

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Muhammed KOÇ

ANKARA – 2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Muhammed KOÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

ANKARA - 2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve TASAVVUF ANLAYIŞI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

.....

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

.....

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

.....

Prof. Dr. Hayri KAPLAN

.....

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

.....

Tez Savunma Tarihi :13.12.2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR danışmanlığında hazırladığım “Elvan Çelebi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı (Ankara 2021) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin belirli kural çerçevesinde yazdığımı beyanda bulunurum. Aynı zamanda akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak derlenip sunulduğunu beyan ederim. Kural ve ilkelerin gereği olarak, araştırmamda bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve fikirleri belirttiğimi ve kaynağını bildirdiğimi beyan ederim.

Adı ve Soyadı

Muhammed KOÇ

İmzası

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VIII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ.....	1
1. XIII. ve XIV. Yüzyılda Anadolu'da Siyasî Durum.....	1
2. XIII. Yüzyılda Anadolu'da İçtimaî ve İktisadî Durum.....	4
3. XIII. Yüzyılda Anadolu'da İlmî ve Kültürel Hayat.....	9
4. XIII. ve XIV. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvufî Hayat.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI ve TAHSİLİ

1. Elvan Çelebi'nin Hayatı ve Doğumu.....	20
2. Çocukluğu ve Gençliği.....	21
3. Tahsili.....	22
4. Çorumun Mecitözü Beldesine Gelişi.....	24
5. Külliyesi, Camisi ve Zaviyesi.....	25
6. Elvan Çelebi Beldesi.....	30
7. Elvan Çelebi'nin Manevî ve Tasavvufî Yönü.....	33
8. Ailesi ve Tesirleri.....	36
a. Babası.....	36
b. Çocukları.....	40
9. Vefatı ve Türbesi.....	41
10. Aşık Paşa ve Elvan Çelebi'nin Mensup Olduğu Vefâî Tarikatı.....	46
11. Vefaiyye Tarikatının Uzantısı ve Yayılması.....	48
12. Anadolu'da Vefaiyye Tarikatı.....	49

13. Şeyh Edebâli ve Geyikli Baba'nın Vefaiyye Tarikatına Mensubiyeti.....	51
14. Vefaiyye Tarîkatının Zayıflaması.....	53
15. Vefaiyye Tarîkatının Doğduğu Yer ve Dayandığı Silsile	54

İKİNCİ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN MENAKIBU'L- KUDSİYYE ADLI ESERİ

1. Menakıb Kelimesinin Anlamı ve Tanımı	60
2. Menakıbın Tasavvuf İlmindeki Yeri.....	61
3. Menakıbu'l- Kudsiiyenin Bulunuşu ve Tanıtımı.....	67
4. Menakıbu'l-Kudsiiyye Çalışmaları.....	70
5. Menakıbu'l-Kudsiiyenin Özellikleri.....	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

1. Nübüvvet ve Velayet Makamları

1.1. Allah ve Resulüne İtaat.....	76
1.2. Hz. Peygambere Saygı ve Sevgi.....	85
1.3. Evliya ve Enbiya (Veli ve Nübüvvet).....	91
1.4. İlâhî Aşk.....	96

2. Seyr-ü Sülûk ile ilgili Kavramlar

2.1. Tevhid.....	102
2.2. Tasavvuf ve Tarîkat.....	108
2.3. Şeyh ve Mürid.....	115
2.4. Derviş.....	121
2.5. İnsan-ı Kâmil.....	123

2.6. Zikir.....	126
-----------------	-----

3. Tasavvufî Kavramalar

3.1. Zühd.....	133
3.2. Sohbet.....	138
3.3. Halvet.....	141
3.4. Gayb.....	146
3.5. Teslimiyet.....	150

4. Marifet ