’un zıddı olan Casus ıstılâhî ise, kötülüğün kaynağı olan şeyler için istîmâl edilir. İşte bunlar akıllı insanlar tarafından konulan nevâmis-i hikemiyye/hikmete dayanan yasalardır. Akıllı insanlar bu nevî bilgilerini ilhâm olarak Allah katından alırlar. Böylece ilâhî bir şeriatın/yasanın bulunmadığı hususlarda farkına varmadan aldıkları bir ilhâm ile âlemin maslahatı, intizâmı ve irtibâtını sağlarlar. Bu nevâmisin vâzî’ları/yasa koyucuları, bu nevâmisin Allah’a yaklaşımcı olup olmadığını ya da cennete veya cehenneme ya da ahiretle ilgili bir yere ulaştırıp ulaştırmayacağını bilmiyorlardı. Onlar, âhîret diye bir şey olduğunu, ölümünden sonra ecsâm-ı tabiiyyede bedenî bir dirilişin gerçekleşeceğini; yemenin, içmenin, giyinmenin, nikâhın ve ferâhın bulunduğu başka bir âlem ya da azâb ve elemelerin bulunduğu bir âlemin olduğunu da bilmiyorlardı. Çünkü onların nazarında böylesine âlemlerin varlığı ve yokluğu aynı seviyede mümkündü ve onlar iki mümkünden birini tercih ettirecek delile sahip değillerdi. Onlar, sadece <sup>وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا</sup> ‘bir ruhbanlık icat etmişti’ (Hadîd: 27). Bundan dolayı koydukları yasalar, sadece bu dünyada salâhın ibkâsı esasî üzere binâ edilmişti. Sonra zamanla onların arasında çıkan bazı bireyler, Allah’ı tevhîd ve O’nun celaline yaraşır tazîm ve takdîsi ve sıfât-ı tenzihi mislinin ve şebîhin olmayışı hakkında bazı ilâhî bilgiler öğrendi. Bu konuyu bilen ve idrâk edenler, idrâk etmeyenleri uyarmış ve insanları sahîh düşünceye teşvik etmiş ve onlara şunu öğretmiştir: Fikir güçleri bakımından akılların karşılaştıklarında durdukları ve aşamadıkları bir takım sınırları vardır. Allah’ın da bazı kullarının kalblerine yönelik feyz-i ilâhisi vardır. Bu feyiz sâyesinde Allah, onlara kendi katından bilgi öğretir.<sup>16</sup>

16 İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/486-490; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3/31-32

Yukarıdaki pasajda âhîret inancının nevâmîs ve cevâsîs ile olan ilişkisi kayda değer bir inanış ve nazariyedir. Kanun ve yasaların âhîret inancı ile bağlantılandırılması onları daha güçlü ve daha anlamlı kılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset nazariyeleri ile ilgili bilgilerini derli-toplu olarak ele aldığımızda bunların ana hatlarıyla: zât-sıfât-esmâ merkezli ve ruh-akıl-nefis merkezli olmak üzere iki ana merkez üzerinden seyrettiğini söyleyebiliriz. Siyaset kurumunun ve siyâsî olayların asıl merkezi olması bakımından ilk önce onun zât-sıfât-esmâ merkezli nazariyesine bir göz atalım.

### 1.1. İbnü'l-Arabî'nin Zât-Esmâ-Sıfât Merkezli Siyaset ve İdare ile İlgili Nazariyesi

İbnü'l-Arabî içerisinde yaşadığımız bu âlem ile ilgili siyaset nazariyelerini oluştururken Allah'ın sıfât ve esmâsı, bu esmâ ve sıfât arasındaki ilişkilerden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunur. İbnü'l-Arabî başta olmak üzere pek çok vahdet-i vücûd ârifine göre “Varlık Bir'dir.”<sup>17</sup> “Varlığın birliği” düşüncesine sahip ârifler tevhîd anlayışlarını, kâinâta dâir nazariyelerini “Varlık Bir'dir” temel ilkesi üzerinden inşâ ederler. Tabîatiyle kâinâta, âleme, insanlığa bakış açıları da bu minvâlde oluşmuştur.

Ârifleri; tevhîd inanışlarıyla ilgili ve bu inanışlarının siyasete yansımaları ile ilgili ilkelerini oluştururlarken konuyla ilgili pek çok âyet ve hadîsi delil olarak zikrederler. Örneğin: *وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا* “Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır ve Allah her şeyi kuşatmaktadır.”<sup>18</sup> *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtin'dir. O, her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>19</sup> *كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ* “Allah vardır,

17 Süfî çevrelerde yaygın olan bir menkıbeye göre bir şeyh efendi vefat etmiş olan müridini mükâşefede görür. Melekler dervîştten ne ile geldiğini sorar, ne tür amellerin bulunuyor diye mahkemesini yapmaya başlarlar. Dervîş: “Doğru dürüst bir amelim yok, üstüm başım günâhlar içerisinde” der. Fakat “Bir'e asla iki demediğini belirtir. Melekler bu cevâbına hayrân kalırlar ve “Zâten sizden istenen budur, başka bir şey istemezler ki” derler. Dervîş sorunsuz bir şekilde cennetlere doğru seyir alır ve geçer.

18 Nisâ, 4/126.

19 Hadid, 57/3.

berâberinde hiçbir şey yoktur”<sup>20</sup>. أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةٌ لَبِيدٍ : (أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا (حَلَا اللَّهُ بَاطِلٌ) “Lebid” adlı şairin ‘Allah dışında her şey yok hükmündedir’ en doğru sözdür” buyurmuştur.<sup>21</sup>

Sûfilere göre “Bir” olan vücûd; vahdetten kesrete, latâfetten kesâfete, icmâlden tafsile, Hak’tan halka, gaybtan şehâdete, bâtından zâhire doğru bir seyir izlemektedir. Bu seyir tek bir varlık dâiresi içerisinde seyretmektedir ve bu varlık dairesinin dışında başka hiçbir dâire bulunmamaktadır.

Varlık dâiresinin temel özelliği “vâcibü’l-vücûd” oluşudur. Bu daireden başka bir dâirenin tasavvuru vehmin oluşturduğu bir bilgiden ibârettir. Binâenaleyh sûfilere nazarda kelâmcıların kullandıkları “mümkünü’l-vücûd” ve “mümteni’/muhâl” gibi tâbirler vehimlerinin ürettiği itibârî tâbirlerdir, aslî değiller, “mümkün” ve “mümteni’/muhâl” gibi tâbirler Vâcibü’l-Vücûdun hakikatini idraklere sunmaları itibârîyle oluşturulmuşlardır.

İbnü’l-Arabî’ye göre Ebtanü’l-Butun ve Gaybü’l-Guyûb olan Cenâb-ı Hakk’ın ulûhet hazretinde/mertebesinde; isim, sıfat ve nisbetler şeklinde kayıtları bulunmaktadır. Ulûhet mertebesi denilen ve kesretin menşe’i olan bu mertebeye; ehadiyyet mertebesinden sonra gelen vâhidiyyet mertebesi ile başlar.<sup>22</sup> Cenâb-ı Hakk’ın Zât-ı şerifine âit sıfâtları, sonsuz derecede isimler ve nisbetler oluşturmakta ve bunlarla da sonsuz kâinâtı sevk ve idâre etmektedir. Bu cihetiyle kürreden zerreye kadar her şeyin ama her şeyin, her insanın her hareketinden tutun her kurum ve kuruluşun varlığına kadar hatta her yağmur ve her kar tanesine varıncaya kadar tüm varlıkların mutlaka Cenâb-ı Hakk’ın sıfâtı, esmâsı ve nisebiyle küllî irtibâtı mevcuttur. Örneğin âlemdaki varlıkların her türlü rızık kesbinde Cenâb-ı Hakk’ın Rezzâk ism-i şerifinin idaresi söz konusudur. Cenâb-ı Hak varlıklara rızık gönderirken yeri geldiğinde hiçbir vasıtayı araya koymadan direkt zât mertebesinden gönderir. Yeri geldiğinde zâtının ne aynı ne de gayrı olan

---

20 Buhârî, “Megâzî” 67, 74; “Bed’u’l-Halk” 1; “Tevhid” 22. Mâlûm olduğu üzere “kâne” edâtı şâyet lafzâtullah ile berâber kullanılınca geçmiş zaman mânâsında değil geniş zaman mânâsında ele alınır.

21 Buhârî, “Menâkıbu’l-ensâr” 26; “Edeb” 90; “Rikak” 29.

22 Arapça’da sayılar “Vâhid” ile başlar. “Ahad” ile başlamaz. “Ahad”ın “iki”si yoktur.



Rezzâk ism-i şerîfinin aracılığıyla ve sedenesiyle, yeri geldiğinde araya bir hizmetkârı veya bir melekesi olan rızık meleği - yani Mikâil - aracılığıyla ilgili rızık ilgili varlığa ulaştırır. Bazen de ilgili esmâ ve sıfâtının rezzâkiyet özelliğine mazhar olmuş bir insan sayesinde, bir yardım kuruluşu, bir hayvan, bir bitki, bir taş veya bir rüzgar, bir ilhâm aracılığı ile rızık yeri-ne isâl eder. Bütün bu hâllerde rızık gönderen tek bir zâttır, tüm sevk ve idâre bir şekilde O'nunladır. İmdi Rezzâk ismi ile ilgili verdiğimiz bu küllî ihâta durumunu ilgili alanlarda diğer esmâyla da kıyâs edebiliriz. Tabiatıyla böylesine bir ihâta durumu söz konusuysen dünyadaki siyâsî hareketlerin, devletlerin, yöneticilerin bahsettiğimiz ilgili sıfât ve esmâ ile irtibatının olmaması düşünelim.

İbnü'l-Arabî siyaset ve yönetim anlayışının zât-sıfât-esmâ boyutundaki asıllarını/kökenlerini esmâ-i ilâhiyye arasında geçen bir muhâvere üzerinden anlatır. Çalışmamızın bu bölümünü aşağıda sunacağımız bu muhâvere üzerine binâ edeceğiz. Şimdi de ilgili muhâvereyi aktaralım, ardından bahsi geçen esmânın diğer boyutlardaki yansımalarına göz atalım. İbnü'l-Arabî *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinin 66. bâbında şunları söyler:

Hakkın zâtı, zât olmak bakımından Vâhidtir/tektir. Kendi varlığımız, iftikârımız ve mümkün varlık oluşumuzdan, kendisine istinâd edeceğimiz/dayanacağımız bir müreccihin/tercîh edicinin gerektiğini bildiğimizden dolayı varlığımız, kendisine dayandığımız şeyden farklı nisbetler talep etmek zorundadır. Şâri Teâlâ, kendisine dayandığımız o nisbetleri Esmâü'l-Hüsna diye ifade etmiştir. Zirâ Hak Teâlâ kendisine hiç kimsenin ortak olamayacağı ilâhî varlığının vücûbiyyeti mertebesinde Müttekellim olan bir zâttır. Çünkü O, tek ilâhtır, O'ndan başka ilâh yoktur. Konunun başındaki bu takrirden, mümkünler âlemindeki te'sir ve tercihle ilgili açıklamalardan sonra derim ki: İsimler müsemmâ mertebesinde toplanıp hakikat ve mânâlarına nazar eylediler, a'yânları eserleriyle/ürünleriyle birbirinden temyiz olsun/ayrışsın diye ahkâmının zuhûrunu talep ettiler. Mukaddir olan Yaratıcı Zât, Âlim, Müdeb-bir/Yöneten, Mufassıl/Ayrıştırıran, Bâri, Musavvir, Rezzâk, Muhyî, Mumît, Vâris/Vâris, Şekûr kısaca bütün ilâhî isimler, kendi zâtlarına baktı. Bu nevi isimler ne bir mahlûk/yaratılan, ne bir müdebber/yönetilen, ne bir mufassal/ayrıştırılan, ne bir merzûk/rızıklanan kimseyi buldu. Bunun üzerine: Hükümlerimizin zuhûr ettiği a'yân, hükümümüzün, saltanatımızın zuhûrunu sağlayacak varlıklar var oluncaya kadar ne yapsak? dediler. Âlemin bâzı hakikatleri a'yânıyla zuhûra çıkmak isteyince esmâ-i ilâhiyye'den ilgili isme yani el-Bâri ism-i şerifine mürâcaat ettiler ve dediler ki: 'Umulur ki, hükümlerimizin zuhûru ve saltanatımızın sübûtu için bu hârici varlıkları yaratırsın. Çünkü bizim bulunduğumuz mertebe, bizim te'sirimizi kabûl etmiyor.'

Bunun üzerine el-Bârî şöyle demiştir: 'Bu talebinizi el-Kâdir ismine bildirin. Çünkü ben de, onun etkisi ve kapsamı altındayım.'

Meselenin aslı şöyledir: Mümkün varlıklar, adem/yokluk halindeyken zillet ve iftikâr lisânıyla ilâhî isimlerden şunu talep eder ve şöyle derler: Yokluk, birbirimizi idrâk etmekten ve üzerimizde bulunan size âit gerekli hakları anlamaktan köreltti. Şâyet vücûd-i hâricimizi ortaya çıkarıp bize varlık elbisesi giydirdirseniz ve bizi böylece nî'metlendirirseniz; biz de, size yaraşan iclâl/saygıyı ve tâzîmi/sitâyîşi yerine getiririz. Sizin de, bizim bilfiil zuhûrumuzla saltanatınız gerçekleşmiş olur. Şimdi, kuvvet ve salahiyet bakımından üzerimizde egemenlik sâhibisiniz. Bundan dolayı bizim sizden talep ettiğimiz şey, bizim talep ettiğimizden daha çok sizin için geçerli bir taleptir.' Bunun üzerine isimler şöyle dediler: 'Mümkünlerin söylediği doğrudur.' Bunun üzerine esmâ o dileği yerine getirmek için harekete geçerler. İlâhî isimler, tavsiye üzerine el-Kâdir ismine yöneldiler, el-Kâdir ismi şöyle dedi: 'Ben el-Mürîd isminin ihâtası altındayım. Dolayısıyla o ihtisâsı olmadan, bir mümkünü veya herhangi birinizi Rabbinden kendisine bir emir gelmedikçe ortaya çıkaramam. Allah olmasını emrederek kendisine kun/ol dediğinde ise, mümkün kendiliğinden beni buna zorlar. Ben de onu var etmeye yönelir ve o esnada onu yaratırım. Bundan dolayı gidiniz, el-Mürîd ismine mürâcaat ediniz! Umulur ki o sizi yokluk yönünden varlık yönüne yönlendirmeyi tercih eder ve size bir varlık tahsîs eder. Bu durumda ben, Âmir ve Mütetekillim bir araya geliriz ve sizi icâd ederiz/var ederiz. İsimler el-Mürîd ismine başvururlar ve ona şöyle derler: 'el-Kâdir isminden a'yânımızı/vücûd-i hâricimizi icâd etmesini istedik. O da, işi size bıraktı ve bizi size yönlendirdi. Sizin kanaatiniz nedir?' el-Mürîd ismi şöyle der: 'el-Kâdir doğru söylüyor! Fakat el-Âlim isminin sizinle ilgili olan hükmü hakkında bilgim yoktur. Acaba sizi icâd ile ilgili ilmi mesbûk olmuş mu olmamış mı? Bunu bilmiyoruz, bilsek ona göre size varlık tahsîs eder veya etmeyiz. Biz, el-Âlim isminin hükmünün ihâtası altındayız. Ona gidiniz ve sorununuzu/talebinizi ona bildiriniz.' Bunun üzerine el-Âlim ismine giderler ve el-Mürîd isminin söylediğini iletirler. el-Âlim ismi onlara şöyle der: 'el-Mürîd doğru söylüyor! Evet, benim bilgim, hariçte vücudunuza sebkât etmiştir, yani bunu önceden belirlemiştir. Fakat edebe uymak daha iyi olur! Çünkü bizim taht-ı tasarrufunda olduğumuz bir mertebemiz vardır. O da Allah ism-i şerîfidir. Dolayısıyla O'nun katında toplanmamız gerekir. Kesinlikle bizim Onun huzûrunda toplanmamız lâzım, çünkü toplanma yerimiz onun katıdır.' Bu sözler icâbınca bütûn Esmâ-i ilâhî Allah mertebesinde toplanır. Allah ismi: 'Hayırdır? der' Onlar da bunun üzerine Allah ism-i şerîfine durumu bildirirler. Allah ismi: 'Ben, sizlerin hakikatlerini bir arada cem' eden bir isimim, isimlenen tüm varlıklara delîl olan benim. Bu cihetle isimlenen her varlıktaki kemâl ve tenzih niteliklerine sahip olan mukaddes zât da benim. Bir bekleyin, delîli olduğum isimlenen varlıkların yanına bir gideyim. Ardından, delîli olduğu varlıkların yanına girer ve mümkün varlıkların söyleyip isimlerin hakkında konuştukları şeyi onlara bildirir, esmâ arasındaki muhâvereyi aktarır. Bunun üzerine Mukaddes Zât şöyle der: 'Çık ve her bir isme hakikatinin mümkünlerde gerektirdiği şeyi söyle. Ben, özüm haysiyetiyle, özüm gereği Bir'im. Mümkün varlıklar benim mertebemi talep eder, benim mertebem de onları. Esmâ-i ilâhî bana değil, mertebeye âittir. Bir tek el-Vahid müstesnâ, el-Vahid ismi sadece bana âittir. Ne bir isim ne bir mertebe ve ne de bir mümkün olan bir varlık, hiçbir bakımdan o ismin hakikatinde bana şerik olamaz.

Böylece Allah ismi, söylediklerini mümkünlere ve esmâya aktaran el- el-Mütekellim ismi olduğu halde çıkmış ve isimlendirilen varlıkların söylediklerini onlara bildirmiş. Ardından el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâil, el-Kâdir isimleri harekete geçmiş, böylece mümkün varlıklar içerisinde ilk mümkün olan varlık, el-Mürîd isminin tahsisi ve el-Âlim isminin hükmü ile ortaya çıkmıştır. İşte tam bu esnâda kâinatta a'yân, yani hâricî varlıklar ve eserleri zâhir olmaya başlayınca ve isimlerin iktizâsı üzerine bir kısmı bir kısmına egemenlik kurmaya girişince münâzaa ve husûmet ortaya çıkmış: 'Nizâm ve intizâmımızın bozulmasından ve daha önce üzerinde bulunduğumuz yokluk hâline düşmekten korkuyoruz' demişler. Böylece mümkünler, el-Âlim ve el-Müdebbir isimlerinin kendilerine ilk ettiği bilgiler sâyesinde isimleri tenbîh etmiş ve şöyle demişler: 'Siz, ey isimler! Şâyet hükümleriniz mâlûm bir mizân/ölçü ve sınırları belirlenmiş bir hâl üzereyse ve bu hükümler kendisine mürâcaat ettiğiniz bir önder isim (eimme-i esmâ) sâyesinde oluyorsa onlar bizim varlıklarımızı korusun ve biz de sizin etkilerinizi üzerimizde korumaya çalışalım. Bu hem sizin için hem bizim için daha aslah/uygun olur. Allah ismine başvurun! Belki size katında duracağımız sınır çizecek birini takdim eder, yoksa biz yok oluruz, siz de tâtilâ girer ve işlevsiz kalırsınız.' Mümkün varlıkların bu sözüne karşılık esmâ şöyle demiş: 'Çok doğru bir görüş! Bu maslahatın ta kendisi!' Bunun üzerine, böyle davranmışlar ve şöyle konuşmuşlar: 'el-Müdebbir ismi sizin bu işinizi çözer! Haydi ona gidin. el-Müdebbir ismine başvurunlar, o da şöyle der: 'Bu işi ben hallederim!' el-Müdebbir ismi gerekli makâma çıkmış ve Hakkın emriyle er-Rab ismine: 'Mümkün varlıkların vücûd-i hâricilerinin sürekliliğini sağlamak için maslahat neyi gerektiriyorsa onu yap' demiştir. Er-Rab ismi de bunun üzerine yapması emredilenleri gerçekleştirmek için yardım edecek iki vezîr edinir. Bunlardan biri el-Müdebbir, diğeri el-Mufassıl isimdir. Nitekim Allah şöyle buyurur: يُدِّبُ

إِشْـلَـرِىَ اللّٰهَ دُزَـنِىَـو; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız" (Ra'd: 2) Rab ism-i şerîfi tedbir ve tafsilde önder isimdir. Allah'ın kelâmının ne kadar hikmetli ne kadar da muhkem olduğuna dikkat ediniz! Bakın da burada lafız, nasıl da gereken hâle uygun olarak gelmiştir.<sup>23</sup>

Aktardığımız bu pasaj İbnü'l-Arabî'nin siyaset ve idare anlayışının esas çıkış noktalarını gösterir. Yukarıdaki metinde geçtiği üzere esmâ-i ilâhiye mâbeyninde iş bölümü yapma konusunda gerçekleşen danışma-dayanışma ve hiyerarşi, devlet kurumları arasında var olan danışma-dayanışma ve hiyerarşi ile uyumlu bir durumdadır. Ontoloji bakımından daha sağlam esaslara dayanan devletlerde bu uyum diğer devletlerde bulunandan daha ileri düzeydedir. Pekâlâ bu uyumu hem ideolojik hem ulusal hem de etnik

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât el-Mekkiyye*, hzx. Ahmed Şemseddin, 1/486-490; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 3/28-30

esaslı devletlerde gözlemlemek mümkündür. Mâlûm olduğu üzere devletlerin oluşumları ilk etapta insan, zaman ve mekanın iktizâât-ı zâtîleri üzere gerçekleşir. Uygun bir zamanda uygun bir mekanda uygun insanların ihtiyaçları ve zorlamaları bazı kurumların oluşturulmasına ihdâs edilmesine vesile olur. Devlet vb. kurumlar oluşturulurken ilk önce ilgili tüm varlıklarda kendi aralarında benzerlik arz eden unsurlara olan vurgu, birliğe yönelik olan meyil kollektif bir yapının oluşturulmasına sevk eder. Her varlığın özünde belli bir ölçüde var olan yaratıcı güç en başta bir kuvvet ve kudretinin farkına varıp bu kuvvet ve kudreti çerçevesinde bir irâde beyân eder, zamanla bu unsurlar bu irâde beyânını bir bilene danışmak ister. Yaratıcı (el-Bârî), Güç Yeteneği (el-Kâdir), Irâde Beyânı (el-Mürîd), Bilgi Kâbiliyyeti (el-Âlim) ve tüm bunları cem' etme gücünü elinde bulunduran Egemen Güce (Allah) durumu bildirir. Egemen gücün himayesinde birliği sağlama (el-Vâhid), bu birliğin sözcüsü olan Devlet Sözcüsü-Basın Yayın Kurumu (el-Mütekellim), Devlet Sözcüsünün açıkladığı kuvvetler ayrılığı ve bunların eğitimi (el-Müdebbir ve el-Mufassıl, er-Rabb) kuruluşların kurucu unsurlarıdır.

Yukarıdaki pasajda zikredilen İlâhî İsimler detaylıca ele alındığında bu isimlerin devlet kurumları içerisinde şu yapılara denk geldiğini söyleyebiliriz: Devlet Planlama Teşkilatı, Başkan, Bakanlar, Eğitim Bakanlığı, Askeriye, Mâliye Bakanlığı, Yasama-Yürütme, İcrâ, Üniversite, İstihbarat, Siyaset. Bu yapılar arasında var olan hiyerarşi de esmâ arasındaki hiyerarşi ile uyumludur diyebiliriz.

Dikkat ettiyse burada bir devletin vazgeçilmezlerinde olan muhalefeti göremedik. İbnü'l-Arabî burada olmasa da başka bir yerde muhalefet gücünü detaylı bir şekilde ele alır. İbnü'l-Arabî muhalefeti ele alırken karşılıklı dizilen isimler üzerinden okumaya başlar. Karşılıklı dizilen isimlerden kasdımız: el-Hâdî ve el-Mudill, en-Nâfi ve ed-Dâr, el-Bâsıt ve el-Kâbid gibi isimlerdir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın el-Hâdî ism-i şerîfinin mazhar-ı etemmi Hz. Peygamber (s.a.v.) iken el-Mudill ism-i şerîfinin mazhar-ı etemmi İblis'dir. Devletler muhalefetsiz olmaz. Her iki tarafın da idareciler ve

halk arasında taraftarları bulunmuştur, bulunuyor ve bulunacaktır. Binâenaleyh devletler ve yönetimler de herhangi bir şekilde bu tarafların birisinde yer alır. Sûfilere göre devletler ve idareciler Allah'ın ahlâkıyla ahlâklan-dıkları kadar saîd, ahlâklanmadıkları kadar da şakî olurlar.

Siyaset ve yönetim anlayışının sıfât ve esmâ ile olan irtibâtını daha iyi anlamak için konunun başına dönelim ve İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerinin detaylarına bakalım:

Sûfiler, Cenâb-ı Hakk'ın sıfât ve esmâsını değerlendirirken onlar arasında bir hiyerarşinin oluşunu söylerler ve ona göre bir tasnîfâtan bahse-derler. Sıfât ve esmâ arasında bulunan hiyerarşiye bakıldığında benzeri bir hiyerarşinin devlet gibi kurumlarda da var olduğu görülmektedir. En başta İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok sûfî; Zât-ı Baht'a âit olan "Ümmehâtü Esmâ'dan/Ana İsimlerden/Yedi İsim'den" ve bu esmânın en öncüsü olan "İmâmü'l-Eimme"den bahsederler. Kâinattaki tüm varlıkların menşei bu yedi isim ve bu yedi ismin öncüsü olan "Eimme-i esmâ/İsimlerin İmâmî"dir ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu isim Hayy ismidir. Ümmehât-ı esmâ olarak bilinen yedi ismin Cenâb-ı Hakk'a nisbeti -teşbihte hata olmasın- tıpkı "gülme", "ağlama", "sevme", "kızman" gibi birbirinden farklı olan sıfâtın veya ismin tek bir insana nisbeti gibidir. Bu sıfatlar ve isimler asılları itibârî ile tek bir kişiye âit olsalar da taayyünleri itibârîyle yekdiğerinden farklıdır. Örneğin "gülme", "ağlama"dan farklı bir şekilde tezâhür eder, gülme ağlamanın gayrıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre esmâ içerisinde bâş imâm olan isim "Hayy" ism-i şerifidir. Zîrâ hayât olmadan varlık söz konusu olamaz. Hayât her varlıkla bir şekilde sâridir ve her şeyi kuşatmış durumdadır. Hayâtın irtibat içerisinde olmadığı hiçbir varlık yoktur. Bu isimden sonra ikinci imam konumunda olan isim ise "Âlim" ism-i şerifidir. Zîrâ hayattan sonra ihatası en geniş olan isim Âlim ismidir.

İbnü'l-Arabî'nin öncülerinden sayılan Endülüslü İbn-i Berrecân (v. 535/1141), Hayy isminin kemâl derecesinde bütün esmâ-i hüsnâ ve sıfât-ı

ulâ/yüce sıfatlar ile muttasıf olduğunu belirtir ve bu ismin vücûd ile direkt irtibatlı olduğunu söyler.<sup>24</sup>

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden çokça istifade ettiği âriflerden biri olan İmâm Gazzâlî de (v. 505/1111) Hayy ismini ilmin bir diğer ifâdesi olan "idrâk" kavramıyla anlatır. Ona göre Hayy fa'âl ve derrâk olandır, fiili ve idrâkı olmayan ölüdür. Gazzâlî'ye göre idrâk'ın en düşük derecesi müdrikin nefsini idrâk etmesidir. Kâmil mânâda Hayy-ı Mutlak, bütün müdrekâtın idrâkında ve bütün mevcûdâtın ef'âli altında toplandığı varlıktır. Bu idrâk ve fiillerden hiçbir müdrek ve mef'ûl kaçmaz, kaçamaz. Ki O da Cenâb-ı Hak'dır. Bunun dışındaki bütün canlı varlıkların sıfat-ı hayatiyeleri sahip oldukları idrâkler ve fiiller nisbetindedir.<sup>25</sup>

Burada konumuz icabı bahsini ettiğimiz esmâ-i ilâhîyi yani Hayy ismini siyaset ve yönetim açısından değerlendirdiğimizde bu ismin yansımalarının bir devlet yönetimi açısından hayati olduğunu görürüz. Yani bir devlet her şeyden önce insanların hayatını koruma ve kollamak ile mükelleftir, insan unsuru olmazsa devlet olmaz. İlim, irâde, kudret gibi özellikler hayatiyetten sonra gelen tâlî özellikler ve unsurlardır.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi vahdet-i vücûd âlimlerine göre kâinata gerçekleşen her şey mutlaka Ümmehât-ı Esmâ ile irtibatlıdır. Şeylerin ümmehât-ı esmâ ile olan irtibatları birer isim ve nisbet oluştururlar ve bu isim ve nisbetler sonsuz bir şekilde tafsilâta doğru ilerler. Dolayısıyla her bir varlık aslında mutlak vücudun, tâlî derecede de olsa, birer ismidir ve onun hayât, ilim, irâde ve kudretiyle gerçekleşmektedir. Tabiatıyla bu dünyada oluşan yönetimler, devletler, kurumlar bu gerçeklikten hâli değildir. Yönetimler ve yöneticiler belli bir hiyerarşi içerisinde bu esmânın farklı tecellilerinden oluşmaktadır. İnsanlık âleminde gerçekleşen barışlar,

---

24 İbn-i Berrecân, Ebu'l-Hakem Abdusselâm b. Abdırrahman b. Muhammed b. Berrecân, *Şerhu esmi'l-lâhî'l-hüsnâ= Sarh asma'Allah al-husna (comentario sobre los nombres mas bellos de dios)*, thk. Purificació de la Torre, (Madrid: Cooperación Española, Agencia Espanola de Cooperacion Internacional (el-Vekaleti'l-İsbaniye li't-Teavünü'd-Devli), 2000), 67.

25 Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Maâni Esmâ'il-lahî'l-Hüsnâ*, thk. Fadluhu. Şehâde, (Beyrût: Dârü'l- Meşrik, 1971), 142.

savaşlar, ekonomik mücadeleler, imâr ve inşâ faaliyetleri ilâhî sıfatlar ve tecellîler ile gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî'nin önemli takipçilerinden ve şârihlerinden olan Mevlânâ Abdurrahmân-ı Câmî, Şeyh-i Ekber'in isimler teorisini şerh ederken her şeyin menşe'i olan esmâü'l-hüsna'yı felekiyyât ve siyâset ile irtibatlandırır. Câmî, “merîh” ve “müşteri” feleklerinden yola çıkarak şöyle der:

Rabbü'l-Erbâb olan Allah Teâlâ “merih”i; galebe, şiddet, isti'lâ, istilâ, katl, kırıp geçme ve koparma gibi kahrî sıfatlar ile terbiye eder. Nitekim bu türlü celâli hakikatler “merih”in rubûbiyeti alanında ortaya çıkar. Merih, kedisi ile nisbeti olan Cenâb-ı Hak'ın el-Kaviyy, el-Kâdir, el-Kâhir, eş-Şedid, el-Ğâlib vb. isimlerinden rubûbiyetinin nüfûzunu ister. Bu istek üzerine Cenâb-ı Hak, süfliyyât içerisinde “merih” ile irtibâtı olan her şeyi bu sıfatlar ile donatır. “Merih”in bu isteklerine karşılık; “müşteri” de rubûbiyetinde bulunan; ilim, hilim, adl, salah, iffet, re'fet ve lütûf gibi özelliklerle kıyâma geçer. Bu karşılaşmanın neticesinde latif isimlerden olan; Alim, Halim, Adl, Latif, Rahim ve Rauf gibi isimler tecellî eder ve kemâlê ulaşırlar. Süfliyyât içerisinde “müşteri” ile irtibâtı olan her şey, ondan terbiye ve intizâm bulur. Fakat unutmayalım ki “merih” ve “müşteri”nin ikisi de “Allah” isminin mazharıdır ve bu açıdan hem-misiller. Fakat –unutmayalım ki- bu misliyet rubûbiyyet-i hassa haysiyetlidir.<sup>26</sup>

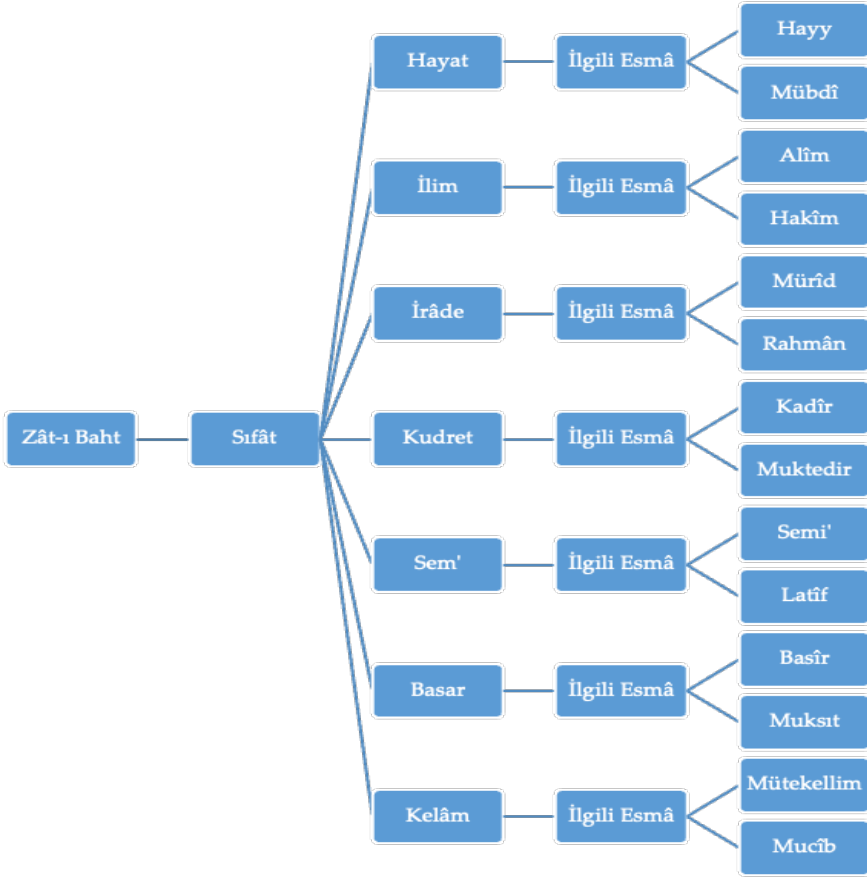
Konumuzun başına tekrar dönecek olursak: Tasavvuf düşünürlerine göre *“وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا*”<sup>27</sup> âyet-i kerimesi sırrınca Allah'ın sıfât ve esmâsı nâ-mütenâhidir, Cenâb-ı Hak her şeyi hem vücûden hem ilmen kuşatmıştır. Fakat nâ-mütenâhî ve muhît olan bu esmâ ve sıfât “yedi sıfât” ve bu sıfâtlardan oluşan “yedi isim” gibi yedi ana sıfât ve yedi ana isme sahiptir. Yani varlık dâiresinde bulunan her şeyin neş'et ettiği ana sıfât ve esmâ bunlardır. Binâenaleyh içerisinde yer aldığımız şehâdet âleminin, yani bu dünyanın nizâm ve intizâmı dahî bu sıfât ve esmâ tertibi üzeredir. Bu gerçekliğin ifadesi olarak ilgili konuyu îzâh ederlerken sûfiler eserlerinde Hz. Peygamber'in: *إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ* “Allah, Âdemi kendi sureti üzere yaratmıştır”<sup>28</sup> hadisini çokça zikrederler.

26 Câmî, Ebu'l-Berekât Nûreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nakdu'n-nusûs fi şerhi Nakşi'l-Fusûs*, thk. William Chittick, (Tahran: Müessesesi-i Mütalaaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1992), 167-168.

27 Nisâ, 4/126.

28 Buhari, “İstizan” 1.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere sūfîler sıfât ve esmânın belli bir hiyerarşiye sahip olduklarını iddia ederler. Onların bu hiyerarşide en üst sırada gördükleri “ümmehât-ı esmâ/ana isimler”, Eşarî kelâmcılarının kabul ettikleri, yedi sübutî sıfattan neş’et eden yedi isimdir.<sup>29</sup> Tek bir zâta âit olan sıfât ve esmâ’nın sonsuzluğa doğru uzanımı şu tabloda olduğu gibidir.



İbnü'l-Arabî başta olmak üzere pek çok sūfîye göre yedi sıfat içerisinde en önemli sıfat “Hayat” sıfatı ve en önemli isim de bu sıfattan neş’et eden

29 İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Kitâbü inşâi'd-devâir*, La Production Des Cercles, Paul Fenton-Maurice Gloton, texte arabe établi par H. S. Nyberg, Philosophie Imaginaire, éditions de l'Éclat, (Paris: 1996), 33.



“Hayy” ism-i şerifidir. Bir kısmına göre de (Örneğin: Abdurrezzâk-ı Kâşânî’ye göre) en önemli sıfat “İlim” sıfatıdır. En önemli isim de bu sıfattan neş’et eden “Âlim” ism-i şerifidir.<sup>30</sup> İki görüş sahipleri arasındaki bu ihtilâf çok büyük bir ihtilâf olmamakla birlikte keşif farklılığından neş’et etmiş gibidir.

Vahdet-i vücûd fikrine sahip âriflerin nazarında dâire-i ilm-i ilâhî olan “a’yân-ı sâbite”deki her bir aynın ve taayyünün bir ismi bulunmaktadır. Onlara göre Cenâb-ı Hakk’a yapılan her bir nisbet aynı zamanda bir sıfat olup daha genel mânâda birer isimdir. İlim, kudret, sem’ ve basarın zâta nisbet edilmesi, O’nun bu sıfatlar ile tavsîf edilmesi, aynı zamanda bir isim ile tesmiye edilmesini icâb eder.<sup>31</sup>

İlâhî isimler, bir kayıtla kayıt altına alındıklarında vücûdun zâhiri-ni oluştururlar. Bu hüküm cümlesi şu anlama gelir; yani her bir ilâhî isim, zâtın aynı olan vücûdun zâhidir. Fakat bu durum onun zâtı olması haysiyetiyle değil belki farklı bir âlemde taayyünü/belirginleşmesi ve bir mânâda farklı bir kayıt altına alınması haysiyetiyledir. Bu bahsi bir örnekle daha anlaşılır hâle getirecek olursak: “Hayy” ism-i şerifini düşündüğümüzde bu isim ile taayyün eden her şey bu ismin zâhiri vücûdu ile ortaya çıkmaktadır. Burada hayât mânâsında bir takayyüd ve taayyün söz konusudur. Vücûdun aynı olması bakımından “hayy” sıfatına sahip her şey zâtın aynıdır. Fakat takayyüd ve taayyünü farklı olması bakımından zâtın gayırdır. Sûfilerin

30 En başta Kâşânî olmak üzere bir kısım sûfiye göre isimlerin ilki, ilim dairesindeki “ayn”ların kendisiyle taayyün ettiği “Âlim” ismidir. Fakat bu ilmi nisbetin olabilmesi ve Âlim isminin tecelli etmesi, zâta âit “Hayy” ismine bağlıdır. Bu cihetle “Hayy” ismi burada en önemli isimdir. Bu iki isim eimme-i esmâ denilen yedi ana ismin en öndekileridir. “Âlim” isminin muhît oluşu gibi, “Hayy” ismi dahî diğer bir vecihle muhît ve câmi’dir. Zirâ hayât bütün varlıkları kuşatmıştır ve “Hayy” ismi her bir varlıkta sereyân ve cereyân etmektedir. Bu cihetle; hayât, ilim, irâde, kudret, sem’, basar ve kelâm ana sıfatlardır. Binâenaleyh zât eimme-i esmâya sâhib olduğundan dolayı ilk cevheri var etmiştir. Bir başka ifade ile gayriyyetin olabilmesi ve vücûd dairesinin devâmı için gerekli olan yedi isim, ana isimler olup sonsuz isimlerin en üst mertebesinde yer alan isimlerdir. Nitekim sonsuz sayıda olan ilâhî isimlerin tamamı bu isimlerin ihâtası altında olduklarından bu isimlere “ümmehâtü’l-esmâ” denilmiştir. (bkz. Abdurrahim Alkış, “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Seb’a (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü’l-Eimme Ve Cenâb-ı Hakk’ın Sayısız İsimleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 233-259)

31 Ayrıntılı bilgiler için bkz. Alkış, “Vahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Seb’a (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü’l-Eimme Ve Cenâb-ı Hakk’ın Sayısız İsimleri”, 233-259.

“isim ne zâtın aynıdır ne de gayrıdır” sözünü bu çerçevede ele almak gerekir. Bu durumda “o müsemânın hem aynıdır hem gayrıdır” da diyebiliriz.

Sûfîlerin sıfât ve esmâ arasında bir hiyerarşinin olduğuna dair görüşlerini; *إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي* “Rahmetim gazabımı öncelemiştir”<sup>32</sup> hadis-i şerîfi vb. beyânlar üzere oluşturduklarını görüyoruz. Onlara göre bazı isimler diğer bazı isimlerden daha güçlüdür. Bir kısmı diğer bir kısmından güçlü olduğu için pekâlâ bazı yerlerde birbirinin önüne geçebilir, onları sınırlandırabilir. Tasavvuf erbâbının eserlerinde sıkça zikrettikleri: ‘Allah’ın ahlâkıyla ahlaklanın’ prensibi gereği esmâ arasındaki bu hiyerarşiye dikkat etmek ve ona göre tavır ve davranışlarda bulunmak gerekir. Dolayısıyla ilâhî özelliklerle yönetilen kurum ve kuruluşlarda şefkat ve merhamet duyguları gazab ve imhâ duygularından daha önce gelmeli ve daha güçlü olmalıdır.

İbnü’l-Arabî’ye göre mahlukatın tümü Cenâb-ı Hakk’ın yüce sıfatlarıdır, yaptıkları tüm işler de iyi veya kötü Allah tarafından yaratılmıştır. *وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ* ‘Allah sizin ve fiillerinizin yaratıcısıdır.’<sup>33</sup> Fakat Cenâb-ı Hakk’ın öğrettiği edeb çerçevesinde tüm iyi filler Allah’a, tüm kötü filler de kula nisbet edilir. *مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ* “Sana gelen iyilik Allah’tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.”<sup>34</sup>

İbnü’l-Arabî’nin siyaset ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken istifâde ettiği bir diğer teori de “tevhîd-i ef’âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât” şeklinde bilinen tevhîdin üçlü mertebesidir. Bu üçlü tasnif tasavvuf erbâbı ile kelâmcılar arasında müşterek olmakla birlikte iki tâifenin konuya bakış açıları farklılık arz edebilmektedir. Hem sûfî düşünürler hem de kelâm âlimleri nezdinde tevhîdin hakîkati bu üç farklı mertebede idrâk edilebilmektedir.

Ehl-i tasavvufa göre seyr u sülûka başlayan sâlik seyrinin ilk başlarında kâinatta gerçekleşen bütün fiilleri Cenâb-ı Hakk’a nisbet etmeyi başarmalıdır, gerçekleşen her türlü fiilde, hayırlısında, şerlisinde Hakk’ın

---

32 Buhârî, “Bed’u’l-Halk” 1.

33 Sâffât, 37/96.

34 Nisâ, 4/72.

birlik tecellîlerini görebilmelidir. Maamâfih ayn-ı basîret ile nazar edildiğinde kâinatta gerçekleşen bütün filler arasında muhteşem bir senkronizasyonun olduğu ve tek elden sevk edildiği görülecektir. Ayn-ı basîretteki kusurlar nisbetinde bu senkronizasyon idraklerden kaybolmakta ve yavaş yavaş ayrılıklar-gayrılıklar ön plana çıkmaktadır. Tabîatiyle böyle bir durum “insanın fiillerindeki hürriyeti meselesi”ni ortaya çıkartmaktadır. Fakat sûfilerin nazarında tevhîd-i ef‘âl hakikat-i müselleme bir hakikattir. Sûfîlere göre dar görüşlü insanlar fiillerdeki hürriyet meselesini gayet büyük bir mesele olarak görebilmektedir. Nitekim nazar-ı kâsıra sahibi olan bazı bilginlere göre; tevhîd-i ef‘âl anlayışı insanın hür irâdesini yok saymakta ve kâinattaki her türlü terakkîye mânî olmaktadır. Sûfilerin nazarında ise tam aksine bu anlayış insanın fiillerindeki yerini ona göstermekte ve ortaya koymakta, insanı daha dikkatli olmaya sevk etmekte ve seyr u sülûkünde daha hızlı bir şekilde terakkî etmesine vesîle olmaktadır.

Sûfilerin tevhîd-i ef‘âl anlayışı düşünce tarihinde bazı nazariyelerle kısmen örtüşebilmektedir. 1960’lardan sonra üçüncü kuşak kuantum fizikçilerinin ortaya koymaya başladığı “süper-determinizm” anlayışı tevhîd-i ef‘âl gerçeğini bir nebze de olsa anlaşılır hâle getirmektedir.

Küllî irâde çerçevesinde değerlendirebileceğimiz süper-determinizmi gözlemleyen düşünürler insanın mutlak hür irâde sâhibi bir varlık olmadığını söyler, insanın gücünün her şeye yetmediğini ve her şeyi bilemediğini dillendirirler. Bu nazara sahip düşünürlere göre kuantum mekaniğinde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşen her şeyi bilmek ve bunları istendiği gibi yönlendirmeye çalışmak mümkün değildir. Süper-deterministler kuantum mekaniği çerçevesinde gerçekleşen fiilleri sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gözlemlemeye koyulduklarında bilinmeyen farklı etmenlerin gizliden fiilleri etkilediğini fark etmişler ve böylece deterministlerden ayrılmışlardır. Kanâatimizce fizik alanındaki süper-determinizm, metafizik, insanlık tarihi ve ictimâî hayatta da câridir. İbnü'l-Arabî'nin tevhîd-i ef‘âl kavramıyla ilgili yaptığı açıklamalar bu kanâatimizi destekler mahiyettedir. Fiiller ilk etapta bize nisbet edilirken derin sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele alındığında bunların farklı bazı âlemlerden ve en son da tek bir noktadan sevk

edildikleri görülecektir. Bu inanış dînî inanıştaki cennet ve cehennem âlemleriyle çelişmez, tam aksine onu destekler mâhiyettedir.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'ye göre âlem Cenâb-ı Hakk'ın yüce esmâ ve sıfâtından oluşmaktadır. Âlemdeki her bir şeyin onun esmâ ve sıfatıyla irtibatı vardır. Örneğin O, gören herkesteki gözdür, bir bakıma her müdebbir onun gözüdür, her çalışan onun eli ve işi konumundadır. Zîrâ Allah hem semâda hem arzdadır, yükseltme ve alçaltma mîzânı O'nun yed-i kudretindedir, sırrınızı, cehrinizi bilen O'dur, yarın ne kazanacağınızı bilen O'dur, fakat insanların çoğu bunu bilmez ve buna inanmaz.<sup>35</sup> İbnü'l-Arabî bu minvâlde *Keşfü'l-Ma'nâ an Sirri Esmâ'il-lahi'l-Hüsnâ* isimli eserinde der ki:

Mutlak Semî' duyulabilecek her şeyi; yakınlık, uzaklık, varlık ve yokluk özelliklerini aşarak idrâk edendir. Mutlak Basîr de görülebilecek her şeyi; yakınlık, uzaklık, varlık ve yokluk özellikleri aşarak idrâk edendir. Kul bu iki kuvvetin nüfûzunu takyîd ve tahdîd olmadan kazanmaya çalışmalı. Kul bu sıfatlarla tahakkuk ederse Allah Teâlâ onu sever, onu sevince de, işiten kulağı ve gören gözü olur. Ve kim Hak Teâlâ ile duyar ve O'nunla görürse, duyulabilen ve görülebilen her şeyden emin olur. Sem' hazretine sahip olana Abdüssemi' denilir.<sup>36</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre duyan herkes Cenâb-ı Hakk'ın sem' hazretinden duyar. Fakat 'duymuş olmak' vasfı ile tavsif edilenler bu duymayı kabulde birbirinden farklıdır. Bazıları duyar duymaz sözdeki maksadı idrâk edebilecek istidâttadır. Böyle bir özellik, Hakk'ın kendisine sem'/duyma (gücü) olduğu kul için mümkündür. O kul bütün isimlerin ve kelimelerin verildiği kişidir. Allah insanların fısıltı şeklinde çok gizli konuştuklarını duyar. Allah sohbet ederken ve konuşurken her zaman her yerde sizinledir. Sem' hazretine sahip olana Abdüssemi' denilir. Abdüssemi' konuşmasını kontrol eden, konuşmasının ne yaratacağını bilen kişidir. O kendisini duyanın kim olduğunu bildiği gibi sözün hitap ettiği mertebeleri de bilir. Kelime-i tayyibe ve kelime-i habîse'nin ne olduğunu idrâk etmiştir. Bu mertebeye varan kişi

---

35 İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 8/91.

36 İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-ma'nâ an sirri es-mâ'il-lahi'l-hüsnâ*, thk. Pablo Beneito, (Kum: Neşr-i Bahşâyîş, 1419), 78.

kelamının ameli/etkisi olduğunu bildiği için az konuşur.<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre semî' sıfatına mazhariyet kesbetmiş bir kul Abdussemî' olup kâinatta her şeyi işitme kabiliyyetine sahip olur, dilediğinde en gizli toplantılara bile kulak gönderebilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre asıl hayat, cesedin hayatı değil kalbin hayatıdır. Bu isimle ahlaklanan kişiye "Abdulhayy" denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hayy ismi Kayyûm ismi ile birlikte anılır. Mâlûm olan her şey hayy'dir ve Hayy ile kâimdir. Mâlûm da; bilen kişiye ilmin verdiği şeydir. Dolayısıyla görünen ve görünmeyen her şey O'nunla hayy'dir.<sup>38</sup>

İbnü'l-Arabî şârihlerinden Kâşânî'ye göre Hayy ismi ile tahakkuk eden hayat pınarından su içmiştir. Bu pınardan su içen de ebedî olarak yaşar. Zîrâ o Hakk'ın hayatı ile diridir. Âlemdeki bütün canlılar bu insanın (insân-ı kâmilin, Hz. Peygamber'in hayatı) sayesinde yaşar. Zîrâ onun hayatı Hakk'ın hayatıdır.<sup>39</sup>

İbnü'l-Arabî yukarıda ümmehât-ı esmâ olarak saydığımız esas isimleri sâlik için bir giriş esmâsı olarak ele alır. Ona göre "kişi bu isimler ile tahakkuk ettiğinde artık kimin hangi hazrette olduğunu bilir, mesela; "falânkes 'hazretü'l-ef'âl', 'hazretü's-sıfât' veya 'hazretü'z-zât' mertebesindedir" der veya diyebilir.<sup>40</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre kul Allah'ın sıfatları ile tecellî eder, fakat kulun özellikleri Allah'ın özellikleri gibi kendisi ile kâim değildir, Allah ile kaimdir.<sup>41</sup> Örneğin, Cenâb-ı Hak bazı kullarını yeryüzünde yönetici yapar ve onlarla dünyanın nizamını sağlar. Fakat bu yöneticiler asla ebedü'l-âbâd bu dünyada yönetici olamazlar, sadece belli bir süre içerisinde bu dünyada Allah'ın veya

37 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 7/340-342.

38 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 8/10.

39 Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim b. Ahmed el-Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Süfîyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Câfer (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısrîyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 134.

40 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü inşâ'id-devâir*, 33.

41 Not: İmâm-ı Gazzâlî; Allah'ın ilmi ile kul'un ilmi arasındaki farkı, -anlaşılması için- "satranc"ı icad edenin ilmi ile satranc oynayanın ilmi arasındaki fark ile açıklar. (Bkz. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi maânî esmâ'il-lahi'l-hüsnâ*, 92-93.)

Resûlullah'ın halîfesi olarak vazife görürler. Tüm insânlar ölümlü olduklarından dolayı gerçek mânâda hâkim, pâdişâh veya sultân olamazlar, ancak vekaleten bu işlerini deruhte ederler.<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık dairesinin aslı olan zât mertebesinden ilk feyezân eden tecellî hakikat-i muhammediyye'ye feyezân eden ve onda zuhûr eden tecellîdir. Bu tecellî ve feyezân neticesinde varlık dairesinin ikinci mertebesi olan hakikat-i muhammediyye mertebesi zuhûr etmiştir. Nûr-i yektâ olan bu tecellî mutlak hayr ve rahmettir. Bu hakikatın veya bu nûrun faziletinin anlaşılması için Cenâb-ı Hak karşıtını yaratmıştır. Ki bu da nûr-i siyâh diye bilinen iblisin hakikatidir. İyilik ve kötülük denilen sıfatlar bu ikili çerçevesinde ayrışmaya başlar. İyi insân-kötü insân, iyi yönetim-kötü yönetim, iyi devlet-kötü devlet ayırımı bu ikili isim rehberliğinde seyr eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre kâinâtın, feleklerin varlık sebebi Hz. Peygamber'dir. İbnü'l-Arabî bu minvâldeki görüşlerini âyet-i kerime ve hadîs-i şerîflere dayandırır. Örneğin: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ “Bunun içindir ki ey peygamber! Biz seni, ancak âlemlere rahmet olmak üzere gönderdik”<sup>43</sup> âyet-i kerimesinde geçen “rahmet” kelimesini “vücûd” mânâsında ele alır. Âyet-i kerimede geçen “li'l-âlemîn” kelimesinin başındaki “elif lâm” bu rahmetin tüm âlemleri kuşattığını gösterir. İbnü'l-Arabî âyette geçen “li'l-âlemin/ tüm âlemler için” ifâdesine dikkatleri çekerken ‘li'l-müslimîn/tüm Müslümanlar için’ denilmediğini vurgular. Sûfilere göre âlemler 571 yılında yaratılmadığına göre bu zât için yaratılmıştır. Cenâb-ı Hak başka bir âyette: رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ “Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır”<sup>44</sup> buyurmaktadır. İbnü'l-Arabî başta olmak üzere pek çok ârif eserlerine لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ “Ey Muhammed sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım” (mânen sahîh kavli) sözünü çokça zikreder.

---

42 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 5/423-424.

43 Enbiyâ, 21/107.

44 A'râf, 7/156.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında Hz. Peygamber Cenâb-ı Hakk'ın nezdinde tüm insanlığın temsilcisidir ve tam mânâda insân-ı kâmilidir. Hz. Peygamber aynı zamanda Cenâb-ı Hakk'ın azametinin en büyük delillerindedir.

Mülk tacı melikin alametidir, kitâb-ı sultânînin taçlanmasıdır, sultânın ondaki mühürdür. Varlık مَرْقُومٌ بِشَهِدِهِ الْمَرْتُوبُونَ 'Mukarrebûnun müşâhede ettiği bir kitaptır.' Mukarrebûndan olmayanlar bunu bilemez. Bu kitabın taçlanması, bütün hakikatleri toplayan kimseyle olur. Bu kendisini icâd edenin bir alâmetidir. Binâenaleyh bedihi bir şekilde Rabbine zâtî gereği delil olan insân-ı kâmil, mülkün tacıdır. Bu da sadece insân-ı kâmilde vardır. Hz. Peygamber'in 'Allah Âdem'i kendi sûretine göre yarattı' ifâdesi bu mânâdadır. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O Evvel'dir, Âhir'dir; Zâhir'dir; Bâtin'dir ve O her şeyi bilendir" (Hadîd: 3).<sup>45</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak şu şehâdet âleminde Hz. Peygamber doğuncaya kadar halîfeler yaratmıştır, Hz. Peygamber'in bedeni doğunca o güçlü bir güneş olarak doğmuş ve diğer nûrlar onun nûruna dâhil olmuş ve böylece gizli olan siyâdeti açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. *Fütûhat*'ında bu konuda şunları söyler:

Altıncı cins insan cinsidir. Bu memleketin halîfesi odur. İnsân, salâhiyyet ve kuvvet olarak değil, hakîkatte bilfiil imâm olması nedeniyle en son sırada var olmuştur. (Hz. Peygamber'in) aynı/hakîkati var olduğunda, vâlî/yönetici, sultân ve kendisine bakılan varlık olarak var olmuştur. Neş'et-i cesediyyesi te'hîr olununca Allah onun adına vekiller yaratmıştır. İlk vekili ve halîfesi ise Âdem (a.s.) olmuştur. Ardından, insan cinsinde üreme ve çoğalma meydana gelmiş, Allah Hz. Muhammed'in tahîr/temiz bedenine ulaşınca kadar her devirde halîfeler yaratmıştır. Hz. Peygamber'in bedeni ise şems-i bâhir gibi ortaya çıkmış, bütün nûrlar onun nûr-i sâtûna dâhil olmuş, bütün hükümler onun hükmünde gizlenmiş ve bütün şeriatlar ona inkıyâd eylemiş, daha önce bâtin olan siyâdeti ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh Hz. Peygamber هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O Evvel'dir, Âhir'dir; Zâhir'dir; Bâtin'dir ve O her şeyi bilir" (Hadîd: 3) âyetine mazhar olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber: مَضْرَبٌ بَيْنَهُ بَيْنَ كَتِفَيْ فُوجِدَتْ بَرْدَ أُنَامِلِهِ بَيْنَ تَدْيِي فَعَلِمْتُ 'Bana cevâmiu'l-kelim verilmiştir" der. Hz. Peygamber, Rabbinin işe şöyle buyurduğunu bildirmişti: عَلِمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ (Rabbim) iki eliyle omuzlarımla arasına vurdu ve parmaklarının serinliğini iki göğsüm arasında hissettim. Böylece evvelin ve âhirinin ilmini öğrendim.' Böylece Hz. Peygamber, Hak Teâlâ'nın şu âyette bildirmiş olduğu İlâhî nisbetlerle ahlâklanabilmiştir. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtin'dir, O her şeyi bilir" (Hadîd: 3). (Dikkat edin!) Bu âyet, içinde 'insânlar için menfaatler bulunan ve güçlü' el-Hadîd/Demir suresi içerisinde yer al-

45 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 3/156.

mıştır. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber kılıçla gönderilmiş ve âlemlere rahmet olarak irsâl buyurulmuştur.<sup>46</sup>

İbnü'l-Arabî pek çok eserinde sultan'ı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görür. Ona göre her ne kadar zâhiren sultan hüküm veriyor gibi gözükse de aslında perde arkasında onu yönlendiren Allah'dır. Yani bir bakıma aslında sultânlar Allah'ın ilgili esmâ ve sıfâtının varlık dâiresi içerisinde yayılmış, varlık sayfasına yazılmış bir kitabın harflerinden ibârettir. İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

Allah ğayûrdur/kıskançtır ve başkasından başka bir şey talep edilmesini sevmez. Şayet kul lisân-i zâhir ile başkasından talep ederse ve talep esnâsında kalb Allah'ın huzûrunda olursa, aslında mânen her şeyin melekûtunu elinde bulunduran Allah'dan talep etmiş sayılır. Zîrâ Allah'dan zâhir olan isim, bu şahıstır, çünkü bu şahıs da, yayılmış varlık sayfasına tarkim edilmiş harflerden biridir. Talepte bulunan kişi de, ya ihtiyacının giderilmesi ya da duâ vâsıtasıyla cevâbını Allah'dan alır. Bundan dolayı bir adamın sultândan bir şey istemesi, sultânın dışında başka birinden istemesinden daha evlâdır. Zîrâ Hakk'ın sultândaki varlığı, âmmeden olan insânlardaki varlığından daha açıktır. Bundan dolayı sultânlardan bir şey isteyen kimselerden bu konudaki sorumlulukları kaldırılmıştır. Zîrâ sultânlar, Allah'ın vekilleri ve mahlûkâtının hacet kapısıdır. Onlar, dilenciye kovmamaları emredilmiş insânlardır. Nâib-i ekber olan Hz. Peygambere Allah şöyle der: *وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ* 'Dilenciye sakın kovma' (Duhâ: 10). Bundan dolayı kıyâmet gününde Allah, nâiblerine soracaktır. Çünkü onlar sorumlu oldukları kimselerin çobanlarıdır. Reayaya da vekillerin kendilerine nasıl davrandığı sorulacaktır.<sup>47</sup>

İbnü'l-Arabî'nin Zât-Esmâ ve Sıfât merkezli siyaset ve yönetim anlayışını hakikat-i muhammediyye ve hakikat-i iblîs açısından özetledikten sonra şimdi de ikinci siyâset ve yönetim nazariyesi olarak ele alacağımız nazariyesine göz atalım.

## 1.2. İbnü'l-Arabî'nin Ruh-Beden-Nefs Merkezli Siyaset ve Yönetim ile İlgili Nazariyesi

İbnü'l-Arabî zübde-i âlem olması hasebiyle insanı bir "memleket/ülke/vatan" olarak görür ve bu çerçevede bu ülkenin unsurlarıyla ilgili değeren-

---

46 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 1/210-211.

47 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 2/300.



dirmelerde bulunur. Ona göre Rahmân'ın sûreti üzere yaratılan insânın da kendi nefisini sevk ve idâre etmesi tıpkı bir devlet idaresi gibi bir siyaset üzere olmalıdır. Yani kendini idâre edebilen, kontrol altına alabilen kişi âlemi de idare edebilir. Ruh, beden ve nefisten müteşekkil olan insanın hey'etinde; sultan, vezir, halk-tebâ, başkent, ordu, düşman mesâbesinde olan unsurları mevcuttur. Benzeri unsurlar insan nefsinde olduğu gibi tüm insanların bir tür olarak berâber yaşadığı âlemde de mevcuttur. Biz burada bu ortak unsurların hem insandaki hem de âlemdeki karşılıklarına göz atacağız.

İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ında bahsettiği insan memleketi ve tüm âlemin tedbiri ve ıslâhı hakkında detaylı bilgiler verir. Bu arada okuyucularımızın dikkatlerine hemen arz etmek isterim, eserin isminden de anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Arabî'ye göre hem insan memleketinde hem de tüm âlem memleketinde alınan tedbirler ilâhî menşe'lidir. Şimdi de bahsi geçen bu memleketin ana unsurlarından ana hatlarıyla bahsedelim. İbnü'l-Arabî bahsi geçen eserde ilâhî nizâm ve beşer nizâmının benzerliklerine dikkat çeker ve her iki alandaki tüm işlerinin nizâm ve intizâmının tek elden yürütüldüğünü iddia eder. Şöyle der:

Ale'ıtlâk cemî'î-i esrâr-ı âmme ve hâssada, iki nüshâ mukâbilinde âlem-i ekber ve asgârı almak murâd ettiğimizde bunun bahsinin uzayacağını gördük. (...) Biz insâna nazar ettik; onu mükellef olarak va'd ve va'id arasında müsahhar bulduk. (...) Âlem-i kebirden nerede hitâbdan ve va'd ve va'dden hikmet zâhir olduğunu söyledik ise, biz bunu hazret-i imâmet ve makarr-ı hilâfetin emir ve nehî hazretinde gördük. Binâenaleyh biz halifeyi, kendisinde hikmet, ve âsâr-ı esmâyı zâhir olur ve onun iki eli üzerinde Bârî Teâlâ için mahlûk olan ekser-i mükevvenâtı münfail olur bulduk. (...) İnsânda da halife ve vezir ve kâdı ve kâtib ve kabz-ı haraç ve cibâyât ve a'vân ve mukâtil-i a'dâ ve katl ve esr ve mahall-i irs olan hazret-i hilâfete lâyıq bulunan şeyden bunun emsâline varıncaya kadar bulduk. Hâlbuki enbiyânın râyâtı açıldı ve âlemleri zâhir oldu. Ve herkes onun kuvvetini iz'ân eyledi. Ba'dehu enbiyâ (salavatullahi aleyhim) hazarâtından sonra ihtifâ etti. Yevm-i kuyâmete kadar umûmen ebeden zâhir olmadı; lâkin husûsan zâhir oldu. Böyle olunca kutub ma'lûm-i gayr-i muayyendir. Ve halife-i zemân ve mahalli-i nazar ve tecellîdir. Ve âlemin zâhirine ve bâtınına âsâr ondan sudûr eder. Ve rahm olunan kimseye onun sebebiyle rahm olunur ve azâb olunan kimseye onun sebebiyle azâb olunur. Ve onun sıfatları vardır. Eğer halife-i asırda ictimâ' ederse, o kutubdur ve medâr-i emr-i ilâhî onun üzerindedir. Ve eğer ictimâ' etmezse onun gayridir.<sup>48</sup>

48 İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmed Avni Konuk; yay. haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 39-40.

Yukarıda arz ettiğimiz pasajda dikkat ettiyseniz İbnü'l-Arabî âlem-i ekber ve âlem-i asğar diye isimlendirdiği iki âlemden bahsetti ve bu iki âlemin nizâm ve intizamından söz etti. İbnü'l-Arabî burada insanı cisim olarak küçük; mânâ olarak büyük bir âlem olarak görür. Tüm kâinâtı; cismen büyük, mânânen küçük âlem olarak görür. Yukarıdaki önemli pasajdan yola çıkarak burada ilk önce mânânen âlem-i kebîr olan insan memleketinden bahsedelim ve burada bulunan güç dengelerini anlatalım. Ardından cismen büyük olan âlem ve idâresinden bahsedelim.

### **1.2.1. Mânen Âlem-i Kebîr Cismen Âlem-i Sağîr Olan İnsan Memleketindeki Güç Dengesi ve Yönetim Şekli**

İbnü'l-Arabî'ye göre insan kâinâtın göz bebeği mesabesinde ve kâinatta olan her şeyi ihâta edebilecek vüs'atta yaratılmıştır. Onun bu vüs'ati kendisinin dahî tek başına bir memleket olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî *et-Tedbirât*'ında seyr ü sülûka başlamış olan sâlike nefse karşı uygulanması gereken siyâseti ve onunla yapılacak savaşın yol ve yöntemlerini öğretmektedir. İbnü'l-Arabî *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* "Hani Rabbin Melekere, "Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım" demişti"<sup>49</sup> âyet-i kerîmesinden yola çıkarak insan rûhunun hem yeryüzünde hem de beden memleketinde halîfe ve sultan olduğunu ifade eder. Bu halîfenin idare makamı Arş-ı İlâhîdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Halîfe, merkez-i dâire-i kevn'dir. Allah Teâlâ halîfeyi icâd ettiği vakit onun için bir şehir binâ etmiş, onun raiyetini ve erbâb-ı devletini burada iskân eylemiştir ki bu iskân mahalline "hazret-i cism" yâhûd "beden" denilmiştir. Hak Teâlâ halîfeye mahsûs olan mevzi-i muayyeni "kalb" diye isimlendirmiştir. Kalb sarayı beden mülkünün merkezi konumundadır ve en güçlü şekilde korunması gereken mahaldir. Nitekim Hz. Peygamber: "Muhakkak cesedde bir mudğa vardır. Sâlih olduğu vakit, sâir-i cesed de sâlih olur, fâsid olduğu vakit sâir-i cesed de fâsid olur. Âgâh ol ki o kalbdır" buyurmuştur.

---

49 Bakara, 2/30.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan memleketinin nizâmı, intizâmı ve güç dengesi ana hatlarıyla şu şekildedir:



İbnü'l-Arabî'ye göre:

Sultan-Halîfe/Rûh/Mekez-i Dâire-i Kevn'dir. Kâinatın merkezinde bulunur.

Memleket, Beden/Cisim'dir. İnsânın bedeni onun memleketidir.

İstivâ Makâmı-Sarayı, Arş/Kalb'dir. Aynı zamanda makâm-ı inkılâb'dır. Memleketin idâresi buradan olur.

Nazaret/Bakanlık Makâmı, Dimağ/Beyindir. Şehrin yüksekliklerinde dimâğ denilen yerde bulunur ve sultan buradaki pencerelerden mülkü- ne nazar eder. Kulaklar, gözler, burun ve ağız beden memleketi için birer penceredir.

Hazine, insanın hayal ve düşünceleridir. Cenâb-ı Hak, sultan için bir hazine inşâ edip “hayâl hazînesi” diye isimlendirmiştir. Bu hazinede; mubsarât ve mesmûât ve meşmûmât ve mat'ûmât ve melbûsât ve onlara mûtaallık olan şeylerin cibâyâtı bulunur. Bunların ortasında “fikir hazînesi” isminde bir binâ inşâ eylemiş ki ona muhâyyselât mürtefi' olur. Bunlardan

sahih olanını kabûl eder ve fâsidini redd eyler. Cenâb-ı Hak dimâğda bu yeri vezîrin/başbakan'ın meskeni kılmış ki o da "Akl"dır.

Düşman, nefistir. Cenâb-ı Hak sultan için düşmân olarak "nefs"i îcâd etmiştir. Bu nefis tağyîr ve tathîr mahalli ve emr ve nehyin makarrıdır. Leyle-i mübâreke ki, emr-i Hakîm'in her biri onda ayrılır. Ve onun hazzı âlem-i ulvîden "Kürsi"dir. Nitekim "rûh"un mahalli bu âlemde "Arş"dir.

Nefs, Sultan için "kerîme/Eş"dir ve onun hurrelidir. İmâm Ebû Hâmid (Gazzâlî): "Muhakkak rûh nefsi nikâh etmiş ve ikisinin arasında cisim tevellüd eylemiştir" kavlinde buna işâret eder.

Halîfenin Kerîmesine/Eşine Âşık Olan Kavî, Mutâ' Askeri Çok Olan Düşmân ise Hevâ/Arzû'dur

Hevânın veziri, Şehvettir.

Ruh ve Nefs Arasındaki Savaş Durumu: Birgün sultân ordusu ve et-bâi içinde bürûz edip bostanlarının bazısında tenezzüh eylemeye başlar. Ve hürre-i halife olan nefis onun üzerine tâlî olur ve yek-diğerini görür. Ve onlardan her biri sahibine nazar eder. "Hevâ" ona âşık olur. Binâenaleyh onunla esbâb-ı ictimâ hakkında hile yapmaya başlar. Böyle olunca daima ona nâzil olur, onun gönlünü almak ister ve ona hazretini bast eder. Yanında olan her şeyin en güzelini ona hediye eder. Güven arz eden elçiler ve yalancı sefirler onların arasında gidip gelir. Sonunda sultan ona meyleder, zamanla ona ınkıyâd eylemeye başlar. İcbâr ve ihsânı ona verir. Sultan bu durumundan gâfildir. Fakat onun vezîri olan akıl buna vâkıfdır. Vezîr, Sultân/Halife buna vâkıf olmaz ve nefis üzerinde olduğu şeyden rucû' eder diye emri idâre eder. Nefs kavî ve mutâ' olan iki emirin arasında/ortasında bulunur. Bazen onu bâzen de diğerini çağırır. Hakîkatte her iki emir de Allah'ın izniyledir. **قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** "Hepsi Allah'dandır" de."<sup>50</sup> **فَالَهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيهَا** "Ona kötü ve iyi olmayı ilhâm edene ki."<sup>51</sup> İşte tam burada şâyet nefis hevâyâ

---

50 Nisâ, 4/78.

51 Şems, 91/8.

icâbet ederse tağyir vâkî olur ve onun için “sû” ve “emmâre” ismi hâsıl olur. Ve eğer akla icâbet ederse tathîr vâkî olur, onun için şer'an “mutmainne” ismi sahîh olur.<sup>52</sup>

Yukarıdaki güç dengesinde gördüğümüz üzere insanların, kurumların, devletlerin vb. unsurların en büyük düşmanları ve en zayıf noktaları nefisleri ve taallukâtıdır. Bundan dolayı sûfilerin eserlerinde en çok ele aldıkları, ince eleyip sık dokudukları konuların başında nefis teorileri yer alır. Tasavvuf erbâbına göre nefsin yedi mertebesi bulunmaktadır. Bu yedi mertebe etvâr-ı seb'a diye de bilinir. Nefsin her bir mertebesinin kendisine has özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikler yönetici olabilecek insanlar için büyük değer taşımaktadır. Nefsin en alt mertebesinde, yana nefs-i emmâre mertebesinde bulunan biri asla yönetici olmamalıdır. Nefis mertebeleri bakımından bu mertebede bulunan bir insan bir memlekete hükümdâr olunca dengeler allak-bulak olur. Nefs-i emmâre mertebesinde bulunan kişiler korkunç ejderhaya, yılan, pisboğa domuza, kurnaz tilkiye, hak tanımayan hırsıza, insanı baştan çıkaran cinse benzetilmiştir. Bu mertebede bulunan kişilerin rüyaları da genellikle hayvan suretlerini görmek şeklinde olur.

*Fusûs* şârihlerinden Ahmed Avnî Konuk *Mesnevî Şerhi*'nde bir ârifin nefsi şöyle tasvîr ettiğini yazar: “Nefse bir sûret verilse: Başı kibir, gözü ucb, ağzı hased, lisânı kizb ve ğybet, kulağı nisyân, göğsü hıkd ve kîn, karını şehvet ve bühtân, elleri hıyânet ve sirkat, ayakları emel, kalbi gaffet ve rûhu küfürdür.<sup>53</sup> Sûfilere göre burada zikredilen nefsin her mertebesinin kendilerine has askerleri bulunmaktadır:

Nefs-i emmârenin: buhl, garaz, cehl, kibir, gadab, hased;

Nefs-i levvâmenin: heves, mekr, ‘ucb, işret;

Nefs-i mülhemenin: sehâvet, kanâat, teslîm, tövbe, tevâzû;

52 İbnü'l-Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 118.

53 Ahmed Avnî Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, hzr. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 1/141.

Nefs-i mutmainnenin: tevekkül, amel, telezzüz, ibâdet, şükür, rızâ;

Nefs-i râziyyenin: ihlâs, riyâzât, zikrullah, kerâmet;

Nefs-i marziyyenin: terk-i mâsivâ, marifetullah, tefekkür;

Nefs-i kâmilenin: tevhîd, vecd, istiğrâkdır.

Sûfilerin nazarında iyi bir idareci mutlaka ilk iki mertebeyi aşmış kişi olmalıdır. Bir yönetici diğer mertebeleri kesbettiği ölçüde daha faziletli bir yönetici olur.

İbnü'l-Arabî bu güç dengesinden yola çıkarak nefis terbiyesini ve gerekliliğini ayrıntılarıyla îzah eder. Ona göre nefis terbiyesi gören kişiler kendilerini iyi yönetebildiği gibi kâinâtı da yönetebilir. Zîrâ iki âlem bir-rine benzer şekilde yaratılmıştır. Şimdi de ikinci âlemin sevk ve idâresini İbnü'l-Arabî nazarıyla okumaya çalışalım.

### **1.2.2. Mânen Âlem-i Sağîr, Cismen Âlem-i Kebîr Olan Kâinatta Güç Dengesi ve Yönetim Şekli**

İbnü'l-Arabî insanı âlemin gözbebeği olarak görür. İnsan kendi memleketi olan bedenini ve nefisini yönetebildiği gibi âlemi de yönetebilir, pekâlâ âlemin bir parçası olan dünyayı ve dünyanın sakinleri olan hemcinslerini de yönetme kabiliyyetine sahiptir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak şehâdet âlemini yönetirken; yeri geldiğinde melekleri yeri geldiğinde peygamberleri, yeri geldiğinde velileri veya başka varlıkları istihdâm eder. Cenâb-ı Hak bu âlemi sevk ve idârede Ricâlüllah/Allah'ın adamları denilen bir kısım özel adamlarını kullanır. Sûfiler Ricâlullah'ın özelliklerini sayarken onları; kısık sesle konuşan, utangaç, yeryüzünde vakarla yürüyen, karşılaştıklarına selam verip geçen ve huşû içinde yaşayan veliler olarak tavsîf eder. Cenâb-ı Hak dışında hiç kimse onların nerede yaşadığını bilmez.

Ricâlullah'a benzer bir kavram olan Ricâlü'l-gayb (Gayb Erenleri/Merdân-i Gayb/Merdân-i Hudâ) tâbiri ise biraz daha husûsî bir tâbîrdir. İbnü'l-Arabî, bilgilerini ve rızıklarını gayb âleminde alan velileri ricâlü'l-gayb olarak görür. Ona göre gayb erenlerinin mânevî hâlleri gizlidir. إِنَّ أَوْلِيَاءِي تَحْتَ قَبَائِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي Nitekim, “Benim velilerim kubbelerimin altında gizlidir. Onları benden başka kimse bilmez” buyurulmuştur.<sup>54</sup> Bu tâife hakkında فِي أَيْدِيهِمْ فِي الدُّنْيَا وَأَرْوَاحِهِمْ فِي الْآخِرَةِ “Bedenleri dünyâda rûhları âhirettedir” denilmiştir.

İbnü'l-Arabî, valiliği/yöneticiliği nübüvvet ve velâyet ile ilişkilendirir.<sup>55</sup> Ona göre resûller, nebîler, kutublar ve veliler dünyayı idâre eden sultanlar, valiler, kâdılar vb. idarecilerle sıkı irtibât içerisindeyler. Hatta bazı nebîler ve resûller aynı zamanda halîfe de olabilirler. İbnü'l-Arabî'ye göre veliler, valilerle irtibatları sayesinde dünyayı idare etmede öncü isimler sayılırlar. O, *Fütühât*'ının 303. bâbında bu konuda şunları söyler:

Velâyet, nübüvvet nûruyla kesbedilir. Veliler, Hakk'ın kulları üzerindeki vâlidir. Bu vâliğin ekâbiri ve havâssı vardır ki bunlara resûl ve nebî denilir. Bunlardan daha aşağı mertebede olanlara velî adı verilir. Bundan dolayı velâyet, hepsini cem' eden felek-i muhittir. Bu bağlamda her ne kadar bunların tümü, velâyet mertebesinde ortak olsalar dahî, vâlilik açısından farklı mertebelere sahiptirler. Örneğin sultân halk üzerinde hükümrânlık sâhibi olan genel vâlidir. Kâdî farklı bir derecede vâlidir, muhtesib/zâbita farklı derecede bir vâlidir vs. Tabiiyle sultânın mertebesi nerede, zâbitanın kisi nerede? Fakat tümü bir şekilde, valilikte emir sâhibidir. Aynı şekilde nebîler, resûller ve kutublar için de durum böyledir, her bir velî kendi mertebesinde bir yerde konumlanmıştır. Buna göre saltanat, tamâmen kesb yoluyla gerçekleşmez. Fakat onun dışındakiler için ise kesbe gayret göstermek gereklidir. Nice vâli var-

54 *Fusûs* Şârihi Ahmed Avnî Konuk Bey, halifenin gizli veya aşikâr olması konusunu şöyle şerh eder: “İmdi mâdemki Hak Teâlâ nefisini “Zâhir” ve “Bâtın” olmakla vafetti ve ism-i Zâhir'in mazharı olmak üzere âlem-i şehâdeti ve ism-i Bâtın'ın mazharı olmak için dahi âlem-i gaybı yarattı ve mâdemki insân şehâdeti, ya'ni cismâniyeti ile zâhiri ve gaybı, ya'ni rûhâniyeti ile bâtını idrâk ediyor; şu hâlde cesed-i müsevvâ olan âlem, “şehâdet”; ve bu cesed-i müsevvânın rûhu olan ve Âdem'den ibâret olan halîfe, “gayb”dır. Zîrâ ma'nâ sûret perdesi arkasında muhtefidir. (...) İşte bu sırdan dolayı, selâtin-i sûriyye kendi tebâsiyle dâimâ ihtilâl etmeyip, kendi sarayında ihticâb eder. Hadd-i zâtında sultân sûreti i'tibâriyle, efrâd-ı reâyâdan mümtâz değildir. Fakat onda icâb-ı saltanat olarak, bir izzet ve azamet ma'nâları vardır ki, bu i'tibârla tebâsından mümtâzdır. Bu ma'nâlar ise “gayb”dır ve gayb ihticâbı iktizâ eder. Sûret ma'nâdan münfek olmadığı için, sultânın sûreti ma'nâsına tebaan ihticâb eyler. (Ahmed Avnî Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, hzr. Mustafa Tahralı vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/181-182)

55 Ayrıntılı bilgiler için bkz. Abdullah Kartal, “İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyâset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidâr”, *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyâset İlişkileri*, ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 203-226.

dır ki sultâna bir hizmet, bir mâl, bir hediye sunar ve sultân da kendisine lâıyk bir görevle onları vâli yapar ve böylece onun hizmetine girer. Böyle bir vâlinin vâlîliği elde ediş, Allah katındaki velâyetini sadaka, karz-ı hasen, sıla-i rahim gibi iyilikler vesilesiyle elde eden velînin durumuna benzer. Bir kısım insân ise, yatışında kalkışında hükümdâra hizmet eder, sultân bir şey emrettiğinde herhangi bir şahıs ortaya çıkmazsa sultânın emirlerine iltizâm eder. Böylece sultân onun emirlerine süratle koştuğunu ve âmâde olduğunu görür ve bu nedenle onu vâli yapar. Böyle bir vâlinin durumu tıpkı, Allah katındaki velâyetini, mürâkabe ve O'nun emirlerine mübâdere yoluyla elde eden kimsenin velâyetine benzer. Burada bahsi geçen emirlere uyma meselesi farz ibâdetler için değil nâfile ibâdetler için emirlerdir. Nitekim bu durum, 'Kulum bana nâfile ibâdetlerle yaklaşır, ta ki onu severim; onu sevdiğimde, onun sem'î, basarî, desteklenen eli olurum' hadîsinde belirtilmiştir.<sup>56</sup>

Rahmân olan Allah velî kullarına, Şeytan da kendisine tânî olan kişilere/velîlerine gizliden bilgi ilkâ eder. "فَالهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوِيهَا" "Ona kötü ve iyi olmayı ilhâm edene ki."<sup>57</sup> "وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيَجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ" "Muhakkak ki şeytânlar sizinle mücâdele etmeleri için kendi dostlarına vahyederler. Eğer onlara uyarsanız, kesinlikle siz de şirk koşanlardan olursunuz."<sup>58</sup> "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَبَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفًا وَقَوْلًا مِّمَّا يَكْفُرُونَ" "Böylece her nebiye insan şeytânlarımı ve cin şeytânlarımı düşmân kıldık. Onlardan bir kısmı bir diğer kısmını aldatmak için yaldızlı söz vahy eder!"<sup>59</sup> "إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا" "Eğer Allah'a takva duygusuyla yaklaşırsanız O, size iyi ile kötüyü ayırt etme kabiliyeti olan furkânı verir."<sup>60</sup>

Sûfî anlayışa göre Cenâb-ı Hak, şehâdet âleminin mâddî ve mânevî nizâmı için bazı kullarını muvazzaf kılmıştır. Bu kullar arasında bir hiyerarşi söz konusudur, Kutub (Gavs), imâmân, aktâb-ı erbaa, revâsî, evtâd, nûkabâ, nücebâ, büdelâ, ahyâr, umed gibi mertebeleri bulunmaktadır. Kuşeyrî, İmâm Şâfiî'nin evtâddan olduğuna dair bir rivâyeti nakleder. Sülemî ve Gazzâlî gibi ilk sûfîler ricâlü'l-gayb kavramından bahsetmekle beraber aralarında var olan herhangi bir hiyerarşiden bahsetmez. Hücûvî'ye göre

56 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 5/21.

57 Şems, 91/8.

58 En'am, 6/121.

59 En'am, 6/112.

60 Enfal, 8/29.



ricâlû'l-gayba dair hadislerin sıhhatinde Ehl-i Sünnet'in icmâi vardır. Hücvîrî, ahyârın 300 kişi, abdâlin/büdelânın 40 kişi, ebrârın 7 kişi, evtâdın 4 kişi, nükabânın 3 kişi, kutbun/gavsın 1 kişi olduğunu söyler. Sûfilere göre Hak ordusunun yapısı böyleyken karşı tarafın ordusu da benzeri bir şekilde dizayn edilmiştir.

İmâm Süyûtî, (v. 911/1505) bir hadis-i şeriften yola çıkarak *el-Haberü'd-dâl 'alâ vücûdi'l-kutb ve'l-evtâd ve'n-nücebâ' ve'l-abdâl* isimli eseriyle ricâlû'l-gayb anlayışını delillendirmeye çalışmıştır.

Sûfilere göre kutub, bu mânevî ordunun başkomutanıdır. Kutubdan sonra vezirleri konumunda olan imâmân (iki imâm) gelir. Kutub ve imâmân'a Anadolu'da "üçler" denir. İmâmân'dan sonra evtâd gelir. Evtâd âlemin dört yönünde görevlendirilmiş dört velîdir, Aktâb-ı Erbaa olarak da bilinirler. Evtâddan her biri bir peygamberin kalbi üzeredir ve dört büyük melekten yardım alır. "Abdâl" tâbîri; dört evtâd, iki imâm ve bir kutub olmak üzere yedi kişi için kullanılır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ında dünyada sayıları kırk olan; Yemen, Şam ve Diyarbakır yöresinde bulunan ve kendilerine "recebiyyun" denilen ricâlû'l-gayb tâifesinden bahseder.<sup>61</sup>

İbnü'l-Arabî ricâlullahın bazen açık bir şekilde bazen de gizli bir şekilde dünyayı yöneten idarecilerle görüştüğünü ve onları yönlendirdiğini iddâ eder. O bu konudaki görüşleriyle idarecilerin Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olduğu tezine katılım sağlar.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz üzere hem adil idareciler hem zalim veya kafir idareciler bu gölgelik vazifesini deruhte ederler. Adil yöneticiler Cenâb-ı Hakk'ın cemâlî esmâsını temsil ederken zalim ve kafir idareciler ise daha çok celâlî isimlerini temsil eder. Bunların bir kısmı cennete uyumlu yaratılmışken bir kısmı ise cehenneme uyumlu olarak yaratılmışlardır. Cennete uyumlu olanlar cennete gideceklere yaraşır amellerde bulunur ve onlara bu tür amelleri işlemek kolay gelir. Cenâb-ı Hak bunlardan râzî, onlar

61 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 3/14.

da Cenâb-ı Hak'dan râzıdırlar. Cehenneme uyumlu olanlar da cehenneme gideceklere yaraşır amellerde bulunurlar ve onlara da bu tür amelleri işlemek kolay gelir. Cenâb-ı Hak onların bu amellerinden râzı değildir. Fakat mîzâç ve karakterlerine uygun amelleri yaratmayı geri bırakmaz. **قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ** 'De ki: Herkes kendi mîzâç ve karakterine göre iş yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir.<sup>62</sup> **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** Sizi de fiillerinizi de/yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır.<sup>63</sup>

Yukarıda adil yöneticiler ve bunların dostları olan Rahmânî varlıklar hakkında bazı bilgiler sunduk ve aralarındaki hiyerarşiden bahsettik. Şimdi de zâlim ve kâfir yöneticiler ve onların dostları olan şeytânî varlıklar ve onların işleyişi hakkında bazı bilgiler vereceğiz. İbnü'l-Arabî bu grup hakkında şunları söyler:

Allah şeytânların bizimle mücâdele edebilmeleri için evliyâsına/dostlarına vahiy gönderdiğini/gizli bilgiler aktardığını zikretmiştir. Şeytânın velisi/dostu, mücâdelesinde kullandığı malzemenin kendi bilgisinden ve düşüncesinden neş'et ettiğini zanneder. Gerçekte ise o tür bilgiler şeytânın vahyinden/gönderdiği gizli bilgilerden kaynaklanır. Keşif sâhibleri diğer bütün sesleri duydukları gibi şeytânın ilkâ ettiği bilgileri de gözleriyle görür ve kulaklarıyla duyarlar. Her canlı varlık da bu dururuma şâhittir. Bundan dolayı Allah gördüklerini onlara ulaştırmasınlar diye bazı canlı varlıkları dilsiz yapmıştır. Onlar hakkımızda hâl süretiyle emin olan varlıklardır. Cenâb-ı Hak insan cinsinden hiçbir varlığa keşfettirmediği şeyleri bâzen başka varlıklara (hayvanlara, bitkilere, taşlara vb.) keşfettirir.<sup>64</sup>

Bilesin ki insanlık âlemi Allah Teâlâ'nın mülküdür. Bundan dolayı bu mülkle ilgili gerekli tedbirleri almak ve bölüştürmek üzere bu mülkün Melik'i olmuştur. Bundan dolayı **وَمَا لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** 'Göklerin ve yerin orduları Allah'ındır' (Fetih: 4) **يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ** 'Rabbinin ordularını O'ndan başkası bilemez' âyetlerinde kendisini bu şekilde tavsif etmiştir. Allah Teâlâ bu insan şehrinin hâfızı/koruyucusudur. İnsân şehri Allah'ı içerisine sığdırabilecek bir memleket olduğundan dolayı Allah onu muhâfaza eder, zirâ bir bakıma O'nun memleketidir. Allah Teâlâ'nın kendisini asker/ordu sâhibi veya kuvvet sâhibi olmakla nitelemesinin sebebi, mahlûkâtı içerisinde onların mertebesi üzerinde O'nunla münâzaa edecek, mücâdele edecek birini yaratacağı konusunda meşîetin sebkat etmiş olmasıdır. Allah'ın her şeye nüfûz eden meşîeti, ilminin her şeye sebkat etmesi ve tebdil görmeyen kelimesinin takdiriyle, mahlûkâtından biri kendi mülkünde O'na muhâlefet eder, karşı çıkar.

---

62 İsrâ, 17/84.

63 Sâffât, 37/96.

64 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 6/283-284.

Allah ona 'الحارث/el-hâris' diye isim vermiş, ona ordular ve adamlar vermiş, insan türü üzerine onu musallat kılmıştır. O düşmân, ordularıyla, adamlarıyla ve insan ile arasında gidip gelen hâtıralardan ibâret olan sefirlerle aldatarak insan memleketini ele geçirmek ister. Allah ise düşmânın ordularına mukâbil melek ordularını yerleştirmiştir. İki cemiyet birbirini gördüğünde -şeytân ordusunun merkezinde olduğu hâldeyken- ordusunu sağ, sol, ön ve arkaya taksim eder. Allah bu durumu o yönlere sakınalım ve o yönlere karşı dikkatli olalım diye bize bildirmiştir. Allah Teâlâ bize bu düşmânın şöyle dediğini belirtir: **ثُمَّ لَا تَأْتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ** Sonra onlara önlerinden ve arkalarından, sağlarından ve sollarından geleceğim' (A'râf: 17). Şeytân ordunun kalbinde, insânın batinındadır. Allah Teâlâ ise şeytân ordusunun mukâbilinde melek ordusu ve beşerî askerlerin kalbinde olmakla insan mülkünü korumuştur. Bunun için ordunun sağına er-Rabb ismini, soluna el-Melik ismini yerleştirir, öne er-Rahmân ismini, arkaya er-Rahim ismini yerleştirir. Önde olan er-Rahmân ismi el-Hâdî ismini elçi olarak şeytâna yönlendirir. Burada bahsi geçen şeytân, cinni şeytânlardan değil, insî olan şeytânlardan biridir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyur: **إِنْسَانٌ وَشَيْطَانٌ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ** İnsân ve cinlerden olan şeytânlar' (En'âm: 112).<sup>65</sup> Başka bir âyette; **مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ** "insânların kalplerine vesvese sokan, insân Allah'ı andığında pusuya çekilen cîn ve insan şeytânının şerrinden" (Nâs: 5-6-7) buyurulmuştur. Nitekim şeyâtin-i insinin insânın zâhirinde ve batinında bir sultâsı/egemenliği vardır. Şeyâtin-i cinni ise insânların batinlarında insânî şeytânların nâibi/vekilidirler. Cinni şeytânlar insânî şeytânlara görüşler ilkâ eder ve onların devletlerini/egemenliklerini yönetir. Ve böylece iş bölümü yapmaya başlarlar. İşte mü'min-insan üzerinde savaş böyle devam eder. Allah imânını muhâfaza etmek için onu savunurken İblis ise onu kendine döndürüp hasedinden dolayı onu saâdet yolundan çıkarmak ve imânını almak üzere savaşıyor. İblis onu saâdet yolundan çıkarınca, ondan teberrî eder/uzaklaşır ve sağ yöndeki Rabbinin önüne gelerek Rabb ismini kendisiyle Rahmân arasında sefir/elçi edinir. Allah bunların tamâmını bize şeytânın tuzaklarını öğrenelim diye bildirmiştir. Şeytân insâna tezyin ettiği şeylerle 'kâfir ol' der. İnsân kâfir olduğunda şeytân ona şöyle der: **إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ** 'Ben senden uzağım, ben âlemlerin rabbi Allah'dan korkarım' (Haşr: 16).<sup>66</sup>

Şimdi tekrâr Hak Teâlâ'nın sevdiği taraf olan cemâatin imâmı bahsine dönelim. İbnü'l-Arabî yukarıda îzah ettiğimiz hem âlem-i kebîr hem âlem-i sağîrdeki gerçek imâmın (hem namaz kıldıran hem de hâlife olanın) özelliklerini anlatırken onların Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaları, bilgileri

65 Âyetin tamamı şu şekildedir: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ** وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ وَنَسُوا لَكِنَّا وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِمْ لَكَنُفٍ **عُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ** 'Böylece biz, her peygambere insân ve cin şeytânlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fıslıdılar. Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak da âhirete inanmayanların kalpleri ona (o yaldızlı sözlerle) kansın, ondan hoşlansınlar ve işledikleri kötülüğü bundan böyle de işlemeye devam etsinler. (En'âm: 112).

66 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 6/328-329.

ve kullukları derecesinden bahseder, nâfile ibadetlere imtisâlleri nisbetinde imâmîyetlerinin daha sahîh olacağı görüşünü benimser. Şöyle der:

Bu itibarla imâm olmaya en lâıyk kişi, Hakkın kulağı, gözü, eli, dili ve sâir güçleri olan kimsedir. Bu özelliklerde aynı seviyede iseler, Rablığın hakkını en iyi bilen kimse imâmdir. Bu tür bilgide de eşit iseler, kulluğu ve levâzımı en iyi bilen kimse imâm olmayı hak eder. Kulluğun bilinmesinin ötesinde onun yerini alabilecek daha beğenilen bir hal yoktur. Zîrâ insânlar, bu nedenle yaratılmıştır. Allah şöyle buyurur: *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* (Zâriyât: 56). İmamlık hakîkatte Allah'a (c.c) âittir. Bu hallerin sâhibleri ise, Allah'ın vekil ve halifeleridir. Bu nedenle onları kendi sıfatıyla tasvir etmiş, hatta kendisinin sıfatını onların onların sıfatı hâline getirmiştir. Öyleyse imam O'dur, onlar değil! Allah şöyle buyurur: *إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ* 'Sana biat edenler, Allah'a biat etmiştir' (Fetih: 10). Başka bir âyette ise *مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ* 'Peygambere itâat eden, kuşkusuz Allah'a itâat etmiştir' (Nisâ: 80). Başka bir âyette ise *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ* 'Allah'a ve Peygamberine ve sizden olan ülü'l-emr'e itâat ediniz' buyrulur. Yani emir sâhiblerine itâat edin. Emir sâhibi, gerçekte emrinin karşısında kimsenin durmadığı kişidir. Çünkü onlar, Allah sâyesinde görürler ve duyarlar, Allah vasıtasıyla emir verirler. Bundan dolayı bir şeye 'ol' dediklerinde, o şey hemen oluverir. Çünkü onlar, Allah vâsıtasıyla konuşmuştur. 'Sizden olan ülü'l-emr' ifâdesinin bâtinî yorumu budur. Bu nedenle sultâna itâat farzdır. Çünkü sultân, Allah'ın meşrû emri durumundadır. Ona itâat eden kurtulur, karşı çıkan ise helâk olur.<sup>67</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu bağlamda ilginç bir görüşünü nakletmekte fayda var: Çocukların namaz kıldırımda imâm olup olamayacağı, çocukların sultan olup olmayacakları meselesi tartışılan meseleler arasında yer alır. İbnü'l-Arabî gelenekte var olduğu üzere halife olacak kişide on şart arar ve bunlardan birisinin "bülüğ" olduğunu belirtir. Fakat bâzen bu bülüğü rûhânî bir bülüğ olarak görür. Namazdaki imâmîlıkta da bülüğ şartını zikreder, fakat bedenî bülüğ olmadığı hâlde bazı özel durumlarda sabînin imâmîyetinin imkan dâhilinde olabileceğini zikreder. Bu durum pekâlâ sultan imâm için de geçerli olabilir. İbnü'l-Arabî sabî imâm konusundaki görüşünü bir âyetle destekler. Şöyle der:

Sabî/çocuk, teklifi gerektiren akıl düzeyine bâliğ/ulaşmamış kişi demektir. Tabiât/doğa, akıldan daha aşağı bir mertebededir. Biânenaleyh tabiâtın ya da ona meyledenin takaddümü/öne geçmesi sahîh değildir. Tabiât geride olduğu için, ona tam olarak meyleden kimsenin geride kalması zorunludur. Mûteahhir olan kişi ise, takaddüm edip imâm olamaz. Çünkü imâmîlık/önderlik, bulunduğu durumun yani

---

67 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 2/102.

âhirlîğin zıddıdır. Bu itibârla meseleyi değerlendirmeye alan kişi, Kur'an okuyor olsa bile sabînin imâm olmasına cevâz vermez. Onun Hâmil-i Kur'an/Kur'an taşıyıcısı olduğunu itibâre alan kişi ise, imâmlığı çocuğa değil, taşıdığı Kur'an'a verir. Böylece çocuğun imâmlığı, Kur'an nedeniyle 'tebaiyyet imâmlık' hükmündedir ve imâmlığı câizdir. Nitekim Allah şöyle buyurur: *وَإِنَّمَا هُكْمُ صَبِيًّا* 'Ona çocuk iken hikmeti verdik' (Meryem: 12). Burada kastedilen, imâmlık hükmüdür. Başka bir âyette ise: *كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾* 'Beşiğinde çocuk olan biri nasıl konuşur dediler. Çocuk ise 'Ben Allâh'ın kuluym, bana kitâb verdi ve beni peygamber yaptı' demiştir' (Meryem: 29-30) buyurur. Bu makâm, çocuk diye isimlendirilmesine rağmen imâmlık makâmıdır.<sup>68</sup>

Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin hem insanın kendi nefsinin yönetmesinde hem de âlemi yönetmesinde sahip olduğu güçleri anlattık. Her iki yönetimin ortak yönleri bulunmaktadır. Bu ortak yönlerden birisi de halîfenin birliği ve ona karşı çıkılmayacağı prensibidir. Şimdi de bu konuyu İbnü'l-Arabî perspektifinden ele almaya çalışalım.

### 1.2.3. İki Âlemin Ortak Noktası: “Halîfenin Birliği ve Ona Karşı Çıkmama” Prensibi

Yukarıda arz ettiğimiz iki nazariyeye baktığımızda bu iki nazariyede bazı ortak noktaların olduğunu görüyoruz. Bu ortak noktalar içerisinde en göze çarpanı iki nazariyenin de merkezinde “tevhîd anlayışı”nın olması ve bu anlayış çerçevesinde bir çeşit monarşi'nin söz konusu olmasıdır. Bu nevî monarşi bazı yönleriyle mutlak monarşi'yi andırmaktadır. İbnü'l-Arabî bahsi geçen iki nazariyesinde de “iki başlılık” durumuna net bir şekilde karşı çıkar. Hatta şehâdet âleminde, yani şu dünya hayatında oluşacak herhangi bir çift-başlılık esnâsında bunlardan birisinin öldürülmesi gerektiğini ifâde eder. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde bir âyet-i kerîme ve bir hadîs-i şerîften yola çıkarak bu konuda şunları söyler:

Hz. Peygamber Aleyhisselâm'ın *فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا* “İki halîfeye biat olunduğu vakit onlardan birini öldürünüz!” (Sahih-i Müslim) sözüne gelince; bu kılıç sahibi olan zâhiri halîfelik hakkındadır. Zâhirden anlaşılıyor gibi gözükseler de, mânevî halîfelîğin tersine olarak, ikisinden birisinin öldürülmesi lâzımdır. Mânevî halîfelikte ise öldürme yoktur ve öldürme ancak zâhiri halîfelikte söz konusudur.

68 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 2/102.

Her ne kadar bu zâhiri halifede, mânevî makâm olmasa da, halkı adâletle yönettiği takdîrde, Resûlullah'ın halîfesi sayılır. İki ilâhın hayal edilmesi konusunda verilen hüküm icâbınca; *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَةُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا* "Eğer yerde ve gökte Allah'dan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu (Enbiyâ: 22). Her ne kadar ittifâk etseler dahî hüküm böyledir, zîrâ biz biliriz ki, eğer ikisi ihtilâfa düşerse, el-bette onlardan birinin hükmü cârî olur. Bundan dolayı hükmü cârî olanı hakikatte ilâhtır, hükmü cârî olmayan ilâh değildir. Ve buradan bilirsiniz ki, bugün âlemde işleyen her bir hüküm muhakkak Allah'ın hükmüdür. Verilen bu hüküm her ne kadar şeriat hükmü denilen zâhirde kararlaşmış hükme muhâlif olsa da durum böyledir. Çünkü işin aslında ancak Allah'ın hükmü câridir. Zâten âlemde vâki olan işler, ilâhî meşiyet yani ilâhî üst irâde ve üst akıl hükmü üzere vukû bulur, mukarrer şeriat üzere değil. (...) Meşiyetin sultânlığı/egemenliği azîm işdir. Bundan dolayı Ebû Tâlib Mekki onu zâtın arşı olarak tanımlamıştır. Çünkü O zatının iktizâsı üzere bu hükmü icâb eder. Varlık dâiresi içerisinde hiçbir şey meşiyet sınırlarının hâricinde değildir. Burada mâsiyet denilen ve emr-i ilâhiyye muhâlefet ancak emr-i tekvîni<sup>69</sup> vâsıtasıyla gerçekleşir. Bundan dolayı hiçbir insan yaptığı hiçbir amelde meşiyet emri açısından Allah'a muhâlefet edemez.<sup>70</sup>

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'nin yönetim ile ilgili öne sürdüğü bir diğer önemli nazariye de İslâm âleminde genel kabûl gören "Zâlim dahî olsalar Halîfelere karşı çıkılmayacağı" prensibidir. Bir kısım fırka ve bir kısım ulemâ bu prensibi çok tehlikeli görürken İbnü'l-Arabî tam aksine onların fikrini çok büyük tehlike olarak görür. Bu konuda *Fütûhâtü'l-Mekkiyyesi*'nde şunları söyler:

"Kendi nazarımı/re'yini, Allah'ın, Müslümânların işlerine bakmak üzere yöneticiliğe getirdiği kulları hakkındaki ilmine tercih etme! Bu yöneticiler, zâlim de olsalar, onlarda Allah'ın senin bilmediğin bir sırrı vardır. Nitekim Allah'ın onlar vasıtasıyla uzaklaştırdığı kötülükler ve onlar vâsıtasıyla gerçekleştirdiği maslahat, zâlim de olsalar, zulümlerinden daha fazladır. İnsanların ekserisi bu husûsta yanılır ve kendi görüşlerini, Allah'ın mahlukâtı hakkındaki fiiline tercih etme yanlısına düşer. Şeytân onlara gelir ve başlarındaki yöneticiyi küçümsemelerini ve bu insânlarla Allah'ın onları yönetici yaptığı hakikati arasına girer. Şeytân, emir sâhibine itâatten ayrılmamaları ve yönetimi ehil olandan almamaları yönündeki Rasûlullah'ın emrini onlara unutturur. Şeytân içlerine girer, bu ve benzeri hadisleri te'vil etmelerini sağlar. Böylece onları İslâm dâiresinin hâricine çıkartır ve Hz. Peygamber'in sözlerini onlara unutturur. Nice işler vardır ki Allah onları Kur'ân ile engellemezken sultânla engeller."<sup>71</sup>

69 Şeriatın getirdiği hükümleri "emr-i teklîfi" olarak kabûl edilir "emr-i irâdî" değil.

70 İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-hikem: en eski metnin (TİEM 1933) tıpkıbasımı ve tahkikli neşri*, hzr. Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 151-152.

71 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 8/290.

İbnü'l-Arabî devlet kurumları ve yöneticileri arasındaki hiyerarşiye ve hiyerarşinin korunmasına oldukça büyük pay biçer. Ona göre devletin devâmı ve halkın refâhı için mutlak bir şekilde sultânın emrine riâyet edil-melidir. İbnü'l-Arabî'nin burada ısrarla vurguladığı şey sultâna itâatin Al-lah'a itaat oluşudur. Ona göre yöneticilere itâat edilirken onların şahsiyet-leri değil Allah'ın isteği esas alınmalıdır. Bir makâma gelen kişi o makâmı kaldıracak gibi görünmese de makâmın aslî sahibi onu kaldıracak kudret-tedir. O açıdan her sultan saygıya ve itaate şâyandır. Çünkü Allah'tan başka güç ve kuvvet yoktur.

Peygamberler kendilerine verdiği emirde Allah'a karşı gelmez. Peygamberler aynı zamanda kendilerinden zâhir olan fiillerin onlara izâfesinden korunmuştur. Şöy-le derler: Bu fiiller, mazharlarında zâhir olan zâtın esmâsına âittir, bize âit değil-dir, bizim böyle bir iddiâmız yoktur. Biz her hâl u kârda O'nun mazharı olmaktan başka bir şey değiliz. Bu makâma 'râhatü'l-ebed/ebed rahatlığı' makâmı denilir, bu makâmda ikâmet eden müsterihdir. İşte böyle olan kişi Rablîğe hakkını veren, kim-sedir. Çünkü hüküm, ayn'a değil, mertebeye âittir. Görmez misin ki?! Sultân emirle-rini memleketinde uygular, bu durumda ona isyân edilmez, ondan korkulur, ümid beslenir. Bu durum ise, sultânın bir hakikati olan insânlığından kaynaklanmaz. Bu durum onun sultânlığından kaynaklanır ki bu da "mertebedir/makâmdır. Akıllı olan insânlar, ülkede hüküm sürenin zât/ayn değil, mertebe olduğunu görür. Şâyet bu onun insan olma vasfından kaynaklansaydı onunla başka insânların arasında bir fark kalmazdı. Bütün mazharlar için bu durum olduğu gibi geçerlidir. İşte bundan dolayı 'Ricâlüllah/Allah adamları' mazhar olmaları yönünden değil, 'a'yân' olmaları yönünden kendi nefislerine bakar. Böylece onlar değil, mertebe hükümran olur. İşte bu, kendisiyle hükmettiklerinde elde ettikleri Hakkın semeresidir. Onlar, ubûdet ve ubudiyete ulaştıklarında bunu kazanır. Birincisi, farz ibâdeti, İkincisi ise nâfile ibâdetidir.<sup>72</sup> Risâlet/elçilik Allah'tan onlara ve onlardan Allah'a yöneliktir! Risâlet Al-lah'tan Allah'a iken elçilik de ancak kendisinden kabûl edilmiştir. (...) Allah onlara; وَإِنِّىْ مُعْتَدٍ مِّنْ أَمْعَانِ اللّٰهِ وَإِنِّىْ بَعْدَتُ لِحَبِيْبِيْ، وَإِنِّىْ عَدُوٌّ مُّحْتَدٍ مِّنْ عَصَى اللّٰهِ "Biliniz ki! Hz. Muhammed'in dostu, kan bağı itibâriyle uzak da olsa Allah'a itâat senden yardım dileriz' (Fâtiha: 5) demeyi rahmetiyle emretmiştir.<sup>73</sup>

Son olarak İbnü'l-Arabî'nin halîfenin sahip olması gereken özellikler hakkında söylediklerine kısaca bir göz atalım. İbnü'l-Arabî'ye göre yönetici on temel özelliğe sahip olmalıdır. Büluğ, akıl, hürriyet, züküriyyet, neseb<sup>74</sup>,

72 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 3/144.

73 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 7/408.

74 Buradaki nesebden maksad: mânevî neseb, mânevî kureyşlik ve kalbî aralıktır. *Nehcü'l-Belâğ'a* da geçen bir rivâyete göre Hz. Ali buyurur ki: *إِنِّىْ لَمَوْلَىٰ مُحَمَّدٍ مِّنْ أَمْعَانِ اللّٰهِ وَإِنِّىْ بَعْدَتُ لِحَبِيْبِيْ، وَإِنِّىْ عَدُوٌّ مُّحْتَدٍ مِّنْ عَصَى اللّٰهِ* "Biliniz ki! Hz. Muhammed'in dostu, kan bağı itibâriyle uzak da olsa Allah'a itâat

necdet, kifâyet, ilim ve verâ.<sup>75</sup> Mezkûr şartlara baktığımızda yöneticinin verâ sâhibi bir Müslüman olması gerektiğini görüyoruz. Bu şartlarının tamâmını bir sultanda görmek her zaman mümkün olamayabiliyor. Hele hele günümüz dünyasında yöneticilik yapan kişilerde bu şartları bulmak oldukça zordur. Klasik İslâm siyaset anlayışına göre dünyayı yöneten kişiler Müslüman kişilikler olmalıdır. Başka inançta olanların yönetici olması pek uygun görülmemiştir. Bunun nedeni de Allah'a teslim olmayan kişi yani gayr-i müslim olan kişinin nefsinin yenememesine dair olan görüştür. Bu konu çok detaylı bir konu olduğundan burada ele almayı uygun görmedik. Ayrıca çalışılacak bir konudur.

## 2. İbnü'l-Arabî'nin Dönemindeki İdârî ve Siyâsî Şahsiyetlerle İrtibatı ve Pratikleri

İbnü'l-Arabî'nin siyaset ve yönetim anlayışı tevhîd ve İslâm dîni merkezlidir. Onun nazarında etnik grup, mezhebî tâife, dil-kültür grupları çok tâlî derecedeki kimlikler tâlî derecede önem görmektedir. Onun bu fikri pek çok İslâm Devletinin politikası haline gelmiştir. Bu plolitikanın yansımalarını Abbâsî, Selçuklu, Eyyûbî, Memlûklü ve Osmanlı Devletlerinin politikasında bulabiliriz. Günümüzde de pek çok İslâm ülkesinde benzeri politikalar görebiliyoruz.

İbnü'l-Arabî sultanları Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görür. Yukarıda bahsettiğimiz gibi olabildiğince sultanlara karşı çıkılmaması gerektiğini ifâde eder. *Fütûhât*'ında bu konuda şunları söyler:

السلطان ظلّ الله في الأرض 'Sultân yeryüzünde Allah'ın gölgesidir.' Zirâ âlem-i dünyada te'sîri olan bütün esmâ-i ilâhiyyenin sûretleriyle zuhûr eder. والعرش ظلّ الله في الآخرة. Arş ise âhirette Allah'ın gölgesidir. Gölgeler ise ebedî olarak hissen ve mânen, kendisinden ortaya çıktıkları sûrete tâbîdir. Hissî gölge kâsırdır/eksiktir; sûret-i mânevîyyenin mânevî gölgesine âit kuvvete sahip değildir. (...) İşte bundan dolayı mânevî

---

eden kimsedir. Hz. Muhammed'in düşmânı da kan bağı itibâriyle yakın dahî olsa Allah'a âsî olan kimsedir.' Süfîlerin nazarında Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesine ittibâ eden velâyet erbâbı kan bağı ile Kureys'ten olmasa dahî bâtinen bu kadem üzeredirler ve halife olarak adlandırılabilirler. Tabiatıyla kan bağıyla da Hz. Peygamber'e bağı olursa tercihte evlâ olur.

75 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, 133-144.



gölgeye şerîatta yer almış olan 'Sultân Allah'ın yeryüzündeki halifesidir' ifâdesiyle buna dikkat çektik. Böylelikle artık 'gölgelerle mekânlar imâr edilir' gerçeğini anlamışsındır.<sup>76</sup>

İbnü'l-Arabî sultanlara saygının "fetâ/delikanlılık" özelliği olduğunu ifâde eder. Ona göre iyi bir vatandaş sultâna ve makâmına karşı olabildiğince saygılı olmalıdır. *Fütûhât*'ında bu bahsi şöyle değerlendirir:

Fetâ/Genç/Delikanlı, mertebenin değerini, yani saltanatın değerini idrâk etmeli ve Sultân'ın Allah'ın kulları içindeki nâibi/vekili ve yeryüzündeki halifesi olduğunu bilmelidir. Ve bu bilgiye göre sultâna muâmele etmelidir. Ki bu muâmele, sevdiği ve sevmediği işlerde seyyidinin/efendisinin belirlediği tarzda hükümdâra itâat etmesi ve emrini dinlemesidir. Sultânın adâlet veya haksızlık bakımından mahmûde/övlümüş veya mezmûme/yerilmiş ahlâka sahip olması durumu değıştirmez. Genç, Allah'ın vâcib kıldığı sultâna saygı hakkını yerine getirmeli, Allah'ın sultâna karşı kendisi için zorunlu kıldığı hakkını istememelidir. Sultâna karşı müsâmaha sâhibi olmalıdır, ona bazı engeller çıkarsa da fütüvvetinin ve rahmetinin gereği onun saltanat makâmına ve azametine saygı duymalıdır. Kıyâmet günü ise, o hakkı sultândan talep edebilir. Fetâ hasmı olmayan kimse demektir.<sup>77</sup>

İbnü'l-Arabî yaşadığı dönemde Eyyûbî Sultânları ve Anadolu Selçukluları Sultanları ile yakın irtibatlar kurmuştur. Eyyûbî'lerin haçlılara karşı olan mücâdelesini takdîrle karşılamış ve Anadolu Selçuklu Sultanlarına da haçlılar hakkında; "Amân onlara sakın tâvizkâr davranmayın, gerekli tedbîrleri alın!" tavsiyesinde bulunmuştur. Onun bu şekildeki tavır eserlerinde: "Allah'ın yarattıklarına sevgi ve şefkat göstermek, onları Allah için öldürmekten çok daha hayırlıdır" prensibine ters gibi görünmekle birlikte haçlıların vahşetine karşı kesinlikle sert tavır takınılmasını istemiştir.

İbnü'l-Arabî döneminde yaşayan bazı sultanlar ile bizzat görüşmüş bazılarıyla da yazışmıştır. Tanıştığı ve bizzat gördüğü bazı sultanların Allah'ın ve Resulullah'ın ahlâkıyla ahlaklandığını ifâde etmektedir. *Fütûhât*'ında mânevî bir mertebeyi ve bu mertebenin gerekleri ile ahlâklanmayı; **وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى** "Muhakkak ki güldüren de ağlatan da O'dur"<sup>78</sup> âyet-i kerimesinden yola çıkarak bir müşahedesıyla şöyle anlatır:

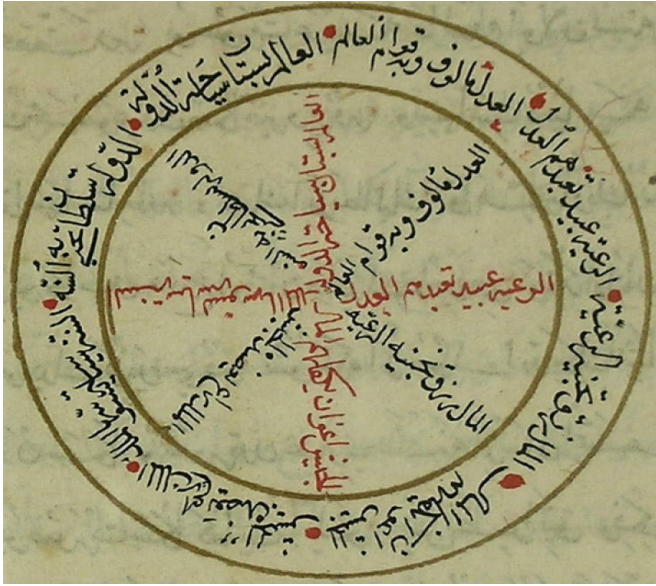
76 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 1/211.

77 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddin, 1/367.

78 Necm, 53/43.

“Bâzi insânlar vardır ki Cenâb-ı Hak kullarını onların eli üzerinde ferâha kavuşturur. Bunlardan ilk mertebe Cenâb-ı Hakk'ın râzı olduğu davranışlar veya mübâh fiiller sâyesinde insânların güldürülmesidir. Zirâ bu bir na't-i ilâhîdir. Câhil adam bunun idrâkinde değildir. Hattâ onunla istihzâ eder. İnsanları güldürene bir kıymet vermez, hattâ onu örfteki “maskara” sıfatıyla anar. Bu câhil kişi Cenâb-ı Hakk'ın **وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي** “Muhakkak ki güldüren de ağlatan da O'dur” (Necm: 43) âyetini ne bilsin! (...) Bu makâmda Melik Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb gibi bir derecesi olan hiçbir hükümdâr görmedim. Meyyafarîkin'de onu gördüğüm sırada, divânında melikler, vezirler ve elçiler de olduğu hâlde torunlarıyla şakalaşırđı. Pek çok hükümdâr gördüm, ama böylesine hiç rastlamadım. Bu, onun cümle fezâilindedir. Bu davranışyla gözümde büyüdü ve bunun üzerine ona teşekkür ettim. Onun kadınlara karşı müşfik olduğunu da gördüm, onların hâllerini sorar, istediklerine kulak verirdi. Başka hiçbir hükümdârda ondaki bu şefkati görmemişim. Allah bu davranışlarından dolayı onları mükâfatlandırısın.”<sup>79</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kadim siyâset düşüncelerinde yer alan bazı teorilere katıldığını görüyoruz. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ında İslâm düşüncesinde Adâlet Dâiresi olarak bilinen ve İslâm öncesi İnan ve Yunan medeniyetlerinde karşılığı olan meşhûr adâlet döngüsünü aktarır ve bu döngüyü doğru bulduğunu söyler. Bahsi geçen Adâlet Dâiresi şu şekildedir:



79 İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* tkd. Mahmûd Matarci (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1994), 7/409.

- Dünyâ bir bahçedir, duvarı ise devlettir.
- Devletin nizâmını kuran yasalardır.
- Yasalar siyâsî kurumlar tarafından ikâme edilir.
- Siyâsî irâde otoriteyi ordu ile kurar.
- Ordu, ekonomik güç ile ayakta durur.
- Ekonomik gücü te'min eden halktır.
- Halkı idâre altında tutmak da adâlet iledir.
- Dünyanın düzenini, kurtuluşunu ve saadetini sağlayan adâlettir.<sup>80</sup>

İbnü'l-Arabî düşünce sistemi gereği adâlet ve hikmet geleneğine sıkı sıkıya bağlıdır. Devletlerin devâmı için adelet prensibinin vazgeçilmez bir unsur olduğunu belirtir. Adâleti ikâme edecek kişiler ise nefis terbiyesi görmüş vazife şuuruna sahip fazîletli insanlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir lider tutum ve davranışlarıyla kendini sultân tâyin edebildiği gibi bu görevden de kendisini azlettirebilir. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin 366. Bâbunda Ömer b. Abdulazîz örneği üzerinden bu bahsi şöyle anlatır:

Bütün âdil imâmlar/yöneticiler, kendi nefisleri için değil, başkalarının maslahatı üzere hareket ederler. Bir sultânı, raiyeti/halkı ve onların ihtiyaç duydukları şeyleri bırakıp başka bir işle meşgul olduğunu görürsen, bilmelisin ki, sultânlık mertebesi onu bu davranışıyla görevden azletmiştir/görevden almıştır. Böyle bir sultân ile âme-i halk/sıradan halk arasında herhangi bir fark yoktur. Ömer b. Abdulazîz hilâfet görevini üstlendiğinde, insânların ihtiyaçlarını karşılamaktan yorulduğu bir sırada istirahat yapmak isterken yanına giren oğlu şöyle demiş: 'Ey Mü'minlerin emîri! Sen dinleniyorsun, fakat ashâb-ı hâcât/muhtaçlar senin kapıda! Rahatlık isteyen kişi işlerinde insânlara vâlîlik edemez!' Bu söz üzerine Ömer ağlayarak, 'Allah'a hamd olsun, sulbümden/zürriyetimden beni uyuracak, Hakka davet edecek ve bu husûsta bana yardımcı olacak birisini yarattı' demiş ve rahatını bırakarak insânların içine çıkmıştır.<sup>81</sup>

---

80 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn, 1/402.

81 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn, 6/64.

İbnü'l-Arabî'nin devlet yöneticisinde aradığı en büyük özellik dîni emirlere riâyet ve dîni değerleri muhâfaza etmektir. Görüştüğü ve tanıştığı tüm devlet adamlarını bu konuda uyarma ihtiyâcı hissetmiştir. Buna dâir iki önemli örnek vereceğiz. İlk örneğimiz Mağrib taraflarında sultan bir zât ile ilgili iken ikincisi eskiden bilâd-ı Rûm veya bilâd-ı Yunan diye bilinen Anadolu Selçuklu Sultanlarından Sultan I. İzzeddîn Keykâvûs (v. 1220) ile ilgilidir. Birinci örneği İbnü'l-Arabî şöyle anlatır:

Sebte şehrinde Rikâk Denizi (Cebel-i Tarık) yakınlarında sâlihlerden birisinin huzûruna dâhil olmuşum. Daha öncesinde Sultân ile aramızda birtakım konuşmalar cârî olmuştu. Konuşmamız sadırda kin tutma ve kadere karşı gelme ile ilgiliydi. Sebte'ye vardığımda haber kendisine ulaştı. Beni gördüğünde, şöyle dedi: 'Kardeşim! Kendisini destekleyen bir zâlimin olmadığı kimse zilletle, kendisini irşâd edecek bir âlimin olmadığı kişi de dalâlettedir. Değerli kardeşim, yumuşak olmalısın, yumuşak!' Ben de kendisine şöyle dedim: 'Re'sü'l-mâl/Sermâye korunduğu süreç!' Re'sü'l-mâl derken de dîni kastediyordum. O da 'haklısın' dedi ve söylediklerime karşı mutmain oldu.<sup>82</sup>

İbnü'l-Arabî yukarıda aktardığımız pasajın hemen ardından çok ilginç bir tavsiyede bulunur. Bu tavsiyesinde kılıç ehliyle tartışılmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu da onun hiyerarşiye ve güce verdiği önemi gösterir. Tavsiyesi şu şekildedir:

Korkusu seni kendinden geçirecek, kılıcı sana sahip olacak birisiyle tartışma! Nitekim çok delil vardır ki, açık-seçik olduğu hâlde gussaya ve tasaya yol açar. Isrardan ve ısrarcıdan uzak dur! Zirâ bunlar kalblere öfke eker ve harblere sebep olur. Sâyesinde selâmet bulacağın bir susma, daha sonra pişmân olacağın bir konuşmadan daha iyidir. Konuşmanı delilini ikâme etme ve ihtiyacını yerine getirme ile sınırla! Fuzûlî/gereksiz konuşmadan uzak dur, gereksiz konuşma ayakları kaydırır ve pişmânlığa neden olur.<sup>83</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yöneticilerde aradığı en büyük özelliklerden birisi dîni emirlere riâyet ve dîni değerlere sahip çıkmaktır, demiştik. Buna dair bir örnek zikretmiştik, ikincisi ise Anadolu Selçuklu Sultanlarından olan I. İzzeddîn Keykâvûs ile ilgilidir. İbnü'l-Arabî onu veled-i mânevîsi olarak görür ve onunla yazışmalarda bulunur. İslâm âleminde Haçlılarla mücâdelede önemli bir dönem yaşandığından dolayı Sultanı dîni değerlere sahip

---

82 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn, 8/370.

83 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn, 8/370.

çıkmağa dâvet eder. Sultan İzzeddîn'e gönderdiği mektupta Haçlılara karşı dik durmasını ve onlara asla tâvîz vermemesi gerektiğini salık verir. Mektubunun sonunda yazdığı şiirde de İzzeddîn (Dînî izzeti) olan ismine dikkat çekerek asla müzillüddîn (Dîni zelil eden) olmaması gerektiğini belirtir. İbnü'l-Arabî bu mektûbunda onun haçlılara karşı nasıl davranması gerektiğini Hristyan tebâya karşı takınması gereken tavrı ortaya koyar. Hz. Ömer'in Hristyanlara karşı takındığı tavrı Sultân'dan ister. Öneminden dolayı mektûbun önemli bir kısmını buraya alıyoruz:

**Vasiyyet ve Nasihat:** Bu mektûbu Bilâd-ı Rum'un, Bilâd-ı Yunan'ın sâhibi ve el-Ğâlib bi emrillah Sultân Keykâvûs'a<sup>84</sup> -Allah ona rahmet eylesin- 609 (mîlâdi 1212 veya 1213) yılında bize yazdığı bir mektûbuna cevâben yazdım.

Bismillahirrahmanirrahîm: el-Ğâlib bi emrillah el-İzzî'nin ihtimâm-ı sultânisi/mektubu -Allah onun âdl üzere olan saltanatını daim kilsin- duâcısı ve mânevî babası Muhammed İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır. Vakit imkân verdiği ölçüde, bir mektûba yazılabilecek şeyler mikdârınca vasiyyet-i diniyye ve nasihat-i siyâsiyye-i ilâhiye konularında bir takım tavsiyeleri içeren cevabî bir mektûb yazmak icâb etti. Böylece bu mektûb sâyesinde aramızdaki perde kalkar ve bir şekilde görüşmüş oluruz. Hz. Peygamber'in şöyle dediği sahîh kaynaklarda geçer: الدين النصيحة 'Dîn nasihat-tir.' Sahabe: لَنْ 'kimin için nasihattir?' diye sorduğunda ise, لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم 'Allah için, peygamberi için, mü'minlerin imamları ve tamâmı için' diye cevâb vermiştir. İşte sen de, bilâ-şekk, müslümanların imamlarındansın! Allah bu görevi senin boynunun borcu yapmış, seni kendi beldelerinde nâib/vekil olarak ikâme etmiş, kulları üzerimde bir şekilde seni hüküm sâhibi kılmıştır. (...) Allah seni bu şartla vâli yaptı ve bu şartta binâen biz de sana biât ettik. Şayet âdil davranırsan bu hem senin hem yönettiklerinin lehinedir. Buna mukâbil zâlim olursan bu onların lehine senin aleyhinedir. (...) Allah Teâlâ, senden daha güçlüdür. Dikkat et! Senin adamların insânlara câhilce nefislerine göre hükmederlerse bütün bunlardan sen sorumlu tutulursun. Bunlara dikkat et! Kuşkusuz Allah sana ihsanda bulunmuş, sana niyâbet/vekillik elbisesini giydirmiştir. Artık sen yaratıkları içinde Allah'ın nâibi ve yeryüzüne uzamış gölgesisin. Öyleyse zâlîme karşı mazlûmu koru. (...) Senin ile amellerinle baş başa kalman arasında kalan şey ecel-i müsemmânın sana ulaşmasıdır. Takdîr edilmiş ecelin gelince, sen de âbâ u ecdâdının göçtüğü yere geç edeceksin. Orada pişmân olanlardan olmayasın. Zâten orada pişmânlık fayda vermez. Dikkat et! İslâm'a ve müslümânlara -ki gerçek müslümânların sayısı azdır- en zor gelen iş, şehirlerinin üzerinde çan sesinin, küfür âlâmetlerinin ve kelime-i şîrkin yükselmesi, Emirü'l-Mü'minin Ömer b. Hattâb'ın ehl-i zimmete getirdiği şartların/kısıtlamaların kaldırılmasıdır. Ki bu şartlara göre onlar; kendi şehirlerinde ve ci-

84 Anadolu Selçuklu Sultânlarında olan I. İzzeddîn Keykâvûs 1211 ile 1220 yılları arasında sultânlık yapmıştır. İbnü'l-Arabî yazdığı sırada sultân 32 yaşındadır. Keykâvûs'a Sinop şehrini ele geçirdiği için es-sultânü'l-ğâlib ünvanı verilmiştir.

vâr şehirlerde kiliseler, deyrler/manastırlar ve râhinler için savma'lar/keşişhâneler yapmayacak, yıkılanları yenilemeyeceklerdi. Müslümânların üç gece kiliselerine yemekli misâfir olmalarını men' etmeyecek, her hangi bir câsûsu himaye etmeyecek, Müslümanlardan herhangi bir şey saklamayacaklardı. Çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğretmeyecek, şirki izhâr etmeyecek, akrabalarından İslâm'a tâbî olanlara engel olmayacaklardı. Müslümânlara saygı gösterecek, oturmak istediklerinde meclislerinde onlara yer açacaktı. Kalansuva/başlık, sarık takmak, nalın giymek veya saçları ayırmak gibi libâslarında herhangi bir tarzda Müslümânlara benzemeyeceklerdi. Müslümânların isimlerini kullanmayacaklar, onların künyelerini takmayacaklar, bineklerinde semer kullanmayacak, kılıç taşımayacak ve herhangi bir şekilde silâh taşımayacaklardır. Yüzüklerinde/mühürlerinde Arapça yazmayacak, içki satmayacak, hadlerini aşmayacak, eskiden giydikleri elbiseleri kullanacak, bellerine zünnâr takacak, haçlarını izhâr etmeyecek, Müslümanların yolunda kitaplarını açmayacaklardı. Ölülerini Müslümânların ölülerine yaklaştırmayacak, çanı kısık bir sesle çalacak, kiliselerinde bir şey okurken müslümânların huzûrunda seslerini yükseltmeyecek, koşarak çıkmayacaklar, cenazelerinde seslerini yükseltmeyecek, onların ardından feryâd ü fiğân ederek ağıt yakmayacak, bir Müslümânın işâret koyduğu köleyi satın almayacaklardı. Getirilen kısıtlamalardan herhangi birine muhâlefet ederlerse, zimmet ehli olmaktan çıkarlardı. Bu durumda ehl-i muâne ve şikâkın malları ve canları Müslümânlara helâl olurdu. İşte bu âdil imâm Ömer b. Hattâb'ın mektûbudur. Nitekim Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu belirtilmiştir: لَا تُبْنِي كِنِيسَةً فِي الْإِسْلَامِ وَلَا يُجَدَّدُ مَا خَرِبَ مِنْهَا edilmesin.' Bu mektûbu iyice düşün, onunla amel ettiğin sürece Allah'ın izniyle doğru yolu bulursun. Vesselâm!'

Sonra kendisi için yazdığım ve kendisine hitap ettiğim bir şiiri de ona gönderdim:

Hidâyeti yüceltir ve ona tâbî olursan,

Bu dîn için adlandırıldığı gibi izzetli olursun.

Onu tezyîf eder de yüceltmezsen,

Bu kez Müzillü'd-dîn/dîni zelil eden olur adın, alçaltırsın.

Lakabları yalan yere üstünüze almayın,

Zîrâ toplanacağınız günde bu durumdan sorulursunuz.

İzzeddîn'e (dîni azîz eden), dîni yücelttin mi? diye sorulacak.

Allah'ın dînine sizin verdiğiniz izzet sorulacak.

Şâyet Dîn-i Azîz sizin de izzetinize şahidlik ederse

Allah'ın dîniyle beraber izzette çift olursun.

Şâyet Allah'ın dîni 'senin yönetiminde zelildim'

'Ehlim de meydânlarında sıkıntıdadır' derse,

(...)

Nasıl savunacaksın kendini?

(...)

Allah tavsiyemdeki niyetim karşılığında beni ödüllendirsin. Allah'ın rahmet ve bereketi senin üzerine olsun.<sup>85</sup>

Bu bölümde son olarak bir anekdot daha aktaralım. İbnü'l-Arabî'nin hayatıyla ilgili *İbn Arabî: Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*: isimli bir çalışma kaleme alan Claude Addas onun Eyyûbî Sultanlarından Melik Zâhir ile olan dostluğu ve diğer Müslümân sultanlar ile olan ilişkisi hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

İbnü'l-Arabî'nin Meşrik'teki Eyyûbî ya da Selçuklu hükümdârlarına karşı tutumu Mağrib'deki hükümdarlara karşı tutumundan farklı olmuş, bu hükümdârların teveccühünü kazanmak için özel bir gayret sarf etmemişse bile (Mağrib'dekin aksine) böyle bir teveccühü özellikle reddetmemiştir de. Hükümdarlar kendisine görüş sormuş, nasıl hareket edeceklerine dâir nasihat istemiş ve tasvîbini aramışlardır. Meselâ Haleb hükümdârı Melik ez-Zâhir tek bir gün içinde İbnü'l-Arabî'nin tam yüz on sekiz isteğini yerine getirmiştir.<sup>86</sup>

Kuruluşunda ve yükselişinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden oldukça etkilenen Osmanlı Devleti siyaset ve yönetim tarzını belirlemede tasavvufî düşünceden istifâde etme yoluna gitmiştir.<sup>87</sup> Örnek olarak Osmanlılar döneminde şark bölgelerinde yönetim rûh ve nefis merkezli gelişim göstermiştir. Şeyhler rûh'u temsil ederken ağalar nefis'i temsil etmişlerdir. Tehdît olarak görülen kesimlere karşı bu iki güç dengeli bir şekilde hareket etmiştir. Bu yönetim tarzının İbnü'l-Arabî görüşleri çerçevesinde geliştiğini söyleyebiliriz.

---

85 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, hzr. Ahmed Şemseddîn, 8/379-381.

86 Claude Addas, *İbnü'l-Arabî: Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 198.

87 Bu konuda ayrıntılı bilgiler için bkz. Özkan Öztürk, *Tasavvuf Geleneğinin Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tezâhürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Özkan Öztürk, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye Üzerinde Bir Okuma", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 745-766.

## Sonuç

İbnü'l-Arabî siyâset ve idâre ile ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *et-Tedbirâtü'l-Îlâhiyye fi İslâhi'l-memleketi'l-insaniyye* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi marîfeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* isimlerindeki iki eserinde ele alır. Bu iki eserden ilki bir cildten müteşekkil olup büyük ölçüde insan ve yönetimi ile ilgilidir. İkincisi ise İslâm'ın temel konuları ile ilgili 37 sifirden/defterden oluşan ansiklopedik bir eserdir. *El-Fütûhât* Türkçe'ye 18 cilt olarak tercüme edilmiştir. Ağırlıklı olarak bu iki eserdeki görüşlerinden yola çıkarak onun siyaset ve idare anlayışını tahlil etmeye çalıştık. Fakat görebildiğimiz kadarıyla diğer eserlerinde de bu konuda epeyi malzeme bulunmaktadır. Çalışmamızın sonuç kısmında konuyla ilgili esâs tespitlerimizi şu şekilde maddelendirebiliriz.

İbnü'l-Arabî siyaset ve yönetimle ilgilenen ve bu alanla ilgili farklı teoriler geliştiren bir isimdir. Geliştirdiği teorilerin pratiğini uygulama fırsatı bulmuştur. Yüzlerce eser kaleme alan bir isim olan İbnü'l-Arabî siyaset ve idare ile ilgili müstakil bir eser kaleme almıştır. İslâm düşüncesi tarihinde ahkâm-ı sultâniyye, siyâset-nâme, âdâbü'l-mülûk nasihatü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, enisü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk gibi riyâset ve siyâset ile ilgili yüzlerce eser kaleme alınmıştır. Fakat İbnü'l-Arabî *et-Tedbirâtü'l-Îlâhiyye fi İslâhi'l-memleketi'l-insaniyye* isimli eseriyle bu geleneğe yeni bir çığır açmıştır. İbnü'l-Arabî bu eseriyle İslâmî yönetim anlayışına ve bu tür eser geleneğine farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.

İbnü'l-Arabî siyaset ve yönetim anlayışını tevhid merkezli, varlık mertebeleri çerçevesinde geliştirmiştir. İbnü'l-Arabî siyaseti şehâdet ve gayb âlemindeki yansımalarıyla birlikte ele almakta, bu alanı mânâ âlemleriyle irtibatlandırmaktadır. Yani bir bakıma yeryüzünü gökyüzünün bir yansıması olarak değerlendirmektedir.

İbnü'l-Arabî bu âlem ile ilgili siyaset nazariyelerini oluştururken Allah'ın sîfât ve esmâsından, bu esmâ ve sîfât arasındaki ilişkilerden ve hiyerarşiden yola çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre "Varlık Bir'dir." Çok basitmiş gibi



görülen bu hüküm cümlesi ayrıntılarıyla ele alındığında hem çok kompleks hem çok basit olark görülebilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre “Bir” olan vücûd; vahdetten kesrete, latâfetten kesâfete, icmâlden tafsîle, Hakk'tan halka, gaybtan şehâdete, bâtından zâhire doğru bir seyir izlemektedir. Bu seyir tek bir varlık dairesi içerisinde seyretmektedir. Ayrıca bu varlık dairesinin dışında başka herhangi bir dâire de yoktur.

Cenâb-ı Hakk çok sayıda sıfâta sahiptir. Bu sıfatlar sonsuz derecede isimler ve nisbetler oluşturmaktadır. Cenâb-ı Hak nâ-mütenâhî olan isim ve nisbetlerle sonsuz olan kâinâtı sevk ve idâre etmektedir. Yani, küreden zerreye kadar her şeyin ama her şeyin, her insanın her hareketinden tutun, her kurum ve kuruluşun varlığı ve oluşumuna kadar, hatta her yağmur ve her kar tanesine varıncaya kadar her şeyin mutlaka Cenâb-ı Hakk'ın sıfâtı, esmâsı ve nisebiyle küllî irtibâtı mevcuttur. Tabiatıyla bu küllî irtibât söz konusu olunca dünyadaki siyâsî hareketlerin, devletlerin, yöneticilerin ilgili sıfât ve esmâ ile alakadâr olmaması mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset anlayışının iki ana eksen üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri Zât-Sıfât ve Esmâ merkezli olup varlık mertebelerinin ilk üç mertebesi ile alakadardır. Bir diğeri Rûh-Beden ve Nefs merkezli olup varlığın son üç mertebesi ile ilgilidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre siyaset ilmi bazı kulların kalbine ilkâ edilen ilâhî-nebevî-hikemî bir ilimdir. Kalplerine hikmet ilkâ edilen kişiler bu ilimler çerçevesinde kanunlar, yasalar oluştururlar ve halkın; can, mal ve namuslarını güven altına alırlar.

Allah'ın tüm isimleri kâinatta hüküm-fermâdır. Fakat siyâsî nizâm ve intizâm ile yakından alakadar olan isimleri er-Rab, el-Müdebbir ve el-Mufassıl gibi bazı özel isimleridir. İbnü'l-Arabî devlet vb. kurumları şahs-ı mânevî olarak kabûl eder, bu kurumları yönetmede “nâmûs” ve “câsûs” gibi iki önemli istilâhtan yola çıkar. Nâmûs doğruya ve hayra götüren her türlü yasa ve kural, câsûs da yanlış ve şerre götüren her türlü kötü amel ve anarşidir.

İbnü'l-Arabî devlet vb. kurumların oluşum safhalarını esmâ-i ilâhiyye arasında bulunan ilişki ve hiyerarşi üzerinden okur. Ona göre esmâ-i ilâhiyye mabeyninde var olan iş bölümü yapma, danışma-dayanışma, esmâ arasındaki hiyerarşi olduğu gibi devlet vb. kurumlar arasında da mevcuttur. Nitekim ontolojik açıdan sağlam esâslara dayanan devletler bu minvâlde kurulmuşlardır. Benzeri bir gelişimi hem ideolojik hem ulusal hem de etnik esaslı devletlerde gözlemek mümkündür. Her varlığın özünde belli ölçüde var olan yaratıcı güç en başta bir kuvvet ve kudretinin farkına varır ve bu güç kuvvet ve kudreti çerçevesinde bir irâde beyân eder, zamanla bu irâde beyânını bir bilene danışmak ister. Yaratıcı (el-Bârî) olan zât, Güç Yeteceği (el-Kâdir), İrâde Beyânı (el-Mürîd), Bilgi Kâbiliyyeti (el-Âlim) ve tüm talepleri cem'etme gücünü elinde bulunduran Egemen Güce (yani Allah'a) bildirir. Egemen gücün himâyesinde birliği sağlama (el-Vâhid), bu birliğin sözcüsü olan Devlet Sözcüsü-Basın Yayın Kurumu (el-Mütekellim), Devlet Sözcüsünün açıkladığı kuvvetler ayrılığı ve bunların eğitimi (el-Müdebbir ve el-Mufassıl, er-Rabb) devlet vb. kuruluşların temel ihtiyaçları ve kurucu unsurlarıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre bir devlette bulunması gereken bir güç de muhalefet gücüdür. İbnü'l-Arabî muhalefet gücünü ele alırken Cenâb-ı Hakk'ın karşılıklı dizilen isimleri üzerinden okur (el-Hâdî ve el-Mudîll, en-Nâfî ve ed-Dârr, el-Bâsıt ve el-Kâbid gibi). İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın el-Hâdî ism-i şerifinin mazhar-ı etemmi Hz. Peygamber (s.a.v.) iken el-Mudîll ism-i şerifinin mazhar-ı etemmi İblîs'dir. Her iki tarafın idareciler ve halk arasında taraftarları bulunmaktadır. Binâenaleyh kurulan devletler ve yönetimler herhangi bir şekilde bu tarafların birisinde yer alır. İbnü'l-Arabî'ye göre devletler ve idâreciler Allah'ın ahlâkıyla ahlâklandıkları kadar mutlu, huzurlu iken aksi şekilde bu ahlaktan uzak durdukları kadar da mutsuz ve huzurdan uzak olurlar.

İbnü'l-Arabî'ye göre esmâ içerisinde baş imâm olan isim "Hayy" ism-i şerîfi kâinâtın, dolayısıyla insanın ve tüm yönetimlerin aslıdır. Zîrâ hayat olmadan varlık söz konusu olamaz. Ona göre hayat sıfatı her varlıkta bir şekilde sâridir ve her şeyi kuşatmış durumdadır, hayatın irtibât içerisinde

olmadığı hiçbir varlık yoktur. Binâenaleyh devlet vb. kurumların birinci vazîfesi vatandaşlarının cânlarını muhâfaza etmektir.

İbnü'l-Arabî sıfât ve esmânın belli bir hiyerarşiye sahip olduğunu belirtir. Ona göre hiyerarşide en üst sırada “ümmehât-ı esmâ” denilen isimler bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bazı isimler diğer bazı isimlerden daha güçlüdür. Tabiatıyla durum böyle olunca pekâlâ diğerlerinin önüne geçebilir, onları sınırlandırabilir.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken istifâde ettiği bir diğer teori de “tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât” kavramları ekseninde geliştirdiği bir tevhîd teorisidir. İbnü'l-Arabî'ye göre sâlik seyrinin ilk başlarında kâinâtta gerçekleşen bütün fiilleri Cenâb-ı Hakk'a nispet edebilme yeteneğine sahip olmalıdır. Yani sâlik gerçekleşen her türlü fiilde, hayırlısında ve şerlisinde Hakk'ın birlik tecellilerini görebilmelidir. İbnü'l-Arabî'nin tevhîd-i ef'âl anlayışı 1960'lardan sonra üçüncü kuşak kuantum fizikçilerinin ortaya koymaya başladığı “süper-determinizm” anlayışı ile benzeşmektedir. Küllî irâde çerçevesinde değerlendirebileceğimiz süper-determinizmi gözlemleyen düşünürler insânın mutlak hür irâde sahibi bir varlık olmadığını, insanın gücünün her şeye yetmediğini ve her şeyi bilemediğini dillendirir. Süper-deterministler, her hesap ve kitap yapan gücün üstünde başka hesap ve kitap yapan bir gücün olabileceğini düşünürler. Fiziksel ve kimyasal deneylerde tespit edilen bilinemeyen etkenler ictimâî hayatta ve insanlık tarihinde de olduğu gibi geçerlidir. Bin yıllık plan yapabilecek derinlikte olan süper güçler yaptıkları planlamalarında çok ilginç hesapta olmayan çok iyi planlanmış projelerle karşılaşabilmektedir.

İbnü'l-Arabî, Ehl-i Sünnet ulemâsının ekserisi gibi, Sultan'ı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görür. Ona göre zâhirde sultan hüküm veriyor gibi gözükse de aslında perde arkasında bu hükmü veren Allah'dır.

İbnü'l-Arabî zübde-i âlem olması hasebiyle insânı bir “memleket/ülke/vatan” olarak görür. Ona göre Rahmân'ın sureti üzere yaratılan insan kendi nefsini sevk ve idâre ederken tıpkı bir devlet idâresi gibi nefsini de

bir siyâset üzere idâre etmelidir. Yani kendini idâre edebilen, kontrol altına alabilen kişi âlemi de idare edebilir. Rûh, beden ve nefisten müteşekkil olan insan hey'etinde; sultan, vezir, halk-tebâ, başkent, ordu, düşmân mesâbesinde olan unsurları mevcuttur. Benzeri unsûrlar insan nefsinde olduğu gibi tüm insânların bir tür olarak beraber yaşadığı âlemde de mevcuttur. İbnü'l-Arabî burada insanı; cismen küçük, mânen büyük, kâinâtı ise; cismen büyük, mânen küçük âlem olarak görür. İbnü'l-Arabî'ye göre insan kâinatın göz bebeği mesabesindedir ve kâinatta olan her şeyi ihâta edebilecek vüs'atte yaratılmıştır. Onun bu vüs'ati kendisinin tek başına bir memleket olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan rûhu hem yeryüzünde hem de beden memleketinde halîfe ve sultandır. Ona göre halîfenin idâre makâmı Allah'ın arşıdır. Halîfenin kendisi ise varlık dâiresinin merkezidir. Allah Teâlâ bu halîfeyi yarattığında ona bir şehir (beden) binâ etmiş, raiyyetini ve erbâb-ı devletini burada iskân eylemiştir. Hak Teâlâ halîfeye tahsis edilen bu şehirde müstesnâ bir yerde "kalb" denilen bir saray inşâ etmiştir. Kalb sarayı beden mülkünün merkezi konumundadır ve bu yer en güçlü şekilde korunması gereken mahaldir. İbnü'l-Arabî eserlerinde bu güç dengesinden yola çıkarak nefis terbiyesini ve gerekliliğini uzun uzun izâh eder. Ona göre nefis terbiyesi gören kişiler kendilerini iyi yönetebildiği gibi kâinâtı da yönetebilir. Zîrâ her iki âlem de birbirine benzer özelliklerde yaratılmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak şehâdet âlemini yönetirken; yeri geldiğinde melekleri yeri geldiğinde peygamberleri, yeri geldiğinde velîleri veya başka varlıkları istihdâm eder. Cenâb-ı Hak bu âlemi sevk ve idârede Ricâlullah/Allah'ın adamları denilen bir kısım özel adamlarını aracı olarak kullanır. İbnü'l-Arabî, vâlîliği/yöneticiliği nübüvvet ve velâyet ile ilişkilendirir. Ona göre resûller, nebîler, kutublar ve velîler; dünyayı idâre eden sultanlar, valiler, kâdılar vb. idârecilerle sıkı irtibât içerisindeyler. Hatta bazı nebîler ve resûller aynı zamanda halîfe de olabilirler. İbnü'l-Arabî'ye göre velîler, vâlîlerle irtibâtları sâyesinde dünyayı idâre etmede öncüdürler. Sûfî anlayışa göre Cenâb-ı Hak, şehâdet âleminin mâddî ve mânevî nizâmı için bazı kullarını muvazzaf kılmıştır. Bu kullar arasında bir hiyerarşi söz

konusudur. Kutub (Gavs), imâmân, aktâb-ı erbaa, revâsî, evtâd, nûkabâ, nücebâ, büdelâ, ahyâr, umed gibi mertebeleri bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî ricâlullahın bazen açık bir şekilde bazen de gizli bir şekilde dünyayı yöneten idârecilerle görüştüğünü ve onları yönlendirdiğini iddia eder. O, bu minvâldeki görüşleriyle idarecilerin Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri olduğu tezine katılım sağlar. Ona göre hem adil idâreciler hem zâlim veya kafir idareciler bu gölgelik vazifesini deruhte ederler. Adil yöneticiler Cenâb-ı Hak'ın cemâlî esmâsına mazhar olurken zâlim ve kafir idareciler ise daha çok celâlî isimlerin zuhûr mahallî olurlar.

İbnü'l-Arabî'ye göre siyaset ilmi kalplere ilkâ edilen ilimlerdendir. Fakat bu ilkâ iki farklı alandan/sahadan olabilmektedir. Rahmân velî kullarına, Şeytân da kendi kullarına gizliden bilgi ilkâ eder. Bu ilkâ çerçevesinde devlet veya benzeri kurumları idare eden şahıs ve grublar bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset ile ilgili ortaya koyduğu tezlerine baktığımızda bunların arasında bazı ortak noktalarının olduğunu görüyoruz. Bu ortak noktalar içerisinde en göze çarpanı tezlerin merkezinde “tevhîd anlayışı”nın olması ve bu anlayış çerçevesinde bir çeşit monarşi'nin söz konusu olmasıdır. Bahsini ettiğimiz monarşi bazı yönleriyle mutlak monarşi'yi andırsa da ayrıntılarıyla ele aldığımızda bunun bilinen monarşilerden çok farklı olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî ilgili tüm nazariyelerinde “iki başlılık” durumuna net bir şekilde karşı çıkar. İbnü'l-Arabî, şu şehâdet âleminde, yani şu dünya hayatında oluşacak herhangi bir çift-başlılık esnâsında mutlaka başlardan birisinin öldürülmesi gerektiğini ifâde eder. İbnü'l-Arabî'nin eserlerine baktığımızda ilk bakışta tevhîd esaslı teokratik-monarşik bir devlet anlayışına sahip olduğunu düşünülebiliriz. Fakat bu tespiti yapmak ve günümüz devlet anlayışlarıyla kıyaslamak çok da basit bir ameliye değildir. Nitekim günümüz devlet yönetimlerine baktığımızda yönetim tarzlarında insan unsurunun karakteri ve eğitiminin oldukça önemli olduğunu görüyoruz. Yasaları konuşuran, uygulayan insan unsûrudur. Günümüzde gerçekleştirilen seçimler, bireylerin bir başkanda temsîli, cumhuriyyet gibi yönetim tarzları insan unsûru sâyesinde fazîlet veya rezîlet üzere olabilirler. Yani bir yönetim şekli sâlih/uygun insan unsuru sâyesinde adâlet üzere olabileceği

gibi tâlih/uygun olmayan insan sâyesinde de zulüm üzere olabilir. Örneğin monarşiyle adâlet sağlanabildiği gibi demokrasi ile de adâlet sağlanabilir. Burada önemli olan bu yönetim şekillerini ikâme eden yönetici insan ve karakterleridir. Tıpkı günümüzde fazîlet rejimleri olarak bilinen demokrasilerin ve cumhuriyet yönetimlerinin mütehakkim davranıp diktatöryel bir şekilde halkı kendi suçlarına ortak kılmaları gibi.

İbnü'l-Arabî'nin yönetim ile ilgili öne sürdüğü bir diğer önemli prensip de İslâm âleminde genel kabul gören “Zâlim dahî olsalar Halîfelere karşı çıkılmayacağı” prensibidir. Bir kısım fırka ve bir kısım ulemâ bu prensibi çok tehlikeli görürken İbnü'l-Arabî bunun tam tersine onların bu konudaki fikirlerini büyük bir tehdit olarak görür.

İbnü'l-Arabî devlet kurumları ve yöneticileri arasındaki hiyerarşiye ve hiyerarşinin korunmasına oldukça önem verir. Ona göre devletin devamı ve halkın refâhı için sultana riâyet şarttır. İbnü'l-Arabî'nin burada ısrarla vurguladığı şey sultana itaatın Allah'a itaat oluşudur. Ona göre yöneticilere itaat edilirken onların şahsiyetleri esas alınmamalı, perde arkasında duran Allah'ın isteği ve murâdı esas alınmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir makama gelen kişi o makama lâyük olan biri gibi durmasa da makâmın arkasında Allah olduğundan dolayı emrine itaat vâcibdir. O açıdan her sultan saygıya ve itaate şâyandır. Çünkü hakîkatte Allah'tan başka güç ve kuvvet yoktur (Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billah.) İbnü'l-Arabî sultânlanlara saygının fütüvvet/delikanlılık özelliği olduğunu ifade eder. Ona göre iyi bir vatandaş sultâna ve makâmına karşı olabildiğince saygılı olmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bir lider tutum ve davranışlarıyla kendini sultan tayin edebildiği gibi kendini bu görevden de azlettirebilir. Sultan üzerine düşeni yapmadığında kendi kendisini azletmiş sayılır.

İbnü'l-Arabî'ye göre dünyayı yöneten kişiler Müslüman kişilikler olmalıdır. Bunun nedeni de Allah'a teslim olmayan kişinin, yani Müslümân olmayanın nefsinin yenememesidir. Dünyayı adâletle yönetecek kişi ancak Müslümân kişi olur. İslâm dışındaki bir inanç nefsi terbiyeye kâbil değildir.

İbnü'l-Arabî'nin siyaset ve yönetim anlayışı tevhîd ve İslâm dîni merkezlidir. Onun nazarında etnik grup, mezhebî tâife, dil-kültür grupları vb. tâlî derecedeki kesret âlemine âit özellikler bir devletin nirengi noktaları olamaz. Onun bu şekildeki bakış açısı pek çok İslâm Devletinin politikası haline gelmiştir.

İbnü'l-Arabî yaşadığı dönemde Eyyübî Sultanları ve Anadolu Selçuklularını Sultanları ile yakın irtibât içerisinde olmuştur. Eyyübîlerin haçlılara karşı olan mücâdelesini takdîrle karşılamış ve Anadolu Selçuklu Sultanlarına da “Onlara karşı sakın tâvizkâr davranmayın, haçlılarak karşı gerekli tedbîrleri alın!” tavsiyesinde bulunmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin kadîm siyâset düşüncesinde yer alan bazı teorilere katıldığını görüyoruz. *el-Fütûhât*'ında İslâm düşüncesinde Adâlet Dâiresi olarak bilinen ve İslâm öncesi İnan ve Yunan medeniyetlerinde karşılığı olan adâlet döngüsünü aktarır ve bu döngüyü doğru bulduğunu söyler.

İbnü'l-Arabî'nin devlet yöneticisinde aradığı en büyük özellik dînî emirlere riâyet ve dînî değerleri muhâfaza etmektir. O, görüştüğü ve tanıştığı tüm devlet adamlarını bu konuda uyarma ihtiyacı hissetmiştir.

## Kaynakça

- Addas, Claude. *İbnü'l-Arabî: Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Alkış, Abdurrahim. "Vaahdet-i Vücûd Âriflerine Göre Eimme-i Seb'a (Ümmehât-ı Esmâ) İmâmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 233-259.
- Câmî, Ebu'l-Berekât Nüreddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî. *Nakdu'n-nusus fi şerhi Nakşi'l-Fusus*. thk. William Chittick. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 2. Basım, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî. *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi maânî esmâ'i'l-lahî'l-hüsnâ*, thk. Fadluhu Şehâde. Beyrût: Dârü'l- Meşrik, 2. Basım, 1971.
- Hemida, Doha Tazi. "A Sufi Conception of Order: Ibn 'Arabî's Discourse on Governance". *Journal of İslamic Studies* 35/1 (2024), 46-81.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fi İslâhi Memleketi'l-İnsâniyye Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmet Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- İbn Arabî. *Divine Governance of the Human Kingdom*. çev. Tosun Bayrak. Louisville: Fons Vitae Publishing, 1997.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn-i Berrecân, Ebu'l-Hakem Abdusselâm b. Abdurrahman b. Muhammed b. Berrecân. *Şerhu esmâ'i'l-lâhi'l-hüsnâ= Sarh asma'Allah al-husna (comentario sobre los nombres mas bellos de dios)*. hzr. Purificació de la Torre. Madrid: Cooperación Española, Agencia Española de Cooperación Internacional (el-Vekaleti'l-İsbaniye li't-Teavünü'd-Devli), 2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhât el-Mekkiyye*. hzr. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî. *Kitâbü inşâ'i'd-devâir*. La Production Des Cercles, Paul Fenton-Maurice Gloton, texte arabe établi par H. S. Nyberg, Philosophie Imaginaire, éditions de l'éclat, Paris: 1996.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî. *Keşfü'l-ma'nâ an sirri esmâ'i'l-lahî'l-hüsnâ*. thk. Pablo Beneito. Kum: Neşr-i Bahşâyiş, basım eksik, 1419.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî. *Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. çev. Ahmed Avni Konuk. yay. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî. *Füsusu'l-hikem*. hzr. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Mahmûd Matarcî. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1994.



- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyâset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidâr". *Tarihten Günümüze Sûfî-Siyâset İlişkileri*. ed. Salih Çift-Takyettin Karakaya. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Velâyet-Nübüvvet Bağlamında Tasavvuf-Siyaset İlişkisi: Manevî Otorite ve Maddî İktidar". *Tarihten Günümüze Sûfî - Siyaset İlişkileri*. ed. Salih Çift ve Takyettin Karakaya. 203-226. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Kâşânî, Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim b. Ahmed el-Kâşânî. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Muhammed Kemâl İbrâhîm Câfer. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- Konuk, Ahmed Avnî. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. hzr. Mustafa Tahralı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Konuk, Ahmed Avnî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. hzr. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Mûsulî, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Mansûr b. Hubeş. *Temsilü'l-mü'mini bi'l-medîne*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, 4875), 125-127 vr.
- Öteleş, Zeliha. *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrâr ile Tedbîrât-ı İllâhiyye'nin Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Öztürk, Özkan. "Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbîrâtü'l-İllâhiyye Üzerinden Bir Okuma". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı. 745-766. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Öztürk, Özkan. "Osmanlı Siyâset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbîrâtü'l-İllâhiyye Üzerinde Bir Okuma". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, basım eksik, 2018.
- Öztürk, Özkan. "Ruha Gelen Elçiler: et-Tedbîrâtü'l-İllâhiyye'de Karakter Onarımı". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. 2/443-455. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Öztürk, Özkan. "Tasavvufî Düşüncede İlahî İsimlerin Fiilleri Olarak Siyaset". *Teklif: 2 Aylık Düşünce Dergisi* 7, (2023), 136-146.
- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Öztürk, Özkan. *Tasavvuf Geleneğinin Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tezâhürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Taşköprizâde Ahmed Efendî. *Risâle fî beyâni esrâr-i'l-ḥilâfeti'l-insânîyye ve's-salṭanatı'l-ma'nevîyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, 2098, vr. 88-114; Nuruosmaniye Ktp., 4902/5, vr. 28-45.



## İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltiltikleri Eleştiriler

Criticisms of Ahl al-Nazar by Muhaqqiq Sufis on the Nature of Divine  
Knowledge

**Dr. Öğr. Üyesi Mesut Sandıkçı**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Anabilim Dalı,  
mesut.sandikci@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan University  
Faculty of Theology  
Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0003-4644-6588>  
<https://ror.org/0468j1635>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	26 Eylül   September 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	12 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	63-96

### Atıf | Cite as

Sandıkçı, Mesut. "İlâhî Bilginin Mahiyeti Konusunda Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltiltikleri Eleştiriler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 63-96.  
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1556421>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### 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 (Mesut Sandıkçı).

### Öz

İlâhî bilginin mahiyeti, Meşşâî, İsrâkî ve Kelâmî gelenekler içinde üzerinde durulan önemli konulardan biridir. İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037), ilâhî bilginin mahiyeti hakkındaki görüşleri, özellikle de Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin külli olduğu yönündeki ifadeleri, kendisinden sonra ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaların genel çerçevesi, Hak Teâlâ'nın bilgisinin, eşya yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra ne şekilde olduğu meselesidir. Yani Hakk'ın eşyaya dair bilgisi husûlî midir, yoksa huzûrî mi? Külli midir, cüzi midir? Bu konuda, İbn Sinâ'nın açıklamalarına hem kelâmî hem de işrâkî gelenekler içerisinde çeşitli eleştiriler yöneltilmiş, muhakkik sûfiler de benzer eleştiriler getirmiştir. Ancak muhakkik sûfiler, her iki geleneğin açıklamalarını yetersiz bulmuş ve meseleyi vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde çözüme kavuşturmayı amaçlamışlardır. Eleştirilerin merkezinde İbn Sinâ'nın görüşleri bulunduğu için, bu çalışmada öncelikle İbn Sinâ'nın ilâhî bilginin mahiyeti konusundaki görüşlerini kısaca açıklayacağız. Daha sonra sırasıyla Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Maktûl Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sinâ'ya yönelik eleştirilerine yer vererek, bu düşünürlerin itirazlarının esasını tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızın asıl kısmını ise muhakkik sûfilerin, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350) ve Sâinüddîn İbn Türke (ö. 836/1432) gibi isimlerden hareketle geliştirdikleri bakış açısını ortaya koymaya ayıracağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İlâhî bilgi, Konevî, Kayserî, İbn Türke

### Abstract

The nature of divine knowledge is one of the key subjects discussed within the Mashshā'ī, Ishrāqī, and Kalām traditions. Ibn Sina's (ö. 428/1037) views on the nature of divine knowledge, particularly his claim that God's knowledge of things is universal (kulli), sparked serious debates after him.

The general framework of these discussions concerns the nature of God's knowledge before and after the creation of things. In other words, is God's knowledge of things conceptual (husulî) or intuitive (hudhūrî)? Is it universal (kulli) or particular (juz'î)? In this matter, both the kalām and ishrāqī thinkers have directed various critiques against Ibn Sina's explanations, as well as similar critiques by the muhaqqiq Sūfis. However, the muhaqqiq Sūfis found the explanations of both schools inadequate and aimed to resolve the issue within the framework of the concept of wahdat al-wujūd. Since the source of the critiques is Ibn Sina's understanding, in this study we will first briefly explain his views on the nature of divine knowledge. Then, we will present the critiques of al-Ghazālî (ö. 505/1111), Fakhr al-Dīn al-Rāzî (ö. 606/1210), Maqtūl Suhrawardî (ö. 587/1191), and Nasir al-Dīn al-Tūsî (ö. 672/1274) to Ibn Sina, and thus attempt to determine the core of their objections. Finally, in the main part of our study we will address the perspective of viewpoints which the muhaqqiq Sūfis drawing on figures such as Sadr al-Dīn al-Qūnawî (ö. 673/1274), Dāwūd al-Qayṣarî (ö. 751/1350), and Sa'ūn al-Dīn Ibn Turkah (ö. 836/1432),

**Keywords:** Sufism, Divine Knowledge, Qūnawî, Qayṣarî, Ibn Turkah

## انتقادات المحققين من المتصوفة لأهل النظر في طبيعة العلم الإلهي

### الملخص

تعد طبيعة العلم الإلهي أحد الموضوعات الرئيسية التي نوقشت في التقاليد المشائية والإشراقية والكلامية. وقد أثارت آراء ابن سينا حول طبيعة العلم الإلهي، ولا سيما ادعائه بأن علم الله بالأشياء هو علم كلي، مناقشات جادة من بعده. ويتمحور الإطار العام لهذه المناقشات حول طبيعة معرفة الله قبل خلق الأشياء وبعد خلقها. وبعبارة أخرى، هل علم الله بالأشياء حصولي أم حضوري؟ هل هو كلي أم جزئي؟ وقد وُجّهت انتقادات لتفسيرات ابن سينا في التراثين الكلامي والإشراقي على حد سواء، كما أن المحققين من الصوفية وجهوا له انتقادات ماثلة في هذه المسألة. ومع ذلك، فقد وجد المحققون من الصوفية أن تفسيرات كلتي المدرستين غير كافية، وسعوا إلى حل المشكلة في إطار مفهوم وحدة الوجود. وبما أن آراء ابن سينا كانت محور الانتقادات؛ فإن هذه الدراسة سوف تشرح أولاً بإيجاز آراء ابن سينا حول طبيعة العلم الإلهي. ثم سنعرض بعد ذلك الاعتراضات التي وجهها الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥)، وفخر الدين الرازي (ت ١٢١٠/٦٠٦)، والسهروزي المقتول (ت ١١٩١/٥٨٧)، ونصير الدين الطوسي (ت ١٢٧٤/٦٧٢) إلى ابن سينا، ومحاولين تحديد أسس هذه الاعتراضات. وأخيراً سوف نخصص الجزء الرئيس من دراستنا هذه لعرض وجهة النظر التي وضعها المحققون من المتصوفة اعتماداً على أسماء مثل صدر الدين القونوي (ت ١٢٧٤/٦٧٣) وداود القيصرى (ت ١٣٥٠/٧٥١) وصائبن الدين بن تركة (ت ١٤٣٢/٨٣٦).

الكلمات المفتاحية: التصوف، العلم الإلهي، صدر الدين القونوي، داود القيصر، صائبن الدين بن تركة.

## Giriş

İslam düşünce geleneği içerisinde üzerine haylice tartışma yapılan meselelerden biri de İlahî bilgi ve bu bilginin eşyaya taallukunun mahiyeti hakkındadır. Genel olarak bu konudaki tartışmalar İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife* eserinin On Birinci meselesinde<sup>1</sup> İslam filozoflarını eleştirmesiyle başladığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ (ö. 428/1037) meseleyi birçok eserinde ele almış ve özellikle *de Kitâbu'ş-şifâ* adlı eserinin *İlahiyat* kısmında ve *el-İşârât ve tenbîhât* adlı eserlerinde etraflıca bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin *İşârât ve tenbîhât*'ın yedinci nemat'ında ilâhî bilginin işlendiği yerde Hakk'ın cüzülere dair bilgisinin küllî şekilde olduğunu ifade etmesi öncelikle İmam Gazzâlî ve ondan sonra gelen birçok kelâmcı, sûfî ve hatta bazı Meşşâiler tarafında tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü İbn Sînâ'nın ifadeleri birçok kişi tarafından Hakk'ın cüzüleri bilemeyeceği şeklinde anlaşılmıştır.

İmam Gazzâlî, Hakk'ın cüzüleri bilmediği düşüncesini İslam filozoflarına nispet ederek onları tekfirle itham etmiştir. Gazzâlî'den sonra Ebu'l Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152), Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Sühreverdî el-Maktul (ö. 587/1191) vb. düşünürler tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştiriler şiddetli bir şekilde devam ettirilmiştir. Hatta Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) İbn Sînâ'yı savunma amaçlı yazdığı şerhte bile bu konuda İbn Sînâ'nın yanında yer almamıştır. Tûsî, Râzî'ye karşı İbn Sînâ savunusu yaptığı *el-İşârât* şerhinde kendi düşüncelerini dile getirmeyeceğini ifade ettiği halde ilâhî bilgi konusunda İbn Sînâ'nın düşüncesini kabul etmemiş ve Sühreverdî'nin düşüncesini benimsemiştir.

Muhakkik sûfilere Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) de Tûsî ile mektuplaşmalarında bu konuyu gündeme getirmiştir. Bunun yanında muhakkik sûfilere Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Haydar Âmûlî (ö. 787/1385 sonrası) , Sainüddin İbn Türke (ö. 836/1432) ve Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) yine bu konuda felsefecileri eleştirdiğini görmekteyiz. Di-

---

1 İmam Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarıoğlu-Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 134-137.

ğer yandan Şiî geleneğinin önemli filozofu kabul edilen Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) da tartışmayı tekrardan ele alarak bütün geleneklerin bu konudaki itirazlarını toplamış ve kapsamlı bir değerlendirme yaparak, bütün eleştirileri süzgeçten geçirmiş ve sûfilere yakın bir anlayış ortaya koymuştur. Sonuç olarak İslam düşünce geleneğine baktığımızda ilâhî bilginin mahiyeti konusunda tarafların birbirlerine yönelttikleri eleştiriler çerçevesinde oluşan çok ciddi müktebatın ve çok derinlikli tartışmaların meydana geldiğini görmekteyiz.

İlâhî bilgiyi, diğer tabirle Hakk'ın bilgisini incelerken meseleye Hakk'ın kendi zatını, yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesi şeklinde üç cihetten ele alabiliriz. Öncelikle Hakk'ın kendi zatını, yaratmadan önce veya yarattıktan sonra eşyayı bilmesi ve eşya hakkında bilgisinin mevcudiyeti meselelerinde İslam düşünce geleneklerinin çoğunluğunun mutabık olduğu ve herhangi bir tartışmaya girdikleri söz konusu değildir. Bununla birlikte Hakk'ın yaratmadan önce veya yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi konusunda tarafların birbirlerinden farklılaşmalarına neden olan ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar ise Hakk'ın yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesinin mahiyetiyle ilgilidir. Yani Hakk'ın yaratmadan önce ve yarattıktan sonra eşyayı bilmesi icmâlî mi, yoksa tafsili midir? Küllî mi yoka cüzî midir? Husûlî mi, yoksa huzurî midir? Ya da Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisi zamanın değişmesinden etkilenmeden nasıl sabit kalabilir? Molla Sadrâ bu konudaki farklı düşünceleri *Esfâr* adlı eserinde bir tasnife tabi tutmuş ve bu konuda farklı düşünen yedi sınıfın olduğunu beyan etmiştir.<sup>2</sup> Bu yedi sınıfın düşüncelerini Sadrâ'dan hareketle şöyle özetleyebiliriz:

**Birincisi** Meşşâî gelenektir ki, bunlara göre mümkünlerin sûretleri Allah Teâlâ'nın zatında teressüm etmekte ve bu teressüm küllî bir tarzda ve ilmî bir şekilde hâsıl olmaktadır.

---

2 Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, thk. Ahmed Ahmedî (Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyi, 1381), VI/171.

**İkincisi** Sühreverdî'nin yoludur ki, ona göre dış dünyadaki eşyanın suretleri Allah Teâlâ'nın ilminde hazır bulunmaktadır. Sadrâ'ya göre bu konuda Sühreverdî'yi Tûsî, İbn Kemmûne, Âllâme Şîrâzî ve Şehrezûrî takip etmiştir.

**Üçüncüsü** Porphyrios'un düşüncesidir ki, o, Allah Teâlâ'nın makullerle ittihad halinde olduğunu düşünmektedir.

**Dördüncüsü** Eflâtunun düşüncesidir ki o, ayrıklıklar veya ayrıklıkların Allah Teâlâ'dan ayrı olduğunu ve Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin de bu ayrıklıklar sayesinde olduğunu düşünmektedir.

**Beşincisi** Mutezile'nin yoludur ki onlar mümkün madumların yaratılmadan önce bir sabitliklerinin olduğunu savunmaktadırlar. Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisi de ezelden sabit olan bu mümkün madumları bilmesiyle gerçekleşmektedir. Sadrâ sûfîlerin düşüncelerinin de Mutezile'ye zahiren yakın olduğu kanaatindedir. Bundan ötürü Sadrâ sûfîlerin ibarelerinin zahirde mutezîlî düşünceyi andırdığı için bu zahiri ibarelerinin tashih edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

**Altıncısı** muteahhirûn ulemânın çoğunluğunun kabul ettiği görüştür ki, onlar Hakk'ın zatını bilmesiyle bütün eşyayı da icmâlî olarak ve tek bir bilgiyle bildiği görüşündendirler.

Sadrâ **yedinci** bir görüşten bahseder ama onların kim olduklarını belirtmez. Bu görüşe göre Allah Teâlâ zatı gereği ilk akla dair bilgisi tafsili iken ondan gayrısının bilgisi icmâlidir. Birinci akıl da zatı gereği ikinci akla tafsilen bilirken diğer mevcutları icmâlen bilir ve bu böyle aşağıya doğru devam eder.

Biz burada Sadrâ'nın ortaya koymuş olduğu farklı grupları tek tek ele almayacağız. Burada özellikle Meşşâilerden İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerinin kısa özetini verdikten sonra İbn Sînâ'ya getirilen eleştirilere yer vereceğiz. Bu eleştirileri ehl-i nazar ve muhakkik sûfîler şeklinde ikiye ayıracağız. Ehl-i nazar tarafından dile getirilen eleştirileri de Gazzâlî ve



Fahredden Râzî, Sadruşşerîa, Sühreverdî, Nasîruddin Tûsî gibi isimler üzerinden, yani kelâmî, işrâkî ve felsefî gelenek kapsamında kısaca ele alacağız. Zira İbn Sîna eleştirileri genellikle kelâmî, işrâkî ve felsefî geleneklerin ortaya koymuş olduğu eleştiriler üzerinden şekillenmiştir. Bu isimler, İbn Sîna'nın ortaya koymuş olduğu düşüncenin yetersiz olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ayrıca İbn Sîna'nın ilahî bilgi anlayışını ele alan çalışmalar daha çok Gazzâlî üzerinden yapılmıştır ki o da Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmemesi üzerine yoğunlaşmaktadır.<sup>3</sup> Yani bu, eşya yaratıldıktan sonra Tanrı'nın bu değişen şeylere olan bilgisinin ne şekilde olduğu meseledir. Oysa Gazzâlî sonrası Râzî, Sühreverdî ve Tûsî gibi düşünürler Tanrı'nın eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisinin mahiyeti hakkında İbn Sîna'ya ciddi eleştiriler getirmişlerdir. Biz bu çalışmada bunlara da değineceğiz. Daha sonra makalenin ana mihverini oluşturan vahdeti vücûdçu muhakkik sûfilerin eleştirilerine geçeceğiz. Aynı şekilde muhakkik sûfiler de ehl-i nazarın İbn Sîna'ya getirmiş olduğu eleştirileri yeterli bulmamış ve kendi vahdet-i vücûd perspektifi altında meseleyi çözümlenmeye çalışmışlardır. Şîî gelenekten gelen Molla Sadrâ ise meseleyi ayrıntılı bir şekilde tahlil edip bir çözüm sunsa da onun düşüncelerine burada yer vermeyeceğiz. Çünkü onun bu konudaki eleştiri ve tahlilleri ayrı bir makalenin konusu olacak kadar geniş kapsamlıdır.

---

3 Örneğin bkz. Rahim Acar, "Allah'ın cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sîna Yorumunun Değerlendirilmesi", *DİVÂN İlmi Araştırmalar* 1/20 (2006), 99-118. Rahim Acar bu makalesinde Allah'ın cüz'ileri bilmesi meselesinde Gazzâlî ve Michael E. Marmura'nın İbn Sîna eleştirilerini karşılaştırır; Hasan Tanrıverdi, *Meşât Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023). Tanrıverdi bu eserinde İbn Sîna'nın düşüncelerini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Yalnız İbn Sîna eleştirilerini Gazzâlî ve İbn Rüşd ekseninde işlemektedir; Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezelliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003). Özdemir'in bu eseri ilahî bilgiyi hem İslam düşünce geleneği içerisinde hem de Batı düşüncesi geleneği içerisinde karşılaştırmalı olarak ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Yalnız bu çalışmada Sühreverdî, Tûsî ve özellikle de muhakkik sûfilere pek yer verilmediği görülmektedir; Murat Demirkol, "İbn Sîna ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi", *Eskiyeni* 32 (2016), 29-54; Tunazgöz, "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek", *Kelam Araştırmaları* 1 (2013), 393-424. Tunazgöz ise bu çalışmasında Ebu'l-Berkât el-Bağdâdî'nin İbn Sîna eleştirilerini ele almaktadır. Ayrıca Özcan Akdağ, "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018); Mustafa Bozkurt, "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141 gibi çalışmalara da bakılabilir.

## I. İbn Sînâ'nın İlâhî Bilgiyi Ele Alışı

İbn Sînâ'nın bu konudaki düşünceleri farklı çalışmalarda çokça araştırma konusu yapıldığı için biz burada uzun uzun anlatım yolunu seçmeyip meselenin kısa bir özetini vermek istiyoruz. İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbihât* adlı eserinin yedinci nematında<sup>4</sup> soyut varlıkları incelediği yerde Hakk'ın kendi zatı dışındaki varlıkları ne şekilde bildiğini de irdelemektedir. İbn Sînâ'ya göre Hak, kendi zatını yine kendi zatıyla bilir ve kendi zatını bilmesi de zatının dışındaki şeyleri bilmesini gerektirir. Zira zatın bilgisi zatın dışındaki bütün şeylerin tam illetidir. İletti bilmek malulü de bilmeyi gerektirir. Vacip Teâlâ kendi zatını kendi zatıyla bilince ve zatı da tam illet olunca O'ndan sâdır olan ilk malulü de, diğer tabirle ilk akli (akl-ı evvel) da bilmiş olmaktadır. Hak, ilk malulü bilinince tertip üzere aşağıya doğru diğer akılları da bilmektedir.

İbn Sînâ göre ilk malul, eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilmindeki irtisamından (suver-i mürtesimeden) ibarettir. Diğer bir tabirle suver-i mürtesi-me Hakk'nın ilk malul ve lazımlarıdır. İbn Sînâ burada bilgiyi fiilî ve infiâlî şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fiilî bilgi, öznenin nesne ile ilişki kurmadan veya arada bir etkileşim olmadan öznedeki hazır bulunan bir bilgidir. İnfiâlî bilgi ise özne ile nesne arasındaki etkileşim sonucu öznedeki oluşan suretlerdir. Bu anlamda Hakk'ın bilgisi infiâlî değil fiilî bilgidir. Dolayısıyla suver-i mürtesime zatta infiâlî bir şekilde oluşmuş suretler değil, fiilî suretlerdir. Bu suretler doğrudan Hakk'ın zatından sudur etmişlerdir. Yalnız burada akla şu soru gelebilmektedir: Hakk'ın zatındaki bu suretler Hak'ta çokluk meydana getirmiyor mu? İbn Sînâ bu sorunun farkındadır ve hatta bu soruyu kendisi sorup cevabını da vermektedir. Ona göre bu suretler Hak'ta çokluk oluşturmamaktadırlar. Zira Hak bunları zatını aklettikten sonra akletmektedir ve dolayısıyla çokluk zatın gereği olarak ve zattan sonra geldiğinden zatta çokluk hâsıl olmamaktadır. Yani çokluk Hakk'ın varlığının zatına dâhil olan ve onu oluşturan şey olarak meydana gelmez. İbn Sînâ

---

4 İbn Sînâ, *el İşârât ve't Tenbihât*, çev. Tahir Uluç-Hasan Melikşahi (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), I/447-462.

her ne kadar Hakk'ın zatında çokluk meydana gelmeyeceğini ifade etse de Sühreverdî ve Tusî gibi filozoflar bu açıklamaları yeterli bulmaz ve İbn Sînâ'nın dile getirdiği problemi eleştiri için aleyhine çevirirler.<sup>5</sup>

İbn Sînâ eşyanın suretlerinin Hakk'ın ilminde bulunuşunu bir itti-had olarak da ele almamaktadır. Çünkü İbn Sînâ burada âkil ile makulun birliğini kabul etmemektedir. Zat ile ilk malûl arasında bir birlik söz konusu olduğunda illet malul arasındaki mübâyenet ortadan kalkmaktadır ve bu durum Meşşâîlerin illet-malûl ilişkisine dair temel kaidelerine zarar vermektedir. Dolayısıyla ilk malûl zorunlu varlığını zatıyla ayniyet içinde değildir. Aksine ontolojik olarak zattan sonra gelmektedir.

Diğer taraftan İbn Sînâ eşya yaratıldıktan sonra zorunlu varlığın eşya hakkındaki bilgisinin küllî bir bilme şeklinde olduğu kanaatindedir. Bu biliş tarzı zamanın değişmesiyle ve eşyanın değişmesiyle değişmeyen ve zamana ve aletlere bağlı olmayan bir biliştir. İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşyayı yarattıktan sonraki eşya hakkındaki bilgisine dair bu izahları yine eleştiri konusu olmuş ve İbn Sînâ'nın Hakk'ın cüzîleri bilmediğini iddiasında olduğu düşünülmüştür.

## II. Ehl-i Nazarın İbn Sînâ Eleştirisi

İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin suver-i mürtesime üzerinden küllî bir tarzda olduğunu dile getirmesi felsefe, kelâm ve tasavvuf düşüncesinde en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. İmam Gazzâlî bu noktada genelde felsefecileri özelden ise İbn Sînâ'yı tekfirle itham etmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin küllî olduğu düşüncesini Hakk'ın eşyayı, yani cüzîleri bilmediği şeklinde yorumlamıştı. İbn Sînâ ilâhî bilgiyi ele alırken bilinenlerin değişmesiyle bilenin bilgisinde bir değişiklik olmadan nasıl bilebildiği noktasına odaklanırken Gazzâlî meseleye farklı bir boyuttan yaklaşarak küllî bir bilgi ile bilmenin cüzîleri

---

5 Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384), 538; Şihâbuddin Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî*, thk. Muhsin Akil (Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.), 398.

kapsamayacağına dikkat çekmektedir. Gazzâlî, bilinenlerin değişmesiyle birlikte Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin değişmediğini izafetle açıklar. Hak, eşyayı tek bir bilgi ile bilir. Hakk'ın eşyayı bilme sürecinde eşyadaki meselela geçmiş, şimdi ve gelecek zaman izafetlerin farklı olması Hakk'ın onları farklı zamanda farklı bilgilerle bildiği anlamına gelmemektedir. Hak bu farklı zamandaki bilgileri tek bir bilgiyle bilmekte yani izafetlerin değişmesiyle Hakk'ın bilgisinde bir değişiklik olmamaktadır.<sup>6</sup>

Gazzâlî sonrasındaki kelâm düşüncesinde İbn Sînâ eleştirileri devam etmiştir. Özellikle Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın *İşârât ve tembhât* adlı eserine yapmış olduğu şerhte İbn Sînâ'yı bu meselede birçok noktada eleştirmektedir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisini eşyanın Hak'taki teressümü şeklinde ele alması bilgiyi "bilinenin bilende suret olarak hâsılı" şeklinde tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.<sup>7</sup> Yine bilgiyi bu şekilde tanımlamaları nedeniyle eşyanın değişmesiyle bilgide bir değişiklik olacağından Hakk'ın eşyaya dair bilgisini küllî olarak nitelerler. Râzî'ye göre bilgi izafet olarak ele alınırsa sorun ortadan kalkacaktır ve eşyanın değişmesiyle Hakk'ın bilgisinde bir değişiklik olmayacaktır. İbn Sînâ ise bilgiyi bilinenin bilendeki sureti şeklinde ele alsada Hakk'ın bilgisini bu tarz bir bilme değıl de fiilî olarak tanımlar. Yani suretlerin bilende hâsıl olması şeklinde oluşan bilgi infiâlî olup bir etkilenim sonucu ortaya çıkarken fiilî bilgi etkilenim olmadan bilinenin doğrudan bilene muhtaç olduğu bir bilgi düzeyidir.

Râzî'nin diğer bir eleştirisi de bütün eşya Hakk'ın ilminde teressüm ederse bu Hak'ta çokluk meydana getirecek ve aynı zamanda Hak hem fail hem de kabil olmuş olacak. Oysa basit varlıklar hem fail hem de kabil olmazlar.<sup>8</sup> Aslında bu soru İbn Sînâ'nın dillendirip cevap verdiği bir itirazdır. Râzî, aynı soruyu İbn Sînâ'nın kendisine sorar ve bu konudaki açıklamaları-

---

6 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 134-137. Özcan Akdağ, "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 15-21.

7 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 45.

8 Cenab-ı Hakk'ın hem fail hem de kabil olması meselesinde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin Ebherî'ye göre Hakk'ın hem fail hem kabil olması mümkündür. Bu konulardaki tartışmalar için bak. (M. Fatih Kılıç, *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 44-54).

nı yetersiz bulur. Diğer önemli bir eleştiri de Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir kaidesiyle ilişkilendirilmesidir. Buna göre Hak Teâlâ zatını bilmesi ve aynı zamanda tam illet olması nedeniyle ilk illeti ve bütün eşyayı zorunlu olarak bilmektedir. Râzî zatı bilmek zattan sonra gelen ister tûlî olsun ister arazî olsun diğer şeyleri bilmeyi gerektirir mi sorusunu sorar. Râzî bu konunun delile muhtaç olduğunu ve İbn Sînâ'nın yeterince delil ortaya koymadığını düşünür.<sup>9</sup>

İbn Sînâ'yı eleştiren diğer bir isimde Râzî ile hemen hemen aynı dönemde yaşamış olan ve İsrakiliğin kurucusu Maktul Sühreverdi'dir. Sühreverdi ilâhî bilgi meselesinde İbn Sînâ'yı birçok noktada eleştirmektedir. Benzer eleştirileri de Râzî yapmıştı. Sühreverdi'den sonra da Nasîruddîn Tûsî, Sühreverdi'nin bazı eleştirilerini tekrar dile getirecektir ve ilâhî bilgi konusunda onunla aynı fikri benimseyecektir. Sühreverdi'nin eleştirilerinin birkaçını şöyle zikredebiliriz:

a. İbn Sînâ'nın eşyanın sûretlerinin Hakk'ın zatında teressüm şeklinde bulunmaları Hakk'ın hem fail hem kabil oluşunu beraberinde getirir. Bu da Hakk'ın zatında bir terkibe yol açar.<sup>10</sup>

İbn Sînâ eşyanın Hakk'ın zatındaki teressümünün eşya yaratıldıktan sonra olmadığını ve aynı zamanda bunların zatta bir çokluğa neden olmayacağını ifade etmişti. Yani İbn Sînâ, Hakk'ın ilminde bulunan bu sûretlere dair bilgisi infiâlî olmadığını aksine fiilî olduğunu söylemektedir. Sühreverdi ise meseleye fail ve kabil tarafından yaklaşmaktadır. Eşyanın sûretleri zatta hâsıl olmaları her ne kadar eşya yaratıldıktan sonra olmasa da yani bu sûretler Hakk'ın zatını bilmesiyle fiilî bir şekilde hâsıl olsalar da zattan bunları kabul etmesi cihetinden buradaki bilginin yine infiâlî olduğunu belirtmektedir.

---

9 Fahreddin Râzî, *Şerhu İşârât ve Tenbihât*, thk. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384), 538-539.

10 Şihâbuddin Sühreverdi, "Muşâra ve Mutârahât", *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdi*, thk. Muhsin Akil (Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.), 398.

b. Eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatına arız olduğu ve yine zatın bu suretlere mahal olduğu ifade edildiği halde nasıl olur da zatta çokluk meydana gelmez fikri benimsenebilir?<sup>11</sup>

Sühreverdî'nin bu eleştirel sorusu özellikle İbn Sînâ'nın takipçisi olan Bahmenyâr'ın ifadelerinin bir eleştirisidir. Behmenyâr, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi anlayışını ele aldığı yerde Hakk'ın zatının çokluk arazlarının mahalli olduğunu ve bu çokluğun O'nun zatında bir infiâle yol açmadığını ve zatın bu çoklukla bitişmediğini ifade etmektedir.<sup>12</sup> Sühreverdî'ye göre eşyanın suretlerinin zatta teressümünü arazın mahalline olan ilişkisi şeklinde açıklamak Hakk'ın zatını bir mahal konumuna indirgemektir.

c. Hakk'ın bilgisi zatı üzerine zait bir şey değil, zatının ayındır. Bilginin menşei zattır. Bilgi zatta ortaya çıkmaktadır ve zatının bir lazımıdır. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre zatta bilginin oluşması için lüzumiyetin oluşması gerekmektedir ki zatta bilgi oluşsun. Lazım da lüzumla oluşur ve dolayısıyla bilgi lüzum izafiyeti tarafında öncelenmiş olur. Bu durumda İbn Sînâ düşüncesine göre Hakk'ın bilgisi fiilî değil de infiâlî oluşur.<sup>13</sup>

Sühreverdî burada İbn Sînâ'nın ifadelerini farklı yorumlamakta ve İbn Sînâ'nın Hakk'ın zatında oluşan sûretlerin bilgisini fiilî değil de infiâlî şeklinde okumaktadır. Yani Sühreverdî'ye göre Hakk'ın bilgisi zatına zait bilgi olmayıp zatın lazımı olursa burada zorunlu olarak lazım melzum veya lüzüm ilişkisinin kurulması kaçınılmaz, lüzum ve melzûm da lazımı öncelenmiş olacaktır. Dolayısıyla bu izahlar kişiyi Hakk'ın bilgisinin infiâlî bir tarzda olduğu düşüncesine götürmektedir.

d. İbn Sînâ'ya göre Hakk'ın zatında oluşan ilk ilmî suret kendisinden ayrı ve lazımı olan suretin yani ilk aklın ortaya çıkışının illeti olmakla birlikte aynı zamanda başka bir suretin yani ikinci aklın da suretinin ortaya

---

11 Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", 398.

12 Behmenyâr, *Tahsil*, ed. Mutahharî (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375), 574.

13 Sühreverdî, "Muşâra ve Mutârahât", 399.

çıkmasının illeti olmuş olmaktadır. Bu da “bir’den bir çıkar” ilkesiyle çelişen bir durumdur.<sup>14</sup>

Sühreverdî itirazında İbn Sînâ’nın düşüncesinin “bir’den bir çıkar” ilkesiyle çeliştiğini söylemektedir. Çünkü Hak Teâlâ tek bir vasıtayla iki icad meydana getirmiş olmaktadır. Yani zatta fiilî olarak meydana gelen ilk suret hem ilk aklın hariçte meydana gelişinin illeti olmakta hem de ikinci aklın ilmî suretlerinin illeti olmaktadır. Bu durumda Hak Teâlâ bir vasıtayla iki şey meydana getirmektedir ki bu da “bir’den bir çıkar” ilkesine aykırıdır. Çünkü bu kaideye göre bir şeyden bir cihetle tek bir şey çıkar. Aynı cihetten iki şey meydana gelmez. Ancak cihet değişirse bu sefer ikinci bir şeyin meydana gelmesi mümkündür.

Sühreverdî’nin bu eleştirilerinden sonra şunu ifade edebiliriz ki Sühreverdî, ilâhî bilgi konusunda İbn Sînâ eleştirisinin temel dayanağı bilginin misal ve sûretler şeklinde gerçekleşmediğidir. Ona göre bilme bilinenin bilende apaçık olmasıyla gerçekleşir. Hakk’ın eşyaya dair bilgisi suretlerin vasıtasıyla değildir. Bu bilme tıpkı kişinin zatını her hangi bir vasıtasızın bilmesi gibidir. Sühreverdî bunu huzûrî bilgi olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla eşya yaratılmadan önce eşyanın bilgisi Hakk’ın yanında huzûrî ve değişmez olarak bulunur.<sup>15</sup> Eşya yaratıldıktan sonra eşyanın değişmesiyle Hakk’ın ilminde bir değişiklik olmaz. Zira değişen sadece izafetlerdir.<sup>16</sup>

İlâhî bilgi konusunda İbn Sînâ’yı eleştiren diğer önemli bir isim de Nasîruddin Tûsî’dir. Tûsî, İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ına yazmış olduğu şerhte Râzî’ye karşı İbn Sînâ savunusu yapar ancak bu şerhte iki yerde İbn Sînâ’nın düşüncelerine katılmaz. Bu eleştirilerden birisi de ilâhî bilgi konusudur. Tûsî burada İbn Sînâ’ya dört eleştiri getirir:<sup>17</sup>

---

14 Sühreverdî, “Muşâra ve Mutârahât”, 399-400.

15 Tahir Uluç, “Tanrı’nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi”, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 122-123.

16 Halide Yener, “Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi”, *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 182.

17 Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu İşârât ve Tenbîhât*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Bostân-ı Kitap, 1386), III/913.

a. Eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında husûlu zatın aynı anda hem fail hem de münfail olması sorununu ortaya çıkaracaktır.

b. Felsefeciler Hak Teâlâ için selbî ve izafî sıfatları kabul etmekle birlikte hakikî sıfatları kabul etmemektedirler. Çünkü sıfat mevsuftan ayrı olmalıdır. Hakikî sıfatlar ise zatla ayniyete sahip olduğundan bunlar sıfat olarak nitelenemezler. Dolayısıyla felsefeciler hakikî sıfatları reddederler. Bu kabul üzere suver-i mürtesimeye baktığımızda İbn Sînâ'ya göre bunlar Hakk'ın zatının lazımlarıdır. Yani ne izafî ne de selbîdirler, zatta gerçekleşen hakikatlerdir. Diğer bir tabirle suver-i mürtesime zata ilişmiş hakikî sıfatlardır. Bu durumda İbn Sîna hakikî sıfatları kabul etmediğinden suver-i mürtesimeyi nasıl kabul etmektedir. Dolayısıyla suver-i mürtesime anlayışı sıfat anlayışlarıyla çelişmektedir.

c. Suver-i mürtesime, yani eşyanın sûretleri, yaratılmış şeylerdir. Bunların Hakk'ın zatında bulunması Hakk'ın zatının mahal haline getirilmesidir. Ve aynı zamanda bu sûretler çokluğu ifade ettiklerinden zatta çokluk meydana getireceklerdir.

d. Hakk'ın zatı suver-i mürtesimenin illetidir. İlet de malûlden zat bakımından ayrıdır. Ancak Hakk'ın zatında buluna sûretlere baktığımızda Hakk'ın zatında bulunmaları itibariyle Hakk'ın zatından ayrı değillerdir. O vakit burada malûl illetten ayrıdır kaidesine aykırı hareket edilmiştir.

Tûsî'nin bu eleştirilerinin bir kısmını Sühreverdî ve Râzî'de görmekteyiz. Molla Sadrâ'ya göre Tûsî burada Sühreverdî'nin yolunu takip eder ve onun gibi Hakk'ın mümkünlere dair bilginin huzûrî olduğunu söyler. Yine Sadrâ'ya göre Sühreverdî'den sonra kimse Sühreverdî ve Tûsî'ye bu görüşleri sebebiyle eleştiri getirmemiştir.<sup>18</sup> Yani Sühreverdî ve Tûsî'ye bu konuda ilk eleştirileri kendisinin yapacağını îma eder. Sadrâ'nın cevaplarıyla birlikte daha sonraki dönemlerde de Tûsî'nin bu eleştirilerine farkı şekilde

---

18 Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, VI/245.



cevap verilmeye çalışılmıştır.<sup>19</sup> Ayrıca bu durum, Tûsî'nin İbn Sînâ savunusu yaptığı halde İbn Sînâ'nın açıklamalarını ayrıntılı bir şekilde incelemekten ortaya konulmuş bir eleştiri olarak ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Tûsî bu eleştirileri yaptıktan sonra ilâhî bilgi konusunda kendi düşüncesinin izahına geçer. Tûsî ilk önce insanın kendi zatına ilişkin bilgisinin huzûrî olmasından hareketle zattan sâdır olan şeylerin bilgisinin de huzûrî olduğunu ispatlamaya çalışır. Örneğin ağacı ilk gördüğümüzde ağacın sûretinin zihinde ilk hâsıl oluşu husûlî bilgi ise de aynı ağacın suretini ikinci defa düşünmemiz husûlî değil huzûrî olacaktır. Bütün eşya Hakk'ın fiili olduğundan eşyanın bilgisi Hakk'ın nezdinde huzûrîdir. Tûsî diğer taraftan İbn Sînâ'nın aksine bütün eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında irtisam halinde bulunması fikrinden de sakınmaya çalışmaktadır. Öyle ki eşyanın suretlerinin Hakk'ın zatında değil ilk akılda bulduklarını ifade etmektedir. Daha sonra ilk aklın bilgisiyle zatın bilgisinin aynı olduğunu ispatlamaya çalışır. Hak Teâlâ zatının bilgisi ilk aklın bilgisini gerektirdiği için Hakk'ın zatına ilişkin bilgi ile ilk akla ilişkin bilgisinin de aynı olduğunu söyler. Dolayısıyla ilk aklın bilgisi zat için huzûrî bilgi ifade etmektedir. Hak eşyanın tamamının sureti ilk akılda irtisam halinde bulunduğu için de eşyanın tamamının bilgisini de hem küllî hem de cüzî huzûrî olarak bilmektedir.

Diğer taraftan Eş'arî geleneğinde Taftâzânî (ö. 792/1390), İcî (ö. 756/1355) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi kelimcilerin Gazzâlî ve Râzî çizgisini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. İcî ve Cürçânî Hakk'ın cüz'ilerin değişmesiyle eşyaya dair bilgisinin değişmeyeceğini hakikî sıfatların izafetiyle açıklamaktadır. Sıfatların izafetleri esnasında sıfatlardaki bilgide değil izafetlerin taalluklarında bir değişme söz konusudur.<sup>21</sup> Yine aynı dönemde yaşamış Hanefî ve Matürîdî çizgisinde olan kelimci Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) bu meselede Filozoflara eleştiriler yaptığını görmekteyiz. Filozofların Hak

---

19 Tûsî'nin eleştirilerine cevap için bkz. Hasan Melikşâhî, *Şerhu İşârât ve't Tenbihât*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I/452.

20 Ahmed Beheştî, *Tecrîd: Şerh-i Nemet-i Heftûm ez Kitab-ı İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1386), 255.

21 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021), 3/120.

Teâlâ cüz'ileri küllî olarak bilir. Çünkü cüz'î varlıkların hallerinin zamansal olarak değişmesi sonucunda Hakk'ın bilgisinde değişme meydana gelecektir düşüncesine karşı Sadrüşşerîa "Allah tüm zamanlarda mevcuttur" ifadesinin doğruluğuna dayanarak cevap vermektedir. Allah geçmiş, geleceği ve şimdiki bildiği için cüz'î bir varlığın bu üç haldeki bilgisini de aynı anda bilmektedir. Zira Allah'ın daima âlim olması bunu gerektirmektedir. Filozoflar Cenabı Hakk'ın âleme her daim tesirini kabul etmektedirler. Bu tesir geçmiş ve gelecek zamanda sürekli olmaktadır ve bu Hakk'ın zatından kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre zamanın değişmesiyle tesirin kendisinde bir değişiklik meydana gelmemektedir. Sadrüşşerîa'ya göre Filozoflar tesirdeki değişikliği nasıl kabul etmiyorsa Hakk'ın cüz'ileri tek tek bilmesinde de bilgedeki değişikliğin olmadığını kabul etmeleri gerekmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre Allah cüz'î şeyleri tek tek bilmesi gerekir ki onları tedbir etsin ve dilediği şekle soksun. Sadrüşşerîa âleme, ilim, irade ve kudret sıfatları ile müdahil bir ilâh anlayışına sahip olduğundan geçmiş, gelecek ve şimdi her şeyin Allah'ın bilgisinde sabit olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup>

### **III. Muhakkik Sûfilerin Ehl-i Nazara Yöneltilikleri Eleştiriler**

Allah, âlem ve insan ilişkisini varlığın birliği çerçevesinde ele alan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ilâhî bilgi meselesine de bu yönden yaklaşmıştır. İbn Arabî'yi takip eden muhakkik sûfiler de İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan mesele ve tartışmalarda İbn Arabî'nin ortaya koymuş olduğu vahdet-i vücûd sistemi içerisinde çözüm aramışlardır. Biz ilâhî bilgi meselesini, eserlerinde öne çıkartıp işleyen birkaç önemli isim üzerinden ele alacağız. İlâhî bilgi üzerine ehl-i nazara ilk ciddi eleştirileri yapan ismin Sadreddin Konevî olduğunu söyleyebiliriz. Konevî'nin bu tavrını daha sonraki sûfiler de devam ettirecek ve meseleyi aklî ve mantıkî izahlarla ele almaya çalışacaklardır. Aynı zamanda söz konusu sûfilerin İbn Arabî'nin bu konuda ilk bakışta yanlış anlaşılmaya mahal verecek ifadelerini sahit

---

22 Güvenç Şensoy, *Sadrüşşerîa'nın Kelâmî Ta'dîl Teşebbüsü: Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV, 2023), 315-318.

bir zemine çektikleri söylenebilir. Sözgelimi İbn Arabî, Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin ayân-ı sabitedeki hakikatlerin Hakk'a verdikleri bilgi olduğunu söylemesi Hakk'ın bilgisinin muhtaçlığı meselesini gündeme getirmektedir. Örneğin Molla Sadra'ya göre eşyanın hakikatlerinin Hakk'ın ilminde bulunuşu düşüncesi zahiren Mutezilenin madumların şeyliği fikriyle benzerlik arz etmektedir.<sup>23</sup> İşte muhakkik sûfiler bu konuda hem ehl-i nazarın ortaya koymuş olduğu düşünceleri eleştirmişler hem de İbn Arabî'nin daha iyi anlaşılmasını ehl-i nazarın diliyle anlatmaya çalışmışlardır.

### **a. Sadreddin Konevî'in Eleştirileri:**

Konevî bu meseleyi Nasîruddin Tûsî ile mektuplaşmalarında gündeme getirmektedir. Konevî Hakk'ın eşyayı yaratmadan önceki bilgisi ve eşyayı yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi sorununu "Bir'den sadece Bir sudur eder" anlayışının alt meseleleri olarak görür. Zira Meşşâî gelenek içerisinde Bir'den ilk sudur eden şey ilk akıldır. İlk akıl çokluğun kaynağı olup bütün eşyanın suretlerinin bulunduğu bir mahaldir. Konevî'ye göre Meşşâî gelenek buradaki suretlerin Hakk'ın zatında çokluk oluşturmamaları için vucûdî olmadıkları görüşünü benimsemiştir. Yine Konevî'ye göre felsefi gelenek "Bir'den Bir sudur eder" ilkesinden hareketle yaratılışı da bir tertip ve silsile yoluyla ortaya koymaya çalışmıştır. Yaratılışı ilk aklın vasıtası şeklinde düşünceleri onları Hakk'ın varlıklara tesirini ve yine O'nun feyz ile yardımını nefy etme düşüncesiyle karşı karşıya getirmiştir. Konevî, Hakk'ın ilminin, bu ilmin lazımları ve lazımlarının lazımları açısından küllî tarzda malumlara ilişmesi ve söz konusu ilmin cüzîlere ilişmesinin nefy edilmesini de bu konuyla ilintili olduğunu düşünür.<sup>24</sup> Burada şunu ifade edebiliriz ki Konevî, Meşşâîlerin Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluk etmediği düşüncesini benimsediğini düşünmekte ve onların bu konuda dile getirdikleri delillerin kesin olmadığını ifade etmektedir.<sup>25</sup> Tûsî ise Meşşâîlerin Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluk etmediği düşüncesi konusunda Gazzâlî'yi,

---

23 Sadra, *Esfâr-ı Erbaa*, VI/175.

24 Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 171-172.

25 Konevî, *Yazışmalar*, 72.

Konevî'yi ve Konevî gibi düşünen diğer kişileri şiddetle reddetmektedir. Tûsî, Konevî'ye gönderdiği cevapta bunu şöyle dile getirir:

Hakk'ın varlıklara tesiri olmadığı ve bilgisinin cüzilere taalluk etmeyişi ise, filozofların sözünü anlamayan kimselerin onlara nispet ettiği bir düşüncedir. Filozoflar, Hakk'ı her şeyin kaynağı kabul ettikten sonra, O'nun varlıklara tesirini nasıl inkâr edebilirler? Cüziler kendisinden sâdır oldukları halde Hakk'ın onlara taalluk etmesini nasıl inkâr ederler?<sup>26</sup>

İbn Sînâ'nın "Hak, cüzileri küllî tarzda bilir" sözünü dile getirdiği pasajında "Hak, yerdeki ve gökteki her şeyi bilir" ayetini zikrettiğini Konevî'nin okumaması veya bilmemesi düşünülemez. Zira Konevî'nin Tûsî'ye gönderdiği mektuplarda İbn Sînâ'yı çok iyi okuduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Molla Câmî, Tûsî'nin yukarıdaki sözlerine karşı "Ancak daha sonra gelenlerden Tûsî bunu inkâr ederek şöyle dedi..." ifadesini kullanacaktır.<sup>27</sup> Yani Câmî'ye göre Tûsî, İbn Sînâ'nın Hak, cüzileri bilemez sözünü inkâra kalkışmış olmaktadır. Bu durumda Câmî'ye göre İbn Sînâ'nın sözünü İbn Sînâ'yı eleştirenler değil Tûsî'nin kendisi anlamamıştır.

Konevî'nin veya diğer sûfilerin Hakk'ın eşyaya dair bilgisi konusunda felsefî geleneği eleştirmeleri onların "Hakk'ın cüzileri bilmediği" şeklinde değildir. Aksine onların eleştirileri Hakk'ın cüzileri nasıl bildiği konusundaki açıklamalarının yetersiz ve kanıtlanmaya muhtaç olduğu yönündedir. Konevî diğer taraftan da Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin mutlak anlamda kavranamayacağını da ifade etmektedir.

Konevî'ye göre Hakk'ın kendi zatına olan bilgisi zatî bir bilgidir.<sup>28</sup> İbn Sînâ da Hakk'ın bilgisini fiilî bir bilgi olduğunu ifade etmişti. Hakk'ın kendi zatının bilmesi konusunda sûfilerle Meşşâî gelenek arasında bir farklılık yoktur. Peki, Hakk'ın eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisi nasıl gerçekleşmektedir?

---

26 Konevî, *Yazışmalar*, 128.

27 Şamil Öcal-Abdurrahman Acer, *Molla Camî'de Varlık* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 151/191.

28 Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 81.

İbn Sînâ bunu *irtisam* kavramıyla açıklamıştı. İbn Sînâ'ya göre bilgi bilinenin bilenin zatındaki irtisamıdır. Zorunlu Varlık zatı gereği akildir. Akledilenler O'nda *irtisam/suver-i mürtesime* halinde bulunurlar. Zorunlu Varlık kendi zatını aracısız aklettiğinde diğer akledilenleri de akletmiş olur. Konevî'ye baktığımızda ise bu konuda İbn Sînâ'nın düşüncelerini paylaştığını görmekteyiz. Nitekim Konevî şöyle demektedir:

... bu taakkullerin ezeli; ve her birisinin ilmî nispetler açısından ilâhî taakkulde bir taayyünün bulunması şart olmuştur. Söz konusu bu taayyün muhakkiklere göre "irtisam" diye ifade edilen şeydir.

Ayrıca eşya yaratılmadan önce Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisini Konevî şöyle açıklar: Hak öncelikle kendi zatını idrak eder. Hakk'ın kendi zatını bilmesiyle O'nda birtakım nispetler meydana gelir. Hak'ta ilk ortaya çıkan nispetler ise ilmî nispetlerdir. Hak kendi zatında kendi zatiyla ve kendi zatı için taayyün etmesi veya kendi zatını bilmesi itibarıyla O'nda itibarların kapısı açılmış olur. Bu itibarlar ise ilmî itibarlardır.<sup>29</sup>

İbn Sînâ'nın tabiriyle eşyanın suretlerinin Hak'ta temessül olarak bulunması durumu veya Konevî'nin tabiriyle Hak'ta taayyün eden ilmî itibarların durumunu, Hak'ta çokluğa mahal verip vermeme sorununu İbn Sînâ, çokluk illetinin zatını idrak edişinden sonra gelmesiyle aşmaya çalışmaktadır. Zira Zorunlu Varlık kendi zatiyla ve vasıtasız olarak kendi zatını algıladığı için ve O'nun zatı çokluğun sebebi ve illeti olduğu için çokluğun akledilişi zatın akledilişi sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çokluğun akledilişi lazım ve malûl konumunda olduğundan ve malumlar da illetlerden sonra geldiğinden akledilir çokluk Hakk'ın zatından sonra gelmektedir. Bu durumda akledilir çokluk Zatta çokluk meydana getirmemektedir.<sup>30</sup> Şuna da dikkat etmek gerekir ki, buradaki sonralık zaman bakımından sonralık değil de mertebe bakımından sonralık kabul edilmektedir.

İbn Sînâ'nın bu izahları Sühreverdî ve Tûsî'yi ikna etmemiştir. Zira Sühreverdî ve Tûsî irtisam düşüncesinin Vacip Varlıkta çokluk meydana

---

29 Konevî, *Yazışmalar*, 66.

30 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 166.

getireceğini dile getirmektedir. Konevî ise Hakk'ın kendi zatını akletmesiyle meydana gelen ilmî nispetlerin ve bu nispetlerin lazımlarının itibarî olduğunu ifade etmektedir. Bu ilmî itibarlar Hak'ta çokluk meydana getirmemektedirler. Zira bu ilmî itibarlar Hakk'ın birliğiyle öyle bir birlik içerisindedirler ki burada âlim, malûm ve ilim farklılaşma içerisinde değildir. Bunandan dolayı burada vücûdî anlamda çokluktan bahsedemeyiz, belki itibarî çokluk söz konusudur.<sup>31</sup> Mutlak zat ve ahadiyyet mertebesinde ise bu nispetlerden de söz edilemez. Ancak ahadiyyetten sonraki mertebeye olan vahidiyyet mertebesinde bu nispetlerden dolayı itibarî çokluktan söz etmek mümkündür.

Konevî, Hakk'ın eşyayı yarattıktan sonra eşya hakkındaki bilgisi konusunda İbn Sînâ'nın açıklamalarına katılmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ Hakk'ın eşya hakkındaki bilgisinin veya cüzîleri bilmesinin küllî tarzda olduğunu ifade etmişti. Konevî bu konuyu Tûsî ile tartışırken meseleyi tekmiil ettiğini görmekteyiz. Her ne kadar İbn Sînâ'nın niyeti Hakk'ın cüzîleri bilemeyeceği yönünde olmasa da sarf ettiği ifadelerin açmazlarını Konevî'nin görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Konevî'nin gördüğü en önemli açmaz Hakk'ın âlemlerle ve âlemin Hak ile irtibatının tek yönde kurulmasıydı. Meşşâî gelenek Hak ile âlem arasındaki irtibatı illet malûl ilişkisi içerisinde, yani silsile yoluyla ele almaktaydı. Buna bağlı olarak Hakk'ın ilmi konusunda da illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir kaidesinden hareket etmişti. Buna göre Hak, tam illet olarak kendi zatını bildiğinde zorunlu olarak bu bilmenin malûlü olan ilk akıl da bilmektedir. İlk akıl da kendisinden sonra gelenin illeti olduğundan zorunlu olarak kendisinden sonra geleni bilmekte ve bu şekilde bilme süreci aşağıya doğru ilerlemektedir. Dolayısıyla bu bilme süreci silsile yoluyla oluşan bir bilme sürecidir.

Konevî bu sorunu, Hakk'ın ilminin eşyaya taallukunu silsile yoluyla değil de Hak'tan taşan "genel varlık" yoluyla çözmektedir. İlk akıl da dâhil olmak üzere diğer bütün varlıklar söz konusu silsile yoluyla oluşan vasıtalar olmaksızın "genel varlık" yoluyla Hak ile doğrudan irtibat kurarlar. Konevî,

---

31 Konevî, *Yazışmalar*, 166.

genel varlığı Hak'tan taşan ilk feyz olarak adlandırır. Bütün yaratılış bu feyze dayanmaktadır. Âyân-ı sâbitede bulunan yaratılmamış mahiyetler bu genel varlık feyzini aldıktan sonra vücûd bulurlar. Vücûd bulmuş bütün varlıklar, varlıklarını bu genel varlıktan alırlar. Dolayısıyla genel varlık her bir varlıkta müşterektir. Diğer bir ifadeyle her bir eşya bu genel varlıkla ilişki kurarak dış dünyada tahakkuk eder. Buna göre her bir cüzî varlık, genel varlık üzerinden Hak ile doğrudan irtibat halindedir. Konevî cüzî varlıkların Hak ile irtibatını bu şekilde kurduktan sonra Hakk'ın ilminin cüzîlere olan taallukunu da kurmuş olmaktadır. Böylece Konevî, İbn Sînâ'nın Hakk'ın ilminin cüzîlere olan taalluku meselesinde düşmüş olduğu çıkmazları "genel varlık" kavramı üzerinden Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisini kurarak aşmaya çalışmıştır. Bu anlamda Konevî, Tûsî'nin ve Sühreverdî'nin yaklaşımlarının da yetersiz olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Zira Sühreverdî ve Tûsî'nin dile getirmiş oldukları eşyanın suretlerinin Hakk'ın indinde huzûrî bulunuşları Hak'ta çokluk sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Yine Konevî, Hakk'ın cüzîleri bilişini İbn Sînâcı yaklaşımla savunan Tûsî'nin yanlış tutumunu da bertaraf etmektedir. Konevî meseleyi ele alırken ve özellikle de Tûsî ile mektuplaşmalarında muhatap olarak Meşşâî geleneği aldığı gözlenmektedir. Örneğin İmam Gazzâlî'ye veya sonraki kelamcılar atıflarda bulunmamaktadır.

## **b. Dâvûd-ı Kayserî'nin Eleştirileri**

Kayserî bu meselede eleştirilerini özellikle muteahhirun filozoflara yöneltir ve bunların Hakk'ın mümkün varlıklara dair bilgisini ilk akıl ile özdeşleştirdiklerini düşünür. Tabi burada muteahhirun ibaresinden tam olarak kimi kastettiği belli değildir. Bazı kişiler bunun Nasîruddin Tûsî olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kayserî'nin mukaddimesinin el yazması nüshasında "bazı müteahhirûn" ibaresini geçtiği yerde Nasîruddin Tûsî ibaresi ilave edilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca Abdurrahman Câmî *Dürretü'l-fahira* adlı eserinde ilâhî bilgi meselesinde Tûsî'nin fikirlerine yer verdikten

---

32 Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Selim Ağa, 512/6b.

sonra “*Fusûsu’l-hikem* şarihlerinden birisi Tûsî’ye şöyle eleştiri getirmiştir” ibaresini kullanır.<sup>33</sup> Câmî’nin kastettiği bu kişi Davud Kayserî olmalıdır. Hasanzâde Âmulî (ö. 1443/2021) ise mukaddimenin başka nüshalarında “müteahhirûn” ibaresinin yerine “mütekaddimûn” ibaresi olduğunu söyleyerek ibareyi mütekaddimûn şeklinde anlamıştır ve bunun üzerine Âmulî, Kayserî’nin eleştirilerinin önceki filozoflardan Tales’e dair olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup> Âmulî’nin bu görüşünün doğru olamayacağı zira ilk akıl kavramının daha geç dönemde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.<sup>35</sup>

Kayserî, Hakk’ın eşyaya/mümkünlere dair bilgisinin ilk akıl üzerinden olmasını dile getirenlere karşı onların bu anlayışı çürütmek için yedi delil ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> Bunları tek tek ele alırsak **birinci delil**, Hakk’ın ilminin ezeli olmasına rağmen ilk akıl ezeli olmayıp zati hâdis ve zati imkâna sahiptir. Dolayısıyla Hakk’ın mümkünlere dair bilgisinin ilk akıl olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü ezeli ilme sahip olan Hakk’ın sonradan meydana gelen şeyleri yine sonradan olan ilk akıl ile bilmesi Hak’ta bir muhtaçlık fikrini ortaya çıkartacaktır. Bu da Hak için imkânsızdır.

**İkinci delil**, Hak Teâlâ’nın mümkünlere dair bilgisi eğer ilk akla bağlıysa ve ilk akıl de zattan sonra meydana geldiyse Hak, ilk akli yaratmadan onun hakkında bilgisi nasıl mümkün olacaktır. O zaman yaratma da gerçekleşmeyecektir. Zira yaratmadan önce bilgi yaratmayı öncelemesi gerekmektedir. Oysa ittifakla Hakk’ın ilminin ezeli olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda Hakk’ın bilgisi ezeli olmamaktadır.

**Üçüncü delil**, Hakk’ın ilminin mahiyeti ile ilk aklın mahiyeti arasındaki farka dayanmaktadır. Filozoflara göre Hakk’ın bilgisi iki türdür; biri

---

33 Öcal-Acer, *Molla Cami’de Varlık*, 147.

34 Hasanzâde Âmulî, *Durûs-ı Şerhu Fusûsi’l-Hikem-i Kayserî* (Kum: Bostân-ı Kitab, 1390), 464.

35 Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Davûd Kayserî’nin Fusûsu’l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023).

36 Dâvûd-ı Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, thk. Âmulî Hasanzâde (Kum: Bostân-ı Kitab, 1394), 1/74-77. Metnin şerh ve izahları için bkz. Aştıyani, *Davûd Kayserî’nin Fusûsu’l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, 174-176; Seyyid Ali Rıza Sadr Hüseyinî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî Ber Fusûsu’l-Hikem* (Kum: Neşr-i Edyân, 1394), 85-94.



kendi zatına olan bilgisidir ki bu huzurî bilgidir ve diğeri de ağıyarın bilgisidir ki mahzeni ilk akıl olup husulî bilgidir. Bu durumda ilk aklın bilgisi ağıyarın bilgisi içine girmektedir. Tûsî ise ilk aklın bilgisiyle zatî bilgiyi aynı görmüştü. Kayserî'ye göre ilk aklın bilgisi ile Hakk'ın bilgisi özdeş olmaz. Zira Hakk'ın bilgisi bazı durumlarda zatın aynı bazı durumlarda da izafete dayalı bir sıfat olur. Bu durumda Hakk'ın bilgisi araz olmuş olur. Oysa ilk akıl zattan ayrı bir cevherdir. Mahiyet itibariyle cevher ve araz farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla ilk akıl ile ilahî bilgi aynı olamaz.

**Dördüncü delil**, Hakk'ın mümkün eşyalara dair bilgisini ilk akıl temin ediyorsa kudretini de ilk akıl temin etmesi gerekir. Zira Hakk'ın kudret sıfatı ilim sıfatı gibi her şeyi kuşatmaktadır. Hatta Kayserî'ye göre ilk aklın Hakk'ın eşyaya dair kudretinin mahzeni olması daha uygundur. Neden ilk akıl mümkünlere dair bilginin mahzeni oluyor da makdûrun mahzeni olmuyor? Kayserî'ye göre burada “tercih bila müreccih/iki şeyden birisini bir neden olmadan tercih etmek” ve “tercih-i mercûh ber râcih/iki şeyden tercihe şayanı tercih etmeyip diğerini tercih etmek” sorunu vardır. Birinci sorun çerçevesinden bakıldığında Hakk'ın bilgisinin bütün mümkünlere taalluku etmesiyle kudretinin taalluk etmesi eşittir. Hakk'ın mümkünlere dair bilgisi ilk akılla özdeşleşirken kudret neden özdeşleşmemektedir. Dolayısıyla burada tercihin bir illeti olması gerekmektedir. İkinci sorun çerçevesinden bakıldığında Hakk'ın kudretinin mümkünlere taallukunun ilk akılla özdeşleştirilmesi veya kudretin taallukunu ilk aklın temin etmesi daha uygundur. Zira İbn Sînâ metafiziğine göre Hakk'ın bilgisinin mümkünlere dair bilgisi küllîdir. Hak cüzileri cüzî şekilde bilemediği için ilk aklın her şeyin mahzeni olması kudretin mahzen olmasından daha üstün değildir. Bu durumda burada “tercih-i mercûh ber racih/ iki şeyden tercihe şayanı tercih etmeyip diğerini tercih etmek” sorunu ortaya çıkmaktadır.

**Beşinci delil** göre Hakk'ın bilgisi ile ilk aklın ayniyeti “fail bi'l-inâye” düşüncesiyle uyuşmamaktadır. İnâyet en genel anlamıyla Hakk'ın varlıkta bulunan iyilik düzeni zatı gereğiyle bilmesi ve akletmesi ve bu düzen üzere

eşyanın ondan taşmasıdır.<sup>37</sup> Diğer taraftan Hakk'ın fail olması demek ilminin fiilini öncelemesi anlamına gelmektedir. Eğer ilk akılı Hakk'ın ilmiyle aynı ise bu Hakk'ın ilk akılı bilmesinden önce bir bilgiye sahip olmadığı anlamına gelir. İlk akıl eşyanın bilgisini içerdiğinden Hak Teâlâ ilk akılı bilmeden önce eşyanın bilgisine de sahip olmamış olacaktır. Oysa fail bi'l-inâyet sâdır olan bütün şeyleri Hakk'ın zatıyla bilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ilk akılı Hakk'ın bilgisiyle aynı görmek felsefecilerin savunduğu fail bi'l-inâyet anlayışıyla çelişmektedir. Şayet ilk aklın Hakk'ın bilgisiyle ayniyetini ilk aklın Hakk'ın nezdinde huzûrî olarak bulunması şeklinde anlaşılacaksa Kayserî bu itirazı da kabul etmeyecektir. Çünkü Kayserî'ye göre huzur hazır olanın yani ilk aklın sıfatıdır. Sıfat mevsuftan sonra geldiği için huzur hazırdan sonra gelecektir. Dolayısıyla ilk aklın huzuru sonra gelmiş olacaktır, yani ilk aklın kendisi huzurun kendisi olmaktadır. Hâlbuki Hakk'ın bilgisi O'nun sıfatıdır. Şu halde O'nun bilgisi ilk aklın O'nun yanında hazır olması değildir. İlk aklın Hakk'ın yanında hazır olması zat itibariyle Hak'tan ve bilgisinden sonradır. Zira Hak bütün kemâlleriyle birlikte ve zat itibariyle bütün varlıklardan öncedir. Dolayısıyla Hakk'ın bilgisi ilk aklın huzuru şeklinde yorumlanamaz.

**Altıncı delil,** Hakk'ın bilgisi ilk aklın bilgisiyle aynı olması veya Hakk'ın bilgisinin ilk aklın O'nun nezdinde huzur bulması şeklinde anlaşılması durumunda Hakk'ın en yüce ve kâmil olan ilim sıfatında başka bir şeye muhtaçlığını doğurur. Bu aynı zamanda bir çelişkidir. Çünkü Hakk'ın ilim sıfatı hem en kâmil ve tam olacak hem de ilk akla muhtaç olacak ki bu O'nun kemâl sıfatlarıyla uyuşmamaktadır. Diğer taraftan Meşşâî düşünce geleneğine göre ilk akıl Hak'tan sudur eden ilk şeydir. Bu anlamda ilk akıl Hakk'ın bir malûlüdür. İlk illet ise Hakk'ın kendisidir. Meşşâîlerin kaidelerine göre malûl bütün yönleriyle ilk illete muhtaçtır ve illet de bütün yönleriyle malûlden müstağnidir. İlk akılı Hakk'ın ilmiyle özdeş gördüğümüzde bu durum onların kendi kaideleriyle, yani malûl illete muhtaç ilkesiyle çelişecektir.

---

37 İbn Sînâ: *Kitabu's-Şifâ Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 160.

**Yedince delile** gelince Hakk'ın bilgisinin ilk aklın huzûru olması tikel olması bakımından cüzîleri ve cüzîlerin hallerini bilmemesini gerektirir ki Hak Teâlâ bundan beridir.

Kayserî'nin bu delillerine baktığımızda Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin ki bu ister eşya yaratılmadan olsun ister yaratıldıktan sonra olsun, ilk akıl üzerinden temellendirilmesinin sakıncalarını ortaya koyduğu görülmektedir. Kayserî'nin dikkat çektiği nokta, Hakk'ın eşyaya dair bilgisini temellendirirken, ilk akıl üzerinden hareket etmenin Hakk'ın zatında çokluk meydana getireceği ve aynı zamanda Hakk'ın bilgisinin yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş bir şeye bağımlı olma sorununu aşamayacağıdır.

Kayserî, Tûsî'nin veya diğer Meşşâî düşünürlerin ilk akılı Hakk'ın ilmiyle bir ve aynı görmelerinin doğru olmayacağı ancak ariflerin bunu söylemelerinin doğru olacağını ifade etmektedir. Zira Meşşâî gelenek Hak'tan sudur eden varlıkların zatla aralarında mugayeret ve beynûnet olduğunu düşünmekte ama ariflerin bu beynûneti kabul etmemekte ve her şeyin Hakk'ın isim ve sıfatlarının bir zuhuru ve tecellisi olduğunu varsaymaktadırlar. Diğer bir tabirle sûfiler zahir ile mazharın ayniyet içerisinde olduğunu kabul etmektedirler. Kayserî'ye göre Hakk'ın ilmiyle ilk aklın aynı olması sadece akıl için geçerli olan bir şey değildir. Küllî nefis için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Çünkü küllî nefis hem küllîleri hem de cüzîleri kapsamaktadır. Dolayısıyla "Müslüman filozofların anlamadıkları yer burasıdır" der. Hakk'ın zatına ilişkin bilgisi ile ilk akla veya diğer mevcudata ait bilgisi farklı değildir. Zira Hak'tan feyezân eden feyz-i mukaddes ilk akılla irtibatlandırılan hakikatlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır ve bu feyz aşığıya doğru yayılıp her şeyi kuşatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her şey, ilimle irtibatlandırılır ve onunla ilişkilendirilir. Durum böyle olunca arifin ilk akılla Hakk'ın ilmini aynileştirmesinde bir beis olmaz ve Hakk'ın zatına ilişkin bilgisiyle âleme olan bilgisi veya eşya yaratılmadan önceki Hakk'ın bilgisi ile eşya yaratıldıktan sonraki eşyaya dair Hakk'ın bilgisi arasında bir değişme ve farklılaşma olmaz.

Kayserî yine özellikle Sühreverdî ve Tûsî'nin İbn Sînâ'ya getirdikleri “Hakk'ın zatının pek çok şeye mahal oluşu” eleştirisine bir açıdan katılır bir açıdan katılmaz. Kayserî'ye göre bu eleştiri İbn Sînâ düşünce geleneği için doğrudur. Çünkü onlar varlıklar arasındaki mübâneneti savunmuşlardır. Varlıklar arasında mübâneneti kabul etmeyen vahdet-i vücûdçular için bu eleştiri geçerli değildir. Vahdet-i vücûdda hal ve mahal veya zarf ve mazrûf denen iki ayrı şey yoktur. Her şey O'nunla bir cihetle özdeştir. Bu tek hakikat bazen hal olarak görünür ve bazen de mahal olarak görünür.

### **c. Sainüddin İbn Türke'nin Eleştirileri**

İbn Türke'nin dedesi Ebu Hamid Türke'nin *Kavâidü't-tevhîd* adlı eserinde bu konuda Meşşâî geleneğini eleştirdiğini görmekteyiz. İbn Türke de bu eserin şerhinde düşüncelerini dedesi yönünde dile getirmektedir. Ebu Hamid Türke ve İbn Türke Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin hem icmâlî hem de tafsîlî olduğunu ifade etmektedirler. Hiçbir mukabili olmayan ve mutlak birlik olan ahadiyyet mertebesinde Hakk'ın ilgisi icmâlî, diğer bir birlik mertebesi olan vahidiyyet mertebesinde ise tafsîlidir. İcmâldeki bilgi aynı zamanda tafsîli de içerdiğinden ahadiyyet mertebesinde Hakk'ın eşya hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığı söylenemez. Çünkü buradaki icmâl tafsîlin mukabili olan icmâl anlamında değil tafsîli de içeren ve toplayan (cem') anlamındadır. Bu icmâlî bilgi bütün eşyanın hakikatlerinin bilgisini gerektirdiği gibi eşyanın belli bir düzen içerisinde meydana gelişinin de gerektirmektedir. Ebu Hamid Türke'ye göre Hak, zatını idrak edince haricî varlıkları da bir düzen ve tertip içerisinde icmâlî bir tarzda idrak etmektedir. Yalnız Türke, bu icmâlî bilginin Meşşâîlerin farz ettiği şekilde, yani “illeti bilmek malulü da bilmeyi gerektirir” şeklinde olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>38</sup>

İbn Türke'ye göre Meşşâîler düşüncelerini batıl üzere bina etmişlerdir. Hatta ona göre Meşşâîler Hakk'ın irade ve meşietini kabul etmedikleri ve âlemi de bir düzen-tertip içerisinde açıklayabilmeleri için Hakk'a “inayet”

---

38 Kemâl Haydari, *Şerhu Temhîdî'l-Kavâid* (Müessetü'l-İmam Cevâd, 2014), 1/595-615.

diye uydurma bir sıfat izafet etmişlerdir. İnayet ise bu nizamın Hakk'ın ilminde temessül (irtisam) etmiş halidir. Dolayısıyla Hakk'ın ilmi de ezelden ebede kadar bir düzen içerisinde bütün malûlleri ihtiva eden ilk malûlün (akl-ı evvel) Hak'ta hazır bulunuşudur.<sup>39</sup>

Gerek Sühreverdî ve gerekse Tûsî'nin İbn Sînâ eleştirileri İbn Türke tarafından da haklı bir eleştiri kabul edildiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki İbn Sînâ düşüncesini kabul ettiğimizde, yani eşyanın suretlerinin Hak'ta temessül etmiş şekilde bulunuşu varsaydığımızda Sühreverdî ve Tûsî'nin de ifade ettiği gibi Hakk'ın hem fail illet hem de kabil illet olacağı veya Hak'ta zarf-mazruf ilişkisi veya çokluğun meydana geleceği gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır. İbn Türke'ye göre bu sorunların ortaya çıkmasının temel nedeni Meşâîlerin mahiyetlerin Hakk'ın zatıyla mübayenet içerisinde oldukları düşüncelerini benimsemeleridir. Yani onlara göre Hak'tan sudur eden şeylerin zatlari Hakk'ın zatından ayrıdır. Vahdet-i vücûd geleneğinde ayan-ı sabite veya diğer tabirle âyân-ı sâbitedeki hakikatler Hakk'ın zatına nispetle yaratılmamış/gayrı mec'ûl mahiyetlerdir. Varlık kokusu henüz koklamamışlardır ve dolayısıyla itibari şeylerdir. Bu hakikatler itibarî olduklarından bunlar Hak'ta zarf-mazruf ilişkisi veya çokluk meydana getirmemektedirler. Ancak bu mahiyetlerin kendi olmak bakımından bir hakikatleri ve sabiteleri de söz konusudur.<sup>40</sup>

Ebu Hamid Türke'ye göre burada üzerine durulması gereken bir diğer mesele de vahdet-i vücûdçuların mahiyetlerin hem Hak ile ayniyetini hem de Hakk'ın onları idrak ettiğini aynı anda savunmalarının nasıl mümkün olduğu meselesidir. Meşşâî düşünceye sahip bir kimsenin bu ikisini aynı anda savunması makul görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ geleneğinde akleden olmak akledilenin karşıtıdır. Yani varlık bakımından ikisi de farklı mevzularda olmaları gerekmektedir. Oysa varlığın birliğini ve ayniliğini savunan sûfiler Hakk'ın kendi zatını idrak ettikten sonra âyân-ı sâbitede

---

39 Sainüddin İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, çev. Osman Bayder - Mesut Sandıkçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 308.

40 Sainüddin İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, çev. Mesut Sandıkçı-Osman Bayder (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 306-310.

bulunan eşyanın hakikatlerini de idrak eder derken birlik ve aynılık fikrine ters düşme durumuyla yüz yüze gelirler. Oysa vahdet-i vücûdçu sûfiler bu sorunu yine bu hakikatlerin itibari olduğunu ifade ederek aşmaya çalışırlar. Zira bu hakikatler itibarî olsa da bir sabitelerinin olduğunu ifade etmek bu hakikat ve mahiyetlerin Hak'tan temyiz edilmesi için yeterlidir. Bu hakikat ve mahiyetlerin bir cihetle temyize sahip olmaları Hak tarafından da akledilmelerine olanak sağlamaktadır.<sup>41</sup>

İbn Türke, kendinden önceki Gazzâlî, Râzî, Sühreverdî ve Tûsî gibi düşünürlerin İbn Sînâ eleştirilerini dikkate alarak bir Meşşâî eleştirisi yapmıştır. Yalnız meseleyi Kelâmî veya İshrâkî perspektiften değil de vahdet-i vücûdun mertebe anlayışı içerisinde çözmeye çalışmıştır. Neticede İbn Türke'ye göre Hak Teâlâ, eşyayı yaratmadan önce eşya hakkındaki bilgisi hem icmalidir ki buna küllî de diyebiliriz, hem de tafsilîdir. Hakk'ın vahdaniyyet mertebesinde tafsilî suretler Râzî ve Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi zatta çokluk meydana getirmemektedirler. Çünkü bunlar henüz vücûd kokusu koklamamış suretlerdir, yani bu hakikatler itibari şeylerdir. Aynı şekilde bunlar itibarî şeyler olduğundan zatta zarf ve mazruf ilişkisi de meydana getirmemektedirler.

Zikrettiğimiz bu üç muhakkik sûfilerin dışında başka sûfiler de bu konuyu ele aldığını biliyoruz. Örneğin Molla Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-fahira* adlı eserinde Hakk'ın bilgisi konusunu ele almaktadır. Câmî burada kendi düşüncelerinden ziyade meseleyi alıntılarla işlemiştir. Bu konudaki Tûsî ve Konevî'nin tartışmalarını uzun alıntılarla eserine yansıtmış ve özet olarak Konevî'nin dile getirdiği çözümlere yer vermiştir.<sup>42</sup>

Daha geç dönemde bu mesele üzerine duran bir isim de Bahâeddinzâde'dir. Bahâeddinzâde *Risâletü'l-kaza ve kader* adlı eserinde ilim meselesine müstakil başlık açar ve bu meseleyi kaza ve kader çerçevesinde tartışır.

---

41 İbn Türke, *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*, 318. Ayrıca bkz. Hasan Ramazânî, *Talikat-ı Temhid fi Şerhi Kavâidi't-Tevhid* (Beyrut: Ummu'l-Kurâ, 2011), 345-356; Kemâl Haydarî, *Şerhu Temhidi'l-Kavâid*, 1/595-615.

42 Öcal - Acer, *Molla Cami'de Varlık*, 143-153.

Bahâeddinzâde bu risalesinde Hakk'ın eşyaya dair bilgisini huzûrî bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Bizde vicdanî olarak yer alan durumları huzurî bilgi ile bilmemiz söz konusu olurken her şeyi kâmil anlamda bilen Hakk'ında eşyaya dair bilgisinin bu şekilde olamayacağını düşünmeyi anlamsız görür. Bahâeddinzâde bu durumu aynı zamanda nefsü'l-emr ile ilişkilendirmektedir. Zira nefsü'l-emre her şeyin mahiyetler olarak Hakk'ın ilmînde yaratılmamış ama sübut olarak buldukları durumdur. Dolayısıyla eşya Hakk'ın ilmînde huzûrî olarak yer almaktadır. Eşya yaratıldıktan sonra da bu durum değişmemektedir. Çünkü Hak katında zaman söz konusu olmadığından bu yaratılmamış mahiyetlerin Hakk'a nispetle geçmiş şimdi ve gelecek durumları söz konusu değildir.<sup>43</sup>

## Sonuç

İbn Sînâ akledilirlere maddeden soyutlanmış cevherlerde nasıl bulunduğunu izah ettiği yerde akledilen suretlerin akledenden farklı olması halinde akleden cevherle akledilen suretlerin bir ve özdeş olmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Sonra meseleyi akledilenlerin Hakk'ın varlığında ne şekilde bulunduğuna getirir. Bu aynı zamanda Hakk'ın akledilenleri nasıl bildiği meselesidir. İbn Sînâ Hakk'ın eşyaya dair bilgisini zatta hâsıl olan suretlerin bilinmesi şeklinde ele alır. Zira İbn Sînâ bilgiyi eşyanın suretinin akledendeki temessülü şeklinde tanımlamaktadır. Fakat Hakk'ın eşyaya dair bilgisi her ne kadar husûl şeklinde izah edilse de bu bil-

---

43 Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (Endülüs, 2021), 181-188. Bahâeddinzâde Meşşâilerin 'Hakk cüzileri külli bir tarzda bilir' önermeleriyle Hak'tan cehaleti izale ettiklerini iddia etmelerine karşın cüzî tarzda bilmenin külli tarzda bilmeye ilâve bir şey olduğunu belirterek bu görüşlerinde isabetli davranmadıklarını belirtmektedir. Kendi ifadeleri şöyledir: "[Allah'ın] ilminin cüziler üzerinde gerçekleşmediğini kabul etmek Allah'a bilgisizlik atfetmektir. Çünkü onlar [Meşşâiler], bütün şeyleri bilmeyi külli bir tarzda ispat etseler de bilinmektedir ki cüzî olması bakımından cüzide, külli üzerine ilave bir şey vardır. Eğer böyle olmasaydı külli ve cüzî arasında fark olmamış olurdu. İlmin [Hakk'ın ilminin] söz konusu ilave şeyi kapsamaması, O'na nispetle bir cehalettir. O, cehaletten yücedir. Söz konusu ek bir şey, taayyündür/belirlenmedir ve bu da Allah Teâlâ'ya malumdur, ancak külli bir tarzda malumdur derseler de deriz ki: Cüzî yönün, kapsayıcı ilimden, cüzî için çıkarılması bu [cüzî] yön bakımından cehalettir. Bu hakikati bill". Bkz. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019), 121.

gi insanlarda olduğu gibi infiâli bir bilgi değil, fiili bir bilgidir. Fiili bilgide etki ve etkilenim söz konusu olmadığından Hakk'ın eşyaya dair bilgisinde muhtaçlık sorunu ortaya çıkmamaktadır. Diğer tabirle bilginin oluşmasında iki tarafın var olması değil de tek bir tarafın var olması yeterlidir. Bu bilgide muhtaç olan eşyanın kendisidir. Eşya var olmada Hakk'ın zatına muhtaçtır. İbn Sînâ eşya yaratılmadan önce eşyanın Hak tarafında bilinişi bu şekilde izah ettikten sonra eşya yaratıldıktan sonra eşyaya dair bilgisini, diğer tabirle cüzîlerin bilgisini küllî tarzda olduğunu söyler. Bu bilme tarzı illetin bilgisi malulün bilgisini gerektirir ilkesine dayanmaktadır. Hak Teâlâ her şeyin tam illeti olduğundan kendi zatının bilgisi diğer her şeyin bilgisini de gerektirmektedir. Bu bilmeye bir de inayet eşlik etmektedir ki Hak Teâlâ inayetiyle her şeyi belli bir düzen içerisinde bilir ve bu bilmesi aynı zamanda yaratması anlamına geldiğinden her şey O'nun inayetiyle bir düzen içerisinde var olur.

İbn Sînâ bu izahlarıyla ilahî bilgiyi zat mertebesinde Hakk'ın birliğine hâlel getirilmeden icmâlî ve tafsîlî olarak, yani hem her şeyi kuşatması bakımından küllî hem de zatta çokluk meydana getirmeyecek kadar ayrıntılı bir tarzda temellendirebilmiş midir? Hak Teâlâ Kur'an'ı Kerimde ifade ettiği üzere gökteki ve yerde her şeyi en ayrıntılı şekilde bilmektedir. Burada meselenin ana mihveri Hakk'ın zat mertebesinde ilahî bilgiyi zatta çokluk meydana getirmeden küllî ve cüzî olarak temellendirilmesinin gerekliliğidir. Kelâmî, İshrâkî ve Sûfî geleneklere göre İbn Sînâ bunu temellendirememiştir. İbn Sînâ, suver-i mürtesimenin zatta çokluk meydana getirmediğine söylese de bu diğer düşünce geleneklerini ikna etmemiştir. Gazzâlî, Sühreverdî, Râzî ve Tûsî, İbn Sînâ'nın açıklamalarının birçok soruna neden olduğunu ifade etmişler ve bu açıklamalarının tahkikini yaparak sorun teşkil eden yerleri göstermeye çalışmışlardır. Bu düşünürlere göre İbn Sînâ'nın açıklamalarının temel sorunu Hakk'ın zatında hâsıl olan suver-i mürtesime ve ilahî bilginin eşyaya dair bilgisinin buna dayanması zatta çokluk meydana getireceği ve zatta zarf-mazruf ilişkisi meydana getireceğidir. Râzî, Meşşâî gelenekte olduğu gibi bilginin meydana gelmesini suretlerin nefiste hâsıl olması şeklinde gerçekleştiğini kabul etmeyip bilgiyi izafet yoluyla



açıkladığından ilahî bilgideki sorunları da bu çerçevede aşmaya çalışmıştır. Sühreverdi ve Tûsî de ilahî bilginin zat mertebesinde zatta çokluğa mahal vermeden husûlî olarak değil de huzûrî olarak gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Tûsî meseleyi ilk aklı da ilave ederek ilk aklı Hakk'ın bilgisiyle adeta özdeşleştirmiştir. Böylece Hak, zat mertebesinde eşya yaratılmadan önce eşyanın küllî ve cüzî bilgisini huzûrî olarak bilmektedir. Muhakkik sûfiler de büyük oranda ehl-i nazarın İbn Sînâ eleştirilerine katılmışlardır ve hatta Gazzâlî'nin İbn Sînâ hakkındaki Hakk'ın cüzîleri bilmediği kanaatini taşımışlardır. Muhakkik sûfiler İbn Sînâ eleştirilerine katılmış olmakla birlikte Sührverdi, Râzî ve Tûsî'nin çözümlerine katılmamışlardır. Aslında muhakkik sûfiler ve özellikle de Dâvâd-ı Kayserî, İbn Sînâ'nın yaklaşımlarının bir nebze anlaşılabilir olduğunu ifade etmektedir. Çünkü suver-i mürtesime fikri vahdet-i vücûd anlayışında ilahî ilimdeki yaratılmamış hakikatler veya ayân-ı sabitedeki hakikatler olarak düşünebilir. Yalnız benzeşmeler olsa da arada ciddi bir fark vardır. O da şudur ki, vahdet-i vücûd varlıklar arasında ayniyeti kabul etmekte, Meşşâî gelenek ise mübayeneti kabul etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya getirilen eleştiriler geçerlidir. Varlıklar arasında ayniyet düşüncesinin kabul edilmesi veya tek varlık anlayışında Hakk'ın ilminde bulunan eşyanın hakikati Hakk'ın zatında çokluk meydana getirmemekte ve zatta zarf-mazruf ilişkisine imkân vermemektedir. Diğer yandan muhakkik sûfiler Hakk'ın eşyaya dair bilgisinin zat mertebesinde hem icmâlî hem de tafsîlî olduğunu mertebeler fikriyle aşmaya çalışmışlardır. Bütün eşyanın hakikati Hakk'ın ahadiyyet mertebesinde icmâlî olarak bulunurken yine zat mertebesi sayılan vahidiyyet mertebesinde ise tafsîlî olarak bulunmaktadır. Bu anlamda Hak Teâlâ bütün eşyayı zat mertebesinde ve daha eşya yaratılmamışken eşyayı küllîsiyle ve cüzîsiyle bilmektedir. Muhakkik sûfilerin anlayışında Hakk'ın ilminin cüzîlere taalluku Hak'tan ilk taayyün eden genel varlık vasıtasıyla olmaktadır. Bunu yine İbn Arabî'nin vech-i has kavramıyla da ifade edebiliriz. Hak Teâlâ bu özel yönle bütün cüzî şeylerle doğrudan irtibat içerisinde olmakta hiçbir şey O'nun ihatası ve şumulü dışına çıkmamaktadır.

Sûfîlerden bazıları ise Hakk'ın bilgisini huzûrî olarak kabul etmiştir. Bu sûfîlerin huzûrî bilgi anlayışıyla İşrakî Sührverdi'nin huzûrî bilgi anlayışı arasında fark olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sührverdi'nin bu düşüncesinin açmazlarını Kayserî birçok delillerle ortaya koymuştu. Oysa vahdeti vücûd düşüncesi içerisinde Hakk'ın varlığı dışında başka bir varlık olmadığından her şeyin hakikati veya felsefî dille ifade edecek olursak her şeyin sureti ister yaratılmadan önce olsun ister yaratıldıktan sonra olsun Hakk'ın ilminde hazır ve nazırdır. Sûfîlerde huzûrî bilgi Kayserî'de olduğu gibi nefsü'l-emre kavramıyla da ilişkilendirip izah edilebilmektedir. Hariçte ve zihinde buluna her şeyin nefsü'l-emirde bir mutabakatının olduğunu ve nefsü'l-emrin de Hakk'ın ilmiyle aynıyet içerisinde olduğunu ifade edecek olursak her bir varlık küllisiyle ve cüzîsiyle Hakk'ın zatında bu açıdan hazır ve nazır olmuş olmaktadır.

## Kaynakça

- Acar, Rahim. "Allah'ın cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi". *DÎVÂN İlmi Araştırmalar* 1/20 (2006), 99-118.
- Akdağ, Özcan. "İlahî Bilgi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018).
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Razi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İz Yayıncılık, 2016.
- Âmulî, Hasanzâde. *Durûs-ı Şerhu Fusûsî'l-Hikem-i Kayserî*. Kum: Bostân-ı Kitab, 1390.
- Apaydın, Yasin - Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahaeddinzâde ve Kader Anlayışı*. Endülüs, 2021.
- Aştiyani, Seyyid Celaleddin. *Davûd Kayserî'nin Fusûsü'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*. çev. Tahir Uluç. Ketebe Yayınevi, 2023.
- Beheştî, Ahmed. *Tecrid: Şerh-i Nemet-i Heftûm ez Kitab-ı işârât ve't-Tenbihât*. Kum: Bostân-ı Kitab, 1386.
- Behmenyâr. *Tahsil*. ed. Mutahharî. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, 1375.
- Bozkurt, Mustafa. "Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahî Bilgi". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 127-141.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2021.
- Demirkol, Murat. "İbn Sînâ ve Tûsî'ye Göre Tanrı'nın Bilgisi". *Eskiye* 32 (2016), 29-54.
- Gazzâlî, İmam. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Hüseyin Sarıoğlu - Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, 2014.
- Haydarî, Kemâl. *Şerhu Temhîdî'l-Kâvâid*. Müessesetü'l-İmam Cevâd, 2014.
- Hüseyinî, Seyyid Ali Rıza Sadr. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî Ber Fusûsü'l-Hikem*. Kum: Neşr-i Edyân, 1394.
- Kayserî, Davud. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*. thk. Âmulî Hasanzâde. 2 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitab, 1394.
- Kılıç, M. Fatih. *Ebherî'de Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Ösöz Yayıncılık, 2019.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İz Yayıncılık, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Melikşâhî, Hasan. *Şerhu İşârât ve't Tenbihât*. çev. Tahir Uluç. Ketebe Yayınevi, 2021.
- Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (Haziran 2019).
- Öcal, Şamil - Acer, Abdurrahman. *Molla Cami'de Varlık*. Litera Yayıncılık, 2017.

- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Ramazânî, Hasan. *Talikat-ı Temhid fi Şerhi Kavâidi't-Tevhid*. Beyrut: Ummu'l-Kurâ, 2011.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu İşârât ve Tenbihât*. ed. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encumen-i Asâr ve Mefâhir-i Firheng, 1384.
- Sadra, Molla. *Esfâr-ı Erbaa*. ed. Ahmed Ahmedî. 6 Cilt. Tahran: İntişarât-ı Bünyâd-ı Hikmet-i İslamî Sadrâyî, 1381.
- Sinâ, İbn. *İbn Sina: Kitabü's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. Litera Yayıncılık, 2005.
- Sinâ, İbn. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ekrem Demirli vd. Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbuddin. "Muşâra ve Mutârahât". *Mevsûat-ı Musannif-i Sühreverdî*. ed. Muhsin Akil. Beyrut: Dar-ı Revâfid, ts.
- Şensoy, Güvenç. *Sadrüşşeria'nın Kelâmı Ta'dil Teşebbüsü: Varlık ve Ulûhiyyet Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV, 2023.
- Tanrıverdi, Hasan. *Meşşâi Felsefede Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Tunagöz. "Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek". *Kelam Araştırmaları* 1 (2013), 393-424.
- Tûsî, Nasiruddîn. *Şerhu İşârât ve Tenbihât*. ed. Hasanzâde Âmulî. 3 Cilt. Kum: Bostân-ı Kitâb, 1386.
- Türke, Sainüddin İbn. *Vahdet-i Vücûdun Kaideleri*. çev. Osman Bayder - Mesut Sandıkçı. Litera Yayıncılık, 2022.
- Uluç, Tahir. "Tanrı'nın Bilgisi Konusunda Sühreverdî'nin İbn Sinâ Eleştirisi". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Yener, Halide. "Sühreverdî Epistemolojisinde Huzûrî Bilgi". *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. ed. Nesim Doru - Kamuran Gökdağ. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

**İzmir’de bir Rifâi-Ma’rifi Tekkesi: İkiçeşmelik Dergâhı ve  
Ahmed Kâzım Eymür Efendi (1905-1981)**

A Rifâ’i-Ma’rifi Lodge in Izmir: The İkiçeşmelik Dergâh and Ahmed Kâzım  
Eymür Efendi (1905-1981)

**Arş. Gör. Fatma Üresin**

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Anabilim Dalı,  
fatma.uresin@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University  
Faculty of Theology  
Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0002-5582-941X>  
<https://ror.org/01x1kqx83>

**Makale Bilgisi | Article Information**

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	18 Eylül   September 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	19 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	97-147

**Atıf | Cite as**

Üresin, Fatma. “İzmir’de bir Rifâi-Ma’rifi Tekkesi: İkiçeşmelik Dergâhı ve Ahmed Kâzım Eymür Efendi (1905-1981)”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 97-147.  
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1556421>

**İntihal | Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Yayıncı | Published by**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

**Telif Hakkı | Copyright**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**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 (Fatma Üresin).

### Öz'

İzmir'in tarikatlar tarihine bakıldığında en çok dikkat çeken derviş gruplarından biri de Rifâilerdir. Bu çalışmada Ege Bölgesi'nde son dönem Rifâî meşâyihinden biri olarak Ma'rifi şeyhi Ahmed Kâzım Eymür Efendi ve İzmir'in kadim semtlerinden biri olan İkiçeşmelik'te açmış olduğu Ma'rifi tekkesinin faaliyetleri ele alınmaktadır. Manisa'daki Entekkeliler ocağında seyr u sülûk eğitimini tamamlayan Ahmed Kâzım Eymür Efendi, kendisine şeyhi Ali Feyzi Efendi tarafından verilen icâzetnâme ile İkiçeşmelik'te tekkesini açmış; Ma'rifilik'in İzmir'de daha da faal olmasında öncülük etmiştir. Böylece Kâhire'den İstanbul'a hicret eden Rifâî şeyhi Muhammed Fethu'l-Maârif'in (v. 1824) kurucusu olduğu Ma'rifiye kolunun İstanbul'dan İzmir'e olan seyrinde mühim bir rol oynamıştır. Bir Rifâî tekkesi olması hasebiyle burhan merâsimlerinin de yapıldığı İkiçeşmelik Dergâhı, mimârî bakımdan her ne kadar küçük bir yapıya sahip olsa da İzmir'in tasavvufi çehresini şekillendirmekte büyük bir rol oynamıştır. Müsikişinaslığı ve mevlithanlığıyla da maruf olan Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin cami ve mescidlerde yaptığı vaazlara halkın büyük bir teveccüh göstermesi, toplumun farklı kesimlerinden dervişlerinin olması, İkiçeşmelik dergâhında her pazartesi gecesi tertip edilen zikir meclislerinin inkitâya uğramaması ve cenazesinde İkiçeşmelik sokaklarında büyük bir izdihamın yaşandığına bakılacak olursa bir Ma'rifi şeyhi olarak irşad faaliyetlerinin bulunduğu mühitte geniş bir yankı uyandırdığı anlaşılmaktadır. Fakat -edebî türde birkaç teliften başka- Rifâilik-Ma'rifilik tarihine dair yapılan herhangi bir akademik çalışmada bu kolun İzmir'deki temsilcilerinden biri olarak Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin ismi dahi geçmemektedir. Bu boşluğu tamamlamaya yönelik yaptığımız araştırmada ayrıca, Ma'rifiye'nin Ehl-i beyt sevgisinin derinden müşahade edildiği bir tarikat olmakla beraber bazı akademik çalışmalarda iddia edildiği gibi Alevî-Bektâşî bir meşrebe dayanıp dayanmadığı da tahlil edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Rifâiyye, Ma'rifiyye, Ahmed Kâzım Eymür Efendi, İkiçeşmelik Dergâhı

---

Bu makale halihazırda devam eden "İstanbul ve Anadolu'da Rifâiyye: Ma'rifiyye Kolu" başlıklı doktora tezi çalışmasından türetilmiştir.

### Abstract

In this study, we explore the significant influence of Shaykh Ahmed Kâzım Eymür Efendi, a Ma'rîfî *shaykh* from the Aegean Region, and the Ma'rîfî lodge he founded in İkiçeşmelik, an ancient neighbourhood in İzmir. Completing his spiritual training at the Entekkeliler lodge in Manisa, he established his lodge in İkiçeşmelik with approval from his mentor, Ali Feyzi Efendi. In this way, he played a significant role in the journey of the Ma'rîfiyya branch, founded by the Rifâ'î *shaykh* Muhammad Fath al-Ma'ârif (d. 1824), who had migrated from Cairo to Istanbul, from Istanbul to İzmir. Although architecturally small, the İkiçeşmelik Lodge, where the *burhân* ceremonies were held due to its affiliation with the Rifâ'î order, played a major role in shaping İzmir's mystical character. Ahmed Kâzım Eymür Efendi was renowned for his musical expertise and his role as a *mevlithan*. His sermons attracted diverse groups of followers, his *dhikr* gatherings continued uninterrupted every Monday, and his funeral drew large crowds, highlighting his widespread impact. Ahmed Kâzım Eymür Efendi's name is not even mentioned in any academic studies on the history of the Rifâ'îyya-Ma'rîfiyya, as one of the representatives of the Ma'rîfiyya in İzmir. In our research aimed at filling this gap, we also analyse whether, as claimed in some academic studies, the Ma'rîfiyya is based on an Alavî-Baktashî inclination, despite being a Sufi order deeply rooted in the love for *Ahl al-Bayt*.

**Keywords:** Sufism, Rifâ'îyya, Ma'rîfiyya, Shaykh Ahmed Kâzım Eymür Efendi, İkiçeşmelik Dervish Lodge

## زاوية رفاعي-معرفي في إزمير: تكية إيكي تشمليك وأحمد كاظم أمور أفندي (1905-1981)

### المخلص

عند النظر في تاريخ الطرائق في هذه الدراسة، يتم تناول الشيخ أحمد كاظم أمور أفندي، أحد مشايخ الرفاعية في الفترة الأخيرة في منطقة إيجة، ونشاطات التكية المعرفية التي افتتحها في حي إيكي تشمليك، كان الشيخ أحمد كاظم أمور أفندي قد أم تعليمه في السلوك والزربية الروحية في تكية «أنتيكلي» في مانيسا، وافتتح تكيته في إيكي تشمليك بعد أن حصل على الإجازة من شيخه علي فيضي أفندي، حيث كان له دور بارز في جعل المعرفة أكثر نشاطاً في إزمير. وبهذا، لعب دوراً مهماً في مسيرة الطريقة المعرفية من إسطنبول إلى إزمير، وهي الطريقة التي أسسها الشيخ الرفاعي محمد فتح المعارف (ت. 1824)، الذي هاجر من القاهرة إلى إسطنبول. ورغم صغر حجم مبنى تكية إيكي تشمليك من الناحية المعمارية، إلا أنها أدت دوراً كبيراً في تشكيل الوجه الصوفي لإزمير. اشتهر الشيخ أحمد كاظم أمور أفندي أيضاً بكونه من محبي الموسيقى الصوفية وبارعاً في قراءة الموالد، وكان خطيباً يجذب جمهوراً واسعاً في المساجد. كما كان له مريدون من مختلف فئات المجتمع، ولم تتوقف مجالس الذكر التي كان يعقدها في تكية إيكي تشمليك مساء كل يوم اثنين. ومع ذلك، وعلى الرغم من وجود عدة مؤلفات أدبية قليلة، إلا أن اسم أحمد كاظم أمور أفندي لا يُذكر حتى في أي دراسة أكاديمية عن تاريخ الرفاعية أو المعرفة، بصفته أحد ممثلي الطريقة المعرفية في إزمير. ومن خلال هذا البحث الذي نقوم به لسد هذه الفجوة، نحلل أيضاً ما إذا كانت المعرفة، التي تتميز بحبها العميق لأهل البيت، تستند إلى مشرب علوي-بكتاشي، كما يُزعم في بعض الدراسات الأكاديمية.

الكلمات المفتاحية: الصوف، الرفاعية، المعرفة، أحمد كاظم أمور أفندي، تكية إيكي تشمليك.

## Giriş

İbn-i Battûta'nın (v. 1368-69) *Seyahatnâme'sinde* ve sair kaynaklarda Batı Anadolu'da teşkilatlanan ilk derviş gruplarının İzmir civârında yoğunlaştığı, dolayısıyla bu kadim şehrin eski dönemlerden beri tarikat mensuplarının uğrak mekânı olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de Rifâî dervişlerinin İzmir'de Kadifekale ile Bergama taraflarında ikâmet ettiği ve tekkelerin bulunduğu bölgeye tesiri göz önüne alınırsa bu şehrin Rifâîliğe dair köklü bir geçmişinin olduğu görülür.<sup>1</sup>

İzmir'de geçmişten günümüze faaliyetlerini devam ettiren Rifâî tekkelerinin son dönem örneklerinden biri de İkiçeşmelik Dergâhı olup bu tekkenin ilk postnişinliğini Rifâî-Ma'rifi şeyhi Ahmed Kâzım Eymür Efendi yapmıştır. Onun Ma'rifiye koluyla irtibatına değinecek olursak; 19. yüzyıl Osmanlı'sında tasavvuf ilim ve irfânı ile kültürüne katkıda bulunan Muhammed Fethu'l-Maârif'in halifelerinden biri, Manisa'daki Entekkeliler Dergâhı'nın kurucusu Ahmed Vehbî Antâkî'dir (v. 1851).<sup>2</sup> Ahmed Kâzım Eymür Efendi ise Entekkeliler Dergâhı'nın dördüncü postnişini Ali Feyzi Mânîsâvî'den (v. 1988) seyr u sülûk eğitimi görmüştür. Bu süreçteki manevî ilerleyişi ve kâbiliyeti doğrultusunda şeyhi tarafından kendisine ilk olarak İkiçeşmelik'te zikir meclisi akdetme yetkisi verilmiş daha sonrasında vukû bulan bazı manevî işaretler üzerine irşâda mucâz kılınmıştır.<sup>3</sup>

Bugüne kadar yapılan akademik araştırmalara baktığımızda Ma'rifiye hakkında birçok yazı<sup>4</sup> kaleme alınmışsa da İzmir'de aktif olan İkiçeşmelik

---

1 İbn-i Battûta, *Rihletu İbn-i Battûta* (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.), 304.

2 Necdet Okumuş, *Manisa Rifâî Dergâhı Entekkeliler* (Manisa: Emek Matbaacılık, 2003) 19.

3 Sibel Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2 -Ahmet Kâzım Eymür Hz.* (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2015), 13-14.

4 Kaleme alınan bazı makale yazıları ve kitap çalışmaları için bkz. Atabey Kılıç, "Ma'rifilik Üzerine Notlar", *19. Yüzyıl Manisa'sında Bir Kültür Ocağı Entekkeliler Sempozyumu* (2008); Atabey Kılıç, "Ege Bölgesine Ait Alevi-Bektaşî-Rifâî Esaslı Bilinmeyen Bir Mahallî Tarikat: Ma'rifilik", *Bilimname* 1 (2003); Mehmet Demirci, "İzmir'de Bir Rifâî Şeyhi Süleyman Hayâtî Aktuğ (Hayâtî Baba)", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 188 (Ekim 2018); Necdet Okumuş, *Manisa Rifâî Dergâhı Entekkeliler-Bir Tekkenin Tasavvufî ve Sosyal Tarihi* (Manisa: Emek Matbaacılık, 2003); Necmi Tarkan, *Kartal'da Kurulmuş bir Tarikat: Ma'rifiye* (İstanbul, 1964); Rasih Erkul, "Manisa Demirci'deki Ma'rifi Tekkeleri", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2011); Türkan Alvan, *Said Paşa İmamı Hasan Rıza*



Dergâhı, bir Rifâi şeyhi olarak Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin bu şehirde temsil ettiği konumu ve tekke faaliyetleri üzerinde -edebî yazılar hâricinde- herhangi bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Oysaki Entekkeliler’in son postnişini Ali Feyzi Efendi’nin imzasının yer aldığı icâzetnâme metni ile irşada memur kılınması dikkate alındığında, Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin tanıtılmaması büyük bir boşluk doğuracaktır. Bu bağlamda makale, öncelikle Ma’rifiyye özelinde yolun son döneme kadar süregelen devamlılığını görmeye vesile olacaktır; diğer açıdan Ahmed Kazım Efendi’nin şahsında İzmir’de teşekkül eden manevi geleneğin izlerini ortaya koymakla da önemli bir işlev üstlenecektir.

Hâlihazırda faaliyetleri devam eden bir kol olması münasebetiyle konunun yeterince aydınlatılması için sadece yazılı kaynakların ve dokümanların değil aynı zamanda saha araştırmalarının da büyük bir rol oynadığını belirtmek gerekir. Bu sebeple makale, Ma’rifilik’in kuruluşundan itibaren geçirdiği evrelerin tarihî ve sosyolojik yönlerinin daha detaylı incelenmesine olanak tanımaktadır.

Çalışmada birincil kaynak olarak Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin telif ettiği eserine, yazdığı notlara ve ona ait resimlere müracaat edilmiştir. Hayatı ve kişiliği hakkında elde edilen bilgilerin büyük çoğunluğu, başta ailesi olmak üzere en yakınlarından ve talebelerinden nakledilmiştir. Bu kaynaklar içinde özellikle de Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kendi sesinden ilahi ve sohbet kayıtları, kendisine dair yakınları ve talebeleriyle yapılan röportaj kayıtları araştırmanın çok yönlü incelenmesine, daha nesnel bir hale ulaşmasına vesile olmuştur.

## **1. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin Hayatı**

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, 1323/1905 yılında Selânik’te doğmuştur. Ailesi Resûlullah (sav)’in neslinden olup buna dair bir vesika Ahmed

---

*Efendi* (İstanbul: FSM Yayınları, 2013); Semih Ceyhan, “Ma’rifiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/196-198; haz. Mehmed Veysi Dörtbudak; Gürol Pehlivan, *19. Yüzyıl Manisa’sında Bir Kültür Ocağı Entekkeliler Sempozyumu Bildirileri*, (Manisa: Tıbyan Yay., 2010).

Kâzım Eymür Efendi'nin terekesinde bulunmaktadır.<sup>5</sup> Âile büyükleri Osmanlı'nın askeriye sınıfının ileri gelenlerindedir. Dedesi Osmanlı paşalarından Hasan Paşa'dır. Dönemin padişahı tarafından Hasan Paşa ve kardeşleri Hüseyin ve Avni Paşa'lara Balkanlarda, bugün Makedonya sınırları içinde kalan Koçana beldesine bağlı "Paşalar köyünde" vazife tayin edilmiştir. Ninesi Safiye Molla Hatun, medrese usûlü talebe yetiştiren hocalardandır. Ahmed Kâzım Eymür Efendi muhtemelen ninesinin hatırasını yaşatmak adına kızı Safiye Serpil Hanım'a onun ismini koymuştur. Ailece Arnavut kökenli olan Ahmed Kâzım Eymür'ün babası Kâzım Efendi de Üsküp'te kolcu kuvvetlerinde vazifeliydi. Annesi Ayşe Molla Hatun, Selânikli olup ilme değer veren kültürlü bir aile içinde yetişmiştir.<sup>6</sup> Kazım Efendi'den önce bir evlilik yapmış olan Ayşe Molla Hatun'un önceki eşinden olan kızının ismi ise Fevziye'dir.<sup>7</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin adı resmî olarak kayıtlarda "Ahmed Eymür" olarak geçse de kendisi talebesine verdiği intisâb kağıdında babasının ismi olan "Kâzım"ı da eklemiştir. Böylece kendisine hitâb ettiği şekilde "Ahmed Kâzım" olarak anılır olmuştur.<sup>8</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi dünyaya gelmeden önce babası vefat etmiştir. Bir vaazında, Yahudilerin ihanetleri ve düşmanca tavırları üzerinde uzun uzadıya örneklerden bahsederken babasının aslında Yahudiler tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü anlatmaktadır.<sup>9</sup>

---

5 Ayşe Münevver Kıdak, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi" (Görüşmecî: Fatma Üresin, görüşme kaydı ve notlar. 22. 04. 2023).

6 Sibel Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2 - Ahmet Kâzım Eymür Hz.* (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2015), 20; Güley Eymür, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi" (Görüşmecî: Fatma Üresin, görüşme kaydı ve notlar şeklinde görüşme kaydedilmiştir, 10 Kasım 2022).

7 Ayşe Münevver Kıdak ile mülâkât, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi".

8 Bk. Şekil 12.

9 Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin hangi camide bu vaazı irad ettiği bilinmese de İkiçeşmelik veya Asmalı Mescit gibi fahri imamlık ve müezzinlik yaptığı camilerden birisinde icrâ ettiği kanaatindeyiz. Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin vaaz kayıtlarını ve ses dosyalarını dijital ortamda daha anlaşılır hale getirme hususunda katkı sağlayan Tefvik Ün'e teşekkür ederim.

Annesi Ayşe Molla Hatun teslimiyeti ve vakûr tavrıyla öne çıkar. Ahmed Kâzım Eymür’den önce doğan iki kız evlâdı aynı gün içinde vefat edince “Ben onları bana şefaathçi kılsın diye Allah Teâlâ ile alışveriş yaptım” demiştir. İkinci eşi Kâzım Efendi de vefat edince oğlu Ahmed Kâzım ve ilk evliliğinden olan kızı Fevziye ile bir başına kalan Ayşe Molla Hatun, o dönemde Balkanlar’daki siyasi karışıklıklar ve çalkantıların gittikçe tırmanması ve hayat şartlarının zorlaşması neticesinde çareyi daha güvenli bir liman olarak İstanbul’a göç etmekte bulmuştur. Hatta gemiyle yaptıkları deniz yolculuğunda içinde paşa dedelerinin madalyaları, bazı tapu ve evraklarının da bulunduğu ahşap sandığı yüklerden kurtulmak adına denize bırakmak zorunda kaldığı ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Zor ve zahmetli bir hayat mücadelesi içinde Ayşe Molla Hatun çocuklarını büyütmüş; İstanbul’da askeriyeye dikiş dikmek sûretiyle geçimini sağlamaya çalışmıştır. Zaman içinde Ayşe Molla Hatun ve çocukları İstanbul’dan Balıkesir’e sonra Bandırma’ya oradan da İzmir’in İkiçeşmelik semtine taşınmışlardır.<sup>11</sup>

Şekil 1. Ayşe Molla Hatun ve çocukları (Ahmed Kâzım Eymür Efendi ve Fevziye Hanım)<sup>12</sup>



10 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 18, 37-39; Ayşe Münevver Kıdak, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi”.

11 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 20.

12 Fotoğrafa Ayşe Münevver Kıdak’ın özel arşivinden ulaşılmıştır.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, İkiçeşmelik semtine taşındıklarında henüz on iki yaşlarındadır. Ailesinin sorumluluğu üzerinde olduğu için askerlikten sonra çeşitli meslekleri tecrübe edip kendi imal ettiği şerbet, tatlı, gazoz, kahve, turşu, salep gibi mâmülleri ve meşrubâtları satarak ticaret yapmaya çalışmıştır. Fakat cömertliği ve merhametinin mündemiç olduğu hassâs yapısı sebebiyle ticâret yapamayacağını anlamıştır.<sup>13</sup>

Şekil 2. Ahmed Kâzım Eymür Efendi gençlik yıllarındayken<sup>14</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi, kırk yaşlarındayken Karakaş Halil Efe'nin kızı olarak bilinen Muazzez Hanım ile evlenmiştir. Bu evlilikten iki kızı ve iki oğlu olmak üzere dört evlâdı dünyaya gelmiştir. Muazzez Hanım bir Osmanlı kadını edâsıyla irfan sahibi ve celâli bir hanımefendidir.<sup>15</sup>

---

13 Ayşe Münevver Kıdak, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi"; Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 11.

14 Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin başı sarıklı bu fotoğrafı muhtemelen müezzinlik ve vaizlik yaptığı yıllarda çekilmiştir. Bkz. Sibel Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2 -Ahmet Kâzım Eymür Hz.* (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2015), 60.

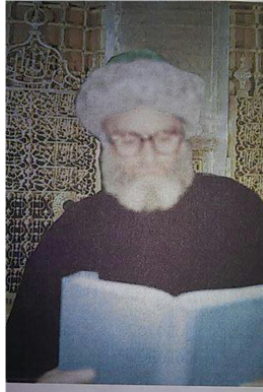
15 Güler Eymür ile mülâkât, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi" (10 Kasım 2022).

Şekil 3. Ahmed Kâzım Eymür Efendi ve refikası Muazzez Hanım<sup>16</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi, Diyânet görevlisi olarak uzun yıllar müezzinlik ve vaizlik vazifesini deruhte etmiştir. Yine Kur’ân-ı Kerîm’den bazı sûrelere dair tefsir sohbetleri yapmıştır. Emekli olduktan sonra da fahrî olarak bu vazifelerine, vaaz ve sohbetlerine devam etmiştir. Çok seveni olduğu için kâfile başkanı olarak sık sık Haremeyn’e gitme imkânı bulmuştur. Hatta Medine emîri tarafından kendisine bir kürsü de tayin edilmiş; hacılara veya umreye gelenlere vaaz vermiştir.

Şekil 4. Ahmed Kâzım Eymür Efendi Kur’ân-ı Kerîm okurken<sup>17</sup>



---

16 Resimler, Ahmed Kâzım Eymür’ün yetiştirdiği halefi Hüseyin Enes Yeşil Efendi’nin arşivinde yer almaktadır.

17 Bkz. Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 54.

Yine İkiçeşmelik semtinde hemen caddenin kenarında yer alan tarihi Asmalı Mescit'te yaptığı vaazların etkisinde kalan cemaatin sayısı gittikçe artmıştır. Ahmed Kâzım Eymür'ün bu tesirli hitâbetinin etkisiyle sohbet meclisine özellikle de gençlerin teveccüh göstermesi bazı sosyalist dernekleri rahatsız etmiş; hatta iki kişi vaazlarından vazgeçmesi konusunda onu tehdit etmiştir. Fakat bütün bu girişimler boşuna uğraşlardan öteye geçmemiştir.<sup>18</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'yi tanıyanlar onun mütevâzı ve mahfiyet sahibi fitratının yanında heybet, vakar ve ciddiyet dolu bir duruşunun da olduğunu ifade ederler. Latîf ve müşfik şahsiyetiyle etrafındakiler tarafından çok sevilen bir kimse olduğu anlatılmaktadır.<sup>19</sup> Tekke muhitinde "Ahmed Baba" ve "Ahmed Dede" olarak anılmıştır. Kendi yazdığı notların altına da "Rifâî Fukarâsı Şeyh Ahmed Dede" olarak ismini belirtmiştir.<sup>20</sup>

Vefat edeceğini önceden hisseden Ahmed Kâzım Eymür Efendi, daha hastalanmadan önce kızı Serpil Hanım'a "Telaşlanmayasın ama bana iki buçuk yıl çile görünüyor" demiştir. O dönemlerin siyasi çalkantılarına göre düşünüp bir hapis hayatı olacağını zanneden ailesi zamanla bu çileden kastının hastalık olduğunu anlamışlardır.<sup>21</sup>

Vefat etmeden önce damadı Mehmet Bey'den bir kâğıda "135 FU" diye yazı yazmasını istemiş, damadı buna bir anlam verememiştir. Vefatından sonra anlaşılacaktır ki 135 rakamı vefat ettiği gün olan 13 Mayıs'a işaret ederken, "FU" da son yolculuğuna uğurlanırken yanında bulunan ve gerekli işlemleri yerine getiren kişilerin baş harfleridir. Cenâzesi yıkanırken etrafa çok güzel bir koku yayıldığı hatta birçok kişinin bu kokuyu cenaze merâsimi boyunca uzun bir müddet hissettiği nakledilmektedir.<sup>22</sup> 1981'de

---

18 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 41.

19 Güler Eymür ile mülâkât, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi"; Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 12.

20 Bk. Şekil 23.

21 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 76.

22 Güler Eymür ile mülâkât, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi".

vefat eden Ahmet Kâzım Eymür Efendi’nin kabri İzmir Bornova Işıkkent Mezarlığı’ndadır.

Şekil 5. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kabri<sup>23</sup>



### 1.1. Tahsil Hayatı

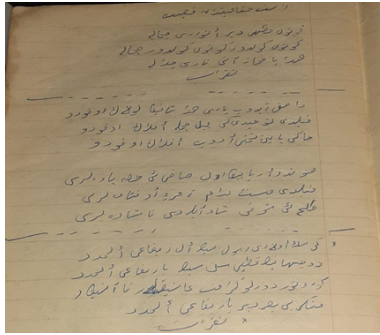
Dönemin siyâsi konjoktürü, seferberlik ile yoksulluğun getirdiği geçim derdi sıkıntısı ve tedrisat imkanlarının kısıtlı olması, Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin tahsil hayatının önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Bu sebeple okuma-yazmayı Gaziemir’de dört yıl süren askerlik döneminde öğrenebilmiştir. Fakat ilme olan muhabbeti ve merakı büyük bir gayretle onu bu alanda kendisini geliştirmeye; tanıştığı yetkin hocaların ders hallerinde bulunmaya sevk etmiştir. Yetişmesinde en büyük emeği olan hocalarından birisi de Hasan Efendi’dir. Medine’de verdiği vaazlara dair bir ses kaydında kendisinin 35 yaşlarında iken çok kıymetli bir âlimden ders

23 Şâhidesinde “Emmâreye yüz verme, âdeme düşmandır o” diye kendisine nispet edilen kısa bir nutuk vardır (Makalenin ilerleyen sayfalarında “Nefisler, Makamlar ve Rütbeler” başlığı altında nutkun tam hali yazılıdır). Bkz. Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 83.

aldığını belirtmesinden hareketle o yaşlarda ilimle meşgul olduğu anlaşıl-  
maktadır.<sup>24</sup>

Osmanlı Türkçesi ile defterine yazdığı yazılar, ilahi notları, yine ken-  
di özel kütüphanesinde bulunan Osmanlıca eserler, Ahmed Kâzım Eymür  
Efendi'nin ilim ve irfana olan muhabbetinin bir başka vesikasıdır. Latin  
harflerine yabancılık çektiği el yazısı ile yazdığı notlardan anlaşılmaktadır.  
Yazı için daktiloyu tercih etmesi de bu yüzden olsa gerektir.<sup>25</sup>

Şekil 6. Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin Osmanlıca yazdığı defterinden bir örnek



Yine Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin “Okunacak Kitaplar” başlığı  
altında listelediği eserlerden yola çıkarak onun hem klasik İslâmî kaynak-  
ları hem de güncel olanları takip ederek asrın çeşitli ilmî, itikâdî ihtiyaç-  
larını karşılamaya yönelik yazılan kitaplardan istifade etmeyi hedeflediği  
anlaşılmaktadır. Söz konusu listede tefsirden hadîse, fıkhıtan tasavvufa,  
kelamdan İslam tarihine, edebiyattan bilim ve teknike kadar birçok alan-  
dan eserler yer almaktadır. Bu eserleri listelemiş olması, hem dönemdeki  
bilimsel ve teknolojik gelişmelerin yanı sıra aktüel meseleleri de ihtivâ eden  
çeşitli güncel yayınları takip etmeye özen gösterdiğinin hem de gençliğin-  
de bazı mâniâlar sebebiyle gerçekleştiremediği ve açlığını hissettiği ilmî  
çalışmaları telâfi etmeye yönelik çabasının bir örneğidir. Listede dikkat

24 Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin Medine vaazından bir kesit (70'li yıllar). Bu sohbet kaydı Hüseyin  
Enes Yeşil'in arşivinde muhafaza edilmiştir.

25 Ahmed Kâzım Eymür Efendi'ye ait bu deftere Hüseyin Enes Yeşil'in arşivinden ulaşılmıştır.



çeken eserlerden bazıları şunlardır: Ali Fikri Yavuz’un “Kur’ân-ı Kerîm Meâli”, İmam Buhârî’nin “Zübdetü’l-Buhârî”si, İmam Nevevî’nin “Riyâzu’s-sâlihîn” ve “Ezkâr”ı, Abdülkerim Kuşeyri’nin “Risâle”si, Mahmud Sâmi Ramazanoglu’nun “Dua ve Zikirler”i, Ömer Ziyâuddin Dağıstânî’nin “Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar”ı, Mehmet Dikmen’in “Tasavvuf ve Hikmet Işığında İslam İlmihâli”, Ahmed er-Rifâî’nin “el-Burhânü’l-Müeyyed” ve “Hâletü Ehl’il-Hakika Ma’allâh”ı, M. Asım Köksal’ın “İslam Tarihi”, Kenan Çıgman’ın “İnançlar”ı, Ahmed Eflâkî’nin “Menâkıbu’l-Ârifîn”i, Bediüzzaman’ın “Risâle-i Nûr”u, Ömer Nasûhî Bilmen’in “İslam İlmihali” kitabı, “Bilim ve Teknik: İlahiyat” serisi.<sup>26</sup>

## 1.2. Tasavvufi Eğitimi

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin vaaz kayıtlarında kendisiyle ilgili bahsettiği hususlardan hareketle küçük yaşlardan beri peygamber ahlâkıyla hemhâl olduğu ve tasavvufi neşvenin içinde yetiştiği anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> İlk manevi terbiyesini Hacı Hasan Efendi’den almış, Akhisarlı Mustafa Tıgılı Efendi, Hamamcı Gâlip Dede, Şekerci Refik Efendi gibi birçok ilim ve irfan ehliyle de görüşme imkânı bulmuştur.<sup>28</sup>

Tasavvufi eğitime kaç yaşında başladığı ile ilgili bilgilere dair en isâbetli vesika yine kendi notları arasında 26 Şubat 1922 yılına düştüğü kayıttır. Burada “el-fakîr hâdimu’r-Rifâî” diye beyân edilen yazıdan ve imzadan hareketle henüz on yedi yaşlarındayken Rifâiyye müntesiplerinin arasına dâhil olduğu, dolayısıyla çok erken bir tarihte tasavvufî hayatın içinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

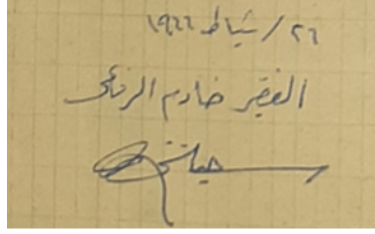
---

26 Listelenen eserlerin yazıldığı bu evraklara, H. Enes Yeşil’in arşivi vesilesiyle ulaşılmıştır.

27 Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin hac kafillesi görevlisi olarak yaptığı vaazlar ve İzmir’in çeşitli camilerinde icrâ ettiği sohbet kayıtları H. Enes Yeşil’in özel arşivinde muhafaza edilmiştir.

28 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 12.

Şekil 7. 26 Şubat 1922 tarihli not<sup>29</sup>



Ahmed Baba'nın Entekkeliler'in müdavimi Tığlı Baba<sup>30</sup> ile bir karşılaşmalarına (1962 yıllarında) şahit olan kızı Ayşe Münevver Hanım şöyle anlatır:

“Dokuz yaşlarımdaydım. Bir gün rüyamda nur yüzlü yuvarlak çehreli, iri bal rengi, kara gözlü bir ihtiyar gördüm. Uyandım ve bir süre sonra kapı çaldı. Kapıyı açtığımda rüyadaki adamı karşımda gördüm ve irkildim. Yanında da kısa boylu çarşafı bir hanım vardı. Adam heybetli ama mütebessim bir zât idi. ‘Baban evde mi?’ diye sorunca ‘sen, rüyadaki dede!’ dedim ve onu içeri girsin diye kolundan çektiirmeye başladım. Babam ve annem onları görünce büyük bir sevinçle karşılayıp son derece hürmet ve muhabbet gösterdiler. Tığlı Baba Entekkeliler'in müdâvimlerindendi ve babam imkân buldukça beni de Manisa'ya götürürdü. Hatta Ali Fezyi Efendi'nin kızı Atike ile de orada tanışmış ve arkadaşlık yapmışım”.<sup>31</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin Kâdirî ve Uşşâkî büyüklerinden de feyz aldığı hatta onlardan da icâzetli olduğu nakledilmektedir. Fakat irşadını Rifâiyye-Ma'rifiyye tarîki üzere gerçekleştirmiştir. İcâzetnâmede şeyhi Ali Fezyi Efendi'nin not düştüğü tarihten hareketle Ahmed Kâzım Eymür Efendi'ye 9 Rebiu'l-âhir 1389/25 Haziran 1969'te icâzet verildiğini tahmin edebiliriz.

29 Bu vesikaya Hüseyin Enes Yeşil arşivinden ulaşılmıştır.

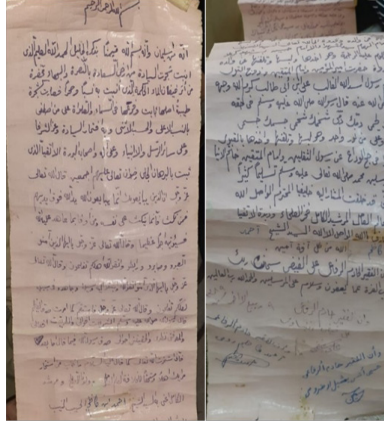
30 Burhan yaptığından ötürü “Tığlı” lakabıyla tanınmış olabilir. Ayrıca Tığlı Baba'nın İkiçeşmelik'te de burhan yaptırdığı bilinmektedir

31 Ayşe Münevver Kıdak, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi”.

Şekil 8. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin verdiği icâzetnâmenin yer aldığı gümüş mahfaza<sup>32</sup>



Şekil 9. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’ye ait icâzetnâmenin baş ve son tarafları<sup>33</sup>



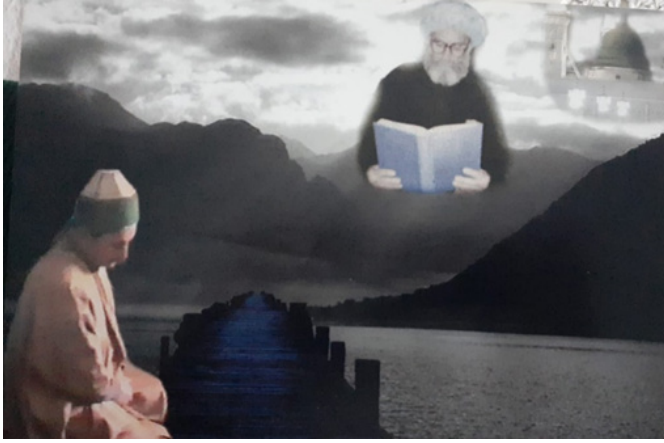
Ahmed Kâzım Eymür Efendi, Hüseyin Enes Yeşil ile babaannesinin intisâbı vesilesiyle Kadifekale’de tanışmışlardır. O sıralarda henüz 9-10 yaşlarında olan Hüseyin Enes Efendi, Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin manevi iltifatlarına mazhar olmuştur. Hüseyin Efendi bu ilk karşılaşma ile ilgi-

32 Hocası Ahmed Kâzım Eymür’ün teslim ettiği bu emanetler Hüseyin Enes Yeşil’de muhafaza edilmektedir.

33 Ali Feyzî Efendi’den Ahmed Kâzım Eymür Efendi’ye verilen bu icâzetnâme halefi Hüseyin Enes Efendi’ye intikal ederek günümüze kadar gelmiştir. Zira kendisi henüz hayattayken Hüseyin Enes Efendi’ye bu icâzetnâmeyi teslim ederek kendisinden sonra bu irşadı yürütmesini istemiştir. Bu nedenle resimde de görüldüğü üzere icâzetnâmede Ali Feyzî Efendi ve Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin imzaları dışında Hüseyin Enes Efendi’nin de ismi ve imzası yer almaktadır.

li hatırasını anlatırken hocasının ona “Benim evladım olur musun? Sana bisiklet alırım” dediği anı hiç unutamadığını ifade etmektedir. Ev ahâlisi olarak buldukları bu sohbetin içeriğine dair konuşmaları hatırlamaktan çok Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kendisine çok heybetli görüldüğünü ve kendisinde uyandırdığı büyük tesirin sonraki süreçte de devam ettiğini dile getirmiştir.<sup>34</sup>

Şekil 10. Hüseyin Enes Yeşil Efendi ve hocası Ahmed Kâzım Eymür Efendi<sup>35</sup>



Hüseyin Enes Efendi’ye henüz 15 yaşlarındayken Kadifekale’deki iki katlı olan hânelerinin alt katında yapılmak üzere zikir meclisi akdetme yetkisini vermiştir. Açılışın Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin iştirakiyle gerçekleştiği bu dergâhta zikirler cumartesi geceleri ihyâ edilirdi. Ahmed Kâzım Eymür Efendi, Kadifekale dergâhının açılışına Manisa’daki şeyhi Ali Feyzi Efendi’yi de davet etmiştir. Fakat Ali Feyzi Efendi ani rahatsızlığı sebebiyle bu davete icâbet edememiştir. Şeyhi Ali Feyzi Efendi’yi ziyaret etmek için sık sık Manisa’ya uğrayan Ahmed Kâzım Eymür Efendi, o zamanlar küçük yaşta olan talebesi Hüseyin Enes Efendi’yi de yanında götürmüştür.<sup>36</sup>

---

34 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 26-27.

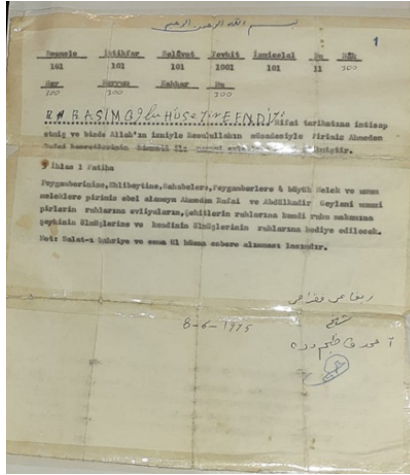
35 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 46.

36 Hüseyin Enes Yeşil, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi” (Görüşmeci: Fatma Üresin, görüşme not alınarak kaydedilmiştir, 13 Kasım 2022).

Şekil 11. Hüseyin Enes Efendi’nin açtığı Kadifekale (sol) ve Yeşilyurt Dergâhları<sup>37</sup>



Şekil 12. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin halefi Hüseyin Enes Efendi’ye verdiği intisap belgesi<sup>38</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi, hastalığının iyice ızdırap verdiği süreçlerde büyük bir şükür ve sabır örneği sergilemekle beraber tekkedeki zikirlerin devam etmesini de sağlamıştır. Manevi eğitimine hususi olarak ihtimam gösterdiği, o sıralarda henüz 17 yaşlarında olan dervişi Hüseyin Efendi’yi tekkedeki zikri icrâ etmesi için tayin etmiştir. Zikir halkasının tertip edilmesinde Hüseyin Efendi’yi vazifelendirmesi ilk değildir. Daha

37 Kadifekale Dergâhı, bölgedeki geniş çaplı kentsel dönüşüm faaliyetleri sebebiyle günümüzde ayakta değildir. Yeşilyurt Dergâhı ise 2012 yılından itibaren aktiftir.

38 Bu intisap belgesine Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır. Söz konusu intisap kâğıdı 8 Haziran 1975 tarihli olup Şeyh Ahmed Kâzım Efendi’nin imzasını hâvidir.

sağlığındaiken de zikri başlattığında yanına Hüseyin Efendi'yi alır ve bazen de zikri tamamen ona devrederdi. Dervişânın içinde onun yetişmesine yönelik özel bir gayret gösterdiği herkesçe biliniyordu. Hayatta iken görülen manevi işaretler de kendisinden sonra onun postnişin olacağını habercisi olarak yorumlanmıştır.<sup>39</sup>

### 1.3. Mûsikîşinaslığı

Ahmed Kâzım Eymür Efendi mûsikîşinaslığı ile de tanınmaktadır. Yanık ve billur bir sese sahipti. Aldığı mûsikî eğitiminden dolayı ilahi ve kasideleri kendine has bir üslup içinde çeşitli makamlarda seslendirirdi. Özellikle de kadife sesiyle okuduğu mevlitlerle tanınmıştır. Herhalde Entekkeliler'in müşterek özelliği olsa gerek, Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin sesi de dinleyenlerde büyük bir tesir uyandırırdu.<sup>40</sup> Entekkeliler ocağında yetişen ve "Mevlidi Süleyman Çelebi yazdı, Hasan Rıza Efendi okudu"<sup>41</sup> diye adından övgüyle bahsedilen Rifâî-Ma'rifî Said Paşa imamı gibi onun da sesiyle dinleyenleri tesiri altına aldığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Ahmed Kâzım Eymür Efendi, kendisinden önceki meşâyih'in sadece âdâb ve erkânının değil aynı zamanda seslerinin de vârisidir.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin mûsikî alanında yetiştirdiği talebeleri de vardı. Onlara seslerini doğru kullanma, mûsikî makamlarını tahsil, kaside ve ilahileri meşk gibi hususlarda eğitim vermiştir.<sup>42</sup> Daktiloyle yazdığı notlar içinde de ilahileri makamlarına göre sırasıyla listelediği görülmektedir. Yine kendisinden kalan, 30 sayfalık bir defterde, bir kısmı ilahi ve kasidelerden oluşan notlar bulunmaktadır. Muhtemelen bu notlar, zikir esnasında okunacak olan ilahilerin listesiydi. Ahmed Kâzım Eymür Efendi,

---

39 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 68.

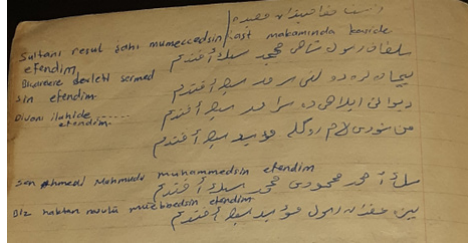
40 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 12.

41 Uğur Derman, "Said Paşa İmamı", *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 520.

42 Hüseyin Enes Yeşil, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi".

ilahileri rast, sabâ, hicaz, hüzzam makamı gibi çeşitli makamlara ayırarak ayrı bir başlıkta kayıt altına almıştır.<sup>43</sup>

Şekil 13. Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kaleme aldığı ilahi defterinden notlar<sup>44</sup>



## 2. Eserleri

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin nefis mertebelerini anlatmak üzere kaleme aldığı fakat ömrü vefa etmediği için tamamlayamadığı bir risâlesi ile hac intibâlarını aktarmak için tuttuğu notlardan müteşekkil defteri vardır. Bu defterin büyük bir kısmını çeşitli makamlara tahsis edilen ilahi ve kasideler oluşturmaktadır.

### 2.1. “Nefisler, Makamlar ve Rütbeler”

“Nefisler, makamlar, rütbeler” diye ismini verdiği bu eserini vefat etmeden beş yıl önce yani 1976 yılında yazmaya başlamış fakat hastalığı vesâire sebeplerden henüz tamamlayamadan vefat etmiştir. Bu nedenle nefis-i emmâre bahsini şerh ettikten sonra diğer altı mertebeyi ve muhtevâsını yazamamıştır. Bu yazılar, Sibel Öztürk’ün kaleme aldığı, Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin hayatını anlatan edebî eserde derlenmiştir.<sup>45</sup> Sözlerine besmeleden sonra sekiz satırlık yazdığı bir şiiriyle başlar:

*Emmâreye yüz verme*

*Âdem’e düşmandır o*

43 Bu defter Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinde muhafaza edilmektedir.

44 Resimdeki kâğıtta “Sultân-ı rüsûl şâh-ı mümeccedsin Efendim” ilahisinin sözleri yer almaktadır.

45 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 84-98.

*Kim ki ona kıymet verir  
Dû cihan pişmandır o  
Gerçi her şey Hüdâ'dandır  
Takkîre bühtân etme sen  
Teddîrde kusur etme  
Kendin boşal kendin dol<sup>46</sup>*

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, girizgâh kısmında eseri, nefsin mertebeleri ve özelliklerini bilmeyenlere öğretmek gâyesiyle yazdığını beyân eder. Onun yaşadığı çağ fennî ilimlerin dinî ilimleri gölgede bıraktığı; insanların bilim popülerliğinin, pozitivizm ve sekülerizmin etkisinde kaldıkları bir dönemdir. Bu vesileyle bulunduğu devrin zihniyetine dikkati çekerek risâlesinin sadece Müslümanlara değil bütün insanlara hitâben olduğunu açıkça ifade eder ve muhatabını tefekküre sevk eden bir muhasebeyle baş başa bırakır: “Asrın fenni ile iftihar ediyorsun, neden kendinin kim olduğunu düşünmüyorsun? Şu dünyaya nereden geldin, ne için geldin, nasıl geldin, burada senin ne gibi vazifelerin var?”

Yusuf sûresindeki 53. âyet-i kerîmeye işâret ederek nefsin insanı aziz edebileceği gibi eğer dizginlenmezse rezil ve rüsvâ edebileceğini de ifade eder ve hemen akabinde yaratılış sırrı olan Resûlullah (sav)’in nurundan bütün mevcûdâtın halk edildiğini izah eder.<sup>47</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, yedi nefis mertebesini sırasıyla beyan etmeden önce esasında bu makamların da fevkinde pek çok manevi rütbenin olduğunu ifade eder. Nitekim Allah Teâlâ 124 bin peygambere ayrı ayrı makamlar ve rütbelere verdiği gibi velâyet sahiplerine de sayısız mevkiiler bahşetmiştir.

Risâlede nefis-i emmârenin sıfatları 20 madde olarak tasnif edilmiştir. Ahmed Kâzım Eymür Efendi, nefis-i emmâreye dört zümrenin hizmet ettiğini söyler. Bunlar sırasıyla iblisler, kâfirler, münâfıklar ve fâsıklardır.

---

46 Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin mezar taşında aynı şiir yer almaktadır. Bkz. Resim 4.

47 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 85-86.



Aslında bahsettiği konular birçok tasavvuf metinlerinde karşılaşılan bilgilerdir fakat bu eseri farklı kılan Ahmet Kâzım Eymür Efendi’nin düşünmeye sevk edici bir şekilde modern dünyada bir dervişin karşılaşılabileceği imtihanlardan da örnek vererek konuyu şerh etmesidir. Bazen bu örnekler kendi tecrübesine veya yakın çevresinde müşâhede ettiklerine dayanmaktadır. Örneğin hased konusunda şahit olduğu bir vâkıyı şöyle izah etmektedir:

Anne-babasının üzerinden parazit (gibi) geçinen bir evlat (vardı). Annesi kardeşine bir istikbal hazırlamak istedi, bu evlat ne derse beğenirsiniz? “Hele ona bir yardım elini uzatın! Ötesini siz düşünün bakalım ne olur?” Fakat kıskanan huzursuz, kıskanılan mesut(tu). Kıskanç kardeş hasetliğinden kendisini içkiye verdi, hem kendisini hem de aile efradını perişan etti.<sup>48</sup>

Diğer taraftan Ahmed Kâzım Eymür Efendi hevâ kavramını mâlâyânî kelimesiyle ilişkilendirerek, dünya ve ahiret açısından hiçbir fayda sağlamaayan lüzumsuz meşguliyetlerle uğraşmayı, Hak’tan gafil olmaya sevk edici şeyleri seyretmeyi, dinlemeyi ve hatta düşünmeyi bu kapsamda değerlendirmiştir. Ayrıca, yobazlık kavramını, toplumda yaygın olarak anlaşıldığı şekilden farklı olarak yorumlamış; yüksek tahsil yapmış olmalarına rağmen hevâsına kapılan kimselerin gerçek mânâda yobaz olduklarını ifade etmiştir. Zira bu kişiler ne dünya ne de ahiret için müspet ve yararlı iş ortaya koymamışlardır.<sup>49</sup>

## 2.2. “Hac Yolculuğu Notları ve İlahi Defteri”

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kâfile başkanlığını yürütürken bu vesileyle on defadan fazla hacca gittiği nakledilir. Çoğunda Ramazan umresi niyetiyle çıkılan yolculuk hac vazifesini de ifâ etmek üzere hayli uzun müddet almış hatta bazen bu süre altı ayı bulmuştur. Geride kalan dervişân ve sevdiklerinin sitemlerine karşı “Peygamber Efendimiz (sav) beni sürekli davet ediyor; o çağırınca gitmeden nasıl durabilirim” demiştir.<sup>50</sup>

---

48 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 91.

49 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 93-94.

50 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 48.

Eskiden Haremeyn'e kara yoluyla gidildiği için Ahmed Kâzım Eymür Efendi, burada müşâhede ettiklerine dair tuttuğu notlardan müteşekkil, hacı adaylarına kısa ve muhtasar bir hac rehberi yazmayı planlamıştır. Yine hac güzergâhındaki hatıralarına dair notları günümüze ulaşan bir defterde yer almaktadır. Okumakta güçlük çektiğimiz bu yazılardan hareketle kâfiledeki kişilerin hac güzergâhında peygamber kabirleri ve velilerin türbelerini mümkün merteye ziyaret ettikleri anlaşılmaktadır. Mesela Halep'e atfen şunları yazmıştır: “Zekeriyya aleyhisselamı ziyaret ettik. İmam yalnız(ca) farzı kıldırıldı, gitti”. Şam'la ilgili “Şeyh Miskin Camisi'nde akşam namazı kıldık. Şeyh Miskin ile görüşmek nasip oldu bu sene de” şeklinde notlar almıştır. Suûdî (Arabistan) başlığıyla kaleme aldığı notlarda ise şunlar yazılıdır: “Arabistan hududuna geldik. Hudut kapalı, bekleme(ye) mecbur olduk. Çöl soğuk, hudut soğuk, sabaha kadar çivi kesildik. Sabah oldu, hudut açıldı, içeri girdik”.<sup>51</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin bu notları, hac rehberi şeklinde yazmak istediği kitaba eklemek üzere tuttuğunu düşünmekteyiz. İçinde farklı makamlarda okunan ilâhilerin de olduğu defter, Osmanlıca olup kendi el yazısıyla yazılmıştır. Defter, üzerinde detaylı bir çalışma gerektiren bir vesîka olup yaklaşık 30 sayfadan müteşekkildir.

### 3. Diğer Tasavvuf Mensuplarıyla İlişkisi

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, İzmir'deki diğer sûfî çevreleriyle de yakın bir temas içerisindeydi. Hatta Uşşâkî şeyhi Tabakçı Mehmet Efendi ve yine bir velî olan Sarı Mehmet Efendi ile manevi kardeştiler. Rivâyete göre üç velî hayattayken, kim önce vefat ederse berzah âleminde haber verecek diye anlaşmışlardır. İlk vefat eden Sarı Mehmet Efendi olmuştur. Ahmed Kâzım Eymür Efendi'ye merak edilerek bu durum sorulunca “Bu bir sırdır” diyerek açıklamamıştır.<sup>52</sup>

---

51 Okumakta zorlandığımız kısımlarda yardımcı olan Dr. Erkan Övüç'e teşekkür ederim.

52 Hüseyin Enes Yeşil, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi”.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, İzmir’deki diğer tekkelerin zikir meclislerine katılmaktan da geri durmamıştır. Aralarında manevi bir ünsiyet kurulduğu anlaşılan Ballıkuyu’daki Rifâi-Kâdirî dergâhının şeyhi Sabri Baba’ya çok hürmet eder; perşembe günleri tekkede tertip edilen zikir meclislerine imkânı nisbetinde misafir olarak iştirak ederdi.<sup>53</sup> Yine Ahmed Baba’nın Soğukçeşme’de Hayati Baba’nın<sup>54</sup> dergâhına da zaman zaman uğradığı ifade edilmiştir. Fakat intisabı Feyzi Efendi’yle tanışması üzerine Entekkeliler Marifî dergâhına olmuştur.<sup>55</sup>

#### **4. İkiçeşmelik Dergâhı’nın Mimârî Özellikleri ve Bulunduğu Çevre**

İkiçeşmelik Dergâhı, ismini bulunduğu semte nisbeten almıştır. İkiçeşmelik, 19. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Müslüman Türk ailelerinin mesken olarak tercih ettiği semtlerden biridir.<sup>56</sup> Târihî İkiçeşmelik sokakları İzmir’in elit kesiminin meskûn olduğu bir bölgeydi. Fakat daha sonrasında göç alan İzmir’de bu semtin çehresi de gittikçe değişmiştir. İzmir’in en eski yerleşim yerlerinden biri olarak dar sokakları ve küçük evleriyle meşhur olan bu semtin günümüzdeki sâkinleri ise genel olarak maddî imkanlardan yoksun kimselerden oluşur.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin açmış olduğu İkiçeşmelik Dergâhı, bulunduğu muhitte tasavvuf kültürünün şekillenmesinde büyük bir role sahiptir. Tekkenin zikir günlerinde hem bulunduğu semt ve mahallelerden hem de İzmir’in diğer ilçelerinden gelen müdâvim dervişleri olmuştur. Tekkedeki zikir meclisi erkekler için pazartesi günleri tertip edilirken cuma

---

53 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 28-29.

54 Hayati Efendi’ye dair yapılan çalışmalar için bkz. Seyyid H. S. Hayati Altuğ, *Fakirullah es-Seyyid H. S. Hayati Altuğ Tarihçe-i Hayatı ve Rufâiyye ve Kâdirîyye Tarikat Yolu* (Konya: Damla Yayıncılık, 1989), 1-304; Mehmet Demirci, “İzmir’de Bir Rifâi Şeyhi Süleyman Hayâtî Aktuğ (Hayâtî Baba)”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 188 (Ekim 2018), 47-52; Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar 2*, 28-29.

55 Aşşe Münnevver Kıdak, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi”

56 Melih Gürsoy, *Tarihi, Ekonomisi ve İnsanları ile Bizim İzmir’imiz* (İstanbul: Metis Yayıncılık, 1993), 148.

günleri hanım dervişlere tahsis edilirdi.<sup>57</sup> Tekkenin küçük olması sebebiyle Pazartesi zikirlerine bayanlar katılamaz fakat semâhanenin yanındaki küçük odaya bazen misafir olarak birkaç hanım kabul edilirdi. Cuma günleri Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin refikası Muazzez Hanım zikir halkasını yönetirdi.

İkiçeşmelik Dergâhı, küçük bir tekke hüviyetinde olup, günümüzdeki konumu itibarıyla Konak'ın İkiçeşmelik semtinde Tuzcu mahallesi 776 sokakta yer almaktadır. Tekke, Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin satın aldığı bahçeli bir evden dönüştürülerek inşâ edilmiştir. Âilesiyle ikâmet etmek üzere satın aldığı evinin bir bölümünü kendisine verilen hilâfet ile tekke faaliyetlerine tahsis eden Ahmed Kâzım Eymür Efendi, ihtiyaç gereği evin bahçesine iki katlı küçük bir ev de inşâ ederek tekkenin müstakil bir bina haline bürünmesini sağlamıştır. Ayrıca, evinden dönüştürdüğü bu tekkeyi zikir meclislerinin tertip edilmesi vb. hizmetler için vakfetmiş ve yakınlarına da bu hususa riâyet edilmesi hususunda vasiyette bulunmuştur.<sup>58</sup>

---

57 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 10.

58 Güler Eymür ile mülâkat, "Ahmed Kâzım Eymür Efendi" (10 Kasım 2022).

Şekil 14. İkiçeşmelik Dergâhı’nın avlusu<sup>59</sup>



İkiçeşmelik Dergâhı iki katlı bir yapıya sahiptir. Tekkenin dış kapısıyla bahçe kapısı arasında oldukça dar ve küçük bir avlu vardır. Hemen sağ tarafta Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin âilesiyle ikâmet ettiği hâneye ulaştıran küçük bir merdiven bulunmaktadır. Tekkenin giriş kapısı alçak tavadır ve bu kapıdan zemin kata giriş sağlanmaktadır. İçeride sol tarafta dar bir hole bitişik olarak bir mutfak yer alır. Kapıdan içeriye girildiğinde hemen birkaç metre uzaklıkta tekkenin semâhâne kısmına çıkmak için bir merdiven vardır. Yukarıda semâhâne girişinden önce de küçük bir koridor bulunmaktadır. İlk haliyle sınırlı bir alana sahip olan semâhâne kısmı sonradan bir odanın daha eklenmesiyle genişletilmiştir.

---

59 10.11.2022 tarihinde kendi fotoğraf çekimlerimiz ile gerçekleştirilmiştir.

Şekil 15. İkiçeşmelik Dergâhı'nın restore edilmeden önceki hali<sup>60</sup>



Şekil 16-17. İkiçeşmelik Dergâhı restore edilmiş hali<sup>61</sup>



---

60 2023'ten önce çekilen bir resim.

61 2023'te kendi imkanlarımız ile çekilen resim.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin İkiçeşmelik Dergâhı’nın bir köşesinde yer alan ve dervişâna biraz gizemli gelen küçük bir odası vardı.<sup>62</sup> Şeyh odası olarak tabir edebileceğimiz bu oda, nâdiren ve hususî olarak yapılan görüşmeler ile sohbetler haricinde dervişânın girmedığı özel bir mekândı. Daktilo ile yazdığı evrakların ekserisini de bu odasında yazmıştır.

## 5. İkiçeşmelik Dergâhı’nda Zikir Âdâbı

Ahmed Kâzım Eymür’ün seyr u sülûk eğitiminde izlediği usûl, tarikât âdâbına yönelik tutumları, zikir ve burhan gibi ritüeller hususunda diğer Ma’rifî şeyhleriyle ortak yönleri veyahut farklılıklarının olup olmadığına dair meseleler merak konusudur. Diğer Ma’rifî tekkelerindeki gibi İkiçeşmelik Dergâhı’nda da cehrî zikir yapılmıştır. Rifâî geleneğini yaşatması yönüyle tekkede oldukça tempolu ve hareketli zikirler icrâ edilmiştir. Bu zikirlerle zâkirlerin okuduğu kaside ve ilâhiler iştirak etmiştir. Bazı zikir gecelerinde semâ da yapılmıştır.<sup>63</sup>

Şekil 18. Ahmed Kâzım Eymür Efendi İkiçeşmelik Dergâhı’nda dervişlerle beraber<sup>64</sup>



---

62 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 34

63 Bk. Şekil 19.

64 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 15.

Şekil 19. Ahmed Kâzım Eymür Efendi ve semâ eden dervişler<sup>65</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi yazdığı notlardan birinde dergâhtaki zikir adabına yönelik şunları zikreder: “Dergâhın mihrâbı kesinlikle bozulmamalıdır. Yine zikir günlerinde herhangi bir değişiklik yapılamaz. Ayrıca dergâhın usûlü, zikirleri, ilâhileri, erkâmı ve duası hiçbir sûretle tağyîr edilemez. Değiştirenler bundan mesûl olur.”<sup>66</sup>

İkiçeşmelik’te zikir hem kuûdî hem de kıyâmî olarak tertip edilirdi. Kur’ân-ı Kerîm’den bazı sûrelerin, Seyyidü’l-İstiğfar, Salât-ı Bahriye, İsm-i A’zam, Esmâü’l-Hüsna’nın ve çeşitli tesbihatların içerdiği bir girizgâhtan sonra tevhîd zikrine başlanırdı. Tevhîd zikri kuûdî olarak icrâ edilirken kıyâmda “ism-i celâl” okunurdu. “Hû” ve “Hayy” esmâları da kıyamda okunan esmâlardandır.<sup>67</sup>

---

65 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 15.

66 Bu bilgiler Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin daktiloyla yazdığı kâğıtlardan birinde mevcuttur. Belgelere Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır.

67 Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin 1980 tarihinde icrâ ettiği bir zikir meclisinin ses kaydından hareketle yazılmıştır. Bu kayıtlar Hüseyin Enes Yeşil Efendi’nin arşivinde muhafaza edilmektedir.



Yine zikir gecelerinde Gülbank-i Muhammedî<sup>68</sup> okuma geleneği yaygındır. Okunan Ma’rifi Gülbankı, Ehl-i beyte muhabbetin izhârı olarak içinde Hz. Ali’nin ve on iki imamın isimlerinin yer aldığı kısa bir duadır.<sup>69</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin zikir meclislerinde okuduğu evrâdın ekseriyeti Ma’rifi meşâyihine ait mecmualarda, risâlelerde de yer almaktadır. Aynı zikir usûlünün tatbik edilmesi tekke geleneğine bağlılığa işaret eden başka bir önemli detaydır.<sup>70</sup> Zira meydân-ı Ma’rifi’de geçmişten günümüze hangi evrâdın okunduğu veyahut okunan evrâdın tebeddül edip etmediği merak konusudur.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin notlarından hareketle zikirden sonra mümkün mertebe Mülk sûresi okunur ve salavat getirilerek duaya başlanır. Duada zikirden hâsıl olan sevap, başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere peygamberler, sahabe, evliyâ, şühedâ ve sülehânın rûhâniyetlerine hediye edilir. Ayrıca Ahmed er-Rifâi, Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed el-Bedvî, İbrahim ed-Desûkî, Abdüsselam el-Esmer, Hacı Bayrâm-ı Velî, Halvetî, Celvetî, Şâzelî pirleri, Yahyâ-yı Şîrvânî, İbn-i Arabî, Şems-i Tebrizî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve bütün pîrânın rûhâniyetlerine bağışlanmak üzere kuttublardan başlayarak tarikat pîrlерinin isimleri sırasıyla zikredilir.<sup>71</sup>

Zikir gecelerinde tekkeye gelen dervişâna Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin refîkası Muazzez Hanım’ın hazırladığı yemekler ikram edilirdi. Gelenler bu kadar zahmet etmemesini söylediklerinde “Zikirler dervişlerin

---

68 Ma’rifi dervişlerinin şedd-bend olma merâsiminde de gülbank okunması bir gelenektir. Bkz. Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, b-111000091933), 14a-14b; Diğer taraftan onu takip eden ve “sofracı gülbankı” diye tanımlanan bir dua terkibi daha vardır. Bkz. Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, b-111000091933), 20a-21a; Ahmed Vehbi Efendi’nin halifelerinden Hasan Rıza Efendi’nin bir risâlesinde de memâlik-i Muhammedîyye’nin fethi için ümmete hayır dualarının yer aldığı niyâz ve münâcaat içeren bir gülbank vardır. Bkz. Seyyid Hasan Rıza er-Rifâi, *Divançe* (İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Y-1029), 9a.

69 Seyyid Ali Sâbit Ma’rifi’nin döneminde icrâ edilen bir gülbankın metninde de salavât-ı şerifelerin yanı sıra ehl-i beyt ve on iki imamı metheden seçili ibâreler zikredilmektedir. Bkz. Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (b-111000091933), 20a-20b.

70 Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (b-111000091933), 32b-35a.

71 Bilgilerin yer aldığı kâğıtlara Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır.

düğün meclisidir; vuslat gününde ikram yapılmayacaksa ne zaman yapılacaktır?” demiştir.<sup>72</sup> Öte yandan Entekkeliler Dergâhı’na özgü olan süt mevlidi<sup>73</sup> geleneğinin devamı olarak İkiçeşmelik Dergâhı’nda da Miraç gecelerinde zikirden sonra süt ikram edilmiştir.

Şekil 20. Miraç gecelerinde Ma’rifi Dergâhı’nda süt ikramı<sup>74</sup>



### 5.1. Burhan

Batılı seyyahları dehşete düşürmesiyle bilinen ve hatıralarında burhana dair abartılı müşâhedelerinin aktarıldığı İstanbul’daki meşhur Rifâi Âsitânesi<sup>75</sup> kadar olmasa da belirli zikir gecelerinde İkiçeşmelik Dergâhı’nda da burhan icrâ edilmiştir. Oğlu Halil Eymür’ün aktardığına göre Ahmed Kâzım Eymür Efendi zikir esnâsında bazı dervişlerin -genelde yanak bölgesine- bu şişleri saplar ve çıkardığı yere dua okuyarak mühürlerdi.

Yine gül, İkiçeşmelik’te burhan merâsiminin alışlagelen ritüellerindedir. Ahmed Kâzım Eymür Efendi, ateş burhanı olarak da bilinen “Rifâi

---

72 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 16.

73 Bkz. Semih Ceyhan (ed.), *Türkiye’de Tarikatlar* (İstanbul: İsam Yay., 2015), 325; Mehmet Demirci, *İzmir’de Tasavvuf Kültürü* (İstanbul: H Yayınları, 2017), 60; Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 16.

74 Ma’rifi tekkelerinde bu geleneğe hâlâ devam edilmektedir. Resimde Yeşilyurt Ma’rifi Dergâhı’nda kandil gecesi vesilesiyle süt ikram edildiği görülmektedir.

75 Bkz. Muharrem Varol, “Oryantalist İmgelemin İnşasında İstanbullu Bir Tekke: Rifâi Âsitânesi”, *III. Uluslararası Osmanlı İstanbul’u Bildirileri*, ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah S. Gürkan (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2015), 707-748.

gülü” ile icrâ edilen burhanı daha çok Demirci Ahmed Efendi’ye yaptırmıştır. Yine dergâhta Tığlı Baba’nın yaptırdığı burhanlara şahit olanlar da vardır. Bu tarikat cihazları zikir meydanında gösterilen şiş burhanı ve gül burhanının hazırlanması için demir bir mangala konularak ateşte akkor haline gelinceye kadar kızdırılır ve bu şekilde burhan icra edilirdi.<sup>76</sup>

Ma’rifi âdâb ve erkânını konu eden risâlelerden yola çıkarak burhanın Ma’rifilerde yaygın olduğu anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> Kartal âsîtanesi ve kendisine bağlı Demirci, Entekkeliler dergâhında şiş, topuz, Rifâi gülü ile burhan yapıldığı hatta burhana dair Rifâi-Ma’rifi alaylarının tertip edildiği nakledilmektedir.<sup>78</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu 1906-1912 yılları arasındaki Manisa’da geçen hatıralarını paylaşırken Entekkeliler’de icrâ edilen topuz burhanından da bahsetmektedir.<sup>79</sup> Entekkeliler’de icrâ edilen topuz burhanını İkiçeşmelik’te tercih edilmemiştir. Muhtemelen dergâhın küçük olması buna imkân tanımamaktadır.

## 6. İntisap Merâsimi

Tekkelerin zaman içinde bir dönüşüm yaşayarak yeni içtihatlarla gündeme geldiği veyahut usûl ve geleneklerle ilgili uygulamalarda farklılıklara gidildiği bilinen bir gerçektir. Bu sebeple Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin kendisinden önceki Ma’rifi âdâbı ve erkânını tatbik etmede nasıl bir hassâsiyet gösterdiği de merak konusudur.

Ma’rifiyye’nin piri Muhammed Fethu’l-Maârif’in (v. 1824) ve halefi Ali Sâbit Efendi’nin telif ettiği eserlere müracaat edildiğinde ondan bir buçuk asır sonra Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin de aynı geleneği birtakım

---

76 Yeşil, “Ahmed Kâzım Eymür Efendi” (13 Kasım 2022).

77 Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (b-111000091930), 29a-29b; Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Mecmua* (b-111000091933), 16a-17a.

78 A. Sedat Boyacıoğulları – Hasan, Alakese, *Her Yönü ve Her Şeyi ile Demirci* (İstanbul: Eko Matbaası, 1972), 247-248; Gürol Pehlivan, “M. Nuri Yörükoğlu’na Göre Manisa’da Tarikatlar ve Tekkeler”, *Sûfî Araştırmaları- Sufi Studies 2/4* (2011), 26-27; Necdet Okumuş, *Manisa Rifâi Dergâhı Entekkeliler*, 31.

79 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Anamın Kitabı* (İstanbul: İletişim Yay., 1983), 151-152.

nüans farkları dışında takip ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bunların daha çok detaylar için geçerli olduğu, aslı unsurların ise herhangi bir değişiklik olmaksızın sürdürüldüğü ve genel çerçevenin dışına çıkılmadığı anlaşılmaktadır. Sözelimi, müridin mürşide biatı sırasında uyulması gereken âdâb ve merâsimde de aynı hususlar gözetilmiştir. İkiçeşmelik dergâhında tarikata intisâb eden mürid, şeyhin görevlendirdiği bir meydancı eşliğinde şeyhin huzura çıkar. Meydancı dört makamı temsil eden dört kapı anlayışına binâen sırasıyla bu basamaklara ithâfen dervişle beraber selama durur. “Destûr yâ ehle’ş-şeriat es-selâmu aleykum ve rahmetullâhi ve berekâtuhû” diyerek ilk kapı addedilen şeriat kapısına temsili olarak selam verir. Bunları sırasıyla tarikat, marifet ve hakikat kapıları takip eder.<sup>80</sup> Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin uyguladığı bey’at erkânı da risâlelerde geçtiği şekildedir.

Selamlaşmadan sonra bey’at edecek olan sâlik, mürşid-i kâmilin huzuruna vararak onunla diz dize oturur. Meydancı bu sırada tevhîd zikrini “fa’lem ennehû lâ ilâhe illallâh” diye telkin ederek orada hazır bulunan bütün dervişânın da bu halkaya iştirak etmesini sağlar. Mürşid-i kâmil tevhîd zikrini fâtihâ çekerek sona erdirdiğinde yeni sâlik bütün dervişânla musâfaha ettirilir.<sup>81</sup>

## 7. Seyr u Sülûk Metodları

Ma’rifîyye’de Rifâilerin genelinde olduğu gibi seyr u sülûk eğitimi yedi esmânın şeyh tarafından telkin edilmesi sûretiyle gerçekleşir.<sup>82</sup> Ahmed

---

80 Bkz. Muhammed Ebû Sâbit Ma’rifî, *Cevâhiru’l-Âşîkin el-Ârifîn-1* (İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, b-111000091945), 3a.

81 Muhammed Ebû Sâbit Ma’rifî, *Cevâhiru’l-Âşîkin el-Ârifîn-1*, 3a.

82 Aslında bir Rifâilik metninde (Üsküdar Sandıkçı Tekkesi postişini Ali Haydar Efendi ve birçok zevâtin yer aldığı bir komisyonla yayınlanan *Hadîkatu’l-Usûl* adlı risâlede) Rifâilerin yedi esmâ usûlü yerine tevhîd ve ism-i celâl zikrine müdâvim oldukları, etvâr-ı seb’anın şeyh İbrahim Zâhid Geylânî’den tevârüs ederek meşâyih arasında yaygınlaştığı zikredilir. Bkz. Muharrem Varol, *Tekkede Zaman: Üsküdar’da Rifâi Sandıkçı Dergâhi ve Vukuât-ı Tekâyâ* (İstanbul: Dergâh Yay., 2017) 114-115; Ayrıca Ma’rifilerde yedi esma dışında fûrû’ât esması da vardır. Bkz. Muhammed Ebû Sâbit Ma’rifî, *Vahdetnâme-i Fethû’l-Maârif* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_K.000850), 30a-30b; Yine bu *Vahdetnâme* nüshasının sonunda, eserden bağımsız olarak Şeyh Hasan Tâsin Efendi’nin bir müridine yazdığı esmâ kağıdı da yer almaktadır.

Kâzım Eymür Efendi de sâliklerini bu etvâr-ı seb’u usûlünü tatbik ederek yetiştirmiştir. “Sâliklerin Bilmesi Elzem Olan Hakikatler” başlığı altında yazdığı metinde her bir nefis mertebesine ait kavramları kısa ve öz şekilde maddelemiştir. Bu maddelerde nefis mertebesinin anahtarı, âyeti, nuru, sırrı, peygamberi, günü, yolu, sıfatı, hali, mahalli gibi özelliklere değinilerek bir tasnif oluşturulmuştur.<sup>83</sup> Buna benzer ama daha çok Ma’rifi kisveleri için kullanılan başka terkiplere önceki kuşak Ma’rifi meşâyihinin yazılarında da rastlanır.<sup>84</sup>

Şekil 21. Nefis mertebelerine dair farklı kavramlar üzerinden yapılan tasnifle ilgili bir örnek<sup>85</sup>

SIFAT VE HAKİKATLER	
SALIKIN ÖZELİNDEN LAKİB ÜZERE SIFATLARI	
1. mevlâna	— yâni
2. ayet	— ya ayetü'l-kur'ânî mevlâna'dır
3. ayet	— yâni
4. âyet	— fâilü'l-kur'ânî
5. peygamber	— muhammed
6. gün	— akş
7. yol	— takva
8. sıfat	— ihsân
9. hali	— evâz
10. mahalli	— *
11. mevlâna	— zâhîr
12. mevlâna	— kâmil
13. âyet	— evâz
14. mevlâna	— if'at ihsân peygamberi
15. mevlâna	— evâz
16. mevlâna	— kâmil
17. akş	— mevlâna
18. ayet	— mevlâna
19. ayet	— mevlâna
20. mevlâna	— mevlâna
21. mevlâna	— *
22. mevlâna	— hay'at
23. mevlâna	— mevlâna

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'ye göre dervişlik, herkesin dışının kesmeyeceği demir bir leblebidir. Bu nedenle kâmil şeyhler tarikata herkesi davet etmez. Hatta henüz seyr u sülûke hazır olmayan kişilere, ârifler yolunun gereklerini yerine getirmekte zorlanacağı için, şeriatla kalması söy-

83 Bkz. Şekil 21.

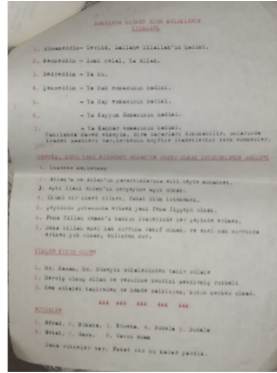
84 Mesela Ma’rifi hırkası, tâcı, gülü, baş saçı gibi kisvelere temsili olarak “nuru, teni, canı, kilidi” vs. mecâzî hususiyetler atfedilmiştir. Bkz. Ali Sâbit b. Muhammed Ma’rifi, *Kisve-i Ma’rifi* (İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, b-1111000091920), 25a-27a; Muhammed Ebü Sâbit Ma’rifi, *Cevâhiru'l-Âşkın el-Ârifin-1*, 18b.

85 Resimdeki kâğıtta nefis-i mutmainnenin sembolik ifadeleri zikredilmekte ve ilk sırada bu makamın anahtarının “Yâ Hakk” zikri olduğuna dair bir ibare yer almaktadır. Belgelere Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır.

lenmelidir. Eğer tâlib buna rağmen çok ısrar ederse onu kırmamak adına bazı evrâdı okumasına müsaade edilir.<sup>86</sup>

Diğer taraftan bir kimse velî olmayı arzu ediyorsa onun şu manevi hallere sahip olması şarttır: “İbadete meyletmek, Allah’a, Allah’ın yaratıklarına ve Ehl-i beyte muhabbet etmek, aşk-ı ilâhî sahibi olmak, ölümü bir nimet bilmek fakat ölümü istememek, şeyhinin potasında erimek yani fenâfişşeyh olmak, fenâfillah olmak, Hakk’ın kulluğunda ve O’na ibadet etmekte bütün varlığını eritmek ve bekâbillah makamına erişip “ene’l-hakk” sırrına vâkıf olmak”.<sup>87</sup>

Şekil 22. Esmâlar, velâyet, ricâlû'l-gayba dair bilgiler



Tarikata müntesip olan dervişlere Ahmed Kâzım Eymür Efendi tarafından intisâb belgesi verilmekteydi. Burada tarikata kabul edildiğine dair bilgilerin yanı sıra sâlikin başlangıç aşamasında okuyacağı evrâda dair hususlar da vardır.<sup>88</sup> Bunun haricinde esmâların verildiği ders kâğıdında müntesibin ismi, okuyacağı evrâd, günlük çekeceği virdi, adedi ve bazı nasihatler de yer almaktadır. Yine bu kâğıdın üst köşesinde besmeleden son-

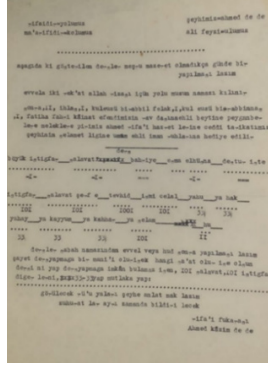
86 Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin kaleme aldığı bu yazılara Hüseyin Enes Yeşil'in özel arşivinden ulaşılmıştır.

87 Bkz. Şekil 22.

88 Bkz. Şekil 12.

ra “Rifâidir yolumuz, Ma’rifidir kolumuz, şeyhimiz Ahmed Dede, Ali Feyzi Ulumuz” yazmaktadır.<sup>89</sup>

Şekil 23. Sâliklere verilmek üzere düzenlenmiş bir esmâ kâğıdı nüshası<sup>90</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin seyr u sülûke dair yazdıklarından hareketle etvâr-ı seb’a usûlünde her bir esmânın bir hâdimi vardır ve bu hâdimlerin ilk dördünün isimleri sırasıyla “Hüsameddin, Necmeddin, Bedreddin, Şemseddin” olarak geçmektedir.<sup>91</sup>

Bilindiği gibi turuk-ı aliyyede seyr u sülûk eğitiminde sâlikin gördüğü rüyalara özel bir anlam atfedilmektedir. Bir Rifâî şeyhi olarak bu meşreb üzere sâliklere rehberlik eden Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin de bazı yazılarında rüya ilmine ve tabirlerine dair genişçe mâlumat bulunmaktadır. Bu yazılarda rüyadaki sembollerin ve tâbirlerinin nefis mertebelerine göre farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Esasında Ahmed Kâzım Eymür’ün rüyalar ve nefis mertebeleri arasındaki irtibata dair yazdığı notlar daha mukeyeseli bir çalışmaya muhtaçtır. Makalemizin konusu itibariyle sınırlarını aştığı için bu bilgileri aktarmakla iktifâ ediyoruz.

89 Bkz. Resim 23.

90 İntisap kâğıdında seyyidü’l-istiğfâr, salât-ı bahriyye, esmâü’l-hüsnâ gibi çeşitli tesbihatların yanı sıra belirli sayılarda istiğfar, salavât, tevhid zikirleri ve devamındaki esmaların sâlike verilen virdler arasında olduğu görülmektedir.

91 Bkz. Resim 22.

92 Rüya ilmiyle ilgili bilgileri içeren notlara Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, nefisle mücâhedenin esas alındığı bir meşrebi benimsediğinden hem kendisi hem de dervişânı için gerektiği yerde riyâzet ve halvete de başvurmuştur. Hatta hemen dergâhın girişine bitişik olan dar, karanlık ve küçük bir odada neredeyse her sene halvete girdiği ve riyâzet yaptığı nakledilmektedir.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin sâlikleri yetiştirmedeki muvaffakiyet ve liyâkati, şu ifadelerinde kendini gösterir. Bu durum onun hakiki, kâmil bir mürşit oluşu şeklinde de yorumlanabilir:

“İstesem Allah'ın izniyle suyu zeytinyağına, kömürü elmasa, bakırı da altına dönüştürürüm.” Bu simyacı edasıyla söylenmiş sözün esasında manevi alanda da bir karşılığı vardı o da halefi ve aynı zamanda kimya muallimi olan Hüseyin Enes Efendi tarafından şöyle izah edilmiştir: “Bu sözün hem hakiki hem mecâzî mânâda doğruluğu şüphe götürmez. Hocam, kimyâ ilmine sahipti. Allah'ın izniyle eşyanın maddesiyle oynayabilirdi. Mecâzî mânâ yüklediğimizde de görürüz ki o fitraten zor kişilikte olanları Allah yoluna sülûk ettirmiş; kömür fitratları adeta elmasa çevirmiştir”.<sup>93</sup>

## 8. Velâyet ve Ricâlü'l-Gayb Hakkındaki Görüşleri

Manevi rütbelere ve makamlara dair yazmış olduğu yazılarda ricâlü'l-gaybdan da bahsetmektedir.<sup>94</sup> Ricâlü'l-gaybdan sekiz rütbenin ismini verir ve bu rütbelere başka makamların da olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla efrad, nükebâ, nücebâ, büdelâ, evtâd, gavs ve gavsü â'zamdır. Ahmed Kâzım Eymür Efendi, kutub olacak velinin Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in nesebinden geldiğini ifade eder. Her seyyid ve şerîf soyundan gelen kişi kutub olamaz ancak kendisini Allah ve Resûlü'ne sevdirmiş olan velî, kutub olabilir.

Zihinlerdeki “velî” algısına da dikkat çekerek eleştiride bulunur. Zira “evliyâ” denilen zevât genel tahayyülden biraz farklı olarak modern hayatın içinde halkın sık sık karşılaştığı kişilerden de olabilir. Bir vaazında kılık-kıyâfet veya yaşın büyüklüğü ile velî olunamayacağını ifade ederek şunları söyler: “Evliya dediğimiz zaman bizim hayalimize koca sakallı, koca

---

93 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 12.

94 Bkz. Resim 22.

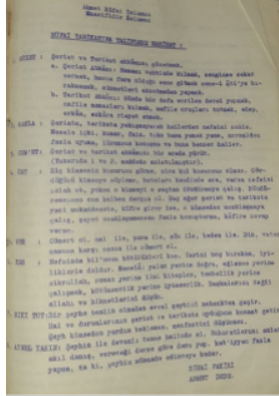


cübbeli, abartılı bir şekilde ehl-i hâl bir kimse gelir. Evliyâ demek o demek değildir. Evliyâ gençten de olur; çocuktan da olur. 1938 senesinde 11 yaşında bir çocuk gördüm ki veliydi. Yine benim bir arkadaşım vardı, 22 yaşında vefat etti. Zamanının evliyâsıydı. Eskiizmirliler bilirler; Bozyaka’da imam-hatip olan İsmail Dede diye bir zât vardı. Kendisi kırklardandı. İsmail Efendi vefat ettiği için bu sırrı söylüyorum ki kendisi bir gün ‘Bu sene kırkların yirmi ikisi kadındır’ demiştir.”<sup>95</sup>

## 9. Rifâi-Ma’rifî Yolunun Esasları

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, “Rufâi Tarikatına Taliplere Nasihat” başlığı altında bu yola intisâb etmenin gereklerini sıralamaktadır. Bunlardan ilki şeriat ve tarikatın ahkâmına riâyet etmektir. İkinci sırada şeriata ve tarikata yakışmayan (içki, kumar, fâiz, tıka basa yemek, çok uyumak, lüzumsuz konuşmak vb.) hallerden uzak durmak gelir. Yine imanın ve İslam’ın şartlarını bilmenin gerekliliği üzerinde durur.

Şekil 24. “Rufâi Tarikatına Taliplere Nasihat” başlıklı yazı<sup>96</sup>



95 Ahmed Kâzım Eymür’ün mescidde yapmış olduğu vaazın kaydı Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden alınmıştır.

96 İlk üç nasihatta şeriat ve tarikat dengesinin gözetilmesi, şeriata ahkâmına riâyet edilmesi üzerinde durulurken diğer maddelerde daha çok ahlâka ve dervişlik âdâbına dair öğütler yer alır.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi ve kendisinden önceki postnişinlerin bu hususta benimsedikleri çizgi incelendiğinde müşterek bir nokta tespit edilir o da Kur'ân ve Sünnet'in merkezinde yaşanan bir tasavvufî hayat biçimidir. Muhammed Ebû Sâbit başta olmak üzere silsilede bulunan zevâtın eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir. Muhammed Fethu'l-Maârif'in oğlu Ali Sâbit Efendi'nin kaleme aldığı "Kisve-i Ma'rîfî" adlı risâlede bir sâlikin hem itikâd hem de ibadet yönünden şeriat yolunu tutması gerektiği şöyle izâh edilir: "Ancak bu kadar farzullah ve sünnet-i Resûlullah ile olup bunca şerâit-i dîniyye ve tarîk-i müstakîmde olan sâlik-i dervîşân muhakkak elbette ehl-i ikrar ve ehl-i iman olur."<sup>97</sup>

Ahmed Kâzım Eymür Efendi, "Kasımpaşa-11 Temmuz 1967" tarihine not düştüğü bir kâğıtta sâliklere sekiz nasihatta bulunur.<sup>98</sup> Bunlardan ilk üçü sırasıyla şöyledir:

- Allah'ın emirlerini tutmak, yasaklarından kaçmak
- Şeriat ve tarîkate aykırı her hareketten kaçmak
- Dinine ve verilen ikrâra sâdık kalmak

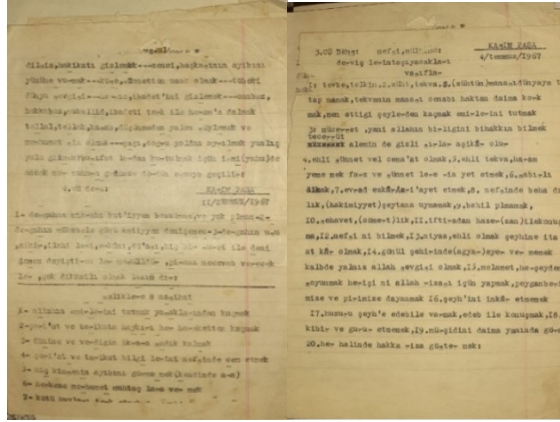
Yine 4 Temmuz 1967 tarihli evrakta ise dervîşlerin sahip olması gereken vasıfları zikrederken ehl-i takvâ, ehl-i sünnet ve'l-cemaat olmak, farz ve sünnetlere riâyet etmekten bahsetmiştir.

---

97 Yaşar Caferov, "Seyyid Ali es-Sâbit er-Rifâi ve Kisve-i Ma'rîfî Adlı Risalesi", *Tasavvuf Dergisi*, 25/1 (2010), 186; *Ali Sâbit Efendi, Kisve-i Ma'rîfî*, 29b.

98 Bu tarihten yola çıkarak Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin bir grup dervîşiyle zaman zaman Kasımpaşa'daki Rifâi tekkesini ziyaret ettiği ve tekke ehliyle iletişim halinde olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu tekkenin Kasımpaşa'daki hangi Rifâi dergâhı olduğu hakkında kesin bir bilgiye ulaşamadık. Diğer taraftan Kasımpaşa ilçesi, şimdiki kadar yapılan çalışmalara göre Ma'rîfiyye'nin İstanbul'da açılan ikinci tekkesinin bulunduğu bir muhit olması yönüyle de ayrı önem taşımaktadır. Nitekim Seyyid Muhammed Ma'rîfî, Kartal Âsitânesi'ni 1818'de inşa ettirmeden evvel evini tekke olarak kullanmış; 1204/1790'larda ise Kasımpaşa'daki Ali Kûzî Tekkesi açılmıştır. Kasımpaşa Çürüklük'te yer alan bu tekkenin ilk postnişini Şeyh Ali Efendi olsa da kaynaklarda daha çok 3. postnişin Şeyh Ali Kûzî Efendi'nin ismine nispetle anıldığı görülmektedir. Bkz. Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomar-ı Tekâyâ*, 229 (105<sup>b</sup>); M. Baha Tanman, "Mârifî Tekkesi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/62; Tabibzâde Mehmed Şükrü b. İsmail, *İstanbul Tekkeleri Meşâyihî* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler Bölümü, 1292, Bel\_Yz\_K.000075), 51a.

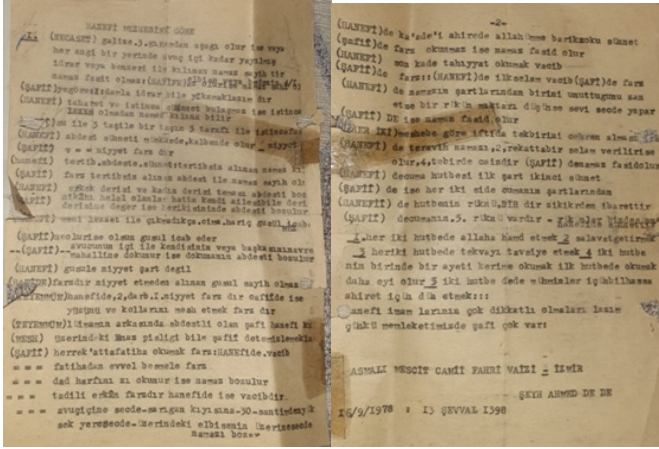
Şekil 25. “Kasımpaşa 1967” tarihli notlar<sup>99</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi, fikhî mezheplerin ahkâmına da titizlikle riâyet etmiştir. Tarihî Asmalı Mescit’te fahrî vaizlik yaptığı zamanlara tekâbül eden 1978 tarihine kayıt düştüğü bir kâğıtta Hanefî ve Şâfiî’lere göre abdest ve namazla ilgili rûkûnları özetleyerek maddelemiştir. Kâğıdın sonunda “Hanefî imamların çok dikkatli olmaları lazım, çünkü memleketimizde çok Şâfiî var” diye bir not da eklemiştir.

99 Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin dervişlere yönelik nasihatlerini içeren, daktiloyla yazdığı bu notlara Hüseyin Enes Yeşil’in özel arşivinden ulaşılmıştır.

Şekil 26. Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre rükûn-  
lardan bahsettiği notlar<sup>100</sup>



Ahmed Kâzım Eymür Efendi'nin keşif ve kerâmet ehli olmasının yanı sıra onun şer'î hususlara bağlılıktaki hassasiyetlerine de değinilir. Müridânın manevi gelişimini büyük bir titizlikle takip eder, gerektiği yerde onları uyarmaktan çekinmezdi. Bir hanım dervişine refikası Muazzez Hanım vasıtasıyla haber göndererek şöyle demiştir: “Kızımız hem şeriatte hem de tarikatta hata etti.” Bu söz hanım dervişe ulaştırıldığında büyük bir taaccüp ve mahcubiyet içerisinde o gün ev satın alma telaşından dolayı hem namazını hem de virdini aksattığını itiraf etmiştir.<sup>101</sup>

Bu konuda başka bir misâl olarak küçük dervişiyile arasında geçen bir vâkıa da anlatılmaktadır. O sıralarda henüz 10 yaşında olan talebesi, arkadaşlarının ricâsını kırmayıp ilk defa oynadığı futbol maçında farkında olmadan ikinci namazını kaçırmıştır. Büyük bir hüzün ve nedâmet içinde o günün akşamında icrâ edilecek zikir meclisine katılmak için İkiçeşmelik Dergâhı'nın yolunu tutar. Ahmed Kâzım Eymür Efendi, namaza olan hassasiyetinin küçük talebesi tarafından da idrak edilmesi için onun yanına gelip

100 Sağ tarafta “Asmalı Mescit Câmii Fahri Vâizi Şeyh Ahmed Dede” yazmakta olup 16.09.1978 tarihine kayıt düşülmüştür.

101 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 45.

“Evladım neden bugün ikinci namazını kılmadın?” diyerek “Namaz! Namaz! Namaz! Namaz! Namazsız bu yol olmaz” diye ikâz eder. Bu vâkıa aynı zamanda ona ait kerâmetin de izharı olmuştur.<sup>102</sup>

Bağlı olduğu pîr Ahmed er-Rifâî’nin sünnet-i seniyyeye büyük bir hassâsiyet gösterdiği dikkate alınırsa Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin de aynı çizgiyi sürdürmek üzere sâlikleri yetiştirmeye büyük bir gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. Vaazlarında birçok vesileyle İslam’ın şerâitini muhafaza etmenin önemine değinmiş, Kur’an ve Sünnet ahlâkını yaşamak ve yaşatmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.

Yaşadığı çağda şeriatı hafife aldığı iddiasıyla çeşitli ithamlara maruz kalan Ahmed er-Rifâî’nin hem kendi dönemindeki muhataplarına hem de kendisinden sonra yolunu takip edecek Rifâî dervişânına yönelik ilan niteliğindeki ehl-i sünnete dair akîde risâlesi ve vaazlarındaki şeriat vurgusu onun aslında Kur’ân-ı Kerim ve Sünnet’e uymak konusunda ne kadar hassas olduğunu resmeder.<sup>103</sup> Yine tarikatına ancak Resûl (sav)’in izinden giderek vâsıl olunacağını, hevâ ve heves içinde sülûk edilemeyeceğini, nefisle yola çıkanların daha ilk adımda dalâlette kalacağını ifade etmiştir.<sup>104</sup>

Rifâîlere yönelik ithamlar sadece Ahmed er-Rifâî’nin dönemiyle sınırlı kalmamıştır. Özellikle de Ma’rifiyye’nin sünnî olmadığını ya da başka bir açıdan yorumlayarak Alevî-Bektâşî meşrep olduğunu iddia eden çalışmalar ve yazılar<sup>105</sup> bu tarikatı Rifâiyye’nin benimsediği ehl-i sünnet ve’l-cemaat yolundan çok uzakta tasvir etmektedir. Halbuki Ma’rifiyye’nin kurucu şahsiyeti Muhammed Ebû Sâbit’ten Ahmed Kâzım Eymür Efendi’ye kadar gelen silsiledeki meşâyihin izlediği âdâb ve erkan, telif etmiş olduk-

---

102 Öztürk, *Gül Kokulu Hayatlar* 2, 31-32.

103 Hayri Kaplan, İsmail Şık, “Ahmed Er-Rifâî’nin İtikâdi ve Kelâmî Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/16 (2006), 90- 92.

104 Şeyh Ahmed Ferid el-Mezîdî (ed.), *el-Burhânü’l-Müeyyed li-Sâhibi Meddî’l- Yed* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-İlmiye, 2010),103.

105 Bkz. Kahraman Özkök, *Dem-i Vahdet* (İstanbul: Revak Kitabevi, 2014), vii; Atabey Kılıç, “Manisa-Demirci’de Görülen Alevî-Bektâşî-Rifâî Meşrepli Bir Tarikat: Ma’rifilik”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/4 (2007), 2-36.

ları eserlerindeki yazılar ve yetiştirdiği talebelerindeki tutum ve davranışlar aksini söylemekte; bu iddia ve fikirlerin büyük çelişkiler taşıyarak herhangi bir mesnedinin olmadığını ortaya çıkarmaktadır. Esasında bu yanıltıcı yaklaşımın en büyük sebeplerinden biri de Ma'rifi yolunun gerçek temsilcilerinin yakından tanınmaması ve bıraktıkları eserlere yönelik kapsamlı bir araştırma yapılmamış olmasıdır.

## 10. Ehl-i Beyt Sevgisi

İkiçeşmelik Dergâhı'ndaki zikirlerde gülbank başta olmak üzere Ehl-i beyt muhabbetini izhar eden çeşitli ilâhi ve kasideler okunurdu. Nitekim turuk-ı aliyyenin diğer şubeleri gibi Ma'rifiyye'de de Ehl-i beyt muhabbeti hâkim olup Ma'rifi şeyhlerinin eserlerinde -örneğin *Vahdetnâme*'de Ali Sâbit Efendi'nin kaleme aldığı *Kisve-i Ma'rifi*'de- farklı veçhelerle bu sevginin tezâhürleri görülür. Özellikle de Muhammed Fethu'l-Maârif'in seyr u sülûkte ilerlemiş olanların istifade edebileceğini söylediği *Vahdetnâme* adlı eserinde varlık mertebelerinden tarikat adâbına kadar birçok konunun beyânında Ehl-i beyte atıfta bulunulmuştur. Bununla beraber Ma'rifiyye'de Ehl-i beyte duyulan bu muhabbetin diğer halifelere olan yaklaşımı etkileyip etkilemediği ve Ma'rifi meşâyihinin "hulefâ-i râşidîn" meselesine bakış açısına dair sorular zihinleri meşgul etmiş ve bu kolun meşrebiyle ilgili bazı iddialar gündeme getirilmiştir. Bunlardan biri Ma'rifiyye'nin Alevî-Bektâşî<sup>106</sup> bir meşrebe dayandığı iddiası diğeri de daha da radikal bir tutum olarak tari-katın sünnî olmadığı söylemidir. Her iki iddianın analizi tarikatın birincil

---

106 Aslında Alevilik ve Bektâşilik, sınırları tam olarak tespit edilemeyen ve kelimenin tam anlamıyla bir kavram karmaşasının yaşandığı iki farklı topluluğu temsil etmektedir. Anadolu Aleviliği bazen Bektâşilik bazen de Kızılbaşlık'la özdeşleştirilmiş, fakat Alevilik soya nispet edildiği için her Bektâşî'nin Alevî olamayacağı ifade edilmiştir. Bununla birlikte Köy Bektâşilerine "Alevî", Şehir Bektâşilerine ise "Bektâşî" denildiği aktarılmıştır. Dolayısıyla bu iki isim çoğu kez birbirine yerine kullanılagelmiştir. 1826'da Bektâşiliğin kaldırılmasından sonra, bu iki terimin birlikte kullanıldığı, hatta "Alevilik-Bektâşilik" terkiibiyle tek bir ifade biçiminde zikredildiği gözlemlenmektedir. Günümüzde kullanılan Alevilik kavramı ise Cumhuriyet sonrası gündeme gelmiş, bu bağlamda Aleviler ile daha çok Kızılbaş toplulukları kastedilmiştir. Bk. Ethem Rûhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 6-7; Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektâşiler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 27-28; A. Yılmaz Soygyer, *19. Yüzyılda Bektâşilik* (İstanbul: Frida Yayınları, 2012), 13.

metinlerinden yola çıkarak yapılacak yorumlara ve günümüze kadar gelen Rifâi-Ma’rifî meşâyihinin uygulamalarına tâbidir.

Ma’rifî meşâyihinin risâle ve nutuklarında Ehl-i beyt sevgisinin sıklıkla dillendirilmesi, silsile ve bazı âdâb metinlerinde on iki imamın zikredilmesi ve merkez âsitanenin tevhidhânesinin 12 direkli olması gibi hususlar bu tür iddiaların sebepleri arasındadır.<sup>107</sup> Ma’rifîyye’nin Alevî-Bektâşi neşveyi taşıdığına yönelik iddiaların bir başka ciheti ise fütüvvet geleneğiyle ilişkilendirilmesi meselesidir. Bazı akademik çalışmalarda Ma’rifîyye’nin fütüvvet ve ahilik izlerini taşıdığı, bunun ötesinde mahalli unsurlarla birleşip Alevî-Bektâşi ve Rifâi karışımı bir tarikat haline geldiği söylenmiştir.<sup>108</sup> Halbuki Ma’rifî şeyhleri kendilerini Alevî-Bektâşi diye nitelendirmemiş, eserlerinde Alevî-Bektâşiler’e ait ibârelere, metinlere rastlanmamıştır. Elbette tarihi süreçte özellikle de Osmanlı’da tekkelerin bu kadar iç içe olup sıkı bir ünsiyet kurdukları bir çağda, tekke âdâbı ve kisveler gibi hususlarda tarikatların gelenek açısından birbirine tesir etmesi olağan bir durumdur. Ancak bu tesirler tarikatın aslî unsurlarını değiştirmeyecek türden ilâve hususiyetlerdir. Yine bu durum aslında turuk-ı aliyyenin bir şubesi olan, tarihsel süreçte hem siyasi hem de tarikatın aslî yapısındaki birtakım farklılıklarla gündeme gelen Bektâşilik’i zihinlerde tam olarak oturtamamaktan da kaynaklıdır.<sup>109</sup> Kaldı ki, Hacı Bektâşi Veli’nin piri olduğu Bektâşilik’i Sünnilik’in dışına çıkaracak ifadelerden sakınmak daha doğru bir yaklaşımdır.

---

107 Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 413.  
108 Kılıç, “Manisa-Demirci’de Görülen Alevî-Bektâşi-Rifâî Meşrepli Bir Tarikat: Ma’rifîlik”, 3, 35; Kılıç, “Ma’rifîlik Üzerine Notlar”, 20; Erkul, “Manisa Demirci’deki Ma’rifî Tekkeleri”, 52.

109 Zira hakkında birçok araştırma ve çalışma yapılmış olmasına rağmen Bektâşilik, geçmişten günümüze tek tip bir yapıya sahip olmaması nedeniyle tam anlamıyla aydınlatılmamış bir tarikat olarak kalmıştır. Her ne kadar sünnî cenaha uzak olduğu dillendirilmiş; İslam’ın akîde ve muâmelât yönünün, namaz, oruç ve hac gibi ibadet yükümlülüklerinin hafife alındığı ve ihmal edildiği bir tarikat olarak zihinlerde yer etmiş olsa da aslında sünnî itikâdın izlerini taşıyan pek çok Bektâşi şeyhi vardır. Sözgelimi 19. yüzyıl Bektâşi şeyhlerinden biri olan Sıdkî Baba, eserinde İslam’ın farz ibadetlerine sıkı sıkıya bağlı olunması ve bu ibadetlerin mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu örnek, 19. yüzyılda dahi Bektâşilik ve Sünnilik arasındaki yakın alakayı göstermesi bakımından önemlidir. Bk. Halil Sercan Koşık, “Bir Bektâşi Nasihat-Nâmesinde Sünnî İtikadî İzleri”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 1/2 (Kasım 2015), 94, 107.

Diğer taraftan 1826'da ilan edilen fermanla Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ve bu süreçte Bektâşilik'in dolaylı olarak maruz kaldığı etkiler, Ma'rifiyye koluna yönelik dile getirilen bu iddiaların zeminini oluşturmuştur.<sup>110</sup> Bu bağlamda, Bektâşi dervişlerinin Ma'rifi dergâhlarına sızarak kendi gelenek ve erkânlarını bu mekânlarda sürdürmeye çalıştıkları yönünde bazı söylentiler ortaya çıkmıştır. Öyle ki, Ma'rifiyye'nin Rifâî ve Bektâşi meşrebini bünyesinde mezceden bir tarikat olarak doğduğu düşüncesi, çeşitli çevrelerde yaygın bir kanaate dönüşmüştür.<sup>111</sup> Hatta Ma'rifiyye'nin, Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasından sonra Rifâî kisvesine bürünen Bektâşiler tarafından inşa edildiğine dair söylentiler de dillendirilmiş ancak Kasımpaşa Ma'rifi Tekkesi ve Kartal'daki âsitanenin Vak'a-i Hayriyye'den çok önce kurulmuş olması, bu iddiaları geçersiz kılmıştır.<sup>112</sup> Sonuç olarak müşterek tekke kültüründe yer alan bir kavram, ibâre ya da düşüncüyü Alevilik-Bektâşilik'e atfederek mevcudiyeti bulunan tarikatları buna göre tasnif etmek, hatalı neticeler doğurmaktadır.

Ma'rifiyye'nin sünî menşeli olmadığı iddiası ise Kahraman Özkök tarafından öne sürülmüştür. Özkök, Seyyid Muhammed Ma'rifi'ye ait *Vahdetnâme* risâlesini transkribe ederek ve sadeleştirerek hazırladığı kitabının mukaddimesinde bu görüşlerine yer vermektedir.<sup>113</sup> Ancak onun bu iddialarının aksine, Seyyid Muhammed Ma'rifi, *Vahdetnâme*'de hidayet ehli olma-

---

110 Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasının ardından, devlet idaresi tarikatlar üzerindeki denetim ve kontrol mekanizmalarını sıkılaştırmış, 1826'da çıkarılan fermanla Bektâşi tekkeleri seddedilerek bu zaviyelerin Nakşibendilere tahsis edilmesi istenmiştir. Resmî belgede ilk olarak Dersaadet'teki daha sonrasında ise Anadolu ve Rumeli'ndeki Bektâşi tekkeleri hakkında işlem başlatılacağı yazılıdır. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn [HAT]*, No: 290, Gömlek No: 17351.

111 Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. yüzyıl)*, 414.

112 M. Baha Tanman, *Ma'rifi Tekkesi, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 232.

113 Kahraman Özkök, Ma'rifilerde Hz. Ali'ye duyulan muhabbet neşvesinin ehl-i sünnet itikadındaki esaslara, başka bir deyişle ilk üç halife ve ashâb hakkındaki görüşle mukayyed olamayacağını dillendirerek bu neşveyi sünî çizginin dışına çıkartarak yorumlamaktadır. Burada "Hz. Ali'ye beslenen muhabbetin, aslında ilk üç halifenin de hâtemi olduğundan kaynakladığını" söyleyenleri de tenkid ederek bu sözleri tamamen bir maraz ve garaz olarak görmektedir. Sonuç olarak Özkök, satır aralarından da gördüğümüz gibi başta Ma'rifiler olmak üzere silsilesi Hz. Ali'ye mensup tarikatların ve Ehl-i beyt muhabbetinin hâkim olduğu meşreplerin sünî olduklarını kabul etmemekte; dolayısıyla açıkça izhar etmese de bu tariklerin teşeyyu' kökenli olduklarını ima etmektedir. Bkz. Özkök, *Dem-i Vahdet*, vii.



yan, necât bulmayan kişilerin özelliklerini sıralarken onların aynı zamanda imamları ve Resûlullah (sav)’in halifelerini sevmeyen bir zümre olduklarını ifade etmiştir. Harf ilminin incelikleriyle isimleri zikredilen bu halifeler Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’dir.<sup>114</sup> Özkök’ün bu ibareleri görmezden gelerek risâle metnini transkribe ettiği kitabında açıkça zikretmemiş olması oldukça düşündürücüdür.<sup>115</sup>

Diğer taraftan Seyyid Muhammed Ma’rifi’ye atfedilen *Cevâhiru’l-Âşîkin*’de yer alan bir anlatı, Ahmed er-Rifâi’ye dayanan bir menkıbe olduğu için sadece Ma’rifiyye’nin değil Rifâiyye’nin de temsil ettiği çizgiyi özetleyen niteliktedir. Rivâyet Ahmed er-Rifâi’nin seçkin müridlerinden biri olan Yakup b. Kerrâz’ın dilinden aktarılmaktadır. Yakub b. Kerrâz şöyle der:

Bir zaman Seyyid Ahmed el-Kebîr ile yoldaş oldum. Kâbe’ye varıp Arafat Dağı’na çıktık. Beş kişinin geldiğini gördüm ki hepsi de yeşil kisveyle giyinmişlerdi. O anda Seyyid Ahmed el-Kebîr buyurdu: “Ey şeyh-i âzâm Yakub b. Kerrâz! Onların yanına var ve kim olduklarını öğren.” Ben de yeşil giyenlere varıp “Sizler kimlersiniz?” diye sordum. Biri şöyle dedi: “Ey İbn-i Kerrâz! Ben Hızır Peygamber İlyas’ım, Uhtûh oğluyum. Uhtûh, İdris oğludur. İdris peygamber Nâhir oğludur. Nâhir, Süheyl oğludur. Süheyl Kabbâd oğludur. Kabbâd Enuş oğludur. O da Şit, Âdem Safiyyullah oğludur.” Ben de “Sizleri bildim, bu beş kisveli kişileri sual ederim” deyince Hızır (as) şöyle dedi: “Bu beş kişi nurdur. Biri Muhammedü’l-Mustafâ’dır. Biri Ebübekir es-Sıddîk-ı safâdır. Biri Ömerü’l-Fârûk-i vefâdır. Biri Osmânu’z-Zinnüreynü’l-hayâdır. Biri şîr-i Hakk Aliyyü’l-Murtazâ’dır ridvânullahi teâlâ aleyhim ecmaîn.”<sup>116</sup>

Bu menkıbenin Ma’rifiyye’nin âdâb ve erkânına dair temel argümanlarından biri olarak değerlendirilen eserde yer alması tarikat hakkında önemli bir fikir vermektedir. O da Hz. Ali’ye yönelik muhabbet izhârının ve Ehl-i beyte verilen kıymetin diğer halifelere gölge düşürmediğidir. Zira bu metinlerde ehl-i sünnet akîdesinde yer aldığı şekliyle hiçbir farklılık olmaksızın dört halifenin konumu tasvir edilmiş ve aralarındaki manevi bağ yansıtılmıştır. Zaten silsilesi Hz. Ali’ye dayanan tariklerde umûmiyetle bu muhabbetin tezâhürleri vardır. Bir yaklaşıma göre de Hz. Ali kendisinden önceki üç halifenin hâtemi olması hasebiyle onların manevi kuvvesine de

114 Muhammed Ebû Sâbit Ma’rifi, *Risâle-i Fethü’l-Ma’rifi* (İzmir Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, b-111000091916), 316.

115 Özkök, *Dem-i Vahdet*, 305.

116 Muhammed Ebû Sâbit Ma’rifi, *Cevâhiru’l-Âşîkin 1*, 23b-24a.

şâmindir. Bu nedenle Hz. Ali'den bahsedildiğinde aslında ilk üç halifenin velâyetini hâiz temsilî bir makama da işaret edilmiş olmaktadır.<sup>117</sup>

Yine aynı eserde dört halife ile ilgili başka bir tasvire daha rastlanır. “Fe kâle Melek” adlı başlıkta soru-cevap şeklinde ele alınan konulardan biri de “âlemin sancağı kaçtı?” sorusuyla ilgilidir. Cevaba göre âlemin sancağı altıdır ve burada sırasıyla dört halife zikredilir. Son iki sancaklardan biri dünya diğeri ise ukbâdır.<sup>118</sup> Eserin sonunda ise dört halifenin manevi tasarruflarıyla ilgili bir şemaya da yer verilmiştir.

Kartal merkez âsitânesinde beyaz atlas kumaşın üzerine işlenen Ma'rifî sancağının dört köşesinde dört halifenin isimlerinin yazılı olması<sup>119</sup>, tarikatın nükebâ duasında dört halifeye yer verilmesi<sup>120</sup>, Seyyid Muhammed Ma'rifî'nin divanında dört halifeyi öven bir nutkun bulunması<sup>121</sup>, kezâ Entekkeliler'de yetişen Said Paşa İmamı'nın *Divan*'ında ve mensur eserinde “Çihâr yâr-ı Mustafa” diye hulefânın methedilmesi<sup>122</sup>, Entekkeliler'den Hacı Hüseyin Kemâleddin Efendi'nin Cennetü'l-Bakî' Kabristanı'nda ziyaret ettiği sahâbiler arasında Hz. Osman'ı da zikretmesi, yine Cuma hutbesinde Hz. Ebubekir'i anlatması<sup>123</sup> gibi daha birçok örnek bu konuyu açıklığa kavuşturmaya yeterli olacaktır.

## Sonuç

Kuruluşundan itibaren bulunduğu bölgenin sınırlarını aşarak hızlı bir yayılım gösteren Rifâi-Ma'rifî kolunun son dönem temsilcilerinden biri de Ahmed Kâzım Eymür Efendi'dir. İzmir'de özellikle İkiçeşmelik semti

---

117 Alvan, Said Paşa İmamı Hasan Rıza Efendi, 44.

118 Muhammed Ebû Sâbit Ma'rifî, *Cevâhiru'l-Âşikîn 1*, 38a.

119 Adem Ceyhan-Hasan Yılmaz, “Demirci'de de Faal Bir Tasavvufi Ekolün Piri Seyyid Muhammed Fethu'l-Maârif ve Türkçe Şiirleri”, *I. Demirci Araştırmaları Bilgi Şöleni* (İstanbul, 2010), 229-272.

120 Ali Sâbit b. Muhammed Ma'rifî, *Mecmua* (Nadir Eserler Bölümü, b-111000091930), 21b-22a, 34b.

121 Ali Sâbit b. Muhammed Ma'rifî, *Kisve-i Ma'rifî* (Nadir Eserler Bölümü, b-111000091920), 64a.

122 Seyyid Hasan Rıza er-Rifâi, *Divançe* (Türkçe Yazmaları, Y-1029), 4b; Adem Ceyhan, “Manisalı Bir Sanatkâr Mutasavvîf: Haşan Rızâ Efendi ve Divânı”, *Manisa Şehri Bilgi Şöleni Bildiriler* (Manisa: y.y., 2006), 153.

123 Okumuş, *Manisa Rifâi Dergâhı Entekkeliler*, 60, 101.

çevresinde icrâ ettiği tekke faaliyetlerine rağmen, daha önce tanıtılmamış olması üzerine başladığımız araştırmalar, sadece Ahmed Kâzım Eymür Efendi hakkında değil irşada memur kılındığı tarikat hakkında da önemli detaylara ulaştırmıştır. Bunun yanı sıra Ma’rifi şeyhlerinin İzmir’deki silsilesine dair yeni bilgiler içeren çalışmada Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin icâzetnâmesine dair yazılı evraklar da paylaşılmıştır. İkiçeşmelik Dergâhı’nın ilk müntesiplerinin çoğunun vefat ettiği düşünülürse bu çalışma vasıtasıyla bilgilerin kayıt altına alınmış olması, tekkeler tarihine önemli bir katkı sunacaktır.

Askeriye kökenli bir aileye mensubiyeti olan Ahmed Kâzım Eymür Efendi küçük yaşlarında Osmanlı’nın son dönemlerindeki sıkıntılı süreçlere tanıklık etmiş; ailesiyle beraber Balkanlar’dan İstanbul’a oradan da İzmir İkiçeşmelik’e göç etmek zorunda kalmıştır. Gençliğinden itibaren hem ilim meclisleri hem de tasavvufî çevrelerden istifade etmeyi ihmal etmeyen Ahmed Kâzım Eymür Efendi, ilim ve irfan ehli olan birçok kişiden beslenmiştir. Fakat onun hayatında dönüm noktası denilebilecek karşılaşma Ma’rifi şeyhi Ali Feyzi Efendi ile olmuştur. Şeyhinin onu görevlendirmeyle İkiçeşmelik’teki evini tekkeye dönüştürerek irşada başlayan Ahmed Kâzım Eymür Efendi bir yandan da muhtelif camilerde fahrî müezzinlik ve imamlık hizmetini deruhte etmiştir. Sohbetine ve vaazlarına hatırı sayılır topluluklar katılmış, her ne kadar küçük bir yapıda olsa da İkiçeşmelik Dergâhı’ndaki zikirlerle kalabalık gruplar gelip gitmiştir.

Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı, nefis ve makamları konulu risâlenin dışında hac güzergâhında tuttuğu notlar ile muhtelif ilahi ve kasidelerin yer aldığı defteri onun kişiliği ve tasavvufî görüşlerine ışık tutmaktadır. Ayrıca kendisine ait daktilo yazıları, vaaz ve zikir kayıtları gibi dokümanlar incelendiğinde intisâb merâsimi, seyr u sülûk metodları, zikir âdâbı gibi hususlarda Ahmed Kâzım Eymür Efendi’nin bir Rifâi-Ma’rifi şeyhi olarak seleflerini büyük ölçüde takip ettiği müşahede edilmektedir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında araştırma, Ma'rifiyye'nin temsil ettiği konuma dair mevcut ihtilaflara yeni bir perspektiften bakma imkânı sunmaktadır. Nitekim Ma'rifilik'in silsilesi, âdâb ve erkânı, tekke kültürü ve benimsediği çizgiye dair yeni kaynaklar açığa çıkmıştır. Keşfedilen kaynakların sunduğu bilgiler ışığında Ma'rifiyye tarihi tekrar gözden geçirilecektir. Özellikle de Ma'rifî meşâyihinin eserleri ve özel arşivlerdeki vesikalarda sıkça rastlanan Ehl-i sünnet vurgusu, tarikatın aslı çizgisinin bu yönde olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat bundan farklı bir kisveye büründürülme çabası hakikate gölge düşürmektedir. Nitekim tarikatın esas temsilcilerinin takip ettiği âdâb ve erkânın içeriği ile uygulanış şekillerine bakıldığında şeriata muğâyir herhangi bir tavır söz konusu değildir. Yine Ehl-i beyt muhabbetinin âşikâr olmasını öne sürerek Ma'rifiyye'de teşeyyü' temâyülünün yer aldığını öne sürmenin gerçek bir mesnedinin olmadığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Ma'rifiyye, kendine has karakteristik özellikleri, âdâb ve erkânı olan; bununla birlikte içinden neş'et ettiği Rifâiyye'ye bağlı olup Seyyid Ahmed er-Rifâî'yi takip eden bir tarikat koludur.

## Kaynakça

- Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomar-ı Tekâyâ*.
- Altuğ, es-Seyyid H. S. Hayati. *Fakirullah es-Seyyid H. S. Hayati Altuğ Tarihçe-i Hayatı ve Rufâiyye ve Kâdiriyye Tarikat Yolu*. Konya: Damla Yayıncılık, 1989.
- Alvan, Türkan. *Said Paşa İmamı Hasan Rıza Efendi*. İstanbul: FSM Yayınları, 2013.
- BOA. Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, No. 290, Gömlek No. 17351.
- Boyacıoğulları, A. Sedat- Hasan Alakese. *Her Yönü ve Her şeyi ile Demirci*. İstanbul: Eko Matbaası, 1972.
- Caferov, Yaşar. haz. Semih Ceyhan-Abdürrezzak Tek. “Seyyid Ali es-Sâbit er-Rifai ve Kisve-i Ma’rifi Adh Risalesi”. *Tasavvuf Dergisi* 25/1 (2010), 145-195.
- Ceyhan, Adem-Yılmaz, Hasan. “Demirci’de de Faal Bir Tasavvufi Ekolün Piri Seyyid Muhammed Fethu’l-Maârif ve Türkçe Şiirleri”. *I. Demirci Araştırmaları Bilgi Şöleni*. 229-272. İstanbul: y.y., 2010.
- Ceyhan, Adem. “Manisalı Bir Sanatkâr Mutasavvıf: Hasan Rızâ Efendi ve Dîvânı”. *Manisa Şehri Bilgi Şöleni Bildiriler* . 131-176. Manisa: y.y., 2006.
- Ceyhan, Semih. “Ma’rifiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/196-198. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Ceyhan, Semih (ed.). *Türkiye’de Tarikatlar*. İstanbul: İsam Yay., 2015.
- Demirci, Mehmet. “İzmir’de Bir Rifâi Şeyhi Süleyman Hayâtî Aktuğ (Hayâtî Baba)”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 188 (Ekim 2018), 47-52.
- Demirci, Mehmet. *İzmirde Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Derman, Uğur. “Said Paşa İmamı”. *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. TDV Yayınları, 2010.
- haz. Dörtbudak, Mehmed Veysi-Pehlivan, Gürol. *19. Yüzyıl Manisa’sında Bir Kültür Ocağı Entekkeliler Sempozyumu Bildirileri (15 Kasım 2008)*. Manisa: Tıbyan Yay., 2010.
- Erkul, Rasih. “Manisa Demirci’deki Ma’rifi Tekkeleri”. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/11 (2011), 51-66.
- Eymür, Güler. “Ahmed Kâzım Eymür Efendi” (Görüşmecisi: Fatma Üresin, görüşme kaydı ve notlar. 10 Kasım 2022).
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *Türkiye’de Alevilik-Bektâşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Gürsoy, Melih. *Tarihi, Ekonomisi ve İnsanları ile Bizim İzmir’imiz*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 1993.
- Kaplan, Hayri-Şık, İsmail. “Ahmed Er-Rifâi’nin İtikâdî ve Kelâmî Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi* 7/16 (2006), 87-105.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Anamın Kitabı*. İstanbul: İletişim Yay., 1983.

- Kıdak, Ayşe Münevver. "Ahmed Kâzım Eymür Efendi" (Görüşmecisi: Fatma Üresin, görüşme kaydı ve notlar. 22. 04. 2023)
- Kılıç, Atabey. "Ege Bölgesine Ait Alevi-Bektaşî-Rifâ'î Esaslı Bilinmeyen Bir Mahallî Tarikat: Ma'rifilik". *Bilimname* 1 (2003), 197-205.
- Kılıç, Atabey. "Ma'rifilik Üzerine Notlar". *19. Yüzyıl Manisa'sında Bir Kültür Ocağı Entekkeliler Sempozyumu*. 7-21, 2008.
- Koşık, Halil Sercan. "Bir Bektaşî Nasihat-Nâmesinde Sünnî İtikadı İzleri". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 1/2 (Kasım 2015), 3-18.
- Küçük, Hülya. *Kurtuluş Savaşında Bektâşîler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn-i Batûta. *Rihletu İbn-i Batûta*. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.
- Ma'rîfî, Ali Sâbit b. Muhammed. *Mecmua*. İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 297.708 Mec, b-111000091930, 1b-54b.
- Ma'rîfî, Ali Sâbit b. Muhammed. *Mecmua*. İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 297.708 Mec 1824, b-111000091933, 1b-79a.
- Ma'rîfî, Ali Sâbit b. Muhammed. *Kisve-i Ma'rîfî*. İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 297.708 Ali 1824, b-111000091920, 2a-117a.
- Ma'rîfî, Muhammed Ebû Sâbit. *Cevâhiru'l-Âşîkîn el-Ârifîn-1*. İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 297.7 Cev, b-111000091945, 1b-37a.
- Ma'rîfî, Muhammed Ebû Sâbit. *Vahdetnâme-i Fethü'l-Maârif*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Bel\_Yz\_K000850, 1b-167a.
- Ma'rîfî, Muhammed Ebû Sâbit. *Risâle-i Fethü'l-Ma'rîfî*. İzmir: Ege Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, b-111000091916.
- Mezîdî, Şeyh Ahmed Ferîd (ed.). *el-Burhânü'l-Müeyyed li Sâhibi Meddi'l-Yed*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiye, 2010.
- Okumuş, Necdet. *Manisa Rifâî Dergâhı Entekkeliler (Bir Tekkenin Tasavvufî ve Sosyal Tarihi)*. Manisa: Emek Matbaacılık, 2003.
- Özkök, Kahraman. *Dem-i Vahdet*. İstanbul: Revak Kitabevi, 2014.
- Öztürk, Sibel. *Gül Kokulu Hayatlar 2-Ahmet Kâzım Eymür Hz.* İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2015.
- Pehlivan, Gürol. "M. Nuri Yörükoğlu'na Göre Manisa'da Tarikatlar ve Tekkeler". *Sûfî Araştırmaları- Sufi Studies* 2/4 (2011), 11-56.
- Rifâî, Seyyid Hasan Rıza. *Divançe*. İstanbul: Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Türkçe Yazmaları, Y-1029, 1a-43b.
- Soyyer, A. Yılmaz. *19. Yüzyılda Bektâşîlik*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- Tabibzâde Mehmed Şükrü b. İsmail. *İstanbul Tekkeleri Meşâyihî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı. Nadir Eserler Bölümü, Bel\_Yz\_K.000075, 1292, 1-217.

- Tanman, M. Baha. “Mârifî Tekkesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/62-63. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Tanman, M. Baha. “Ma’rifi Tekkesi”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tarkan, Necmi. *Kartal’da Kurulmuş bir Tarikat: Ma’rifiye*. İstanbul, 1964.
- Varol, Muharrem. “Oryantalist İmgelemin İnşasında İstanbullu Bir Tekke: Rifâi Âsitânesi”. *III. Uluslararası Osmanlı İstanbul’u Sempozyumu Bildirileri*. ed. Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız, Emrah Safa Gürkan. 3/707-737. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Varol, Muharrem. *Tekkede Zaman: Üsküdar’da Rifai Sandıkçı Dergâhı ve Vukuât-ı Tekâyâ*. İstanbul: Dergâh Yay., 2017.
- Yeşil, Hüseyin Enes. “Ahmed Kâzım Eymür Efendi” (Görüşmecî: Fatma Üresin, görüşme notları. 13.11.2022)
- Yeşil, Hüseyin Enes. Özel arşiv (Ahmed Kâzım Eymür Efendi’ye ait vesika ve evraklar, sohbet ve zikirlerin ses kayıtları)
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.





## Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar

Basic Elements in Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî's Discourse beyond the Borders of Anatolia

### Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur Kaplan

Karabük Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri,  
muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Karabük University  
Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences  
<https://orcid.org/0000-0001-8075-6497>  
<https://ror.org/04wy7gp54>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	17 Eylül   September 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	13 Aralık   December 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	149-176

### Atıf | Cite as

Kaplan, Muhammed Nur. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Anadolu'nun Sınırlarını Aşan Söyleminde Temel Unsurlar". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 149-176.  
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1551675>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### 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 Nur Kaplan).

### Öz

Pek çok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapan Anadolu, milâdi VII. yüzyılda İslam'la tanışmıştır. XI. yüzyıldan itibaren Türklerin yoğun göçüyle oluşan yeni yerleşim alanları ve yerel yönetimler Anadolu'yu önemli bir İslam kültür merkezine dönüştürmüştür. Bu süreçte Irak ve İran'da gelişen tasavvuf anlayışı Anadolu'daki dinî yaşamı etkilemiş, Horasan bölgesinden gelen sûfiler de bu yapıyı daha da canlandırmışlardır. Diğer taraftan Anadolu'da Selçuklu ve Eyyübî dönemine kadar uzanan tasavvufî faaliyetler kurumsal bir hal almıştır. Siyaset, ilim, sanat, edebiyat ve iktisat alanlarındaki faaliyetleriyle bu tarikatlar Anadolu'daki toplumsal hayatı çepeçevre kuşatmıştır. Anadolu Selçuklu Devletinin son döneminde ortaya çıkan tarikatlardan Mevlevîlik, adını Horasan bölgesinden buraya göç eden bir aileye mensup olan Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'den almaktadır. Mevlânâ, XIII. yüzyıl Anadolu toplumunun aşına olduğu geleneksel tasavvufî düşünce ve uygulamaları aşan bir söylemle ortaya çıkmıştır. Bu söylemiyle de çağdaşlarından farklı olarak din, mezhep ve bölgesel sınırları aşan bir tanınırlığa ulaşmıştır. Bu makale Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Anadolu'nun sınırlarını aşan tasavvufî söyleminin özgünlüğünü ve insana dair genel söylemini konu edinmiştir. Mevlânâ'nın Mesnevî adlı eserindeki söylemlerinden hareketle nasıl evrensel bir kişiliğe dönüştüğü hususunun incelenmesi ve nitel yaklaşım yöntemi ile elde edilecek verilerle konunun tahlil edilmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Anadolu, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Sûfî Söylem, Zaman ve Mekân

### Abstract

Anatolia, home to many cultures and civilizations, was introduced to Islam in the 7<sup>th</sup> century AD. From the 9<sup>th</sup> century onwards, new settlements and local administrations formed by the intensive migration of Turks transformed Anatolia into an important Islamic cultural centre. In this process, Sūfism understanding developed in Iraq and Iran affected the religious life in Anatolia, and Sūfis coming from the Khorasan region further revitalized this structure. On the other hand, Sūfī activities in Anatolia dating back to the Seljuk and Ayyubid periods became institutionalized. With their activities in the fields of politics, science, art, literature, and economics, these Sūfī orders encircled the social life in Anatolia. Mawlavīyya, one of the orders that emerged in the last period of the Anatolian Seljuk State, takes its name from Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, who belonged to a family that migrated here from the Khorasan region. Mawlana emerged with a discourse that transcended the traditional Sūfī thought and practices familiar to the 13<sup>th</sup>-century Anatolian society. With this discourse, unlike his contemporaries, he reached a recognition that transcended religious, sectarian, and regional boundaries. This article deals with the originality of Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī's Sūfī discourse that transcends time and space and, his general discourse on humanity. It aims to examine how Mawlānā became a universal personality based on his discourses in his work *Masnawī* and to analyse the subject with the data to be obtained with the qualitative approach method.

**Keywords:** Sūfism, Anatolia, Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Sūfī Discourse, Time and Space

## العناصر الأساسية في خطاب مولانا جلال الدين الرومي المتجاوز لحدود الأناضول

### الملخص

شهدت الأناضول، ملتقى الحضارات والثقافات على مر العصور، دخول الإسلام إليها في القرن السابع الميلادي. ومع بداية القرن الحادي عشر، أصبحت موجات الهجرة التركية الكثيفة وما صاحبها من تأسيس إمارات جديدة ونظم حكم محلية؛ عاملاً حاسماً في تحويل الأناضول إلى مركز إشعاع حضاري إسلامي بارز. وفي خضم هذه التحولات كان للتصوف الذي تبلور في العراق وإيران دور مؤثر في تشكيل الحياة الدينية في الأناضول، لا سيما مع قدوم المصوفة من خراسان الذين أسهموا في إثراء هذا المشهد. ومن ناحية أخرى، اكتسبت الأنشطة الصوفية في الأناضول، التي يعود تاريخها إلى العصر السلجوقي والأيوبي، طابعاً مؤسسياً. وقد أحاطت هذه الطرق الصوفية بالحياة الاجتماعية في الأناضول من جميع جوانبها من خلال أنشطتها في مجالات السياسة والعلم والفن والأدب والاقتصاد. ففي أواخر العصر السلجوقي في الأناضول، برزت العديد من الطرق الصوفية، ومن بينها المولوية التي أخذت اسمها من جلال الدين الرومي، المنحدر من عائلة هاجرت من منطقة خراسان إلى الأناضول. وقد تميز الرومي بخطاب تجاوز المألوف في الفكر والممارسة الصوفية التقليدية التي كانت سائدة في المجتمع الأناضولي في القرن الثالث عشر. ومن خلال هذا الخطاب الفريد، استطاع الرومي أن يحقق شهرة واسعة تتجاوز الحدود الدينية والمذهبية والجغرافية، متميزاً بذلك عن معاصريه. تهدف هذه المقالة إلى تسليط الضوء على أصالة الخطاب الصوفي لجلال الدين الرومي الذي تجاوز حدود الأناضول، واستكشاف رؤيته الشاملة للإنسان. ولتحقيق هذه الغاية، سنعتمد على تحليل الخطابات الواردة في كتابه "المثنوي"، وذلك باستخدام مقاربة نوعية، بغية فهم كيفية تحول الرومي إلى شخصية عالمية.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الأناضول، جلال الدين الرومي، الخطاب الصوفي، الزمان والمكان.

## Giriş

Anadolu, tarihi süreç içinde pek çok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Bu coğrafyanın dinî, etnik ve kültürel çeşitliliği, asırlar boyu toplumsal hayata zenginlik katmıştır. Müslümanların Anadolu'ya yerleşmeleriyle beraber burası İslam kültür ve medeniyetinin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle Anadolu Selçukluları döneminde başkent Konya başta olmak üzere şehirlerde açılan büyük medreseler pek çok büyük alim, şair ve mutasavvıf bu merkezlere çekmiştir.<sup>1</sup> Konya'da İnce Minareli Medrese, Karatay Medresesi; Kayseri'de Çifte Medrese, Sahib Ata Medresesi; Sivas'ta Çifte Minareli Medrese, Gök Medrese, Burûciye Medresesi; Erzurum'da Çifte Minareli Medrese, Yakutiye Medresesi; Kırşehir'de Cacabey Medresesi; Akşehir'de Taş Medrese; Sinop'ta Süleyman Pervane Medresesi,<sup>2</sup> Büyük Selçukluların eseri olan Nizamiye Medreseleri'nin ardından Anadolu'da açılan başarılı eğitim kurumları olmuştur.

XIII. yüzyıl, Anadolu'da dinî-tasavvufî hayatın son derece canlı olduğu bir dönemdir. Bu canlılık bir sonraki asırda da devam etmiştir. Anadolu'nun pek çok şehrini gezen İbn Battûta (ö. 779/1378), toplumsal hayatta dinî-tasavvufî zümrelerin belirgin etkilerinden bahsetmiştir.<sup>3</sup> Doğrusu Anadolu'daki dinî hayatı şekillendiren temel düşünce Irak ve İran'da gelişen tasavvuf anlayışıdır.<sup>4</sup> Öyle ki ağırlıklı olarak Horasan bölgesinden gelen sûfiler Anadolu'daki dinî yaşamı canlandırmışlardır.<sup>5</sup> Diğer taraftan Anadolu'da tarikatların faaliyet yürütmeye başlamaları Selçuklu ve Eyyübî döneme kadar uzanır. Bu alanda daha öncesinde var olan ferdi faaliyetler bu iki yönetim sürecinde kurumsal bir hal almıştır. Bu meyanda Kazerûniyye,

---

1 Savaş Maraşlı, "Anadolu Orta çağ Türk İslam Sanatında İki Dinamik: Mevlevilik ve Bektâşilik", *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektâş-ı Veli*, Ed. Bülent Kara (Kayseri: İncir Yayıncılık, 2017), 203.

2 Bilal Gök, *Türk-İslam Sanatları Tarihi* (Malatya: Fidan Yayınları, 2018), 111-129.

3 İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tancı, *Rihletü İbn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)*, Takdim ve Tahkik: Abdulhâdi et-Tâzi (Ribat: Akâdimiyyetu'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997), 2/163-210.

4 Bu dönem İran'da yaygın olan tasavvuf anlayışı için bk. Abdulcebbar Kavak, "Seyyah İbn Battûtâ'nın Gözüyle 14. Asır İran Toplumunda Tasavvuf", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2020/25), ss. 437-454.

5 Mehmet Rami Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 45-47.

Kâdiriyye, Yeseviyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Mevleviyye ve Safeviyye gibi Sünnî ve gayr-i Sünnî tarikatlar ile Ahîlik gibi esnaf teşkilatı olarak kurumsallaşan ve tasavvufî yönü de bulunan iktisadî yapılar, faaliyetleriyle Anadolu'yu baştan başa kuşatmıştır. Selçuklu döneminde Anadolu'da yaygınlaşan bu tasavvufî kurumlar, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da önemli rol oynamıştır.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin son döneminde ortaya çıkan tarikatlardan biri de Mevlevîlik'tir. Bu tarikat, Anadolu'daki yerleşik halk arasında Sünnî kimliğiyle yayılarak özellikle edebiyat ve mûsiki alanlarında tanınmış pek çok şahsiyeti cezbetmeyi başarmıştır.<sup>6</sup>

Bu makalenin temel problemini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin zaman ve mekânı aşan tasavvufî söyleminin özgünlüğü ve insana dair genel söylemi oluşturmaktadır. Dolayısıyla makale iki temel soruya cevap aramaktadır. Bunlar; Mevlânâ'yı çağdaşı yahut kendisinden sonra gelen mutasavvıflardan farklı kılan husus nedir? Söz konusu özgünlük Anadolu'nun sınırlarını aşan evrensel bir kişiliği nasıl meydana getirmiştir? Aynı zamanda makalede Mevlânâ'nın Mesnevî adlı eserindeki söylemlerinden hareketle nasıl evrensel bir kişiliğe dönüştüğü hususunun incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç ekseninde nitel yaklaşım yöntemi ile elde edilecek verilerle konu tahlil edilmeye çalışılacaktır. Mevlânâ hakkında yerli ve yabancı çok sayıda çalışmanın bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmamız Mevlânâ'nın evrensel kişiliğine dönüşüm sürecini ele alarak akademik anlamda alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

## 1. Mevlânâ'yı Farklı Kılan Hususlar

Mevlânâ, tasavvufun kurumsallaşma hususunda ciddi bir ivme kazandığı XIII. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamıştır. Geleneksel Sünnî tasavvuf kültürüne bağlı kalmakla beraber hem yetiştiği farklı çevrelerde elde ettiği

---

6 Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2006), 17; Maraşlı, "Anadolu Orta çağ Türk İslam Sanatında İki Dinamik", 196.

ilmî ve tasavvufî birikim hem de Şems-i Tebrizî'nin (ö. 645/1247) etkisiyle iç dünyasında meydana gelen coşku ve manevî yükseliş ona çağdaşı olan sûfilerden farklı bir kişilik ve söylem kazandırmıştır. Şems-i Tebrizî ile yaşadıkları sıra dışı dostluk Mevlânâ'yı hem manevi hem düşünsel olarak derinden etkileyip bir dönüşüm sürecinin başlamasına sebep olmuştur. Mevlânâ'yı bir alim olmanın ötesinde bilge bir aşk insanı haline getirmiştir.<sup>7</sup> Onun Şems ile karşılaşması dönüşüm sürecindeki dinamiklerin tespitinde kilit rol oynamaktadır.

Diğer taraftan onun yetiştiği çevre onu müderrislikten Mevlânâlığa taşıyan Anadolu'da başlayan ve asırlardır devam eden söylemlerinin dünya çapında bir kabule nasıl mazhar olduğu hususunda önemli ipuçları verecektir.

### 1.1. Yetiştirdiği Çevre

İslâm tarihinde iz bırakan şahsiyetlerin hemen hepsinin, yaşadıkları dönemde büyük ilim ve kültür merkezlerine seyahat ettikleri görülmektedir. Bu seyahatleri sayesinde dinî, siyasî, ilmî ve kültürel pek çok alanda bilgi ve tecrübe sahibi olmuşlardır. Bu durum onlara ilmî gelişmeleri, siyasî, toplumsal ve kültürel hadiseleri daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı sağlamıştır. Şüphesiz Mevlânâ da bu şahsiyetlerden biri olarak Anadolu'da ortaya çıkmıştır.

Mevlânâ'yı ve düşünce dünyasını anlayabilmek için onun yetiştiği çevreyi ve kişiliğinin şekillenmesinde etkin olan dinamikleri iyi bilmek gerekir. Her şeyden önce onun yetişmesinde üç bölgenin etkili olduğunu belirtmeliyiz. Bunlar ailesinin göç ettiği Horasan, ilim tahsili ve manevî tefeyyüz için gittiği Şam ve yerleşmek için geldiği Anadolu'dur.

---

7 Bayram Ali Çetinkaya, *Şems Mevlana Dostluğu Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 31-32.

### 1.1.1. Horasan

Günümüzde toprakları Türkistan, Afganistan ve İran sınırları içinde kalan Horasan, İran ve Orta Asya arasında yer aldığından tarih boyunca pek çok devletin idaresi altında kalmıştır. Bu nedenle bölgede çok sayıda farklı etnik ve kültürel yapıya rastlamak mümkündür. Horasan halkının dine ve ilme çok önem verdiklerinden bahsedilir.<sup>8</sup> İlk dönem dinî fırkaların ve mezheplerin önemli bir kısmının yayıldığı Horasan'da daha sonra fıkıh alanında Hanefî mezhebi, itikadî olarak Maturîdî mezhebi hem medrese çevrelerinde hem de halk arasında güçlü kabul görmüştür.

Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Bişr el-Hafî (ö. 227/841), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Hatim el-Esam (ö. 237/851), Ahmed b. Harb (ö. 234/848) ve Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) Horasan bölgesinin ilk zahidleridir. Melamet ve fütüvvet anlayışıyla öne çıkan Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) öncülük ettiği Horasan Ekolü, Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Ebû Abdurrahman Muhammed es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ile temsil edilen Nişabur Ekolü Horasan coğrafyasında güçlü bir toplumsal zemin bulmuştur.<sup>9</sup> Tasavvufun kurumsallaşmaya başlamasıyla ortaya çıkan tarikatların da en rahat yayılma zemini buldukları yerlerden biri Horasan olmuştur. Mevlânâ bu coğrafyada iyi tanınan ve babası Bahaeddin Veled'in (ö. 628/1231) mensubu olduğu Kübreviyye tarikatının günlük faaliyetlerine aşina olarak büyümüştür. Bu nedenle Mevlânâ'nın ilmî ve tasavvufî kişiliğinin oluşumunda Horasan ilk temel taşını teşkil eder.

---

8 Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/235.

9 Nişabur Tasavvuf Ekolü hakkında detaylı bilgi için bk. Hicret Karaduman, *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf (Hicrî 3.-5. Asırlar)*, (Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

### 1.1.2. Şam

Günümüzde Suriye'nin başkenti Dımaşk için kullandığımız Şam, tarihte Suriye, Filistin, Lübnan ve Ürdün'ü içine alan geniş bir coğrafyanın adı olarak kullanılmıştır. Hulefâ-i Raşidîn döneminde başlayan fetihler ve Emevîlerin yönetim merkezi olarak burayı seçmeleri, Şam'ı İslâm kültür ve medeniyeti açısından güçlü bir merkez haline getirmiştir.<sup>10</sup> Eyyübîler, Kölemenler, Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde ilmî ve tasavvufî hayat daha da canlanmıştı. Selçuklular, Eyyübîler ve Kölemenlerin açtığı çok sayıda medrese ve tekkeler İslâm dünyasının her tarafından yüzlerce ilim ve tasavvuf talebesini Şam'a çekmiştir. Mevlânâ da bunlardan biridir.

Bahaeddin Veled'in, Konya'ya yerleştiği yıllar Mevlânâ'nın gençlik dönemine denk gelmektedir. Bu yıllarda Mevlânâ Şam bölgesindeki medreselerde eğitim almış, bu arada tanınmış bazı alim ve mutasavvıflarla da görüşme imkânı bulmuştur. Tasavvufî düşüncesinden çok etkilendiği İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile de bu süreçte görüşmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Şam Mevlânâ'nın hayatında ikinci fakat oldukça önemli bir duraktır.

### 1.1.3. Anadolu

Mevlânâ Anadolu'ya geldiğinde geniş bir coğrafyaya yayılan Türk İslam devletiyle karşılaşmıştı. Burası Selçuklu yönetiminin desteğiyle gelişen entelektüel açıdan hazır bir toplumdur. Konya'yı başkent seçen Selçuklu yönetimi sûfîlerle daima iyi ilişkiler kurmuş, onları taltif etmiş ve tasavvufî düşüncelerini anlatmaları için iyi imkanlar sağlamışlardır. Anadolu büyük ölçüde 12. ve 13. yüzyıllarda diğer ilimlerle beraber tasavvuf ilminin de geliştiği yer olmuştur.<sup>11</sup>

---

10 Cengiz Tomar, "Şam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311.

11 Kadir Özköse, "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal ve Dinî Sahaya Tesiri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 19, 20.



Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in Anadolu'ya yerleşmek üzere geldiği dönemde bu coğrafyada yaygın iki tasavvufî anlayıştan bahsedilir. Bunlardan birisi daha çok okuma yazması olmayan konar göçer Oğuz-Türkmen boyları ile şehirlerin medrese eğitimi görmemiş insanlarını içine alan kesimler arasında yaygın olan şifahî tasavvuftur. Diğeri ise daha çok şehirlerde yoğunlaşan, Arap ve Fars kültürünün dinî-tasavvufî telakkisini yansıtan kitabî tasavvuftur. Anadolu'daki dinî toplumsal çeşitlilik ile şehirlerin karışık etnik ve kültürel yapısı, yukarıda bahsedilen iki farklı tasavvufî anlayışa zemin hazırlamıştır.<sup>12</sup> Mevlânâ'nın tasavvufî kişiliği ve düşünceleri var olan bu toplumsal zeminde şekillenmiştir.

Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled ailesi ile birlikte I. Alâeddin Keykubad'ın dâveti üzerine Konya'ya gelmiştir.<sup>13</sup> Burada ilmi çalışmalarını ve ders vermeyi sürdüren Bahâeddin Veled, Mevlânâ'nın yetişeceği ortamı da hazırlamış görünmektedir.

Sünnî tasavvuf geleneğine bağlı sûfiler gibi Mevlânâ da düşüncelerini Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in Sünnetine dayandırmıştır. Mesnevî'si incelendiğinde onun yüzlerce âyete yer verdiği ve çok sayıda hadis-i şerife işaret ettiği görülür. Kendisini Kur'an'ın hizmetkarı ve Hz. Peygamber'in (sav) yolunun toprağı olarak nitelemek suretiyle Kur'an ve Sünnete bağlılığını ortaya koymuştur.<sup>14</sup>

Medrese tahsili için seyahatlerde bulunduğu ilim kültür merkezlerinden elde ettiği bilgi ve tecrübeleri, Anadolu'da dinin temel prensiplerine bağlı kalarak her din ve mezhepten, her dil ve renkten insanı Allah'ın razı olduğu dosdoğru yola çağırarak için kullanmıştır. Bu yönüyle Anadolu, Mevlânâ'nın zaman ve mekânı aşan söylemlerinin evrensel motiflerle süslediği bir coğrafya olmuştur.

---

12 Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, 88-89.

13 Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri I*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 22.

14 Mevlâna, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, çev. M. Nuri Gençosman, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 216, rubâi 1052.

## 1.2. Mollalıktan Mevlânâ'lığa Dönüşümü

Mevlânâ'nın Molla Muhammed el-Belhî'den (ö. 319/931) Mevlânâ Celaledin er-Rûmî'ye dönüşüm süreci oldukça önemli hususları ve deneyimleri içinde barındırmaktadır. Öncelikle onun sağlam bir medrese eğitimi aldığını belirtmek gerekir. Babası Bahaeddin Vele'din Horasan bölgesinin saygın alimlerinden olması, Mevlânâ'nın küçük yaştan itibaren ilim ve medrese ortamına aşina olmasını sağlamıştır. Ailesinin Horasan'dan ayrılıp Anadolu'ya yerleşinceye kadarki süreçte pek çok medreseyi ziyaret etme ve tanınmış alimlerin ders halkasına katılma imkânı bulmuştur. Bu nedenle onun İslâm dünyasında yaygın olan medrese kültürüyle yetiştiğini belirtmek gerekir. Daha çok müderris alimler için kullanılan "Molla" payesi onun için de kullanılmıştır. Mevlânâ, yetiştiği medrese geleneğini Konya'da devam ettirmiştir. Horasan ve Maverâünnehir uleması gibi o da itikadda Matürîdî, fıkhıta Hanefî mezhebine bağlı kalmıştır.

Mevlânâ, babasının başlattığı tedrisat faaliyetlerini daha da ileri bir seviyeye taşımayı başarmıştır. Bu sayede Konya'da daha önce devlet ricalinin ilgi ve saygısını kazanmış bazı müderrislerin çocukları bile Mevlânâ'nın talebesi olmuşlardır. Hüsameddin Çelebi (ö. 683/1284) bu talebelerden biridir. Fakat Mevlânâ'nın tasavvufi yönü medrese çevrelerindeki bu saygınlığının çok ötesine geçmiş, onu çağdaşlarından oldukça ileri bir seviyeye taşımıştır. Bunda çocukluk yıllarından beri babasından dolayı aşina olduğu tarikat geleneği ile Ekberîyye Mektebi'nin öğretilerinin katkısı aşikardır.

Mevlânâ'yı Anadolu'nun sınırlarının ötesine taşıyan düşünceleri ve ortaya koyduğu prensipleri, temellerini attığı Mevlevîyye Tarikatı ve eserleriyle dünyanın her tarafına ulaşmıştır.<sup>15</sup> O, Mesnevî başta olmak üzere eserleriyle hem Doğu Edebiyatı'na hem de Batı Edebiyatı'na etki etmiştir. Mesnevî ve Divan'ından pek çok bölüm Doğu'da Arapça ve Türkçe'ye, Batı'da İngilizce, Fransızca ve Almanca'ya tercüme edilmiştir.<sup>16</sup>

---

15 Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", 22.

16 Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 102-110.

Mevlânâ, Sünnî tasavvuf geleneğini sürdüren ve tasavvufî düşünce-sini İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle zenginleştiren bir müderris iken iç dün-yasındaki maneviyat nehrini coşturan ve onu engin bir denize dönüştüren kişi Şems-i Tebrizî olmuştur. Şems-i Tebrizî onun Horasan'dan Anadolu'ya uzanan entelektüel ve ruhî gelişimini yeni bir merhaleye taşımıştır. Bu sa-yede Molla Muhammed Belhî'den Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye dönüş-müştür. Artık onun bir ayağı Konya'da diğer ayağı ise farklı din ve inançlara sahip insanları dolaşmaya ve onları geliştirdiği sevgi diliyle Allah'a ve onun son mesajına çağırmaya başlamıştır. Bu durumunu Mevlânâ, pergel ben-zetmesiyle anlatmaktadır. Pergelin sabit olan ayağı Mevlânâ'nın mensup olduğu İslâm dinini, hareketli ayağı ise İslâm'ı ve Hikmeti yeryüzünde ya-şayan bütün topluluklara anlatıp onları Allah'ın son mesajıyla buluşturma gayretini temsil etmektedir.

Mevlânâ'nın müderrislikten tasavvufî bir deryaya dönüşüm süreci-ne şahitlik eden en yakınındaki kişilerin başında Hüsameddin Çelebi yer almaktadır. Mevlânâ'nın vefatıyla Mevlevîler Hüsameddin Çelebi'nin etra-fında toplanmıştır.<sup>17</sup> Bu zat, Mevlânâ'dan sonra onun postuna oturabilecek kadar ona yakın bir talebesi, dostu, serkâtibi ve sır katibidir. Mevlânâ'nın gönül dünyasının kethüdasıdır. Duygu dünyasının sesini Mesnevî ile yazıya geçirendir.

Mevlânâ Anadolu'da yeni bir tasavvuf medresesi oluştururken, aynı çağda bu coğrafyada ilim ve irfan teknesinde medeniyet hamurunu yo-ğuranlar da vardı. Bunlar; İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Necmeddin Dâye (ö. 654/1256), Ahî Evran, Hacı Bektâş-ı Veli (ö. 669/1271 [?]), Evhadüddin Kirmânî (ö. 635/1238), Fahreddin İrakî (ö. 688/1289), Kutbüddin Şîrâzî (ö. 710/1311) gibi tanınmış şahsiyetlerdir.<sup>18</sup> Onun bu yeni tasavvuf medresesini kurarken Kübrevilik ile Ekberîliği mezcettiği, bu yeni ve estetik zevki manzum olarak sunduğu belirtilir. Aşk ve cezbeyi Ahmed Gazzâlî (ö. 520/1126), Hakîm Senâî (ö. 525/1131) ve Feridüddin Attar'dan

---

17 Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", 9.

18 Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik", 8.

(ö. 618/1221), manevî coşkuyu ise Şems-i Tebrizî'den aldığı vurgulanır.<sup>19</sup> Mevlânâ'nın, hayatı anlamlı kılma adına attığı adımlar; tasavvufî irfana sahip olmak, manevî aşk, vahdet-i vücûd sırrı, insan-ı kâmillik, şiir, mûsiki ve sema ve şeb-i arûs (vuslata erme) olarak altı merhalede özetlenir.<sup>20</sup>

Bu bölümde kısaca şunlar söylenebilir. Anadolu Selçuklu Devleti'ni iç isyanlar yormuş, Moğolların saldırı ve işgalleri ise felç etmiştir. Mevlânâ bu siyasî ve toplumsal çöküş döneminde ortaya çıkmıştır. Onu medrese hocalığından tasavvufî bir önderliğe taşıyan hususların başında, yaşadığı toplumun içine düştüğü bu buhrandan bir çıkış arayışı bulunmaktadır. Toplumsal saygınlığının yanında ilmî şahsiyeti ve tasavvuftaki mahareti ona karizmatik bir kişilik kazandırmıştır. Mevlânâ, tasavvuf alanında kurucu bir şahsiyet olarak Anadolu'da geleneksel tekke şeyhliğini aşan bir konuma sahip olmuştur. Düşünce ve söylemleri yerel ve bölgesel sınırı aşarak uluslararası tasavvufî bir mesaja dönüşmüştür. Bu haliyle sadece Anadolu'da yaşayan halkın değil, topyekûn İslâm dünyasının tanıdığı bir mutasavvıf olarak saygı görmüştür. O, söylem ve eserleriyle İslâm dünyasında ortak tasavvufî ve edebî bir payda haline gelmiştir.

### 1.3. Semâ

Tasavvuf düşüncesinde sûfinin Allah'tan gelen ilhamı işitmesi, kalbi- ne aktarması anlamına gelen<sup>21</sup> semâ, Mevlevî geleneğinde önemli bir zikir türüdür. Semâ, Mevlânâ'nın insana ve evrene dair görüşlerinin en canlı temsilidir. Başlarda Semâ dini tecrübe ile duyumsanan zevk ve huşunun etkisiyle belli bir kurala bağlı olmaksızın gerçekleştirilen dönme hareketiydi.<sup>22</sup> Mevlevîliğin adap ve erkanının belirlenmesinden sonra ise usulleri olan bir ayine dönüşmüştür.

---

19 Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşünce Kaynakları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 76.

20 Kadir Özköse, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşünce Dünyası", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 20 (2007), 81.

21 Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", TDV İslâm Ansiklopedisi, (09.12.2024).

22 İsmail Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî* Hz. Bekir Şahin, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 54.

Sûfî düşüncede insanın evrenin küçük bir modeli olduğu düşünülmektedir. Evrenin hareketini taklit eden bu dönme sûfî erkanında zamanla ritüelleşen bir zikir biçimidir.

Mevlânâ'nın İslâm dünyasındaki tasavvufî birikimden elde ettiği teorik ve tecrübî miras ile Şems-i Tebrizî'nin onun iç dünyasında meydana getirdiği değişim ve dönüşümün meyvesi semâ olmuştur. Daire formu tasavvufta inişi ve çıkışı temsil etmektedir. İnsanın süflî alemde manevî olgunluğa doğru yükselmesi dairenin aşağıdan yukarı doğru yükselen kısmı üzerinden simgelenmektedir. Doğrusu semâ, küçük evren olan insandan büyük evrene, nazargâh-ı ilâhî olan kalpten Rahman ve Müheymin olan Allah'a yükseliştir. İnsanın manevî gelişimini, edep ve saygısını ve insanın kâmilin görevini oldukça anlamlı ve güzel bir şekilde semâda görmek mümkündür.<sup>23</sup>

Semâ, diğer tarikatların zikir merasimlerinden farklı ve kozmik bir görünüm arz eder. Mevlevîlikle özdeşleşen bu tasavvufî uygulama, on üçüncü yüzyıldan günümüze kadar coşku ve manevî cazibesini kaybetmeden gelebilmiştir. Bu haliyle semâ, Mevlânâ'nın evrensel tasavvufî söyleminin en canlı ifadesi olarak zaman ve mekâna hitap etmeye devam edecektir.

## 2. Evrensel Söylemi

Mevlânâ'nın evrensel söylemi tasavvufî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Doğrusu sûfiler benimsedikleri bu evrensel söylemleriyle öne çıkmışlardır. Fakat yaşadıkları toplumda hâkim olan dinî, siyasî atmosfer dolayısıyla hepsinin bu evrensel söylemin gereğini aynı seviyede yerine getirebildiklerini söylemek zordur.

Mevlânâ insanı öncelemiş ve onun iç dünyasına hitap etmiştir. İnsanlara lisan diliyle değil gönül diliyle hitap etmiştir. Söylemlerinin toplum-

---

23 Betül Gürer - Hamide Ulupınar, "Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 110-119.

sal zeminde yaygınlaşması ve zihinlerde daha kalıcı olması için manzum ifade yolunu tercih etmiştir. Bu amaçla Mesnevîsini kaleme almıştır.

## 2.1. İnsanı Öncelemesi

Mevlânâ insana odaklanmıştır. O, beden, renk, dil ve dış görünüşüne dair farklılıkları doğal kabul etmiş ve insanın kalıbını değil kalbini esas almıştır. İnsanların yaratılıştan sahip oldukları değerlere yönelerek, toprağa dönüşecek fani ceset yerine çürümeyen ve baki olan ruha hitap etmiştir. Ruhu özgür kılacak, insanı mutlu edecek ve özüne döndürecek fitrî yapısını öne çıkarmıştır. Aslında toprağa dönüşecek yapı ve ruhu özgür kılacak yapının birlikteliği<sup>24</sup> yüce bir amaç içermektedir. İnsan ilahi suret üzere yaratılması bakımından hem üstün hem de alemin yaratılışındaki amacın kendisi olan bir varlıktır.<sup>25</sup>

Tasavvuf düşüncesinde insan yüce bir konumda tanımlanmaktadır. İnsan, yaratılışı itibarıyla ilahi isimleri alemde yansıtan varlıktır. İlahi tecelli aleme insan üzerinden yayılmaktadır. İnsanı bu denli yüce bir mevkiye oturtan<sup>26</sup> Mevlânâ, her insanı ayırım yapmaksızın Allah'ın yarattığı mükerrem varlık olarak görmüştür.

İnsanların yaşadıkları coğrafya ve sahip oldukları kültür sebebiyle oluşan farklılıklarını bir ayrışma sebebi olarak görmemiştir. Konuştukları dil ve ten renklerine göre de ötekileştirmeye karşı çıkmıştır. Yine ona göre insanların yaşadıkları toplum, aile ve çevre sebebiyle edindikleri dinî ve mezhebi mensubiyetleri de bir araya gelmeye engel bir durum değildir. Bütün bunları dünya hayatının insanı mecbur bıraktığı geçici izler olarak telakki etmektedir. Mevlânâ'nın birliğe verdiği bu önem insanın Baki olan

---

24 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak, 2.cilt, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), b. 3770-3775, 289, 290.

25 Rûmî, *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*, 6. c, b. 3135, 248.

26 Rûmî, *Mesnevî*, 6.cilt, 243, b. 3075.

Hak'la ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Ona göre bu ilişki kuvvetlendiğinde birlik tesis edilmiş olur.<sup>27</sup>

Hangi dinden ve mezhepten, hangi ülke ve bölgeden olursa olsun insanların ortak bir fitrata sahip olduklarını vurgulayan Mevlânâ, nefislerinin akıllarını kullanmalarına engel olmak suretiyle hem canlarına hem de dinlerine düşman olduğunu ifade etmiştir.<sup>28</sup> Bu düşmana karşı onlara nefisle mücadele ve tezkiye yollarını farklı metaforlarla anlatmıştır.

Mevlânâ, toplumsal hayatta birlikte yaşadığı insanlara dinî, siyasî, etnik ve kültürel bir bakış açısıyla değil, Allah'ın yaratıp değer verdiği, ortak bir fitrata sahip kulları olarak bakmıştır. Bakışındaki evrensellik “ümme-i davet” prensibiyle de uyumaktadır. Onun bakışı aslında merkezden dışarıya yahut yakından uzağa kadar bütün insanlığı kucaklayan bir sabır ve hoşgörünün sonucudur.

## 2.2. İnsanın İç Dünyasına Hitabı

Mevlânâ, yaratılışı itibariyle her insanı etkileyen ve insanların aklen ve kalben kabul ettikleri ortak özelliklere dikkat çekmiştir. Bu durum onu, mekân olarak Anadolu'yu zaman olarak da asırları aşan evrensel bir söylem sahibi kılmıştır. Bu söylem içinde insan ruhunu derinden etkileyen aşk, akla ve kalbe yol gösteren bilgi ve hikmet, birlikte yaşamamanın olmazsa olmazı olan sabır ve hoşgörü ile bütün bunları şahsiyetinde toplayan insan-ı kâmil, onun en çok üzerinde durduğu hususlardır.

Mevlânâ'ya göre insan sıradan bir varlık değildir. İnsan kendisini hem gerçekleştirebilen hem aşabilen bir varlıktır. Bu niteliği onun yaratılışından gelmektedir. Mevlânâ, insandan söz ederken daima onun bu potansiyelini dikkate almış ve bu özelliklerini manzum olarak dile getirmiştir.

*A güzelim yoldaşım, sen alelade tek bir adam değilsin ki.*

---

27 Rûmî, *Mesnevî*, 2.cilt, 284, b. 3700

28 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. ve şerh: Tahirü'l-Mevlevî, (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.s.), 11/980.

*Sen bir alemsin, sen bir derin denizsin.  
O senin muazzam varlığın yok mu.  
O belki dokuz yüz kattır.  
O, dibi, kıyası bulunmayan bir denizdir.  
Yüzlerce alem, o denize dalar gark olup gider.<sup>29</sup>*

Bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi insan, katmanları olan ve her birinde kendini geliştirmeye müsait bir varlıktır. Bu gelişim ve dönüşüm kâmil insanı ifade etmektedir. İnsan bu hedef için daima çalışmalı ve bir gönül eğitiminden geçmelidir. Bu manevi eğitim için aşk olmazsa olmazdır.

### **2.2.1. Aşk**

Antik Yunan’da sofistlerin söylemi olan “her şeyin ölçüsü insandır” sözünden hareketle geliştirilen “kendini bil” ilkesi Hz. Mevlânâ’da insanın ilahi yönüne vurgu yapmasıyla daha da derinlik kazanmaktadır.<sup>30</sup> Mevlânâ’nın kâmil insan olma yolundaki en güçlü etki aşkın dönüştürücü gücü olmuştur.

İlâhî aşkın insanı dünya hayatında olgunlaştırıp maneviyat ikliminin sınırlarına muttali kıldığını, ahlâkî değerlerle donattığını ifade eden Mevlânâ’ya göre aşk insanı ölümden kurtaran âb-ı hayattır.<sup>31</sup> Topraktan yaratılan insan bu aşk sayesinde semaya yükselebilmiştir.<sup>32</sup> Ruhun aşk ile ayrılmaz birlikteliğinden bahseden<sup>33</sup> Mevlânâ, insanın manevî gelişimi ve rûhî yükselişinde aşkın dönüştürücü rolüne çok defa işaret eder. Mevlânâ, aşkı Allah’ın bahşettiği en büyük nimetlerden biri olarak kabul eder. O, Allah’ın sayısız nimetleriyle insanlara ikram ve ihsanda bulunduğunu, herkesin bu nimetlerden nasiplendiğini belirterek, kendisine de nasip olarak Allah aş-

---

29 Rûmî, *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak, 3 c, b. 1300, 105.

30 İsmail Yakıt, *Mevlânâ’ da Aşk Felsefesi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011), 27.

31 Rûmî, *Mesnevî*, 11/1187.

32 Rûmî, *Mesnevî*, 1/79.

33 Rûmî, *Mesnevî*, 2/455.



kının düştüğünü belirtir. Bu aşk nimetinden herkesi haberdar etmek istediğini şu beytiyle dile getirir:

*Kendimden geçtim, aşka kul oldum*

*Cihanı da kendim gibi kendinden geçirmek istiyorum.*<sup>34</sup>

Aşkın anahtarının marifetullah bilgisi olduğunu söyleyen Mevlânâ, aklın maddi sınırlılıkları sebebiyle bazı faydalı bilgilere sahip olsa da insanı aşk iklimine götürebilecek bir donanıma sahip olmadığını belirtir. Aksine aklın aşka yolculuk sürecinde bir ayak bağı ve engel teşkil ettiğini vurgular. Bu hususta aklı “çamura saplanmış bir eşeğe” benzetir<sup>35</sup> ve onun acizliğini ifade eder. Bu süreçte akla yol gösterecek bir adrese yani insan-ı kâmile işaret eder. İnsan-ı kâmilî “aklın aklı” olarak niteler.<sup>36</sup> Nihayetinde aşk iklimine rehberlik hususunda yine aşkın kendisini adres gösterir.<sup>37</sup>

Aşığı bülbüle; Allah'ı güle benzeten Mevlânâ, “Bülbüllerin aşıkdaşlığı gül iledir”<sup>38</sup> diyerek bülbülün tüm ilgi ve teveccühünün sadece güle olduğunu vurgular. Mevlânâ, aşk yolunda dünya malının bir anlam ifade etmediğini ve işe yaramadığını, aşkın izharı için tek geçer akçenin can olduğunu bildirir.

*Para vermek cömert olana layıktır.*

*Âşkın sehaveti ise can vermektir.*<sup>39</sup>

İlâhî aşkın sırlarla dolu olduğunu ve zahiri bir bakışla tespitinin mümkün olmadığını belirten Mevlânâ, aşk ve ruhu yüzü örtülü geline benzetir. Örtünün ardındaki güzellik ve sırlara dikkat çeker.

*Aşk ve ruhun ikisi de örtülü ve gizlidir.*

---

34 Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, Farsçadan çeviren: Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 1/349.

35 Rûmî, *Mesnevî*, 1/137.

36 Rûmî, *Mesnevî*, 4/1193.

37 Rûmî, *Mesnevî*, 1/137.

38 Rûmî, *Mesnevî*, 2/453.

39 Rûmî, *Mesnevî*, 4/1091.

*O halde ona arûs deyişimden dolayı beni ayıplama.*<sup>40</sup>

Mevlânâ aklın dünya hayatımızda önemini kabul etmekle<sup>41</sup> beraber onun insanı aşk iklimine ulaştırma konusunda yeterli donanıma sahip olmadığını belirtmektedir.<sup>42</sup> Onun düşüncesinde aşk insanın yaratılışında var olan bir kabiliyettir. Akıldan sonra bu kabiliyetin de harekete geçirilmesi gerekmektedir.<sup>43</sup>

Bu kabiliyetin harekete geçirilmesinde onun farklı beyitlerde değindiği insan-ı kâmil devreye girmektedir. İnsan-ı kamiller bu yolun yolcularını kendi başlarına yürüyecek bilgi ve deneyimle donatırlar. Sonraki süreçte ise insan-ı kâmiller de devreden çıkar ve artık aşkın kendisi insana rehberlik yapar.

*Akıllılara bir yol gösterici lazım, hele yol, deniz yolu olursa!*<sup>44</sup>

### **2.2.2. Bilgi ve Hikmet**

Mevlânâ, bilgi ve hikmetin Allah'ın insanlara bahşettiği bir rızık olduğunu ifade eder ve bunun ancak helal lokma ile elde edilebileceğine dikkat çeker.<sup>45</sup> Bu arada Kur'an'da yer alan "Allah'ın rızık" ibaresinin sadece yeme içme olarak anlaşılmasının hata olduğunu belirtir.<sup>46</sup> Ona göre bilgi ve hikmeti vahyin nurunda aramak gerekir.<sup>47</sup>

*Süleyman'ın mülkünün yüzüğü ilimdir.*

*Bütün alemler suret, canı ise ilimdir.*<sup>48</sup>

---

40 Rûmî, *Mesnevî*, 4/989.

41 Rûmî, *Mesnevî*, 6.Cilt, 324, b. 4075.

42 Rûmî, *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*, 5. c, 42, b. 455, 460.

43 Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler 2*, haz. Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 9.

44 Rûmî, *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*, 4. c, b. 1459, 119.

45 Rûmî, *Mesnevî*, 3.Cilt, /833.

46 Rûmî, *Mesnevî*, 11/980.

47 Rûmî, *Mesnevî*, 5.Cilt/1494.

48 Rûmî, *Mesnevî*, 2.Cilt /576.

Mevlânâ'ya göre bilgi ve hikmetin anahtarı Allah'a imandır. O, hikmetin ancak toplumun havas (seçkin) insanlarında olduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Aşk aleminde ise dünyevî bilginin bir anlam ifade etmediğini "aşk aleminde bilgi bilgisizliktir"<sup>50</sup> sözüyle vurgular.

*"Hani Rabbin meleklerle, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti"*<sup>51</sup> âyetine işaretle mârifetullah sırrının izlerini ruhumuzda aramamız gerektiğini dile getiren Mevlânâ, insanın ruhunu İsa'ya (a.s.) benzetir. Bilgi ve marifetin Hz. İsa'nın yani ruhun nasibi olduğunu vurgular.<sup>52</sup> Daha sonra ruhun nasibi olan bu bilgi ve marifetin nefsin heva ve hevesinden korunması gerektiğini şu beyitlerle ifade eder:

*Benim ruhumda bir ilim katresi vardır.*

*İlâhî! Onu heva rüzgarıyla beden toprağından muhafaza buyur.*<sup>53</sup>

Mevlânâ'ya göre toplumun seçkin, örnek ve önder şahsiyetleri olan insân-ı kâmillerin günlük hayatta cehalet olarak telakki edilen hususları bile ruhlarında yer alan mârifetullah sırrıyla faydalı bir ilme ve hayırlı bir davranışa dönüştürebilecek kabiliyete sahip olduklarını belirtir.

*Cehl, kâmilin huzuruna gelirse ilim olur.*

*Fakat ilim bir nakısın yanına giderse cehle dönüşür.*<sup>54</sup>

### **2.2.3. Sabır ve Hoşgörü**

Mevlânâ, insanları hata ve günahlarına rağmen Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatını taşıyan varlıklar olarak görmüş ve noksanlığın tekâmül için bir hazır olma durumu olduğuna dikkat çekmiştir.

Noksanlar, kemal vasfının aynasıdır.

---

49 Rûmî, *Mesnevî*, 10/474.

50 Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, 1/429.

51 Hicr 15/28-29.

52 Rûmî, *Mesnevî*, 7/590.

53 Rûmî, *Mesnevî*, 3/943.

54 Rûmî, *Mesnevî*, 3/816.

O horluk, yücelik ve ululuğa aynadır.  
Çünkü yakinen zıt, zıddı gösterir.  
Ondan dolayı bal, sirke ile görünür,  
Kim, kendi noksanını görüp anlarsa  
Yedeğinde dokuz at olduğu halde  
Tekemmül yolunda koşar.  
Kendisini kâmil sanan, ululuk sahibi  
*Tanrı'nın yolunda uçamaz. Ey mağrur ve sapıkl!*  
*Canında kendini kâmil sanmaktan daha beter bir illet olamaz.*<sup>55</sup>

İnsanların yaşadıkları coğrafyalarda edindikleri inanç ve kültür sebebiyle diğerlerinden farklılaşmalarını bir ötekileştirme aracı olarak görmemek gerektiğini belirtmiştir. Bunlar insan için değişen suretlerdir. İnsanın asıl hakikati suretinin ardındadır ve o hakikatin ortaya çıkarılması gerekir. Bunun için kalbin iyileştirilmesi ve olumsuz duygu ve düşüncelerin yerine ahlakın ikame edilmesi gerekmektedir.<sup>56</sup> Ona göre insanların kalplerinin Hakka ve doğruya ne zaman açılacağı bilinmez. Bize düşen onların yürüdüğü yollara iç dünyalarını aydınlatacak işaretler ve izler bırakmaktır.

Mevlânâ'nın insanları kucaklayan anlayışında bazı hususların öne çıktığını söyleyebiliriz. Bunlar:

1. Sevgi
2. Sabır
3. Merhamet ve affedicilik
4. Farklılıkları kabullenme ve hoşgörü

Mevlânâ, insanların dinleri ve inançları sebebiyle ortaya çıkan kültürel farklılıklarının küçümsenmesini doğru bulmaz ve karşı çıkar.

---

55 Rûmî, *Mesnevî*, 1.Cilt, 257, b. 3210.

56 Rûmî, *Mesnevî*, 4. Cilt, 221, b.2746.

Genelde vahyin özelde ise İslâm'ın anlaşılması hususunda bütün insanlığın aynı fitrî özelliklere sahip olduğunu ifade eder.

*Türk de Kürt de Acem de Arab da*

*O nidayı kulaksız ve dudaksız anlamaktadır.<sup>57</sup>*

İnsanların nasıl bir akıbetle öleceğini sadece Allah'ın bildiğini bu nedenle Mü'min veya kâfir olarak yaşayan birinin öldüğünde de bu inançla hayatını sonlandıracağı hususunun kesin olmadığını dile getirir. Müslümanların dünya hayatında ibadetlerini yapsalar bile ahiret ve hesap konusunda “korku ile ümit arasında olmak<sup>58</sup>” prensibine dikkat etmeleri gerektiğine işaret eden Mevlânâ, yaşadığımız toplumda kâfir olan birinin Mü'min olarak bu dünyaya gözlerini kapatabileceği gerçeğini bizlere hatırlatır.

#### **2.2.4. İnsan-ı Kâmil**

Mevlânâ, Allah'ın yarattığı tüm varlıklar içinde insana ayrı bir değer verdiğinden bahseder. İnsanın görünüşündeki güzellik ve kemâlâtı, onun eşsiz bir sanat eseri oluşu yaratılışında tüm alemin özelliklerini barındırmasından ileri gelmektedir.<sup>59</sup> İnsan bedeninin toprak ve dünyayla, ruhunun ise mânâ ve ahiretle ilişkisini farklı metaforlarla anlatır. Nefsinin esiri olarak dünyaya meyledenleri ölü insanlar olarak niteler. Bu kişilerin hayat bulmasının ancak Allah'ı tanımaları ve vuslata ermeleriyle mümkün olabileceğini dile getirir.

İnsanların nefsin olumsuz yönlendirmelerinden kurtulmaları için ahlaken kemale ermeleri gerektiğini vurgulayan Mevlânâ, bu hususu dünya aleminden melekler alemine yükselme olarak niteler.<sup>60</sup> Yüce ahlaka ve kâmil vasıflara sahip olmayanların, bunlara ulaşmak için bir insan-ı kâmile tabi olması, onun izini takip etmesi gerektiğini belirtir.

---

57 Rûmî, *Mesnevî*, 4/1036.

58 Rûmî, *Mesnevî*, c. 6, 148, b. 1850

59 Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 107.

60 Mevlânâ, *Divan-ı Kebîr*, 2/167.

*Mademki peygamber değilsin, ümmet ol!  
Mademki padişah değilsin, teba cümlesinden bulun.  
Ariflerin izinden yürü ve sükût et.  
Kendinden bir şeyler ihdas edip de zahmet çekme!<sup>61</sup>*

Mevlânâ'ya göre insan-ı kâmil Kur'ân'da ve Sünnet'te vasıfları yer alan ilimde râsih, amelde müttakî, halka karşı merhametli, Hakka karşı muti ve halil, güzel ahlak sahibi, salih ve muhsin kişidir. İnsan-ı kâmil'in vasıflarını Mesnevî'nin pek çok yerinde farklı anlatımlarla vurgulamaya çalışmıştır. Mevlânâ'ya göre onlar, hastalıklardan kurtulmuş sağlıklı bireyler<sup>62</sup> ve üzerinde rengarenk çiçeklerin yeşerdiği verimli topraklara<sup>63</sup> benzemektedir. İnsan-ı kâmilleri "Hz. İsa nefesli", "Şah bakışlı" ve "Zamanın İsrafil'i" olarak niteleyen Mevlânâ'ya göre bu örnek şahsiyetler toplumda halka rehberlik yapmalıdır.

*İsa nefesli bir zat seni ihya etsin ve  
Kendisi gibi güzel ve mübarek bir hale getirsin<sup>64</sup>  
Ey sâlik! Şah nazarlı olanın temiz nuruyla gözünü aç  
Ta ki (insan-ı kâмили) kendin gibi kısa görüşlü sanmayasın.<sup>65</sup>  
Bilmiş ol ki veliler, vaktin İsrafilidirler.  
Onların nağmelerinden ölümlere hayat ve neşv ü nema hasıl olur.<sup>66</sup>*

İnsan-ı kâmillerin sayısı arttıkça İslâm toplumunun rengi değişecektir. Bu sayede toplum, Hz. Adem'den beri peygamberlerin etrafında toplanan samimi ve bilinçli topluluklara, asr-ı saadette oluşan mutlu tabloya yaklaşacaktır. İnsan-ı kâmillerle birlikteliğin vereceği manevî haz ve coşku ile onlardan elde edilecek ahlâkî değerleri meyve ağacının gölgesinde dinlenme ve ağacın meyvesinden istifade edilmesiyle örneklendirir.

---

61 Rûmî, *Mesnevî*, 13/867.

62 Rûmî, *Mesnevî*, 3/812.

63 Rûmî, *Mesnevî*, 3/951.

64 Rûmî, *Mesnevî*, 3/951.

65 Rûmî, *Mesnevî*, 4/995.

66 Rûmî, *Mesnevî*, 3/961.

*Ârifin sayesinde bulun ki rüzgâr, her lahza dalları oynatsın da  
Altında yatanın başına yemiş ve rızık dökülsün.*<sup>67</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan yola çıkarak Mevlânâ'nın İnsan-ı kâmil'i Kur'an'da belirtildiği üzere "Yüce Allah'ın yeryüzündeki halifesi" sıfatını taşıyan ve onun misyon ve vizyonunu üstlenen kişi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İnsan-ı kâmil itikadı sağlam, ilmiyle âmil, insanlığı Allah'ın dinine çağıran, her kesimi kucaklayıcı ve bütün bunları gerçekleştirebilecek bilgi, bilinç ve donanıma sahip olan kişidir. O, yaşamıyla örnek, yönlendirmeleriyle rehber ve önder bir şahsiyettir.

### 2.3. Gönül Dilini Kullanması

Lisan maddi olana, bedene ve dünyaya yönelir. Gönül ise manaya, ruha ve ahirete yönelir. Bu nedenle lisan belli bir insan topluluğuyla anlaşmaya yarar ve sınırlıdır. Buna mukabil gönül için sınır konulamaz.

*Gönül seni kalp ehlinin semtine çeker.  
Cisim ise su ve çamur hapsine koymak ister.*<sup>68</sup>

Lisan dili çoğu zaman farklılıkları dillendirdiği için insanları birbirinden uzaklaştırır. Bu nedenle sûfler günlük yaşamda beden diliyle örnek olmayı ve gönül diliyle hitap etmeyi tercih ederler. Doğrusu bu hitap gözü ve gönlü etkiler. Bu hitap gönülden gönle akar ve nice kitap ve fermanın başaramadığını kısa sürede gerçekleştirir. Mevlânâ, tek bir milleti değil tüm insanlığı kucaklamış buna karşılık tek bir topluluk tarafından değil tüm insanlık tarafından kucaklanmıştır.<sup>69</sup> Tarih boyunca tasavvuf erbabında var olan bu gönül dili pek çok coğrafyadan iz bırakarak akan bir nehir misali Mevlânâ'da deryaya dönüşmüştür.

*Köy sahibi cisimlerin hakimidir.*

---

67 Rûmî, *Mesnevî*, 2/538.

68 Rûmî, *Mesnevî*, 2/430.

69 Özköse, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşünce Dünyası", 79.

*Fakat gönül sahibi sizin kalplerinizin âmiridir.*<sup>70</sup>

Mevlânâ'nın başarısındaki sırlardan biri de kullandığı kucaklayıcı ve kuşatıcı dildir. O geleneksel tasavvufî çevreden kopmamıştır. Fakat onların gayr-i Sünnî tasavvufî yapılanmalara karşı sergiledikleri sert ve dışlayıcı tepki yerine onların varlıklarını kabul eden ve İslâm'ın ana caddesine gelmelerini kolaylaştıracak bir dil ve üslup geliştirmiştir. İrene Melikoff'un (1917-2009) "Mevlânâ'nın eserlerini dünya milletleri kendi dillerine çevirip okular, dünyada kötülük, harp, kin, nefret diye bir şey kalmaz"<sup>71</sup> sözü de Mevlânâ'nın yazılı mirasıyla dünya insanların nasıl kucakladığını açıkça ortaya koymaktadır. Mevlânâ'nın her kesimden insanlar tarafından çok sevilmesinin sebepleri arasında onun; Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi vahdet makamında kendisini kaybetmeyişi ve İbnü'l-Arabî gibi farklı şekillerde anlaşılmasına yol açacak söylem ve kavramlardan uzak durması da zikredilir.<sup>72</sup> Onun merhamet ve sevgi diliyle her kesimi kucaklaması, gönül tekkesine herkesi davet etmesi, bu alanda başarıyı getirmiştir.

## **2.4. Manzum Bir Eser Bırakması**

Mevlânâ, Selçuklu dönemi ilim, tasavvuf, sanat ve edebiyat kültürünü Osmanlı'ya taşımıştır. Sözlü kültürün yazılı kültüre göre daha etkin ve yaygın olduğu Asya toplumlarında manzum söylemlerin geniş kitlelere ulaşmada büyük önem arz ettiğini bilen Mevlânâ, bu alandaki söylem ve sırlarını manzum eserlerine serpiştirmiştir. Divan'ı ve özellikle Mesnevîsi bu anlamda çok önemlidir. Asırlardır dünyanın pek çok yerinde ve farklı birçok dilde okunup istifade edilmektedir. Onun bıraktığı bu manzum miras İslâm kültür ve medeniyetinin başarılı bir temsilcisi olarak misyonunu devam ettirmektedir.

---

70 Rûmî, *Mesnevî*, 3/848.

71 Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 109.

72 Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı", *Marife* 3 (2007), 41.



Abdullah Dihlevî'den (ö. 1240/1824) nakledilen “Üç kitabın eşi yoktur: Bunlar Kur'an-ı Kerim, Buharî-i Şerîf ve Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî'sidir” sözü,<sup>73</sup> Mesnevî'nin konumunu çok iyi ifade etmektedir. Onun Mesnevîsi Anadolu'daki tasavvufî çevreler arasında önemli bir iletişim köprüsü olmuştur. Bununla kalmamış İran, Irak, Suriye, Afrika ve Asya'da geniş bir çevrede ortak tasavvufî bir değer haline gelmiştir. Bu anlamda Mesnevî İslâm dünyasındaki siyasî ve mezhebî farklılıkları aşabilen ender eserlerden biri olmuştur.

## Sonuç

Mevlânâ, Selçuklu döneminde büyük gelişme kaydeden medrese ve tekke tecrübesini, ilim ve tasavvuf mirasını, Anadolu'da Mevlevilik Mektebi olarak topluma kazandıran bir şahsiyettir. Mevlânâ ile ilgili bu çalışmada iki temel söyleme ulaşıldığını belirtmekte fayda vardır:

Bunlardan birincisi tasavvufun zaman ve mekânı aşan bir söyleme sahip olduğudur. Mevlânâ, söylemleriyle çağlar boyu hemen her toplumda saygı görmüştür. Sadece bir bölgeye, bir millete veya aynı dili konuşan bir topluluğa veyahut aynı renkten insanlara hitap etmekten kaçınmıştır. İnsanlar kendilerini onun aynasında görmüş, manzum ifadelerde yer alan metaforik yaklaşımlarla dünya hayatında kendilerini insani özden ve fitrî yapılarından uzaklaştıran hal ve davranışlarını tespit imkânı bulmuşlardır. Buradan hareketle o, Anadolu'da bazı Türkmen obaları arasında yayılan dışa kapalı ve kendisini kırsal alana hapsetmiş gayr-ı Sünnî tasavvufî yapılanmaların toplumun tümüne hitap etmekten uzak olduğunu görmüştür. Sünnî tarikatların da yaygın olmakla beraber Anadolu'nun bütün bileşenlerine, dinî ve kültürel çeşitliliğe hitap etme hususunda zayıf kaldıklarının farkına varmıştır. Bu nedenle özelde Anadolu genelde bütün dünya insanlarını kucaklayacak ve onları İslâm kültür ve medeniyetinin saf ve en temel prensipleriyle buluşturacak bir tasavvufî yapılanmanın zaruretine inanmış ve düşünce dünyasını buna göre kurmuştur. Mevlânâ'nın Horasan, Bağdat

---

73 Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, 105.

ve Şam bölgelerinde elde ettiği bilgi ve tecrübeler ile görüştüğü alim ve mu-tasavvıfların toplumsal alanda kabul görmüş düşünce ve uygulamalarını, Anadolu'da yaygın dinî-tasavvufî anlayışla mezcetmesi oldukça güçlü ve kucaklayıcı bir tasavvufî ekolün temellerini oluşturmuştur.

Bu çalışmada ulaşılan ikincisi söylem ise tasavvufun insanın sonra-dan edindiği ve geçici olan durum ve edinimlerine değil yaratılıştan gelen ortak yapısına hitap etmesidir. Mevlânâ, söylemlerinde insanı öncelemiş ve insan olma ortak noktasından hareket etmiştir. Bütün insanlığın kabul ve takdir ettiği ve ilk insandan günümüze kadar devam eden ve değişme-yen aklın, kalbin ve duyuların muhtaç olduğu fitrî esaslarla insanlığa hitap etmiştir. Bu nedenle onu dinleyen, duyan veya eserlerini okuyan insanlar dünyanın farklı yerlerinden kendisine ve söylemlerine yönelmişlerdir. Ta-savvuf alanında kurucu bir metin olan Mesnevî, sadece yazıldığı Anadolu topraklarında değil, Doğu ve Batı Asya'da ciddi bir ilgi ve saygınlık görmüş-tür. Ayrıca dünyanın pek çok ülkesinde de araştırmacıların ilgi ve beğenisini kazanmıştır.

İslâm dünyasında asırlardır devam eden farklı İslâm anlayışları, dü-şünce ekolleri ve hareketler, İslâm toplumunu tümüyle kuşatmaktan ve kucaklamaktan uzak iken, Mevlânâ'nın düşünceleriyle daha çok tebarüz eden Anadolu tasavvuf geleneği, XIII. yüzyıldan beri tecrübe edilmiş ve başarılı olmuş bir dini anlayış ve yaşam modeli olarak kendisinden bah-settirmektedir. Postmodern dönemin bütün kısıtlamalarına ve toplumsal alanda meydana getirdiği gevşeklik ve bozulmalara rağmen Mevlânâ Celâ-leddîn-i Rûmî'nin söylemleriyle öne çıkan Anadolu tasavvuf geleneği ifrat ve tefritten uzak, insanları sert ve dışlayıcı düşünceler yerine onlara karşı yumuşak ve müsamahalı yapısıyla çağımızda da uygulanabilir dinî bir ya-şam modeli olarak öne çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Ayas, Mehmet Rami. *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Mevlânâ'nın Evrensel Sevgi ve Hoşgörü Anlayışı". *Marîfe* 3(2007), 29-44.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşünce Kaynakları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 19(2007).
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gök, Bilal. *Türk-İslam Sanatları Tarihi*. Malatya: Fidan Yayınları, 2018.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah et-Tancî, *Rihletü İbn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)*. Takdim ve Tahkik: Abdulhâdî et-Tâzî. Ribat: Akâdimiyyetu'l-Memleketi'l- Mağribiyye, 1997.
- Kara, Mustafa. "Doğumunun 800. Yılında Mevlânâ ve Mevlevîlik". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(2006), 1-22.
- Karaduman, Hicret. *Teşekkül Döneminde Nişabur'da Tasavvuf (Hicrî 3.-5. Asırlar)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kavak, Abdulcebbar. "Seyyah İbn Battûtâ'nın Gözüyle 14. Asır İslam Toplumunda Tasavvuf", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020/25.
- Maraşlı, Savaş. "Anadolu Orta çağ Türk İslam Sanatında İki Dinamik: Mevlevîlik ve Bektâşîlik". *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektâş-ı Veli*. Ed. Bülent Kara Kayseri: İncir Yayıncılık, 2017.
- Mevlânâ. *Divan-ı Kebir*. Farsçadan çeviren: Abdülbâki Gölpınarlı. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşünce Dünyası". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* 20(2007), 79-92
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî*. Terceme ve Şerheden: Tahirü'l-Mevlevî. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.s.
- Tomar Cengiz. "Şam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/311-315.
- Yeniterzi, Emine. *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Şems Mevlânâ Dostluğu Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1.Basım, 2009.
- Özköse, Kadir. "Selçuklu Toplumunda Tasavvufî Hayatın Sosyo-Kültürel, Siyasal Ve Dinî Sahaya Tesiri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2014), 11-42.

- Eflâkî, Ahmed. Ariflerin Menkıbeleri I. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973. (ilk baskı)
- Mevlâna. *Mevlânâ'nın Rubâileri*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Özcan, Nuri. "Mevlevî Âyini". Tdv İslâm Ansiklopedisi. Erişim 9 Aralık 2024. <https://İslamsiklopedisi.Org.Tr/Mevlevi-Ayini>
- Gürer, Betül- Ulupınar, Hamide. "Tasavvufi Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 110-119. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23338>
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 2.cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 6.cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 3.cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 5.cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Rûmi, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri: Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. 4.cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Yakıt, İsmail. *Mevlânâ' da Aşk Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l- Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017. 3. Baskı

## Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin Zikir ile İlgili Görüşleri

Muhammed Fevzi Bâtûmî's Views on Dhikr

**Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Görgün**

Artvin Çoruh Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Anabilim Dalı,  
tugbagorgun@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh University  
Faculty of Theology  
Department of Sufism  
<https://orcid.org/0000-0002-2374-6855>  
<https://ror.org/02wcpmn42>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	01 Ağustos   August 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	15 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	177-197

### Atıf | Cite as

Görgün, Tuğba. "Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin Zikir ile İlgili Görüşleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 177-197.  
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1526560>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### 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 (Tuğba Görgün).

### Öz

Nakşibendi-Hâlidî meşâyihinden olan Muhammed Fevzi Bâtûmî (ö.1953), Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (ö.1813-1894)'nin halifelerinden olan Şeyh Ömer Ziyâeddin Dağstânî (ö.1850-1920)'den icâzet alarak halifesi olmuştur. Üstadından icazeti 1921'li yıllarda almasına müteakip Eyüp'te bulunan HacıAli Tekkesi'nde irşad faaliyetleri yürütmüştür. Muhammed Fevzi Efendi, birçok Osmanlı meşâyihî ve ârifleri gibi fazla tanınmayan manevî değerlerimizden biridir. Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf* adlı eserinde tasavvufu "ilâhî ahlaklarla ahlaklanmak, kulluk sıfatlarıyla muttasıf olmak" olarak tanımlamaktadır. Bâtûmî eserinde müellif sûfilerin şeriata bağlılıklarını yansıtan söz ve davranışlarına geniş yer verir.

Zikirden maksadın zikredilene huzuru kalp ile zikretmek olduğunu ifade eden Muhammed Fevzi Efendi kişinin kurtuluşa ermesinin ancak Hak Teâlâ'yı çokça zikrederek mümkün olabileceğini ifade eder. İnsan zikir için uygun yer ve zaman aramaması gerektiğini ifade eden Bâtûmî, zikrin insanı faydası olmayan şeylerle vaktini zayi etmekten koruduğunu ifade eder. Ona göre insan gerek dili gerekse kalbi ile Hakk'ı zikredebilir. Bâtûmî, konuyu ele alırken zikrin anlamını ve uygulama yönünü işlemiştir. Bu çalışmada Muhammed Fevzi Efendi'nin zikir ile ilgili görüşleri; zikir, zikrin âdâbları, kelime-i tevhid zikri, hatm-i hâcegân başlıkları altında incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Nakşibendîyye, Muhammed Fevzi Bâtûmî, Zikir, Hatm-i Hâcegân

Abstract

Muhammed Fevzi Bâtûmî (d. 1953), a Naqshbandi-Khālidi *shaikh*, became a caliph after receiving his *ijazah* (licence) from Shaikh Ziyâeddin Gümüşhânevî (1813-1894), one of the caliphs of Ömer Ziyâeddin Dağistâni (1850-1920). After receiving the *ijazah* from his master, in 1921, he carried out *irshad* (guidance) practices at Hacı Ali Tekke in the Eyüp district of İstanbul. Bâtûmî is a spiritual figure who, like many of the Ottoman *shaikhs* and sages, is not well known. In his work *Hulâsat al-Tasawwuf*, Bâtûmî defines Sufism as "to be clothed with divine morals and to be embodied with the attributes of servitude." In his work, Bâtûmî puts a great deal of emphasis on the words and behaviours of Sufi authors that reflect their adherence to *Shari'a*. Referring to the purpose of *dhikr* as to remember the One with a peaceful heart, Muhammed Fevzi Efendi states that one can only attain salvation by constantly remembering Allah the Almighty. He also states that one should not look for a suitable time and place for *dhikr*, and that *dhikr* protects one from wasting one's time on useless matters. According to him, a person can engage in *dhikr* of Allah with both the tongue and the heart. While addressing the subject, Bâtûmî deals with the meaning and practical aspects of *dhikr*. This study examines Muhammed Fevzi Efendi's views on *dhikr* under the headings of *dhikr*, etiquette of *dhikr*, *dhikr* of *Tawhid*, and *hatm-i hâcegân*, or the recitation of the names of the masters.

**Keywords:** Sufism, Naqshbandiyyah, Muhammed Fevzi Bâtûmî, *Dhikr*, *Hatm-i Hâcegân*

## محمد فوزي الباطومي وآراؤه في الذكر

### المُلخَص

أصبح محمد فوزي الباطومي (ت. 1953م)؛ أحد شيوخ الطريقة النقشبندية الخالدية، خليفة بعد أن أجازته الشيخ عمر ضياء الدين الداغستاني (1850-1920م) الذي كان أحد خلفاء أحمد ضياء الدين الكوموش خانوي (1813-1894). وبعد حصوله على الإجازة من أستاذه في سنة 1921م قام الباطومي بأنشطة إرشادية في تكيّة الحاج علي الموجودة في منطقة أيوب. لم تكن القيمة المعنوية للشيخ محمد فوزي الباطومي معروفة كتلك التي حظي بها العارفون والمشايخ العشمانيون. عرّف الباطومي التصوّف في كتابه خلاصة التصوّف بأنه التحلي بالأخلاق الإلهية والاتصاف بصفات العبودية، وقد أفسح في كتابه هذا مساحة واسعة لسلوكيات المؤلفين المتصوفة وكلامهم الذي يعكس ارتباطهم بالشرعية. وأفاد الباطومي بأن المقصود من الذكر هو سكنة القلب الموافقة للذكر، كما أنّ نجاه الإنسان وخلصه يكون فقط كلما زاد ذكر الله عزّ وجلّ. كما أشار الباطومي إلى أنّ ذكر الإنسان لا يُوجب عليه البحث عن مكان وزمان مناسبين، كما أفاد بأن الذكر يحمي الإنسان من ضياع وقته في أشياء عديمة الفائدة. ووفقاً لذلك يمكن للإنسان أن يذكر الله بلسانه أو بقلبه إن استدعى الأمر، وهو مشغول بسعيه وتأمين رزق عائلته. يبحث الباطومي معنى الذكر وتطبيقه في أثناء تناوله لهذا الموضوع. وقد سعينا في هذه المقالة إلى تناول آراء محمد فوزي أفندي عن الذكر، وأداب الذكر، وذكر كلمة التوحيد وختم الخواجكان.

الكلمات المفتاحية: التصوّف، النقشبندية، محمد فوزي الباطومي، الذكر، ختم الخواجكان.

## Giriş

Muhammed Fevzi Bâtûmî Efendi (ö. 1953), müderris ve Nakşibendî-Hâlidî meşâyihindedir. Bâtûmî, İstanbul'da bir süre irşad faaliyeti sürdürdükten sonra Medîne-i Münevvere'ye yerleşmiş ve orada mücâvir olarak bulunmuştur. Bâtûmî'nin mücâvir iken, yaşadığı dönemde insanların maneviyattan uzaklaştığını görmesi ve ilmi terk etmeleri onu özet bir tasavvuf risâlesi yazmaya sevk etmiştir. Bâtûmî 1370/1950 yılında Şaban ayının 12'sinde Medine'de "*Hulâsatu't-Tasavvuf*" adlı Arapça bir risâle telif etmiştir. Tarihi kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmayan müellifin bilinen tek eseri budur. Bu eser aynı yıl Şam'da Matbatu'l İttihad Eş'-Şerki bi Dimeşk adlı matbada basılmıştır.<sup>1</sup> Eserinde tasavvufun temel esasları, Nakşibendî-Hâlidiliğin âdab-erkân ve silsilesini özetlenmiştir. Bu çalışmada Muhammed Fevzi Efendi'nin *Hulâsatu't-Tasavvuf* adlı eserinde yer alan zikir ve zikrin zikrin âdâblarına dair görüşleri incelenmiş, başka mutasavvıfların tavsifleriyle karşılaştırılarak sunulmuştur.

Zikir kelimesi sözlükte "zihinde tutmak, hatırlamak, ezberlemek"<sup>2</sup> gibi çeşitli manalara gelmektedir. Mutasavvıflar tarafından zikrin "Allah'ı anmak, hatırlamak, onu unutmamak ve gaflet halinde olmamak" şeklinde tanımlanmasının yanı sıra, tarikatların teşekkülünden itibaren tarikat ehlinin belli kelime ve ibareleri belli zamanlarda, belli sayıda her gün düzenli olarak söylemelerine veya tekkelerde toplu icra edildentarikat ayinlerine de zikir adı verilmiştir.<sup>3</sup> Zikir Allah'ı anarak ve unutmuyarak gafletten kurtulmaktır.

Kur'an'da, zikrin fazileti hakkında birçok âyet vardır. Nitekim "*Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.*", "*Ey inananlar! Allah'ı çokça zikredin.*", "*Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür.*", "*Bilesiniz ki kalpler ancak Allah'ı anmaklahuzur bulur.*" *Ey*

---

1 Muhammed Fevzi Şerif Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf* (Şam: Matbatu'l İttihâd Eş' Şerki bi Dimeşk, 1951), 2.

2 Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhât-il-Funûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006),2/153.

3 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 393.



*iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa işte onlar ziyana uğrayanlardır.*" âyetleri ile kullar Allah'a içten yalvararak ve korkarak yüksek olmayan sesle sabah akşam çokça zikretmeye teşvik edilmiş, O'nun zikrinin her şeyden üstün olduğu belirtilmiş, Allah'ı anmanın ibadet ve itaatlerin hepsinden önemli olduğu belirtilmiştir.<sup>4</sup> Aynı şekilde hadisi şeriflerde de zikrin önemine ve zikir ehlinin faziletlerine işaret edilmiştir. Allah Resulü "Her şeyin bir cilası vardır, kalplerin cilası da Allah'ı anmaktır. İnsanı, Allah'ın azabından en çok koruyacak şey, ancak zikriyledir."<sup>5</sup> buyurmuştur. Başka bir hadiste şöyle buyrulur: "Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerine sekine (huzur, feyiz) iner ve Allah onları yanındakilere zikreder."<sup>6</sup> Resulullah "Cennet bahçelerini gördüğünüz zaman orada otlayınız." dediğinde "Cennet bahçeleri nedir?" diye sorulmuş, Hz. Peygamber "Zikir halkalarıdır."<sup>7</sup> şeklinde buyurmuştur.

Bazı âlimlere göre "insan" kelimesi "nisyan", yani unutmak kelimesinden türemiştir. Ruhlar Allah Teâlâ'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusunu, "Evet" demek suretiyle cevaplamışlarsa da dünyaya gelerek bir bedene girdikleri zaman çoğu bu sözlerini unutarak putları ya da mal-mülk sevgisini ilâh edinirler. Zikrin gayesi Allah'a verdiği bu sözü unutan insanın nisyânını ortadan kaldırarak, tekrar olgunluğa erebilmesini sağlamaktır.<sup>8</sup>

Nefsin terbiyesinde ve ahlâk eğitiminde zikir önemli bir vasıta olduğu için özellikle tasavvuf ehli kişilerin zikre daha fazla önem verdiği görülür. Zikir, tasavvufî ve ahlâkî eğitimin en önemli unsurları arasında yer alır. Çünkü günahların ve ahlâk dışı davranışların tamamı Allah'ı unutmanın sonucudur. Bunundevası da ahireti ve Allah'ı hatırlamak olan zikirdir. Nitekim zikir vasıtasıyla, Allah'ın kendisiyle birlikte olduğunun bilincine eren kişide erdemli davranışların artma olasılığı yüksektir.<sup>9</sup>

4 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2023), Ahzâb 33/41-42; Ankebût 29/45; Ra'd 13/28; Münâfikûn 63/9.

5 Müslim, "Zikir", 38.

6 Ebû Dâvûd, "Cihad", 19.

7 Tirmizî, "Daavat", 82.

8 Necdet Tosun, *Zikir ve Tefekkür*. (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2021), 12.

9 Tosun, *Zikir ve Tefekkür*, 12.

Sûfiler zikirden amacın Allah'ı kalpte anmak ve O'nu görüyormuş gibi murakebe olduğunu ifade ederler. Klasik dönemin sûfi müelliflerinden Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896) zikri "Allah'ın seni gördüğü hususunda kesin bilgiye ulaşman, kalbinle O'nun sana senden daha yakın olduğunu görerek O'ndan hayâ etmen, bu durumu nefesine ve davranışlarına yansıtmandır." diyerek tanımlamıştır.<sup>10</sup> İlk dönem sûfilerinden Kelâbâzî (ö.380/990) ise hakikî zikrin, ancak zikir anında mezkûrdan (yani Allah'tan) başka her şeyi unutmak olduğunu ifade eder. Buna göre "Unuttuğun zaman Rabbini zikret/hatırla" âyeti Kelâbâzî'ye göre, kul Allah'tan başkasını unuttuğu zaman O'nu zikretmiş olur anlamına gelir.<sup>11</sup> Müellif sûfilerden Herevî (ö.481/1089) *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn* adlı eserinde zikri "sâlikin her an Hakk'ın huzurunda olduğunu bilerek O'ndan gafil olma ve O'nu unutma durumundan kurtulmasıdır" diyerek tanımlamıştır.<sup>12</sup>

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde bu şekilde genişçe ve herkese hitap eden zikir, tarikatlerde bazı usullere bağlanmıştır. Âyet ve dualardan bir takım zikir sözleri oluşturulmuştur. Vird, evrâd, ezkâr, hizb, tesbîhat gibi isimler verilen bu sözler belli kurallar içinde, tek tek ve topluca okuna gelmiştir.

## 1. Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin Zikir Anlayışı

Zikrin tasavvuf yolunda temel esas olmasını sağlayan özelliklerinden biri, belli bir vaktinin olmayışıdır.<sup>13</sup> Muhammed Fevzi Efendi, Allah Teâlâ'nın insanları ve cinleri O'na ibâdet etmeleri ve bilmeleri için yarattığını ve bunun yanı sıra ibadetlerin vakitlerini, miktarını ve çeşitlerini de belirttiğini ifade eder. Allah Teâlâ Kullarına zikir yapmalarını emretmiş

---

10 Ebû Nasr Serrâc, *İslâm Tasavvufu: El-Lümâ'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 253.

11 Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 154-157.

12 Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 70.

13 Rifat Okudan, "Tasavvufun Meseleleri", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 421.

fakat zikrin vaktini ve miktarını belirtmemiştir.<sup>14</sup> Ona göre “*Ey inananlar! Allah’ı çokça zikredin.*”<sup>15</sup>, “*Öyle ise siz beni zikredin/anın ki ben de sizi anayım.*”<sup>16</sup> “*Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah’ı zikrederler/anarlar.*”<sup>17</sup> âyetlerinde zikir için ise böyle bir kısıtlamanın olmaması zikrin devamlılık ilkesini gösterir.<sup>18</sup> Kur’an’da herhangi bir sınırlama yapılmaksızın bütün vakitlerde Hak Teâlâ’nın zikredilmesi emredilmektedir.

Muhammed Fevzi Efendi kişinin kurtuluşa ermesinin ancak Hak Teâlâ’yı çokça zikrederek mümkün olabileceğini ifade eder.<sup>19</sup> O “*Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir; Onlar ki namazlarında huşûîçindedirler.*”<sup>20</sup> âyetinde bahsi geçen azalarda huşunun oluşabilmesinin kalbin huzuruna bağlı olduğunu belirtir. Nitekim kalp sürekli değişken olmasından dolayı onun sükûneti, ancak zikredilenin yüceliğini dikkate alarak O’nu çokça zikretmekle olur. Muhammed Fevzi Efendi “*Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmaklahuzur bulur.*”<sup>21</sup> âyetinin de bu hususu beyan ettiğini ifade eder.

Kur’an-ı Kerim’de Allah’ı zikretmeye teşvik eden ve zikrin önemine vurgu yapan çok sayıda âyet bulunmaktadır. O’nun zikrinin her şeyden üstün olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Hak Teâlâ “*Allah’ı anmakelbette (ibadetlerin) en büyüğüdür.*”<sup>22</sup> buyurur. Muhammed Fevzi Bâtûmî, zikrin Hak Teâlâ katında çok değerli olduğunu<sup>23</sup> “*Ben kulumun zannına göreylim. O beni zikretti mi onunla beraberim. Eğer o beni nefsinde zikrederse ben de onu nefsimde zikrederim. Eğer o beni bir cemaat içerisinde zikrederse ben de onununkinden daha hayırlı*

---

14 Muhammed Fevzi Bâtûmî'nin *Hulâsatu't-Tasavvuf* adlı risâlesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ö. Faruk Ejder, *Muhammed Fevzi El Bâtûmî'nin Tasavvufî Görüşleri ve "Hulâsatu't-Tasavvuf" Adlı Risâlesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017).

15 Ahzâb 33/41.

16 Bakara 2/152.

17 Âli İmrân 3/191.

18 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 20-21.

19 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 21.

20 Mü'minûn 23/1-2.

21 Ra'd, 13/28.

22 Ankebût 29/45.

23 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 22.

*bir cemaat içerisinde zikrederim. O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zirâ (arşın) yaklaşırım, o bana bir zirâ (arşın) yaklaşır ben ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim.”<sup>24</sup> kudsî hadis-i şerifi ile ifade eder. Bâtûmî, Kur’an-ı Kerim’de Allah’ı zikretmenin bütün ibadet ve itaatlerden daha önemli sayıldığını belirterek zikrin ameller içindeki değerini<sup>25</sup> Peygamber efendimiz (s.a.v.)’in “Dikkat edin! Amellerinizin en hayırlısını, Allah katında en değerlisini, altın ve gümüşdağıtmaktan daha hayırlı ve derecelerini daha yükselten, düşmanla karşılaşmış sizin onların boyunlarını, onların da sizin boyunlarınızı vurmanızdan daha hayırlı bir şeyi size haber vereyim mi?” Sahabiler: “Bu amel nedir yâ Rasûlallah?” dediler. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.): “Zikrullah, yani Allah’ı anmaktır.”<sup>26</sup> hadis-i şerifi ile açıklar.*

Zikir tarikat uygulamalarının en önemli unsurlarından biridir. Tarikatlardaki ilk derstir. Zikrin “lisanî zikir”, “kalbî zikir”, “toplu zikir”, “semâ”, “hatm-ı hâce”, “darb-ı esmâ”, “kıyamî zikir”, “deverân” gibi çeşitleri tarikatların ortaya çıkma aşamaları ile birlikte meydana gelmiştir.<sup>27</sup>

Tasavvuf ehli cehrî ve hafî zikrin hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları cehrî zikrin, zâkirin dilinin ve kalbinin birlikte Allah’ı anmalarından dolayı daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Diğerleri ise hafî zikrin âyet ve hadislerde geçtiği üzere daha faziletli olduğunu belirtirler. Çünkü hafî zikirde gerek riyâ endişesi gerekse kalbin gafleti olmadığından daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.<sup>28</sup>

Muhammed Fevzi Efendi hafî zikrin daha faziletli olduğu kanaati taşımaktadır. Bu görüşünü “Hafaza meleklerinin işitmediği zikir, işittiğizikirden yetmiş kat fazladır.”<sup>29</sup> hadis-i şerifi ve “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek,

---

24 Buhârî, “Tevhid”, 50; Müslim, “Zikir”, 2.

25 Bâtûmî, *Hulâsatu’t-Tasavvuf*, 22.

26 Tirmizî, “Da’avat” 6/3377; İbn Mâce, “Edeb”, 27.

27 Ali Tenik, Vahit Göktaş, *Allah’la Varolmanın Yolu Zikir* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 7.

28 Bâtûmî, *Hulâsatu’t-Tasavvuf*, 23.

29 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, ter. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003), 2/83.

yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.”<sup>30</sup> âyetleri ile destekler. Müellife göre tasavvuf ehli arasında İsm-i Celâl lafzının hafî veya cehrî olarak zikredilmesi konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmaz ancak “Lâ ilâhe illallâh” zikrini orta seviyede cehrî olarak icra etmenin fazilet bakımından daha üstün olduğu konusunda tasavvuf ehli arasında ittifak vardır.<sup>31</sup>

Zikir yapılış şekline göre “ferdî-cemaat/bireysel-toplumsal olmak üzere iki çeşittir. Her ikisinin de önemi birbirinden farklıdır. Ferdî zikir, genellikle günlük ve haftalık olarak yapılması istenen bir vazife olarak nitelendirilir. Gerek zamanı, icra şekli gerekse sayısı ve süresi mürşid tarafından belirlenir ve tarif edildiği şekliyle uygulanır. Toplu zikir, “icrâ-yı zikrullah” da denilen “âyin-i ehlullah”dır.<sup>32</sup> Muhammed Fevzi Efendi zikrin toplu yapılmasının Hak Teâlâ katındaki değerini<sup>33</sup> Peygamber efendimiz (s.a.v.)’in “Bir topluluk bir yerde toplanıp Allah’ı zikrederlerse, melekler onları kuşatıp çevrelerinde dönüp dolaşır. İlahî rahmet onları kaplar ve üzerlerine sekine iner. Yüce Allah, onları kendi katındaki meleklerle anlatır.”<sup>34</sup> ve “Bir topluluk (Allah’i) zikretmek üzere toplandıklarında kendilerine ‘affedilmiş olarak kalkınız; günahlarınız sevaba çevrildi’ denilir de, onlar oradan öyle dağılırlar.”<sup>35</sup> hadisi şerifleri ile belirtir.

Ferdî zikir, dille ya da kalple yapılması bakımından ikiye ayrılır. Lisân ile yapılan zikir, belli kelime ve ibarelerin telaffuz edilmesi suretiyle olan zikirdir. Kalp ile yapılan zikir ise zikredilene kalbin düşünmesi, zikredilenin kalpte hazırolması ya da kalbin zikredilenin huzurunda bulunmasıyla yapılan zikirdir.<sup>36</sup> Bâtûmî’ye göre zikir ya dil ile ya kalp ile ya da her ikisiyle birlikte yapılır. Ona göre insan zikre engel olan meşguliyetlerini tesbit ederek zikre daha fazla zaman ayırabilir. Müellif zikrin insanı aynı zamanda faydası olmayan şeylerle vaktini ziyan etmekten koruduğunu ifade eder.

---

30 Arâf 7/205.

31 Bâtûmî, *Hulâsatu’t-Tasavvuf*, 23.

32 Okudan, “Tasavvufun Meseleleri”, 423.

33 Bâtûmî, *Hulâsatu’t-Tasavvuf*, 22.

34 Müslim, “Zikir”, 39.

35 Münâvî, *Fez’ül-Kâdir*, 5/409; Taberânî, *Mu’cemu’l Evsat*, 434.

36 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 394.

Ona göre insan zikir için uygun yer ve zaman aramamalıdır. Nitekim geçimini ve ailesinin rızkını temin etmekle meşgul iken de gerek dili gerekse kalbi ile Hakk'ı zikredebilir. Ayrıca müellif “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” zikrinin bütün işlerde muvaffakiyet ve kuvvetin ancak Hak Teâlâ'dan olduğunu ifade etmesi bakımından meşguliyet anında zikredilmesinin önemli olduğunu belirtir.<sup>37</sup>

## 2. Zikrin Âdâb ve Erkânı

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde en faziletli ibadetlerden biri olarak kaydedilen zikir, tasavvuf tarihi boyunca sûfiler tarafından farklı usullerle düzenli bir şekilde uygulanmıştır.<sup>38</sup> Tasavvuf eğitiminde nefislerin manevi hastalıklardan nasıl kurtulacağını bilen şeyhler, müridlerin durumuna göre en uygun zikri telkin ederek Hakk'a ulaşmalarına vesile olurlar. Tarikatlarda zikir şeyhin ve halifesinin gözetiminde toplu olarak yapılmakta olup, belli lafız ve ibareler belli bir hareket düzeni içerisinde beraberce söylenmektedir. Dolayısıyla her tarikat zikir meclislerinde belli bir âdâb ve erkânı benimsemiştir.<sup>39</sup>

Muhammed Fevzi Bâtûmî zikri sâlikin manevî yükselişinin en önemli unsuru olarak kabul etmiştir. Zikrin çok sayıda âdâbı olduğunu ifade eden müellif, zikirten önce, zikir esnasında ve zikirten sonra uyulması gereken edeplerden bahseder.<sup>40</sup> Bâtûmî'ye göre zikirten önce uyulması gereken âdâb kuralları yararsız olan söz, fiil ve arzuların tevbe etmek, abdest ya da gusl almak ve sükût halinde beklemektir. Müellife göre bunları yaparak sâlik, kalbini Allah ile meşgul etmiş olur. Buna sâlik kalbinde Allah dışında bir havâtır kalmayınca kadar devam etmelidir. Ayrıca bunların yanı sıra sâlik

---

37 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 24.

38 Kadir Özköse, “Tarikatların Ortak Unsurları”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 229.

39 Reşat Öngören, “Zikir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/409-412.

40 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 48.

zikre başlamadan önce kalbiyle hakîkatte Peygamber Efendimiz (s.a.v)'den geldiğini bilerek himmet talep edebilir.<sup>41</sup>

Muhammed Fevzi Efendi'ye göre zikir sırasında uyulması gereken âdâb kuralları ise bağdaş kurmaksızın namazda oturduğu şekliyle bir yere oturmak ve murâkabe halinde ellerini dizlerinin üzerine koymak,<sup>42</sup> zikir meclisinin ve elbiselerin güzel kokmasına özen göstermek, helal olan güzel giysiler giyinmek, karanlık yerde zikir yapmayı tercih ederek gözleri kapamaktır. Bâtûmî, zikir sırasında gözleri kapatmanın kalbin açılması için önemli olduğunu belirtir. Ona göre zâkir, zikir sırasında kâmil şeyhinin sûretini hayal eder. Zikir yaparken kalbine havâtır gelirse zikri yarıda keserek şeyhine râbitayı yeniler, ancak havâtır kesildiğinde zikrine devam eder. Müellife göre zikirten maksat, Allah'ı huzurlu kalp ile samimi ve ihlâs ile zikretmektir. İhlâs ise ancak müridin yaptığı amelle ilgili riyâdan kaçınması ile mümkündür. Nitekim ihlâs ile yapılan zikir zâkirin sıddıkiyet mertebesine yükseltmesi bakımından önemlidir. Bâtûmî, zâkirin zikir esmalarını kendisinin seçemeyeceğini, şeyhinin telkin ettiği esmâ'/zikrin de dışına çık-maması gerektiğini belirtir. Ona göre mürid, şeyhinden gerekli olan âdâbı öğretmesi için ulaştığı müşâhede ve manaları arz etmelidir. Ayrıca müellif, zikir esnasında mâsivânın kalpten nefyedilmesinin gerekli olduğunu, Hak Teâlâ'nın kulunun kalbinde kendisinden başkasının olmasını sevmediğini belirtir.<sup>43</sup>

Müellife göre zikir bittiğinde mürid sükût ederek oturup, huşu ve huzurlu bir kalb ile vâridin gelmesini beklemelidir. Müridin otuz yıl mücâhede ve riyâzet ile kazanması mümkün olmayan vâridi zikir sonrasında bir anda kazanması mümkündür. Dolayısıyla zikir sona erdiğinde mürid buna riâyet etmez ise vârid müride uğrar fakat mürid gelen vâridden de hiçbir nasib alamaz. Zikirten sonra müridin uyması gereken bir başka âdâb kuralı ise müridin kendisini ve nefesini tutarak ve yedi kez uzun yavaş nefes almalı,

---

41 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 48.

42 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 48.

43 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 49.

bu sayı üzerine çıkmaksızın, her nefesini bir önceki nefesine göre daha uzun tutarak tahammül düzeyini zorlamalıdır. Nitekim tasavvuf erbabı söz konusu tahammülü artırmanın gerekliliği hususunda ittifak etmiştir. Çünkü perdelerin ortadan kalkması ve basiretin nurlanmasında bu metot oldukça etkilidir. Ayrıca mürîd zikir sonrasında su içmemelidir. Zira zikir, zâkirde iştihak, yanma ve coşma durumlarını oluşturur. Bâtûmî'ye göre bu durum aslında zikirden beklenen en büyük matlubtur. Müellife göre zikirden sonra suiçmek heyecanın, aşkın ve yangının sönmesine sebep olur. Zâkirin zikrin neticelerini görebilmesi için bu âdâba riâyet etmesi gerekir.<sup>44</sup>

### 3. Zikir Çeşitleri: Nefy ve İsbât Zikri ve Şartları

Nefy-i isbât zikri, seyr-u sülûkun ilerleyen seyirlerinden sonra, “zikri-i sultânî” ile mürîdin vücûdunun her zerresini, yine şeyhinin izni ile çevresini çember gibi kuşatan mâsivâ arasında bu üstün melekesini kaybetmemesini temin için, “nefy ve isbât” usûlü ile “tevhîd” zikrine intikal ettirilmesidir.<sup>45</sup> En efdal ve üstün zikrin “La ilahe illallah” olduğunu Peygamberimiz söylemiştir.<sup>46</sup> Sûfiler de bu hadisten hareketle kelime-i tevhîd zikrini temel olarak esas almışlardır. Kelime-i Tevhîd (La ilahe illallah Muhammedu'r-resûlüllah) zikrinde “Lâ ilâhe” demek “hiçbir ilâh yoktur” anlamındadır. Bu olumsuz bölümün adı “nefy” dir. İkinci bölümü ise “ancak Allah vardır” manasındadır. Bu ise “isbât” adını alır.<sup>47</sup>

Necmeddîn-i Kübrâ'ya göre tevhîd zikrindeki nefy, kalp hastalıklarına sebep olan ruhu çeşitli meşgalelerle bağlayan, nefsi arzularını yok eder. Çünkü bunlar kötü ahlâk ve hayvanî arzulardır. İsbât bölümü ise kalbin sıhhat ve selâmetini temin ve rezil huylardan kurtarır. “La ilahe illallah” nefy ve isbâtta oluşmuş bir ilaçtır, İlâhî bir nurdur. Bu nur önce kalbe ve

---

44 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 49-50.

45 İrfan Gündüz, *Gümüüşhânevi Ahmed Ziyâüddîn Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 278.

46 İbn Mâce, “Edep”, 65.

47 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 153.



ruha tecelli eder. Daha sonra sâlikin bedenine de tesir ederek onu nurlandırır ve bereketlendirir.<sup>48</sup>

Muhammed Fevzi Efendi, mürîde telkin edilen kelime-i tevhîdin nefy-i isbât ile yapılışını şöyle tarif eder: “Dil damağa yapıştırılarak nefes göbeğin altında hapsedilir. Daha sonra “lâ” zikri çekilir. Oradan “ilâhe” sağ omuza, “illâllah” da kalbe aktarılır. “İllallâh” lafzı kalbin derininde zikredilir. Böylelikle hararet bütün vücûdu saracak derecede kalbe intikal eder. “Lâ ilâhe” derken mâsivâ, kalbden çıkarılarak kalp temizlenir. Hakk’ın bâkî, ondan başka her şeyin fânî olduğu hakîkatine ulaşılr. “İllâllah” zikrinde Hakk’ın zâtının bekâsı, bâkî olanın ancak O olduğu kalbe yerleşir. “Lâ ilâhe illâllah”ın aslî harflerle yazısının şekli düşünülür, manası mülâhaza edilir. Sonra kalp ile “Muhammedu’r-Rasûlullah” denilir. Böylece Rasûlullah’a itti-ba etmeye şartlanılır. Bâtûmî, mürîdin nefesinin kuvvetine göre bunu tekrarlayarak ve nefesini bırakırken tek sayıda bırakması gerektiğini ifade eder. Buna “vukûf-i kalbî” denir. Her defasında nefesini bırakmadan önce “İlâhî ente maksûdî ve ridâke matlûbî” (Allah’ım maksûdum sensin, matlûbum da rızâ-i ilâhîdir) der. Müellife göre, bundan maksat nefesalma arasında gelebilecek olası vesveseyi engellemektir. Mürîd biraz istirahat edince diğer bir nefesle tekrar başlar. Fakat iki nefes arasında gaffet etmemeye özellikle dikkat eder. Tahayyülünü aynen devam ettirir. Bâtûmî’ye göre mürîdin nefy-i isbâta devam edebilmesi için bu gereklidir. Sayı yirmi bire ulaştığında ise sonuç görülür. Bu da zâkirin fânî olduğunu anlayarak Hakk’ın mutlak bâkî olduğu hakikatine ermesi demektir.<sup>49</sup>

Muhammed Fevzi Bâtûmî’ye göre nefy-i isbât zikri, şartlarına riâyet edilerek yapıldığında sâlikin istidadına bağlı olarak kısa yahut uzun bir süre sonra sâlikteki tevhîd akidesi nazârî olmaktan çıkar ve hakîkate ulaşır. Böylece mürîdin basiret gözü açılır ve baktığı her yerde Allah Teâlâ’nın tecellîsinin nûrunu müşâhede eder. Bâtûmî’ye göre kâbiliyeti cezbe halinin başlangıcında olan kimse, yukarıda anlatılan ilk zikre devam etmelidir. Sülûke

---

48 Necmeddîn-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ter. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980), 59-60.

49 Bâtûmî, *Hulâsatu’t-Tasavvuf*, 50-51.

istidâdı olan ise söz konusu iki zikre çalışmalıdır. Bu zikirlerin ikisi de kalp ile yapılır. Mürîd eğer bu zikre devam ederek nefyedilecek olanı nefyeder, isbât edilecek olanı isbât ederse neticesini görür. Böylece murâkabeye başlayabilecek hale gelir. Şayet nefy-i isbâttan beklenen sonuç görülmediyse bu mürîdin zikrin âdâbına riâyet etmediğinin göstergesidir. Müellife göre, bu durumda mürîdin maksadına ulaşması için zikre, adâbına riayet ederek tekrar başlaması gerekir. Adâba riayet, mâsivâdan yüz çevirmektir. Bu ise mürîdin sadece Allah'tan talepte bulunması, yarattıklarından bir şey beklememesi ile gerçekleşir. Aksi durumda mürîd yalancı durumuna düşer.<sup>50</sup>

#### 4. Hatm-i Hâcegân Zikri ve Uygulama Biçimi

Hatm-i hâcegân zikri, Nakşibendiyye tarikatında uygulanan bir zikir şeklidir. Başında ve sonunda okunan Fâtiha sûresi Kur'an'ın özeti ve hatmedilmesi gibi sayıldığı için bu zikre hatm-i hâcegân denilmiştir. Eski Nakşibendî kaynaklarında temas edilmeyen hatm-i hâcegânın kimin tarafından başlatıldığı bilinmemektedir. Bu zikirten ve uygulama şekillerinden, tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa Abdullah Salâhî Uşşâkî (ö. 1196/1782) “*İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân*” adlı eserinde bahsetmiştir.<sup>51</sup>

Muhammed Fevzi Efendi, Tayfuru Bistâmî (ö.234/848), Ebu'l Hasan Harakânî (ö.425/1033), Yusuf Hemedânî (ö.535/1140), Abdulhâlik Gücdevânî (ö.1103-1179) ve Muhammed Behâeddîn Nakşibend'in (ö.791/1389) hatmeyi önemli işlerinde devamlı okuduklarını belirtir. Ayrıca onlar bela, musibet ve zorlukların defî için, ihtiyaçların giderilmesi, arzu edilenlere ulaşılması, düşmanların ve hasetçilerin şerrinden korunmak, dercedelerin yükseltilmesi, kurbîyyetin olması ve tecellîlerin zuhuru konusunda hatmenin okunmasında ittifak etmişlerdir. Bâtûmî, Nakşibendî tarikatına mahsus bu hatmenin Lafzî Celâl ve nefy-i isbât zikirlerinden sonra en yüce ve en faziletli rûkun olduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup>

---

50 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 51.

51 Reşat Öngören, “Hatm-i Hâcegân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997),16/476-477.

52 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 57.

Hatm-i hâcegân zikri toplu veya münferit olarak yapılabilir. Toplu olarak yapılıyorsa şeyh yahut onun izin verdiği bir kişi tarafından icra edilir.<sup>53</sup> Muhammed Fevzi Efendi hatmenin şartlarına göre tarikat ehlerinden olmayanların, çocuk olanların hatmeye katılamayacağını ve hatme esnasında kapıların kapatılacağını belirtir. Müellif, hatmenin âdâblarının gözleri yummak, hatmenin başında yirmi beş kere “estağfirullâh” çekmek, teverrük ederek yani iki diz üzerinde oturur iken sağ ayağı sol ayağın üzerine koyarak oturmak ve râbîta-i şerif yapmak olduğunu belirtir.<sup>54</sup>

Muhammed Fevzi Efendi hatmenin rükunlarının zorunlu olmamakla beraber ortam ve zaman müsait ise gözler kapatılarak, râbîta ile birlikte kalbe nazar edilmesi olduğunu beyan eder. Hatm-i Hâcegân'da öncelikle 7 Fâtîha Süresi, 100 salavât-ı şerife, 79 İnşirah Süresi, 1001 İhlâs Süresi okunur. Daha sonra katılanlardan birisi bir aşr-ı şerif okur. Hatm-i hâcegânı icra ettiren tarafından dua yapılır. Duadan hâsıl olan sevap öncelikle Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in ruhuna, sonra âlinin, ashâbının, evliya ve meşâyihî kirâmın ruhlarına hediye edilir. Müellife göre hatmenin bu şekliyle icra edilmesi tasavvuf ehli tarafından kabul görmüş, her gün bir defa veya birden fazla hatmeyi okumaya devam etmişlerdir.<sup>55</sup>

Muhammed Fevzi Efendi hatmenin başında halkayı yönetenin önce şu duayı okuduğunu belirtir: “Bismillahirrahmanirahim. Elhamdu lillâhi Rabbi'l-âlemîn. Elhamdu lillâhi hakka hamdihî ve senâihî ve's-salâtu ve's-selâmu alâ hayri halkihî Muhammedin ve alâ âlihî ve sahibihî ecmaîn.”<sup>56</sup> Bundan sonra hatmeye başlar. Hatmenin sonunda “Subhâne Rabbiye'l-aliyyi'l-a'le'l-Vehhâb-Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salât ve selam mahlûkların en hayırlısı Muhammed (s.a.v.)'e ve onun âline ve ashabına olsun. Ey Allah'ım bu mübarek hatme-i şerîfi bizden kabul ettikten sonra, doğruluğun ve safânın kaynağı Ravza-i Mutahhara'da bulunan, vesilemiz, verâ (haramlar ve şüphelilerden sakınış) sahiplerinin en şereffisi Efendimiz

---

53 Öngören, “Hatm-i Hâcegân”, 16/476.

54 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 56.

55 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 56-57.

56 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 60.

Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.v.) sevapların mislini bizden bir hediye olarak erdir ve ulaştır. Onun âline ve ashâbına, evlatlarına, zevcelerine, mü'minlere ve nesline, muhâcir ve ensarın (rıdvânullâhi aleyhim ecmeîn) ruhlarına ulaştır. Ey Rabbimiz yüce Nakşibendî tarîkatının silsilesindeki sâdatlarına ve Kâdirî, Sühreverdî, Çeşdî ve Kübrevî tarîkatlarındaki sâdatların da ruhlarına ulaştır. Allah onların ruhlarının sırlarını kutsi kılınsın.”<sup>57</sup> diyerek dua eder.

Bâtûmî'ye göre hatm-i hâcegânda Fâtiha Sûresi'nin okunmasının amacı Kur'an'ın başı ve seb'u'l mesânî olduğu ve nazil olan yedi semâvî kitabın sevabını elde etmek içindir. Nitekim hadis-i şerifte geçtiği üzere Hüseyin'den (r.a) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “*Cenâb-ı Hakk gökten yüz dört kitap indirdi. Bunların yüzünün bilgisini, Tevrat, İncil, Zebur ve Furkân'a koydu. Sonra bu dört kitabın taşıdığı ilimleri Furkân'a (Kur'an'a); Furkân'ın ilimlerini, Mufassal sûrelere; Mufassal sûrelerin ilimlerini Fâtiha'ya koydu. Kim Fâtiha Sûresi'nin tefsirini bilirse, Allah'ın indirdiği bütün kitapların tefsirini bilmiş olur. Kim Fâtiha Sûresi'ni okursa, sanki Tevrat, İncil, Zebur ve Furkân'ın tamâmını okumuş gibi olur.*”<sup>58</sup>

Müellife göre hatm-i hâcegânda salavât-ı şerife kelime-i tevhid ile beraber 100 defa okumak, varlığın hakikat mertebelerine tekabül eder ve bundan dolayı hatmeye salavât ile başlanır.<sup>59</sup> Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre bir hadis-i şerifte Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Kıyamet günü, her yerde bana en yakınınız, dünyada bana en çok salavât getireninizdir. Allah, cuma günü ve gecesi bana yüzdefa salavât getirenin yüz ihtiyacını giderir. Bunların yetmişî âhiretle ilgili, otuzu ise dünya ihtiyaçlarıyla ilgilidir. Sonra ona Allah bir melek görevlendirir ve bu melek, tıpkı size hediyenin takdim edilişi gibi mezarımda, bana getirdiğiniz salavâtları takdim ederek bana salavât getirenin ismini, soyunu ve aşiretini bildirir. Ben de onu, yanımdaki beyaz bir kâğıda yaza-*

---

57 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 60.

58 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 57; Muhammed b. Ali b. Muhamed Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'İlmiyye, 2007), 13.

59 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 57-58.

rım.<sup>60</sup> Bâtûmî, İnşirah suresini 79 defa okumanın ise kalbin, gönlün açılması için olduğunu belirtir. “*Rûhu'l-beyân*” tefsirindeki rivâyette ise “*Elem neşrah leke suresini okuyan kimse, sanki ben gamlı ve kederli iken bana gelmiş ve beni kederimden kurtarmış gibi olur.*” diye geçer.<sup>61</sup> Bazıları bu sureyi okumanın işlerde kolaylık, rızıkta genişlik, sıkıntıların giderilmesi ve gönlün açılmasına vesile olduğunu belirtmişlerdir.<sup>62</sup>

Muhammed Fevzi Efendi, hatm-i hâcegânda 1000 İhlâs-ı şerif okumanın hikmetinin Fâtiha-i Şerife'nin faziletinde olduğu gibi sayılamayacak kadar çok fazileti olduğunu belirtir. Nitekim Enes (r.a.)'den rivayet edildiği üzere Peygamber Efendimiz (s.a.v.) buyurmuştur ki: “*Kim 1000 defa İhlâs suresini okursa, nefsinin Allah Teâlâ'dan satın almış ve Allah'ın hâs kullarından olmuştur.*”<sup>63</sup> Hak Teâlâ da “*Her nefis ölümü tadacaktır*”<sup>64</sup> emrim olmasaydı, o kulumun ruhunu kabzetmezdim.” buyurmuştur.

Bâtûmî, hatmede cemaat kalabalık olduğunda halkada oturan herkesi kapsaması için hatmenin başındahatme yaptıran şeyhin sağ tarafında oturan yedi kişiye Fâtiha okutulduğunu, hatmenin sonuna yakın ise şeyhin solunda oturanlar yedi kişiye Fâtiha okutulduğunu belirtir. Hatmenin sonunda 100 salavat-ı şerife getirmek Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in isimlerine, hatmenin başlangıcına ve iki namaz arasında olmasının muvafık olduğunu ifade eder.<sup>65</sup> Cabir (r.a.)'ın rivâyet ettiği hadis-i şerifte şöyle buyrulur “*Her kim Allâh'tan bir hacet isteyecekse Rasûlullâh Efendimize (s.a.v.) çok salavat getirsin sonra Allâh'tan hacetini dilesin ve duasını yine salavat ile bitirsin; zira Allâh Teâla her salevâtı kabul eder, aralarındaki duayı bırakmayı keremine*

---

60 Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 3/600.

61 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, ter. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 23/384.

62 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 58.

63 Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacülarifin b. Ali el-Münâvî, *Fezû'l-Kadir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 6/203.

64 Âli İmrân, 3/185.

65 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 59.

*yakıştıramaz*".<sup>66</sup> Bâtûmî, hatmenin sonunda aşrı şerif okumanın yanihatmeyi Kur'an ile bitirmenin teberrük için olduğunu beyan eder. Hatmenin sonunda dua etmedeki amaç amellerin kabul ve hâcetlerin /ihtiyaçların giderilmesi umûmî ve hususi bela ve musibetlerin defî içindir.<sup>67</sup> Nitekim Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: "*Bana duâ edin, kabul edeyim*".<sup>68</sup> Muhammed Fevzi Efendi söz konusu hatmenin özelliklerinin çok olduğunu ve bu risâleyle sığmayacağından dolayı kısaca anlattıklarını beyan eder.<sup>69</sup>

## Sonuç

Muhammed Fevzi Bâtûmî, Osmanlının son dönem âlim, sûfilerinden biridir. Tasavvuf alanına ait olmak üzere "*Hulâsatu't-Tasavvuf*" adında Arapça bir risâle kaleme almıştır. Eserinde tasavvufun esaslarını âyet ve hadisler ile temellendirerek açıklamıştır. Bu çalışmada onun, *Hulâsatu't-Tasavvuf* eseri bağlamında zikir hakkındaki düşünceleri incelenmiştir.

Zikir, sûfînin Hakk'ın isimlerini belli bir bilinçle sürekli tekrarlayarak anmasıdır. Sûfiyi varlık aşkına yönelten ve onu huzurla dolduran zikrin nurudur. Tasavvuf erbabına göre zikir tüm tarikatların özüdür. İlk dönemlerde basit, sade ve ferdî olarak yapılan zikir, tekke ve zaviyelerin kurulmasından sonra sûfiler tarafından belli kurallar çerçevesinde ve toplu olarak yapılmaya başlanmıştır. Tarikatlar da tarihi seyri içinde ferdî ve toplu zikre büyük önem vererek, zikrin icra şekli konusunda usuller geliştirmişler. Böylece sûfiler oluşturdukları usullerle tasavvufun âdab ve erkânına zenginlik katmışlardır.

Muhammed Fevzi Bâtûmî'ye göre zikir, Allah'a vâsıl olmanın yoludur ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Ona göre zikirde dil ile kalp ortak hareket

---

66 Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî Aclûnî, *Keşfu'l Hafâ* (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/39; Ebu Abdullah Süleyman el-Cezûlî, *Delâil-i Hayrât*, ter. İbrahim Tozlu (İstanbul, Semerkand Yayınları, 2009), 8.

67 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 60.

68 Mü'min, 40/60.

69 Bâtûmî, *Hulâsatu't-Tasavvuf*, 60.

etmeli, dil zikrederken kalp mâsivâ ile meşgul olmamalıdır. Zikirde amaç kalbin zikrine ulaşmaktır. Zikre önce dilin zikri ile başlanır. Dil zikri âdet haline getirdikten sonra kalbe geçilir ve bu mertebede kalp zikretmeye başlar. Zikrin kalbe yerleşmesi ise Hakk'a yakınlığın tezahürüdür. Müellif, Kelime-i Tevhîd zikrinin önemine değinmekle birlikte esmâ-i hüsnâdan her biriyle zikir yapılabileceğini belirtir. Muhammed Fevzi Efendi, zikrin âdab ve erkânı olduğuna dikkat çekerek zikir meclislerinde Kur'an ve sünnet mesajına uygun davranış sergilemeye özen gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca müellif Nakşibendiyye tarikatında yapılan hatm-i hâcegân zikrine eserinde detaylı olarak yer vermiştir.

## Kaynakça

- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdi Cerrâhi. *Keşfu'l Hafâ*. 2.Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1985.
- Bâtûmî, Muhammed Fevzi Şerif, *Hulâsatu't -Tasavvuf*. Şam: Matbatu'l İttihâd Eş' Şerki bi Dimeşk, 1951.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l İmân*, ter. Hüseyin Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık,2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi el-Buhârî. *Sahihü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-Beyân Tefsiri*, ter. İbrahim Tüfekçi, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Cezûlî, Ebu Abdullah Süleyman, *Delâil-i Hayrât*, ter. İbrahim Tozlu, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevsu'l Ahbâr*,(1-5). Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l Arabî, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebu Davud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 2002.
- Ejder, Ö. Faruk. *Muhammed Fevzi El Bâtûmî'nin Tasavvufî Görüşleri ve "Hulâsatu't-Tasavvuf" AdlıRisâlesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevi Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidivye Tarikati*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn-i Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 2009.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrâhim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıncı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut, Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Kübra, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, ter. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacûlarifin b. Ali, *Fezû'l-Kâdir*. 5-6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Müslim, El-İmam el-Hâfız Hucetü'l-İslâm İbnu'l-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburî. *Sahih Muslim*. Beyrut:Dâru'l Fikir, 2003.



- Okudan, Rifat, "Tasavvufun Meseleleri", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse. 420-421. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Öngören, Reşat, "Hatm-i Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öngören, Reşat, "Zikir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özköse, Kadir, "Tarikatların Ortak Unsurları", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse. Ankara: GrafikerYayınları, 2014.
- Serrâc, Ebû Nasr, *İslâm Tasavvufu: El-Lümâ'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhamed, *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüp. *Mu'cemu'l Evsat*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Tenik, Ali, Göktaş, Vahit, *Allah'la Varolmanın Yolu Zikir*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa İbni'd-Dahhak. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Tosun, Necdet, *Zikir ve Tefekkür*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.



## Meclis-i Meşâyihi'nin Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Aldığı Tedbirler

Meclis-i Meşâyihi's Precautions About Epidemic Diseases

**Dr. Meliha Aydınlı**

İstanbul  
Türkiye  
maydinli6168@gmail.com

İstanbul  
Türkiye  
<https://orcid.org/0000-0003-2947-2899>

### Makale Bilgisi | Article Information

<b>Makale Türü   Article Types</b>	Araştırma   Research Article
<b>Geliş Tarihi   Received</b>	01 Ağustos   August 2024
<b>Kabul Tarihi   Accepted</b>	15 Kasım   November 2024
<b>Yayın Tarihi   Published</b>	30 Aralık   December 2024
<b>Yayın Sezonu   Pub Date Season</b>	Aralık   December
<b>Sayı   Issue</b>	54
<b>Sayfa   Pages</b>	199-225

### Atıf | Cite as

Aydınli, Meliha. "Meclis-i Meşâyihi'nin Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Aldığı Tedbirler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 54 (Aralık 2024), 199-225.  
<https://doi.org/10.70951/tasavvufdergisi.1571975>

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Yayın | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi  
İstanbul Sabahattin Zaim University

### Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### 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 (Meliha Aydınli).

### Öz

Tarih boyunca insanlığı etkileyen bulaşıcı hastalıklar, özellikle toplu yaşam alanlarında görülmekte ve insan hayatını olumsuz etkilemektedir. Salgınlar; Osmanlı Devleti'nin ictimai yapısında önemli bir yer teşkil eden ve her kesimden insana ev sahipliği yapan tekke ve zaviyelerde de tehdit edici bir unsur olarak gündeme gelmiştir. Şeyhülislamlık bünyesinde tesis edilen ve tekkelerin yönetimi ile denetiminden sorumlu olan Meclis-i Meşâyih (1866-1925), bulaşıcı hastalıklarla ilgili birtakım tedbirler almıştır. Bunlardan en önemlisi; tekkelerde dikkat edilmesi gereken durumlarla ilgili Meclis'in yayınladığı talimatnamedir ve burada virüsler, hijyen ve temizlik ile dikkat edilmesi gereken hususlardan bahsedilmektedir. Talimatnamede; temizliğin İslam'ın şartı olduğu, sağlıklı yaşamın birinci kuralının nezafet dolu bir yaşamdan geçtiği, ictimai yaşam alanlarında bu tür hastalıklarla daha fazla karşılaşılabilceği belirtilmiş, kurallara uyulması ve konunun dikkate alınması tavsiye edilmiştir. Ayrıca Meşihat dairelerinde görevli memurlara aşı mecburiyeti getirilmiş ve karantina uygulaması yapılmıştır. Bu makalede, Meclis-i Meşâyih'in bulaşıcı hastalıklarla ilgili yayınladığı talimatname ile Meşihat dairesinde alınan tedbirler ve konuyla ilgili Meclis-i Meşâyih defterlerinde ele alınan kararlar incelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Meclis-i Meşâyih, Bulaşıcı hastalıklar, Talimatname, Karantina, Aşı

## Abstract

Infectious diseases, which have affected humanity throughout history, are especially seen in collective living spaces and negatively affect human life. Epidemics were also a threatening factor in tekkes and zawiya, which played an important role in the social structure of the Ottoman Empire and hosted people from all walks of life. The Meclis-i Meşâyih (1866-1925), which was established within the body of the Şeyhülislam and was responsible for the management and supervision of tekkes, took a number of measures against infectious diseases. The most important of these was the directive issued by the Assembly on the conditions to be taken into consideration in tekkes, where viruses, hygiene, cleanliness and issues to be considered are mentioned. In the directive, it was stated that cleanliness was a pillar of Islam, that the first rule of a healthy life was a life full of decency, that such diseases were more likely to be encountered in social living spaces, and it was recommended that the rules be followed and the issue be taken into consideration. In addition, vaccination was made compulsory for officials working in the offices of the Meşihat and quarantine practices was imposed. This article examines the instructions issued by the Meclis-i Meşâyih on infectious diseases, the measures taken in the office of the Mashihat, and the decisions taken in the books of the Meclis-i Meşâyih in this subject.

**Keywords:** Meclis-i Meşâyih, Infectious diseases, Instruction, Quarantine, Vaccination

## التدابير التي اتخذها مجلس المشايخ بشأن الأمراض المعدية

الملخص

ظهرت الأمراض المعدية التي أصابت البشرية على مر التاريخ بشكل خاص في أماكن العيشة الجماعية وأثرت سلباً على حياة الإنسان . كانت الأوبئة أيضاً عاملاً مهدداً في المحافل ومحافل الدراويش التي كانت لها مكانة مهمة في البنية الاجتماعية للإمبراطورية العثمانية وكانت تستضيف الناس من جميع مناحي الحياة . وقد اتخذ مجلس المشايخ (١٨٦٦-١٩٢٥) ، الذي أنشئ ضمن هيئة شيخ الإسلام ( ) وكان مسؤولاً عن إدارة التكايا والإشراف عليها ، عدداً من التدابير المتعلقة بالأمراض المعدية . وكان أهم هذه التدابير هو التوجيه الذي أصدرته الجمعية بشأن الشروط الواجب مراعاتها في التكايا حيث تم ذكر الفيروسات والنظافة والنظافة والأمر الواجب مراعاتها . وقد جاء في التوجيه أن النظافة شرط من شروط الإسلام ، وأن القاعدة الأولى للحياة الصحية هي الحياة الصحية السليمة ، وأن هذه الأمراض قد تكثر في أماكن العيشة الاجتماعية ، وأوصى باتباع القواعد ومراعاة هذه المسألة . بالإضافة إلى ذلك ، تم جعل التطعيم إجبارياً للموظفين العاملين في مكاتب المشيخة وفرض الحجر الصحي . تناولت هذه المقالة تحليل التعليمات الصادرة عن مجلس المشايخ حول الأمراض المعدية ، والتدابير المتخذة في مكتب المشايخ ، والقرارات المتخذة في كتب مجلس المشايخ حول هذا الموضوع .

الكلمات المفتاحية : مجلس المشايخ ، الأمراض المعدية ، التعليم ، الحجر الصحي ، التطعيم

## Giriş

Muhtelif kültürde meskûn ya da gayr-i meskûn birçok kişiye ev sahipliği yapan tekke ve zaviyelerde, maddi-manevi sorunlarla karşılaşılmasıdır. Bunlardan en önemlisi, kitlesel olarak toplumları etkileyen bulaşıcı hastalıklar meselesidir ve umuma açık mekanlar olan tekkeleri de doğal olarak tesiri altına almıştır. Tekkelerde daha hızlı yayılma potansiyeli ile ölümcül olmasının meydana getirdiği endişe ve tehlike nedeniyle; salgın hastalıklar, üzerinde dikkatle durulması gereken bir konu olmuştur.

Şeyhülislamlığın bir alt birimi olarak tekkelerin yönetimi ile denetiminden sorumlu olan Meclis-i Meşâyih kurumu (1283/1866-1925); tekke meseleleri yanında doğal olarak dergahlarda vuku bulan ve tabii seyrinde gelişen sosyal sorunlarla da ilgilenmiştir. Özellikle ani olarak ortaya çıkan bulaşıcı hastalık ve virüsler meselesi bunlardan biridir ve bu durum, toplu mekanların en önemli hususlarından biri olan nezafet meselesinin önemini artırmıştır. Dersaadet, bulaşıcı hastalıkların görüldüğü yerde bildirilmesi ve bir an evvel önlenmesi için gereken sihhî tedbirlerin acilen alınmasını ve bu konuda bir talimatname hazırlanmasını emretmiştir (1307/1890). Tekkelerle ilgili birçok konuda talimatname düzenleyen Meclis-i Meşâyih, konunun ehemmiyetine binaen bir düzenleme yapmış ve öncelikle bunun gerekçesini açıklamıştır. Tekkelerde yaşayanlarla ilgili hazırlanan kurallardan azade olmak üzere belirlenen ve mevcut duruma istinaden özel olarak tanzim edilen bu talimatname; tekkelerde temizliğin sağlanması ve sağlığın korunmasına itina gösterilmesi için dikkat edilmesi gereken tedbirleri içermektedir.<sup>1</sup>

---

1 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Şura-yı Devlet Evrakı [ŞD]*, No. 2552, Gömlek No. 13; BOA, *ŞD*, No. 2555, 7. Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defterleri [MDD]*, No. 1739, Gömlek No. 113. Osmanlı Arşivi, (BOA), *Meclis-i Meşâyih Mazbata Defterleri [MD]*, No.1761, Gömlek No. 40. Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Meşâyih Gelen Evrak Kayıt Defterleri [GEKD]*, No. 1764, Gömlek No. 81. Meclis-i Meşâyih, ilki kuruluşunda olmak üzere tekkelerde yaşayanların uymaları gereken ve bir nevi tekkelerin tüzüğü niteliğinde muhtelif konulardan oluşan nizamname ve talimatnameler yayınlamıştır. Bu düzenlemelerin önemli bir kısmı tekkelerin yönetimi, Meclis-i Meşâyih çalışanları, müfettişleri, tekke şeyhleri ve tekkede yaşayanların görevleri gibi hususlardadır. Meliha Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş*

Meclis-i Meşâyih gerek genel kurallar ve asayiş anlamında ve gerekse tekkelerde salgın hastalıklar gibi toplu yaşam alanlarını tehdit eden unsurlara karşı bir tedbir niteliğinde; tekkelerde yaşayan dervişlerin, yükümlü oldukları emir ve hükümlere riayet etmeleri gerektiğini ve şayet bu kuralara uymazlarsa dergâh şeyhi vasıtasıyla tekkelerde kalmalarına müsaade edilmeyeceğini bildirmiştir. Meclis; bir tekkeden diğerine geçiş yapan (nakl-i mekân eden) dervişlerin, daha önce kaldıkları dergâhın şeyhinden onaylı izin vesikası yanlarında olmadan, diğer tekkelerden kabûl alamayacaklarını da ifade etmiştir. Bu durum, hem belirli bir tedrisat ile yetişen talebelerin eğitiminin sekteye uğramaması ve mevcut kaidelere aykırı durumların önüne geçilmesi hem de dışardan gelebilecek olası hastalıkların önlenmesinde genel tedbir anlamında tekke kuralları olarak belirlenmiştir. Meclis-i Meşâyih, talimatnamelerle belirlediği bu kurallara mutlak surette uyulmasını ve bu kuralların sıkı bir denetime tabi tutulmasını istemiştir. Bu durum konunun ehemmiyeti ve yaşanan durumun ciddiyetini göstermesi açısından önemlidir.<sup>2</sup>

Bulaşıcı hastalıklarla ilgili sadece tekkelerde değil Meşihat dairesinde görevli memurlar için de birtakım uygulamalar yapılmıştır. Bu yöntemlerin çoğunun, günümüzde alınan tedbirlerle benzerlik gösterdiği ve aynı metotların hala yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Meşihat Dairesinde çalışan devlet memurlarına aşı zorunluluğu getirilmesi ve hastalık bulaşan kişilerin karantinaya alınması bu anlamda dikkat çeken uygulamalar arasındadır.

Bu çalışmada; Osmanlı Devleti'nde, tekkeleri reorganize etmek amacıyla kurulan ve yarım asrı aşkın bir süre faaliyet gösteren Meclis-i Meşâyihin, sorumlu olduğu birimlerde bulaşıcı hastalıklarla ilgili ele aldığı uygulamalar incelenmiştir. Kaynak olarak; temelde Meclis-i Meşâyih defterleri,

---

ve *Kararlar (1879- 1909)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2024), 46-63.

2 BOA, *Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defterleri [MDD]*, No. 1738, 72-76, Talimatnamenin 3. Fasil, 26. Maddesi. Meliha Aydın, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879- 1909)*, 299.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde bulunan vesikalar ve konu ile ilgili yapılan diğer araştırmalar kullanılmıştır.

## 1. Meclis-i Meşâyih'in Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Yaptığı Çalışmalar

Osmanlı coğrafyasında bulaşıcı hastalıklar nev'inden çoğunlukla taun (veba) olmak üzere; çiçek, kolera, difteri, tifo ve cüzzam gibi hastalıklar görülmüştür. Meclis-i Meşâyih kaynaklarına göre o dönemde ve İstanbul genelinde bu hastalıklara maruz kalan 15'i merkez, 13'ü müstakil toplamda 304 tekke bulunmaktadır (1334/1916). Meclis, birçok insanın teşrik-i mesai yaptığı tekkelerde mukim olan dervişler ile ziyaretçilerin dikkat etmeleri gereken hususları belirlemiş; tekkelerin temiz tutulması ve sağlığın korunmasına itina gösterilmesi için birtakım tedbirler almıştır.<sup>3</sup>

Meclis-i Meşâyih, şeyh ve dervişlerin vazifeleri ile hal, tavır ve davranışlarını düzenleyen nizamname ve talimatnameler yayınlamıştı. Meclis, tekke mensuplarının yapmaları ya da yapmamaları gereken genel tekke kurallarına dikkat edilmesini ve bu hususta bir gevşeme ya da ihmal yaşanmaması için, yayınladığı talimatnamelerin birer nüshasının dergahlarının münasip mahallerine asılmasını padişah'tan talep etmişti. (1301/1884). “Tekkelerde hıfzıssıhha'ya riayet ile şeyh ve dervişlerin vazifelerine dair” ya-

---

3 Kolera-tifüs-çiçek ve verem salgını, 1850-1930 yılında Avrupa, Orta Doğu ve Asya'da; 1918-1920'de ise İspanyol gribi, tüm dünyada milyonlarca insanın ölümüne neden olmuştur. Tolgahan Karaimamoğlu, *Orta çağ Avrupa'sında Salgın Hastalıklar*, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 122. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî [DH.MKT]*. No. 718, Gömlek No. 11. Osmanlı Arşivi (BOA), *Esami Defteri [ED]*, No. 1760. Aslında “veba” bulaşabilme özelliği olan tüm hastalıklar için; “taun”un ise günümüzde “veba” anlamında kullanıldığı; buna göre her taun'un veba, ancak her vebanın taun olmadığı ifade edilmektedir. Bir başka açıdan aslında “taun ve veba” Osmanlı tababetinde tüm salgın hastalıklar için kullanılan bir kavram olduğu söylenebilir. Merve Özyakal, “Fetvalar Işığında Osmanlı'da Salgın Hastalıklar”, *Din ve Etik Yönleriyle Salgın Hastalıklar*, Ed. Tuba Erkoç Baydar, (İstanbul: İbn-i Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 115-137. Veba öteden beri Osmanlı toplumunda şehir ve kasabalar ile sosyal alanlarda kendini göstermiş; XVII-VXIII-XIX. yüzyıllarda sürekli tekrar eden bir bulaşıcı hastalık olmuştur. Nühket Varlık, *Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 358.



yınlanan talimatname, uygulanmak üzere İstanbul tekkelerine ve taşrada bulunan tekkelerden sorumlu Encümenlere gönderilmişti.<sup>4</sup>

Meclis-i Meşâyih, tekkelerin tanzim ve ıslahı ile ilgili yayınladığı talimatnamenin on sekizinci maddesinde; tekkelerde genel sağlığın korunması için temizliğe ve hijyene azami surette itina gösterilmesi gerektiğini ifade etmiş ve dahili ve harici uyulması gereken kuralların denetiminden tekkelerde görevli şeyhleri mesul tutmuştu.<sup>5</sup> Bu kuralların tekkelerde uygulanmasını ise, merkez tekke şeyhleri ile Meclis müfettişlerinin denetimine vermişti. En fazla toplu mesai harcanan mekanlardan biri olan dergâhların âyin yerlerinin temizliği, bulaşıcı hastalıkların yayılmasına engel olmak için hasta olan dervişlerin âyine katılmasına müsaade edilmemesi vs. durumlar, Meclis-i Meşâyih ve taşradaki Encümen-i Meşâyih Komisyonlarının belli başlı görevleri arasında zikredilmişti. Başta dervişân ve muhibbân olmak üzere, tekkelerde bir şekilde bulunanların; Meclis-i Meşâyih'in belirlediği kurallara uymaları gerektiği ve tekke şeyhinin sorumlu tuttuğu işleri yapmakla mükellef oldukları ifade edilmişti. Buradaki kurallara uymak zarurıydı zira verilen eğitimin kendi içinde ciddi yaptırımları bulunmaktaydı.<sup>6</sup>

Meşihat makamına bağlı kurumlarda, salgın hastalıklarla ilgili en yaygın ve genel tedbir olarak aşı ve karantina uygulamaları yapılmaktaydı. Meclis-i Meşâyih'in, bu anlamda en önemli düzenlemesi, hiç şüphesiz konuyla ilgili tanzim ettiği talimatnameydi. Bu tedbirler, bir bütün olarak bulaşıcı hastalıkların önlenmesinde genel bir kontrol mekanizmasının oluşmasına ve hastalıkla mücadelede bir kolaylık sağlamasına yönelik çabalardı.

---

4 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evrak Odası [BEO]*, 59/101-01, 02,03. BOA, MD. No. 1762, 92-95. Meliha Aydınlı, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879- 1909)*, 47-53.

5 “Tekâyâ ve zevâyânın ıslâh ve tanzîm-i ahvâli taht-ı vücûb ve elzemiyette olarak bazı tedâbir-i ıslâhiyeyi hâvi” başlıklı tekkelerin ıslahı ve düzeni için yirmi üç maddelik bir nizamname yayınlanmıştır. On sekizinci maddesinde: genel sağlık kapsamında tüm tekkelerin hizmetkarı olarak, temizliğin muhafazası ile buna itina gösterilmesinden şeyhlerin sorumlu olduğu ifade edilmiş; “Bi'l-umûm tekâyâ-yı şerifenin sıhhat-i umûmiyyeye hâdim bir sûrette muhâfaza-i nezâfet ve tahâretine i'tinâ ve dikkat, şeyh efendilerin cümle-i vezâifindedir.” denilmişti. BOA, MDD. No. 1737, 111-118; BOA, MDD. No. 1738, 72-76.

6 BOA, MMD. No.1739, 113; BOA, MDD, No. 1738, 71-77. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dosya Usûlü [İ. DUİT]*, No. 58, 81, 82 ve 83. BOA, MMD, No. 1738, 72-76.

## 1.1. Tahaffuzhane (Karantina)

Asırlardan beri memleketlerde büyük tahribata sebep olan veba ve kolera gibi salgın hastalıklar, binlerce insanın vefatına sebep olmuştur. Karantina usulünün, batılılarda olduğu gibi sistemli bir şekilde uygulanması bilinmediğinden, hastalığın yayılmasını engellenmez dolayısıyla zararları da azalmazdı. İslâm dininin bu konudaki açık hükmüne ve ilk karantinayı Hz. Peygamber'in (sav) yapmasına rağmen, toplumun bazı kesimlerinde oluşmuş yanlış kanaatler sebebiyle, bu usulün benimsenmesi ve uygulanması kolay olmamıştır.<sup>7</sup> Ancak 1838 yılında II. Mahmud, Osmanlı beldelelerinde karantina için "Tahaffuzhâne"ler kurdurmuş ve böylece önemli bir İslami geleneği hayata geçirmiştir. Karantina tesisi, yurda giriş-çıkış yapacak yolcuların denetimi amacıyla Yemen'in Tihame kıyısı yakınlarında ve İstanbul'da inşa edilmiştir. Ayrıca İstanbul Üsküdar, Gedikpaşa ve Topthane'de "Tebhirhaneler" (1310/1893) ile "Bakteriyoloji-i Şahane" açılmıştır (1311/1894). Bulaşıcı hastalıklardan dolayı alınacak tedbirler ve burada görevlendirilecek memurların vazifeleri ile ilgili talimatname Türk ve yabancı gazetelerde ilan edilerek Osmanlı Devleti'nde bulunan sefirlerle de konuyla ilgili malumat verilmiştir (1312/1895). Bulaşıcı hastalıkların o dönemde yayıldığı Adana ve Konya gibi şehirler arasında koridor ve tahaffuzhaneler açılarak burada geçici askerler görevlendirilmiştir (1312/1895).<sup>8</sup>

---

7 "Bir yerde taun olduğunu duyarsanız oraya girmeyin, bulunduğunuz yerde bir hastalık çıkarsa kaçmak suretiyle oradan uzaklaşmayın." Buhâri Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Cami'us-sahih*. nşr. Konyalı Mehmed Vehbi 4. Cilt. (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1991).

8 Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid, 274-276*. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yapılan reformlarda sağlık alanında da yeni müesseselerin kurulması kararı alınmıştır. Şehzadebaşı'nda eski Yeniçeri odalarının karşısında bulunan Tulumbacı başı konağında Tıp-hâne ve Cerrah-hâne okulu 14 Mart 1826 günü faaliyete geçmiştir. 1831 yılında Cerrah-hane Topkapı Sarayının deniz tarafındaki kısma nakledilirken 1836'da Tıp-hane ve Cerrahhane birleştirilip Saray sahasında bulunan Otlukçu Kışlası'nda dersler ikame edilmiştir. Askeri ve sivil hizmetlerde kullanılacak hekimler yetiştirme gayesiyle tesis edilen bu kurumların kuruluş amacı, daha çok gayri müslimlerin elinde bulunan hekimliğin, Türk hekimlerinin de söz sahibi olarak devlet hizmetinde yer almalarını sağlamaktır. Ekrem Özer, Osmanlı'da *Tekke ve Tarikat İslahâtları-I. Mahmud Dönemi ve Sonrası*, (Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2007), 48-49. Hey'et-i Sıhhiyye (Sağlık) merkezleri, Nişantaşı ve Teşvikiye'de açılmış ve Hazine-i Hassa'dan yardım almıştı. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Şehremaneti [İ. ŞE]*. No. 3/21. BOA, *DH.MKT.* No. 319, 28. BOA, *DH.MKT.* No. 381, 77. Şeyhmus Bingöl, "II. Abdülhamid

Hıfzıssıhha Umûmî Komisyonu tarafından, salgın hastalıklara karşı genel tedbir kapsamında kararlaştırılan tedbirler uygulanmaya başlanmıştı (1311/1894).<sup>9</sup> Merkezi hükümet; medeni münasebetler ve iktisadi muameleler gereği, yabancı memleketlerde vuku bulan görüşmeler sonucunda ortaya çıkan çeşitli hastalıkların tahrip edici tesirlerine karşı tedbirler alınması ve bunların ortadan kaldırılması ile Merkez’de bulunan sağlık müesseselerinin son gelişmelere uygun olarak ıslahı ve düzenlemeleri için genel sağlık kapsamında Dr. Muhyiddin Bey’i görevlendirmişti. Bu doktorun başkanlığında ayrıca, İstanbul’da salgın hastalıkların önüne geçilmesi ve toplum sağlığının korunması için; alanında söz sahibi memur ve tabiplerden oluşan “Müessesât-ı Hayriyye-i Sıhhiyye” ismiyle Şehremanetine bağlı idari bir birim kurulmuş, konuyla ilgili her türlü sorunun doğrudan buraya bildirilmesine karar verilmişti (1327/1909).<sup>10</sup>

Sultan II. Abdülhamid, sağlık alanında ve özellikle bulaşıcı hastalıklar konusunda çalışmalar başlatmış; salgın hastalıklara mücadele kapsamında Halep Gureba Hastanesi’ni açtırmıştır. Kızı Hatice Sultan’ın difteri (kuşpalazı) isimli bulaşıcı bir hastalıktan vefatı sebebiyle ilk çocuk hastanesini kurduştur. Kadınlar ile çocukların ücretsiz tedavi edildiği Hamidiye Etfal Hastanesi (1306/1899) bünyesinde bir bakteriyoloji laboratuvarı açılarak, serum ve aşuların üretildiği ek birimler oluşturulmuştur. Geleneği değil Modern tıbbı ve uygulamalarını savunan Dr. Muhyiddin Bey bu hastanede gönüllü olarak çalışmıştır. XX. yüzyılın başlarında kolera ve benzer bulaşıcı hastalıkların izalesi ve yayılmasının önlenmesi; Avusturya,

Döneminde İstanbul’da Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler”, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 77, (2020), 77-104. ORCID: 0000-0001-5255-9787.

9 BOA, A. (MKT. MHM). No. 594, 8.

10 Osmanlı Arşivi (BOA), *Vakfiye ve Müzekkire Defteri [VMD]*, 1779, 19-20. Dersaadet’te, bulaşıcı hastalıkların meydana geldiği anda bildirilmesi ve genel tedbirlerin alınması kapsamında bir nizamname tanzim edilmişti. BOA. ŞD. No. 2552, 13. Sıhhiye Nezaretinin kurulmasıyla “Meclis-i Tıbbiyeyi Mülkiye ve Sıhhiye-i Umumiye” ismiyle bir meclis oluşturulmuştu (1327/1909). 13 üyesi olan bu meclisin 12’si doktor biri eczacıydı ve başlıca görevi; genel sağlığı koruyarak salgın hastalıklara karşı tedbir almak ve sıhhiye ile ilgili kanunlar çıkarmaktı. Meclis-i Umur-ı Sıhhiye, 1894 yılında kolera vakalarının artması üzerine açılmış; bulaşıcı olması nedeniyle sadece mevcut şehri değil civar şehir ve memleketlerin sağlığını korumaya yönelik olarak düşünülmüştü. Arzu Şahin, *Osmanlı’da Kolera*, 25-26. Ebubekir Siddık Yücel, “Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas’a Ait Bazı Belgeler”, 27-44.

Almanya, Fransa vs. memleketlerdeki usuller, tedbirler ve uygulamaların öğrenilmesi için, Karantina Meclisi azası ve Tıp Fakültesi muallimlerinden Akil Muhtar Bey ile bakteriyolog Avrupa'ya gönderilmiştir (1329/1912). Şehremaneti ayrıca İstanbul'un çeşitli bölgelerinde görülen kolera vakaları nedeniyle, özel hastanelerin açılması gerektiği ile ilgili hükümete tezkire göndermiştir. Bu teklif, Sıhhiye Meclisince verilecek kararın hükümet tarafından görüşülmesi akabinde saraya arz edilmiştir (1316/1908). Zira 1894 depreminin de etkisiyle sokakta kalan halkta görülen kolera tehlikesine karşı Adliye ve Evkaf Nezareti dairelerine memur, kâtip ve hademelerin gelmediği ve sadece birkaç memurun olduğu ve binaların boş kaldığı haberleri ulaşmıştı. Tatil beklentisi içinde olanlara ise, böyle bir tehlikenin olmadığı ifade edilerek kendilerine vazifelerinin başına geçmeleri ve işlerin sekteye uğramaması gerektiği ifade edilmişti.<sup>11</sup>

Bulaşıcı hastalıkların olduğu yurtdışı ülkelerden gerek gemilerle ve gerekse diğer yollarla Osmanlı Devleti topraklarına giriş yapan kişiler ve eşyaları da karantinaya alınmıştı (1283/1866). Bu sebeple hastalığın görüldüğü yerden başlamak suretiyle uygulanan bir karantina var ise sonraki aşamalarda yurda giriş yapanlardan bunun tekrarı istenmemiştir. Genelde sekiz ya da on gün olarak belirlenen karantina süresi bazen on bir, bazen

---

11 Osmanlı Arşivi (BOA), [VMD], No. 1779, 19-20. BOA, [MDD], No. 1738, 71-77. Berrak Burçak, "Hekimbaşızade Doktor Muhyiddin'in Kaleminden Geç Osmanlı Döneminde Kuşpalazı (Difteri) ile Mücadelenin Zorlukları: Valideyne İhtar Yahud Kuşpalazı", *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*, Ed. İsmail Yaşayanlar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 219-234. Emine Şahin, "II. Abdülhamid Döneminde Arap Coğrafyasında Sağlık Hizmetleri: Halep Hamidiye Gureba Hastanesi", *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*, Ed. İsmail Yaşayanlar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 235-246. "Tahaffuzhane": Karantinaya alınan yer, karantina mekânı, alanı. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lüğat*, 1016. Osmanlı Devleti, 1831 sonrası salgınından sonra; "Meclis-i Tehaffuz", "Sıhhiye Meclisi", "Sıhhiye Nezareti", "Meclis-i Umur-ı Sıhhiye" gibi muhtelif isimlerle bu alanda gerekli hizmetleri yürütmek için birimler oluşturulmuş ve hastalıklarla mücadele, bu teşkilatın yetki ve sorumluluğuna verilmiştir. Karantina Meclisi; Meclis-i Tehaffuz-ı Ula ve Meclis-i Tehaffuz-ı Sani olmak üzere faaliyetlerine bu iki birimde yürütmüştür. Ebubekir Sıddık Yücel, "Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas'a Ait Bazı Belgeler", 27-44. BOA, [VMD], No. 1779, 19-20, 37-38; BOA, [MD], No. 1761/26; BOA, GEKD, No. 1759/06b. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı* [DH. İD]. BOA, DH. İD, No. 50-2/45. BOA, *Hariçiyeye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı* [HR. MKT]. No. 723/70; No. 724/31, 68; No. 725/49, 25, 84, 83; No.749/42.

de beş gün olarak uygulanmış ve gerektiği durumlarda ise bu süre uzatılmıştır (1309/1892).<sup>12</sup>

Bulaşıcı hastalıkların görüldüğü bölgeler, “bulaşıcı yerler” olarak ilan edilerek buralara karantina beyannamesi gönderilmiştir. Bu bölgeler kordona alınarak buna uymayanlar hakkında cezai müeyyideler uygulanacağı bildirilmiştir. Dizanteri ve kızamık gibi farklı bulaşıcı hastalığı olanlara farklı hanelerin tahsis edildiği, yarası olanların tedavisinin yapılarak mevcut şehrin genelinde bir temizlik yapıldığı yine arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

Karantinanın bulaşıcı hastalıklarda tesiri kanıtlanan bir yöntem ve ayrıca Nebevî bir tavsiye olması, bu tercihin yaygınlaşmasında ve asırlar boyu süregelmesinde etkin rol oynamıştır (1310/1893). Osmanlı Devleti’nin; bu dönemde salgın hastalıklar konusunda, tahaffuzhane kurulması yanında aldığı tedbirlerden bir diğeri aşı uygulaması olmuştur.<sup>14</sup>

## 1.2. Aşı Uygulaması

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm Osmanlı coğrafyasında ölümcül birçok çiçek vakası görülmüş ve XX. yüzyılda geliştirilen çiçek aşısıyla hastalığın önüne geçilmeye çalışılmıştır. İlki 1845 yılında olmak üzere, 1885 yılında ikinci kez çiçek aşısını vurdurmak zorunlu hale getirilmiştir. 1892 yılında telkikhane açılması için II. Abdülhamid’in fermanı bulunmaktaydı. Çiçek aşısı işlemlerinin gerçekleştirilebilmesi amacıyla; çiçek aşısı hazırlama yeri, uygulama merkezi ve bu işlemi icra eden kurum (telkikhane) açılmıştı. İnekten alınan serumla yapılan “Telkih-i Bahari” ile hastadan alı-

---

12 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Tahrirat* [HR. TH]. No. 47, Gömlek No. 17. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Meclis-i Mahsus* [İ. MMS]. No. 123, Gömlek No. 5303. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti İdare* [HR. İD]. No. 2071, Gömlek No. 71. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Sefareti* [HR. SFR]. No. 313, Gömlek No. 97. Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret, Bulgaristan* [A. (MTZ), (04)] 77, Gömlek No. 112. BOA, *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı* [DH. İD]. No. 87, Gömlek No. 10; Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektûbi Kalemî Mühimme Evrakı* [A. MKT. MHM]. No. 356, Gömlek No. 100.

13 BOA, *DH. MKT.* No. 2819, 19. BOA, *HR. SFR.* No. 3; No. 610, 36.

14 BOA, *BEO.* No. 151, 11277. BOA, *DH.MKT.* No. 1804, 60.

nan serumla yapılan “Telkih-i Cederi” aşısı üzerinde durulmuş ve “Telkih-i Cederi Ameliyathanesi” tesis edilmişti. Özellikle Beyoğlu, Hasköy, Ortaköy ve Balat civarında çiçek hastalığının arttığı ve altmış civarında kişinin öldüğü belirtilerek, tekrarlayan çiçek hastalığının vefata neden olduğu ve bundan korunmanın tek çaresinin aşı olmaktan geçtiği ifade edilmişti.<sup>15</sup>

Meşihat Dairesi tarafından öncelikle çiçek aşısı hakkında bir tezkire verilmiş ve bu metin Meclis-i Meşâyihde okunmuştu. Sorunun ehemmiyetine binaen Dersaadet ve taşrada, aşı yapan özel sağlık personelinin görevlendirilmesi ile bölgenin tümünde çiçek aşısının mecbur tutulmasının gerekli olduğu belirtilmişti (1337/1918).<sup>16</sup> Bu konuda yayınlanan “Çiçek Aşısı Nizamnamesi”nin beşinci maddesine göre; özellikle devlette ilk defa görev alacaklardan aşı belgesi talep edilmişti (1334/1918).<sup>17</sup> Ancak yapılan incelemede; memurların çoğunun kendisini ve ailesini aşılatmadığı, bir kısmının da küçükken bir kere aşılandığı için bir daha aşı yaptırmadığı belirlenmişti. Askere giden memurların yerine muvakkaten getirilen memur ve memureler ile müstahdemlerden de aşı belgesi istenmediği tespit edilmişti. Bunun üstüne genel sağlık kapsamında geçici görevlendirilen bu memurlar dahil olmak üzere, tüm çalışanlardan aşı belgesinin istenmesi ve bunun denetlenmesi gerektiği ifade edilmişti. Burada çiçek hastalığı geçirenler ile üç sene zarfında aşılanıp aşısı tuttuğuna dair belgesini ibraz edenler istisna tutulmuştu. Geçici görevlendirilen memurlar ve tüm aile fertleri olmak üzere, hepsine aşı olmaları için ihtarda bulunularak aşı yaptırdıklarına dair belge getirmeleri talep edilmişti. Çiçek aşısı tasdiknamesi

---

15 Ebubekir Sıddık Yücel, “Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas’a Ait Bazı Belgeler”, 27-44. Ayhan Vergili, *Türkiye’de Modern Sağlık Eğitimi ve Hizmetlerinin Kurumsallaşması*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2020), 287. Avrupa’da ilk özel aşevi, 1866 yılında Dr. Ernest Chambon tarafından Paris’te kurulmuştur. Başlangıçta Avrupa’dan getirilerek uygulanan bu aşılar, Dr. Hüseyin Remzi Bey’in bir aşıhane kurulması yönünde yaptığı çalışmalarla 1892 yılında Osmanlı Devleti bünyesinde Telkihane-i Şahane kurulmuştur. Emre Karacaoğlu, “Telkihane-i Şahane Kuruluş Sürecine Dair”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 38/65, (2019), 197-250. Ebubekir Sıddık Yücel, “Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas’a Ait Bazı Belgeler”, 27-44; Vahdetin Engin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul’u*, (İstanbul: Simurg, 2001), 111-112. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi* [İ. HUS]. No.3 Gömlek No. 2. Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid*, 274.

16 BOA, *MMD*, No. 1761, 26.

17 BOA, *VMD*, No. 1779, 37-38.

bulunmayanların işe kabul edilmeyeceği, Şehremaneti vekilinden Meşihat makamına bildirilmişti.<sup>18</sup>

Çiçek hastalığından korunma tedbirleri kapsamında; şehir ve kasabalarda tüm halkın aşılınması, hastalanan kişinin izole edilmesi, han, hasane ve hapishane gibi toplu yaşam alanlarına aşısız kişilerin alınmaması, hastaların tecrit edilerek hastaneye sevk edilmesi, hastalık yaşanan mekânlardaki eşyaların etüv makinesiyle dezenfekte edilmesi ve aşılama engel olanlar için yetkili zabıtalara görevlendirilmesi kararlaştırılmıştı. Sonuç olarak; dairelere asaleten veya muvakkaten alınacak memurların çiçek aşısı yaptırdığına dair aldıkları belgeleri ibraz etmek zorunda oldukları; aksi takdirde göreve kabul edilmeyeceklerine karar verilmişti (1334/1918).<sup>19</sup>

### 1.3. Temizlik Konulu Talimatname Yayınlanması

Meclis-i Meşâyih, tüm zamanlar içinde görülme potansiyeline sahip ve mevcut dönem içinde gelişen bulaşıcı hastalıklar nedeniyle bir talimatname yayınlamıştır. “Tekkelerde dikkat edilmesi gereken nezafet kuralları ile tekkelerin temizliği ve burada ikamet edenlerin uyması gereken hususlar”la ilgili yapılan bu düzenlemenin evveleminde hazırlanma nedeni beyan edilmiştir.<sup>20</sup>

Bu talimatnamede; ibadet ve taat üzere yaşanacak bir hayatın, öncelikle sıhhatin korunması ile mümkün olduğu ifade edilmişti. Hz. Peygamber’in emir ve tavsiyelerine uyanların her türlü illet ile maddi ve manevi rahatsızlıklardan emniyet içerisinde olacağı düşüncesi zemininde, tekke ve zaviyelerde sıhhatin korunması için bir talimatname hazırlanması, Meclis-i

---

18 BOA, GEKD, No. 1759, 06b. BOA, VMD, No. 1779, 19-20.

19 BOA, VMD, No. 1779/19-20, 37-38. BOA, MD, No. 1761/26. Arzu Şahin, *Osmanlıda Kolera (1910-1911)*, (İstanbul: Aktif Yayınevi, 2022), 25-26. Vahdettin Engin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul’u*, 111-118. BOA, İ.HUS. No. 27, 156.

20 “Tekkelerin temizliği ile burada ikamet eden derviş ve ziyaretçilerin sıhhat ve temizliği konusunda uymaları gereken kurallar”dan oluşan 1336/1918 tarihli 9 maddelik bir talimatnamedir. BOA, MDD, Defter No. 1738, 71-77, 67; Meliha Aydın, *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, 46-47.

Meşâyih tarafından uygun ve gerekli görülmüştü. Burada öncelikle nezafet konulu talimatnamenin gerekçesi açıklanmış ve daha sonra ilgili maddeler verilmişti (1336/1918):<sup>21</sup>

Birinci maddenin tertip edilme nedeni: Tarikata intisap edenlerin her hâlükârda zâhiren ve bâtinen temiz olması ve bunun tekkelerin her tarafında kendini göstermesi gerekir. Alemi kasıp kavuran veba, kolera, karahumma ve lekeli humma (tifüs) gibi ölümcül tesirleri olan mikropların neden olduğu hastalıklara karşı yegâne korunma vasıtasının temizlik ve nezafet ile; bu tür virüslere karşı savaşmanın ise ancak hijyen ile mümkün olduğu malumdur zira hastalık tohumlarının (mikropların) temizliğe karşı bir direnci olmadığı bilinmektedir. İctimâî bir ortam olması ve bulaşma tehlikesi sebebiyle tekkede yaşayanların sağlığı için bu kurallara uymak ehemmiyet arz etmektedir.<sup>22</sup>

---

21 BOA, MDD, No. 1738, 68-70. 1893 yılında toplu mekanlarda görülen kolera salgını bimarhanelere de sirayet edince bunun nedeni araştırılmaya başlandı. Bununla ilgili Sıhhiye Nazırı başkanlığında fevkalade komisyonda, bimarhanelerde alınacak önlemler ve işlemlere dair dokuz maddeden oluşan ve benzer tedbirler üzerinde durulan bir talimatname hazırlandı. Burada da genel temizlik anlamında şu başlıklara riayet edilmesi gerektiği vurgulanmıştı; ellerin, kullanılan tabak-çanak gibi gereçlerin temizlenmesi, odaların mütemadiyen havalandırılması, tuvalet ve abdesthanelerin dezenfekte edilmesi, bu mekanların çinko ile döşenmesi ve hastalara karantina uygulanması.1892-95 arasında İstanbul'da görülen 1034 kolera vakasından 674'ü (%65) vefat etmişti. İstanbul'da o dönemde koleraya neden olan yiyeceklerin alınıp satılmasına Hıfzısıhha-i Umumi Komisyonunca yasak getirilmişti. Dönemin padişahı Sultan Abdülhamid, bu salgınla yakından ilgilenmiş koleralı hastalara dışlayıcı davranılması ve zorla ilaç içirilmesini kesinlikle yasaklamıştı. Yeniköy'de vefat eden ve ortada kalan bir şahsın cenaze işlemleriyle ilgilenmeyen müdürü bu sebeple görevden almıştı. Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususî [İ. HUS]*. No. 1311, Gömlek No. 189. Mesut Ayar, *Osmanlı Devleti'nde Kolera İstanbul Örneği (1892-1895)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), 177-226.

22 BOA, MDD, No. 1738, 68-70. Lekeli humma (tifüs): Savaş, tehcir, mahkûmiyet ve kıtlık dönemlerinde, yokluk ve temizliğin imkansızlığı nedeniyle görülen bir hastalık olduğu için "yoksulluk hastalığı" olarak da bilinen ve bitlerle bulaşan ateşli bir hastalıktır. Bir vücut bitinin (bakterinin) insan kanını emmesi ve çoğalması yoluyla insandan insana geçen ve hızla yayılan bu hastalık; baş ağrısı, ateş, titreme, üşüme ve halsizliğe neden olmaktadır. 40 dereceye kadar çıkan ateşle birkaç gün içerisinde deride döküntüler oluşur; bu nedenle hastalığa "lekeli humma" adı verilmiştir. Sevilay Özer, "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde Tifüs (Lekeli Humma) Salgını", *Bellekten*, C.LXXX/287, (Nisan 2016), 219-260. Mustafa İlyas Yılmaz vd., "Büyük Savaşların Tarafsız Ordusu: Tifüs", *Türk Tarihinde Salgınlar ve Afetler*, (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 142-154. Vilayetlerde ortaya çıkan kolera, difteri ve tifo gibi bulaşıcı hastalıkların bertaraf edilmesi ve genel sağlığın muhafazası için Dahiliye Nezaretinden tezkire verilmiştir (1321/1904). Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH. MKT]*. No. 718, Gömlek No. 11.



İkinci maddenin gerekçesi: İnsanoğlu, günlerce gıdasız yaşayabilse de nefessiz ve havasız beş dakika bile yaşayamayacağı ve bunun tabiat kurallarına aykırı olduğu ifade edilmiştir. Temiz hava sirkülasyonu yapılmayan derviş odalarında birden fazla kişinin yatması nedeniyle hem havanın azalması hem de insan nefesinden çıkan zehirli ortamın kişileri oksijensiz bırakacağı bir gerçektir.

Üçüncü, dördüncü ve beşinci maddelerin gerekçeleri: Her tarafı saran ve müthiş bulaşıcılığı olan firengi hastalığı; kişinin hayatını mahvedebilir, zira evlada ve hatta torunlara kadar sirayet edebilme tehlikesi bulunmaktadır. Bunun için öncelikle bu hastalığı olan kişilere ait eşyalara temas etmek, muhabbet göstergesi olarak ellerini tutmak, ağızlarından sigara vs. bir şey alarak kendi ağzına götürmek ve bu kişilerin bardak ve tabaklarını kullanmak gibi sakıncalı davranışlardan kaçınmak gerekir. Bu hususlara dikkat etmek, önemli rahatsızlıklara kayıtsız kalma anlamını taşır ve bu durum birçok insanın hayatını tehlikeye atabilir.

Altıncı maddenin gerekçesi: Nezafet konusunda gösterilen bu özensizlik (o dönemde) devasız bir dert olan vereme de neden olabilir; bu tür ölümcül ve tahripkâr hastalıkların önünün alınması, ancak bunlara sebep olan durumların ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bu sebeple, yerlere tüküren ve öksürürken dikkat etmeyerek çıkan ifrazatı etrafa yayanlardan uzak durmak gerekir. Zira terbiye kurallarına dahil olmasaydı bile edeben bu gibi kerih davranışlardan, özellikle ehl-i tarik usullerinden “hemcinsine fenalık etmemek” düsturuna riayetle, şiddetle kaçınılması elzemdir ve bu maddenin kaleme alınma maksadı budur.<sup>23</sup>

Yedinci maddenin gerekçesi: Bit, pire vs. zararlı haşeratin mutlak surette pislik sebebiyle ortaya çıktığı ve bunların lekeli humma, veba, sıtma, kara humma, kolera, kara kabarcık ve göz hastalıkları gibi diğer birçok rahatsızlığın taşıyıcısı olduğu malumdur. “Temizlik imandandır” hadîs-i

---

23 Talimatnamede; bulaşıcı hastalıklardan biri olan firengi ile ilgili; “Onlar iffet ve ismetlerini korurlar.” ayet-i kerimesi paylaşmış ve bu emir gereği hayat sürenlere virüsler zarar veremez, denilmiştir. BOA, MDD, No. 1738, 68-70.

şerîfi muktezasınca; dervişin evi ve elbisesinin, amellerinin bir timsali olarak pir-ü pak olması gerekir.<sup>24</sup>

Sekizinci maddenin gerekçesi: Bütün bu genel kurallar çerçevesinde tuvaletlerdeki temizliğe riayet edilmesinin önemi ise, artık îzahtan vâreste bir durumdur.

Dokuzuncu maddenin gerekçesi: Tekkede kalan dervişlerden herhangi bir hastalık belirtisi gösterenlerin, tedavi için hemen hastaneye yatırılması ve böylece bulaşıcılığın önüne geçilmesi son derece önemlidir.<sup>25</sup>

Meclis-i Meşâyih tarafından, tüm tekkelerde uygulanmak üzere “Hıfz-ı sıhha talimatı” hazırlanmış; imzalanması akabinde “Bi’l-umûm tekâyâda tatbîk edilecek hıfz-ı sıhhat ve muhâfaza-i nezâfet ve tahârete dâir ta’lîmât-nâmedir.” başlığıyla yayınlanmıştı (1336/1918).<sup>26</sup> Meclis tarafından, genel sağlık tedbirleri kapsamında yukarıda madde madde gerekçesi açıklanan ve “Tekkelerde ikamet eden dervişler ile ziyaretçilerin sıhhat ve temizliği konusunda uymaları gereken kurallar” başlığıyla tanzim edilen talimatnamede, şu başlıklara yer verilmişti (1336/1918):<sup>27</sup>

---

24 Meclis-i Umur-ı Tıbbiye-i Mülkiye ve Sıhhiye-i Umûmiye teşkilatı tarafından da halkın bilinçlendirilmesi amacıyla birtakım tedbirler alınmıştı. 1326/1910 yılında koleradan korunma tedbirleri kapsamında yapılan bu düzenlemelerde temel başlığın temizlik üstüne olduğu, ellerin ve yiyeceklerin ve kapların mutlaka yıkanması ve dezenfekte gerektiği üzerinde durulmuş ve bunlara riayet edildiği takdirde endişeye mahal olmadığı ifade edilmişti. Arzu Şahin, *Osmanlıda Kolerâ (1910-1911)*, (İstanbul: Aktif Yayınevi, 2022), 56-57.

25 BOA, MDD, No. 1738, 68-70. Genel tedbirler kapsamında hastalıklı bölgelerden gelen mektuplar başta olmak üzere, gelen eşyaların tütsülenerek kabulüne, hac farızasından dönenlerin öncelikle belirli bir süre karantinaya alınıp eşyalarının da dezenfekte edilmesi sonrası evlerine dönmelerine müsaade edilmiştir. Ebubekir Sıddık Yücel, “Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas’a Ait Bazı Belgeler”, *Din Pandemi Hayat Sempozyumu*, Ed. Hasan Özalp, Sena Kaplan, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022), 27-44. Bazı büyük devletler, salgını bahane ederek hac farızasını yapmak isteyen Müslüman tebaanın Hicaz’a gitmesini yasaklamış ya da buna birtakım kısıtlamalar getirmişlerdir. Gülden Sarıyıldız, *Hicaz Karantina Teşkilatı*, (1865-1914), (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1996), 146.

26 BOA, MD, No. 1761, 40. BOA, MDD, No. 1738, 71-77.

27 BOA, MDD, No. 1738, 67-77. BOA, VMD, No. 1779, 19-20, 37-38. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası [BEO]*. No. 151, Gömlek No. 11277. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektûbî Kalemi [DH.MKT]*. No. 1804, Gömlek No. 60.

- Dergâhın semâhane ve odaları dahil, her alanının temizliğine son derece dikkat edilmelidir.
- Dervişlerin bulunduğu mekânlar havasız bırakılmamalı ve sigara dumanından temizlenmeli; gerektiğinde kapı ve pencereler açık tutularak odalar havalandırılmalıdır.
- Dergâhların mutfağında kullanılan tüm kap kacaklar ile içilecek su ve pişirilecek malzemeler şüpheden uzak bir itinaya ile temizlenmelidir.
- Dervişlerin sofraları, tabakları, kaşıkları, bardakları, kullandıkları kapları ile içtikleri suya kadar tüm alanlarda nezafete özen gösterilmeli; mümkünse ayrı kaplarda yemek yenmeli ve bilhassa çorba ayrı servis edilmelidir.
- Dergâhın hiçbir yerine tükürmemeli; kat'î surette caiz olmayan bu davranışlarla ilgili dergâh şeyhleri gerekli kontrolleri sağlamak hususunda dikkatli olmalı ve gerekli uyarıyı yapmalıdır.
- Dergâhlarda geçici ya da sürekli kalanların rahatsız olmamaları için; dergâhın her köşesi sinek, bit, pire ve tahtakurusu gibi haşerattan temizlenerek gerekli hijyen sağlanmalıdır.
- Abdesthaneler ile abdest mahallerinin temizliği daha sık yapılmalı ve bu konuda tembellik edilmemelidir.
- Dergâhlarda yaşayanlardan, ağız ve vücudunda yara bulunan kişilerin toplu mekânlarda kalmasına müsaade edilmemelidir.
- Dergâh müdâvimlerinden herhangi bir hastalığı olanlar, sosyal ortamlardan uzak tutulmalı ve bu kişiler belediye tabiplerine müracaat etmeli; daha sonra vakit kaybetmeden kimsesizlere ait hastanelere yerleştirilerek tedavileri bir an evvel yapılmalıdır.

Tekke ve zâviyelerde yaşayanlar ile ziyaretçilerin uymaları gereken bu sağlık ve temizlik kuralları, il hıfzıssıhhanın görüşleri doğrultusunda ta'mimen tekkelere bildirilmişti. Fetvahane tabibi Mustafa Münif Paşa ile istişare ve Meclis-i Meşâyihin müzakeresi sonucu tanzim olunan talimatname, Meşihat makamına arz edilmiş; kabul olunması akabinde yürürlüğe gireceği belirtilmişti (1336/1918).<sup>28</sup> Tekkelerde sıhhatin korunması ve temizliğin sürdürülebilir olmasına itinaya gösterilmesi hususunda yayınlanan talimatname ile ilgili bir müzekkire de verilmişti. Burada; zahirî ve batınî temizliğin tekke ve zaviyelerde yaşayan ya da misafir olan herkesin dikkat etmesi gereken İslam'ın temel hükümlerinden olduğu ifade edilmiş, hükü-

---

28 BOA, MDD, No. 1738, 67-68. BOA, İ. DÜİT. No. 58, 81-82-83.

met tabibinin layihasıyla temizliğin muhafazası ve sağlığın korunması gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiği ifade edilmişti.<sup>29</sup>

## **2. Bulaşıcı Hastalıklarla İlgili Diğer Karar ve Uygulamalar**

Meclis-i Meşâyih, tüm tekkelere şamil temizlik kuralları ve denetimlerini, öncelikle hazırladığı ve tebliğ ettiği talimatnameler yoluyla tesis etmeye çalışmıştı. Ancak gerek tekke şeyhleri gerek müfettişler ve gerekse gelen haberlere göre; bulaşıcı hastalıklara zemin hazırlayabilecek tekkeler özelinde bazı durumlar yaşanmıştı: Eyüp Özbekler Tekkesinin temizliğinde yaşanan zafiyetle ilgili gelen muhaberat üzerine, Meclis-i Meşâyih, bu konuda dikkat edilmesi ve uygunsuz kişilerin dergâha girip çıkmasına engel olunmasını istemişti. Zira bu tekkenin üç odasının Harbiye Nezâreti Levâzım İdâre-i Umûmiyye Müdüriyeti tarafından işgal edildiği ve bu sebeple tekkede bulunan dervişânın, bir odada yaşamak zorunda kaldığı bildirilmişti. Sağlık açısından mahzurlu bulunan bu durum, Tekke Müfettişleri tarafından rapor edilmiş; sıcakların artmasıyla, hastalığa neden olabilecek bu insan yoğunluğunun seyreltilmesi ve bu üç odanın tahliye edilmesi gerektiği ifade edilmişti (1337/1919). Müfettişler ayrıca; dergahların nezafet ve letafet üzerine kurulu ve temizliğe fevkalade önem veren yapılar olduğu halde, bahsedilen dergâha ait odaların temizliğine dikkat edilmediği ve aslî hüviyetine uygun olarak gereğinin yapılması gerektiği yönünde beyanatta bulunmuşlardı.<sup>30</sup>

Meclis defterlerinde nezafet ile ilgili alınan kararlardan bir diğeri; Eyüpsultan Özbekler Dergâhına gelen ve bulaşıcı hastalığı bulunan bir şahsın hastalık şüphesiyle dergâha alınmamasıyla ilgilidir. Meclis, Ak İşân isimli bu zât hakkında, bulaşıcı bir hastalığı bulunup bulunmadığı ve iddiaların gerçek olup olmadığının tetkik edilerek bir rapor hazırlanmasını ve bu

---

29 BOA, *MDD*, No. 1738, 67-68. "Tekâyâda hıfz-ı sıhhat ve muhâfaza-i nezâfete i'tinâ olunması hakkında tanzim olunan ta'limâtınâmenin taktîmi hakkında müzekkire".

30 BOA, *MDD*, No.1741, 63, 64A.

arzuhalin Fetvâhaneden Hey'et-i Sıhhiyyeye havâle edilmesini istemiştir (1338/1920).<sup>31</sup>

Meclis-i Meşâyih, tekkelerde nezafet kurallarının denetimi ve diğer umumî tedbirler kapsamında; Eyüp Kalenderhanesindeki askerlerin tahliyesi akabinde dergâhta temizlik yaptırmış; şüpheli durumlarda ise tekkelerde genel bir hijyen uygulanmıştı. Ayrıca ihtiyaca binaen, şeyhlerin dergâhlarıyla ilgili özelde gelen istekleri de dikkate alınmıştır. Nitekim Safvet Efendi'nin, Aksaray Olanlar Dergâhının zemininde biriken pislik ve süprüntülerin temizlenmesi için talepte bulunduğu ve bu sebeple dergâhın var olan hijyen sorununun Şehremânetince çözümlenmesi için konuyla ilgili müzekkire verildiği bilinmektedir (1337/1919).<sup>32</sup>

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde görülen humma ile mücadele kapsamında; daha önce teşkil olunan komisyonun yeniden düzenlenmesi ve riyaset kararlarının uygulanması maksadıyla Sıhhiye Nezaretinden Meclis-i Meşâyih müzekkire verilmişti (1333/1917).<sup>33</sup> Tekkelerin genel sorumlusu olan Meclis-i Meşâyih, salgın hastalıklar konusunda olası riskin önüne geçilmesi ve bu konuda agah olunması için, aldığı kararlarla uyarılarda bulunmuştu. Zira bulaşıcı hastalıklar meselesi, yayılma ihtimaline binaen ihmale gelmeyen bir önem arz etmekteydi; nitekim Kasımpaşa Yusuf Ağa Dergâhı postnişinlerinden Mehmed Cemil Efendi, Meclis kayıtlarına göre, humma (sıtma) sebebiyle vefat etmişti (1336/1918).<sup>34</sup>

Salgın hastalıklar konusu sadece yaşayanlar için değil vefat edenler için de hassasiyet gerektiren bir durumdu. Bu nedenle vefat edenlerin defin işlemleri ile ilgili düzenlemeler yapılmış; bu kişilerin, yaşam alanlarına yakın kabirlere gömülmeleri yasaklanmıştı. Farklı dinlere mensup vatandaşlar için ise ayrı komisyonlar oluşturularak cenazeler için uygun yerler

---

31 BOA, MDD, No. 1744, 160.

32 BOA, MDD, No. 1741, 65. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mukarrerat Zabıt Defteri [MZD]*, No. 1755, Gömlek No, 54-59.

33 Osmanlı Arşivi (BOA), *Makbuz Defterleri [MD]*, No. 1752/22.

34 BOA, [GEKD], No.1758, 78b. BOA, MDD, 1738, 174.

belirlenmesine karar verilmişti. Bu karar, gazetede yayınlanmak suretiyle tebliğ edilmişti (1285/1868).<sup>35</sup>

Dersaadet'te bulaşıcı hastalıklara alınacak tedbirler kapsamında bir birtakım çalışmalar yapılmış; bir komisyon teşkiline, hastalıkların tedavisi ve yayılmasının engellenmesi için merkezlerde birer hastane kurulmasına karar verilmişti (1314/1897).<sup>36</sup> Taşrada bulaşıcı hastalığa yakalananlar için karantina barakaları tesis edilmişti (1311/1894).<sup>37</sup> İstanbul ve Bilad-ı selasede, salgının görüldüğü sokaklarda genel temizlik yapılmıştı. Fenni temizliği yapılmadan kullanılmış elbise ve eşyaların satışı ile (1323/1906), bulaşıcı hastalıkları tetiklemesi nedeniyle bazı meyve ve sebzelerin alışı ve satışı yasaklanmıştı (1311/1894).<sup>38</sup> Ayrıca İdare Meclisi; genel sıhhi tedbirler kapsamında, vilayetlerde görülen kolera, difteri ve tifo gibi bulaşıcı hastalıkları bertaraf etmek için, Paris'ten etüv ve pülverizatör makinelerinin getirilmesine karar vermişti (1321/1904).<sup>39</sup>

Öte yandan halkın da kendi içinde bu tür rahatsızlıklara karşı bireysel bazı tedbirlere başvurduğu bilinmektedir. Bununla ilgili yapılanları Revnakoğlu şu şekilde anlatır;

*"Mevlanakapı'da Bâlâ Tekkesinde hummaya tutulanlara ve gribe yakalanıp ateşi yükselenlere 'saray kırmızı' denilen koyuca bir şurup verirdi ve bu maye kırk çeşit nebattan yapılırdı. Bu ilaç sarayda hazırlanır; tekkeye hediye olarak gelir ve hastalara dağıtılırdı. Yarım fincandan daha az miktarda verilen bu şurubu hasta gece yatarken içer, pirlerin ve dergâh bânisinin ruhlarına birer fatiha okur ve yatar, bir müddet sonra pek çok terlemiş olarak uyanır, çamaşır değiştirir ve nihayetinde hastalıktan eser kalmazdı."*<sup>40</sup>

Tekkeler ve salgın hastalıklar konusu beraber ele alındığında "Miskinler Tekkesi"nden de bahsetmek gerekir. Osmanlı Devleti'nde "miskin-

---

35 BOA, A. MKT. MHM. No. 416, 6.

36 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye [İ. DH.]* No. 1337, Gömlek No. 20.

37 BOA, A. (MKT). MHM. No. 561, 1.

38 BOA, (MKT). MHM. No. 591, 15. BOA, (MKT). MHM. No. 597, 17.

39 BOA, DH. MKT. No. 962/6. BOA, DH. MKT. No. 718, 11. BOA, DH. MKT. No. 599, 28.

40 Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u I.*, (İstanbul: Fatih Belediyesi, 2021), 444. Ebubekir Siddık Yücel, "Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas'a Ait Bazı Belgeler", 27-44.

hane ya da miskinler dergâhı” olarak adlandırılan bu mekanlarda cüzzamlı hastalar, rehabilitasyon ve tedavi maksadıyla bulunurlardı. Miskinler Tekkesi bir tecrit ve tedavi merkeziydi ve cüzzamlı hastaların çevreye zarar vermemeleri ve aynı zamanda bu hastaların hakir görülmemeleri için koruyucu bir önlem olarak teşkil olunmuştu. “Miskinler Tekkesi” her ne kadar Bektaşî tekkelerindeki uygulamalara benzer özellikler taşısa da -ismine rağmen dini anlamda- bir tekke kabul edilemeyeceği görülmektedir.<sup>41</sup>

Osmanlı topraklarında tekkelerde kayda düşen bulaşıcı hastalıklarla ilgili çok fazla ölümcül vaka ile karşılaşılmasa da farklı mekanlarda birçok virüs vakasından bahsetmek mümkündür. Hicaz’da gelişen kolera salgını sebebiyle; Encümen-i Mahsus-ı Vükela kararı gereği, doktorlar Mekteb-i Fünûn-ı Tıbbiye Nezareti aracılığı ile ilgili bölgeye gönderilmiştir.<sup>42</sup> Kumburgaz’da görülen kolera<sup>43</sup> Antalya’da başlayan ve çevreye sirayet eden hastalık sebebiyle Tuzla iskelesine gelen gemilerin karantinaya alındığı Arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Sırbistan’ın tüm bölgelerine yayılan hastalığın Bosna’ya da sıçramaması için gerekli tedbirler Meclis-i Sıhhiye’de görüşülmüştür (1283).<sup>45</sup> 1865’te kolera salgını, 1878’de Türk-Rus Savaşı sebebiyle İstanbul’a gelen mültecilerden kaynaklı tifüs ve çiçek hastalığı da İstanbul’u etkilemişti. Ancak gerek 1848, gerek 1865 ve gerekse beş binden fazla insanın öldüğü 1895 kolera salgınlarında, çoğunlukla Yahudi, Rum ve Ermeniler kayıplar vermişti. 1910-11 kolera salgınında ise daha çok Musevilerin enfekte olduğu görülmektedir.<sup>46</sup> XX. yüzyılda on yılda bir grip

---

41 Özlem Dikeçligil, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Miskinler Üsküdar Miskinler Tekkesi’nin Sosyal ve İktisadi Etkileri*, (İstanbul: Kitabevi, 2017), 130. Orhan Kılıç, *Mikrop, Salgın ve Toplum*, 264-272.

42 Osmanlı Arşivi (BOA), *Nezaret ve Devair Yazışmaları Evrakı* [A. MKT. NZD]. No. 651, Gömlek No. 26.

43 BOA, A. MKT. MHM. No. 362, 11.

44 BOA, A. MKT. MHM. No. 363, 36.

45 BOA, A. MKT.MHM. No. 362, 13.

46 Rinaldo Marmara, “İstanbul’da Veba Salgını”, *Tarih ve Toplum Dergisi*, çev. Güneş Çelikkol, 38/228, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002): 370-373. Özgür Yılmaz, “Yabancı Hekimlerin Gözüyle İstanbul’da “Büyük Kolera”: 1865 Salgını Hakkında Bazı Yeni Bilgiler”, *Bitmeyen Hikaye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*, Ed. İsmail Yaşayanlar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 71-114. Yeter Can Gümüş, “Altyapıları Görünür Kılmak: Geç Osmanlı İstanbul’unda Tifo, Kolera ve Toplumsal Eşitsizlikler”, *Bitmeyen Hikaye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*, Ed. İsmail Yaşayanlar, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022), 115-146.

pandemisi yaşanmıştı. Bunların en şiddetlisi 1918-1919'da milyonlarca kişinin ölümüne neden olan "İspanyol Gribi" olmuştur. 4-6 ay gibi kısa sürede ortaya çıkmış ve iki yıl boyunca tüm yeryüzüne yayılmıştır. Tarihteki grip salgınlarının en büyüğü olan ve sağlıklı genç erişkinleri de etkileyen bu salgın; 1918'de I. Dünya Savaşı sırasında askeri kampların sürekli yer değiştirilmesi nedeniyle yayılmış, pandemi haline gelmiş ve Osmanlı Devleti dahil tüm dünyayı derinden etkilemiştir. Askeri kışlalar ile hastaneler gibi toplu yaşam alanları olan mekanlarda yoğun olarak kolera salgını yaşanırken; Meclis defterlerinden birçok insanın teşrik-i mesai yaptığı tekkelerde tecriti ya da karantinayı gerektirecek salgına dair kayda rastlanmamaktadır.<sup>47</sup>

Bulaşıcı hastalıklardan korunma ve salgın hastalıkları önleme kapsamında genel anlamda başta yöneticiler tarafından; hastalanan mekânı terketmeme (karantina), aşı uygulaması, hastalık görülen mahallin kordon altına alınması, seyahat sınırlaması, izolasyon, genel dezenfekte yöntemleri ile temizlik ve hijyen kurallarına olağandışı ehemmiyet gösterilmek suretiyle tedbirler alınmıştır. Geleneksel inanç ve ritüellerle psikolojik destek sağlama, doğal ve temiz beslenerek bağışıklık sistemini güçlendirme, çevresel sağlık düzenlemeleri kapsamında bataklıkları kurutma, tütsü ve özel dezenfekte işlemleri tatbik etme ve en önemlisi aşı uygulamaları temel tercihler arasında görülmektedir.<sup>48</sup>

## Sonuç

Genel bir kanaat olarak anlaşılmaktadır ki çeşitli dönemlerde yoğun ve etkili bir şekilde görülen salgın hastalıklar sorunu, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti'nde de yaşanmıştır. Bulaşıcı hastalıkların yaygın olarak görülmeye imkân bulacağı toplu yaşam alanlarından biri olan tekkelerin de bu anlamda riskli mekanlar arasında

---

47 Hülya Parıldar, "Tarihte Bulaşıcı Hastalık Salgınları", *Tepecik Eğit. Ve Araşt. Hast. Dergisi*, 30 (Ek sayı), (2020), 19-26.

48 Orhan Kılıç, *Mikrop, Salgın ve Toplum*, 204-237.



olduğu, konuyla ilgili yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda Meclis-i Meşâyih'e de iş düşmüştür.

Meclis-i Meşâyihin salgınlar hususunda yaptığı en önemli çalışma, hiç şüphesiz konuyla ilgili hazırladığı talimatnamelerdir. Tekkelerin temizliği ve salgın hastalıklara karşı genel tedbir kapsamında hazırlanan ilk talimatnamede öncelikle; tekkelerin hijyeni ve burada ikamet eden derviş ve ziyaretçilerin sıhhat ve nezafetinin niçin bu denli önemli olduğunun gerekçesi verilmiş ve talimatnamenin her maddesine özenle riayet edilmesi istenmiştir. İbadet ve tâat üzere daim ve kaim olmanın bedeninin sıhhatine bağlı olduğu ve Hz. Peygamber'in (sav) emir ve tavsiyelerine uyanların, zâhirî-bâtını hastalıklardan selamet bulacağı ve sünnete uygun bir yaşamın ancak sıhhatin korunmasıyla mümkün olduğu ifade edilmiştir. Tekkelerin temizliği, özellikle salgının yaygın olduğu dönemde Meclis-i Meşâyihin ilk sıralarda gündemine girmiş ve dergâhların zikir mahallerinin denetim altında tutulması ile tekke kurallarına uyulması gerektiği şiddetle tavsiye edilmişti.

Meclis-i Meşâyih; salgınlara karşı hazırladığı talimatnameyle tedbir almaya çalışmıştır. Burada bilhassa yayılma özelliği gösteren virüs kaynaklı bulaşıcı hastalıklar üzerinde durulmuştur. Temelde bir hijyen problemi olan virüslere, öncelikle İslam'ın temizliğe yüksek önem atfeden özelliği ile çare bulunabileceği ifade edilmiş ve bu yönde yapılan tavsiyelerle ana problemin izalesi için gayret sarf edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kadim mekanları olan tekkelerde, mekanların daha fazla havalandırılması, hastalık belirtisi gösterenlerin sosyal mekanlardan izole edilmesi, ortak kaplardan yemek yenmemesi gibi tedbirlere başvurulması tavsiye edilmiştir.

Meclis-i Meşâyih tarafından, salgın hastalıklarla ilgili başta temizlik kurallarına riayet ve karantina gibi İslami yöntemlerle çareler arandığı, sosyal mesafe ve aşı gibi tıbbi yöntemlerden de yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Bulaşıcı hastalıklara karşı bilinenin aksine pasif değil aktif bir yöntem izlendiği, eylemsiz bir tevekküle dayalı bir tedavi metodu seçilmediği ve İslam dininin "en aziz değer" olarak kabul ettiği can'ın korunması üzerine

gelişen tedbirlerin uygulandığı görülmektedir. Meclis-i Meşâyih tarafından bütün bu başlıklardan müteşekkil özel bir talimatname hazırlanması, genel bir tedbir yanında bu anlamda bir riskin var olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Meclis-i Meşâyih, Meşihat Dairesi çalışanları ile ailelerine aşı şartı getirerek, aşı yaptırdığına dair belgesi olmayanların işe alınmayacağını belirtmiştir. Meclis ayrıca gerek tekkelerde yaşayan ve gerekse Meşihat Dairesinde memur olanların hasta olmaları durumunda, toplumdaki izole edilmelerini ve vakit kaybetmeden hastaneye yatırılmalarını istemiştir. Tekkelerde ya da Meşihat Dairesinde, karantina ya da aşı yapılmasını zorunlu kılacak bir durum ya da uygulamaya rastlanmamaktadır ancak hasta olanların toplu mekanlarda kalmamasına özen gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Burada genel anlamda hijyen kurallarının artırılması ya da daha sıkı tedbirlerin alınması yönünde tedbirlerle yetinilmiştir. Bu durum; yapılan düzenlemelerin daha çok “koruyucu hekimlik” anlamında; yani hastalık gelmeden önce alınması gereken tedbirlerle ilgili olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Talimatnamenin yayınlandığı dönemde (1336/1918) ciddi bir salgın vakasının olmamasının da bunda etkili olduğu söylenebilir; zira hummadan vefat eden bir tekke şeyhi hariç, Meclis kaynaklarında başka bir ölüm vakasından bahsedilmemektedir. Bir diğer ifadeyle Meclis-i Meşâyih'in sorumlu olduğu alanlarda, ferdi vakalarla karşılaşılsa da karantina, aşı ya da daha sıkı tedbirlere başvurulmasını gerektirecek salgın türünden durumlar yaşanmadığı ya da buna dair kayda geçen bir bilgiye rastlanmadığını söylemek mümkündür.

Temelde bir nezafet zafiyeti olan virüslerin etkin olmamasında, İslam'ın temizliğe verdiği önemin nispeten olumlu tesiri olduğu söylenebilir. Ayrıca talimatnameler vesilesiyle ve alınan ekstra tedbir ve uygulamalarla; hastalığın etkisinin kırıldığı ve bu konuda başarılı olunmasında önemli katkıları olduğu görülmektedir.

## Kaynakça

- Ayar, Mesut. *Osmanlı Devleti'nde Kolera İstanbul Örneği (1892-1895)*. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Aydınlı, Meliha. *Meclis-i Meşâyih: Birimler, İşleyiş ve Kararlar (1879-1909)*, Doktora Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2024.
- Bingül, Şeyhmus "II. Abdülhamid Döneminde İstanbul'da Bulaşıcı ve Salgın Hastalıklara Karşı Alınan Tedbirler". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 77, (2020), 77-104. ORCID: 0000-0001-5255-9787.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret, Bulgaristan A (MTZ)*, (04) No. 77, Gömlek No. 112. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Nezaret ve Devair Yazışmaları Evrakı (A. MKT. NZD)*. No. 651, Gömlek No. 26. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektübî Kalemi Mühimme Evrakı (A. MKT. MHM)*. No. 362, Gömlek No. 13; 356/100. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âli Evrak Odası (. BEO)*. No. 151, Gömlek No. 11277. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı (DH. İD.)*. No. 50-2, Gömlek No. 45; 87/10 <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektübî Kalemi (DH. MKT)*. No. 1804, Gömlek No. 60. No. 962/6; 718/11; 599/28; 2819/19. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye. (İ. DH.)*. No. 1337, Gömlek No. 20. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dosya Usulü (İ. DUIT)*. No. 58, Gömlek No. 81-82-83. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Mahsus (İ. MMS)*. No. 123, Gömlek No. 5303. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi (İ. HUS)*. No. 1311, Gömlek No. 189. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Şehremaneti (İ. ŞE)*. No. 3, Gömlek No. 21. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Tahrirat (HR. TH)*. No. 47, Gömlek No. 17. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti İdare (HR. İD)*. No. 2071, Gömlek No. 71. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektübî Kalemi Evrakı (HR. MKT)*. No. 723, Gömlek No. 70; 724/31, 68; 725/49, 25, 84, 83, 749/42. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Sefareti (HR. SFR)*. No. 3, Gömlek No. 610/36; 313/97. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defteri [MDD]*. No. 1738, Gömlek No. 72-76. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defteri (MDD)*. No. 1739, Gömlek No. 19-20, 37-38, 113. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Gelen Evrak Kayıt Defteri [GEKD]*. No.1758, Gömlek No. 78b. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Gelen Evrak Kayıt Defteri [GEKD]*. No. 1759, Gömlek No. 06b. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Mukarrerat Zabıt Defteri [MZD]*. No. 1755, Gömlek No, 54-59. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Makbuz Defteri [MD]*. No. 1752, Gömlek No. 22. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Mazbata Defteri [MD]*. No. 1761, Gömlek No. 26, 40. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Gelen Evrak Kayıt Defteri [GEKD]*. No. 1764, Gömlek No. 81. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Meşâyih Vakfiye ve Müzekkire Defteri [VMD]*. No. 1779, Gömlek No. 19-20, 37-38. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûra-yı Devlet Evrakı [ŞD]*. No. 2552, Gömlek No. 13; 2555/7. <http://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Burçak, Berrak. “Hekimbaşızade Doktor Muhyiddin’in Kaleminden Geç Osmanlı Döneminde Kuşpalazı (Difteri) ile Mücadelenin Zorlukları: Valideyne İhtar Yahud Kuşpalazı”. *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak* Ed. İsmail Yaşayanlar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 219-234.
- Buharî Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *El-Cami’u’s-sahih*. nşr. Konyalı Mehmed Vehbi 4 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1991.
- Can Gümüş, Yeter. “Altyapıları Görünür Kılmak: Geç Osmanlı İstanbul’unda Tifo, Kolera ve Toplumsal Eşitsizlikler”. *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*. Ed. İsmail Yaşayanlar İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022, 115-146.
- Dikeçligil, Özlem. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Miskinler Üsküdar Miskinler Tekkesi’nin Sosyal ve İktisadi Etkileri*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Engin, Vahdettin. *Sultan Abdülhamid ve İstanbul’u*, İstanbul: Simurg, 2001.
- Karaimamoğlu, Tolgahan. *Orta çağ Avrupa’sında Salgın Hastalıklar*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

- Karacaoğlu, Emre. "Telkikhane-i Şahenenin Kuruluş Sürecine Dair". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 38/65, (2019), 197-250.
- Kılıç, Orhan. *Mikrop, Salgın ve Toplum*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.
- Koç, Mustafa. *Revnaoğlu'nun İstanbul'u I*. İstanbul: Fatih Belediyesi, 2021.
- Marmara, Rinaldo. "İstanbul'da Veba Salgını". *Tarih ve Toplum Dergisi*. çev. Güneş Çelikkol, 38/228 İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, 370-373.
- Özaykal, Merve. "Fetvalar Işığında Osmanlı'da Salgın Hastalıklar". *Din ve Etik Yönleriyle Salgın Hastalıklar*. Ed. Tuba Erkoç Baydar. İstanbul: İbn-i Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021, 115-137.
- Özer, Ekrem. *Osmanlı'da Tekke ve Tarikat İslahâtı-I. Mahmud Dönemi ve Sonrası*, Doktora Tezi. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2007.
- Özer, Sevilay. "I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nde Tifüs (Lekeli Humma) Salgını" *Belleten* C.LXXX/287 (Nisan 2016), 219-260.
- Parıldar, Hülya. "Tarihte Bulaşıcı Hastalık Salgınları". *Tepecik Eğit. ve Araşt. Hast. Dergisi* 30 (Ek sayı), (2020), 19-26.
- Şahin, Arzu. *Osmanlı'da Kolera (1910-1911)*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2022.
- Şahin, Emine. "II. Abdülhamid Döneminde Arap Coğrafyasında Sağlık Hizmetleri: Halep Hamidiye Gureba Hastanesi". *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*. Ed. İsmail Yaşayanlar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 235-246.
- Talay, Aydın. *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Risale, 1991.
- Varlık, Nükhet. *Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, 358.
- Vergili, Ayhan. *Türkiye'de Modern Sağlık Eğitimi ve Hizmetlerinin Kurumsallaşması*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2020.
- Yılmaz, Mustafa vd. "Büyük Savaşların Tarafsız Ordusu: Tifüs". *Türk Tarihinde Salgınlar ve Afetler*. Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Özgür. "Yabancı Hekimlerin Gözüyle İstanbul'da "Büyük Kolera: 1865 Salgını Hakkında Bazı Yeni Bilgiler". *Bitmeyen Hikâye: Küresel Salgın Çağında Tarihe Yeniden Bakmak*. Ed. İsmail Yaşayanlar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2022, 71-114.
- Yücel, Ebubekir Sıddık. "Salgın Hastalıklarla Mücadelede Osmanlı Arşivlerinde Bulunan Sivas'a Ait Bazı Belgeler", *Din Pandemi Hayat Sempozyumu*. Ed. Hasan Özalp, Sena Kaplan. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, (2022), 27-44.

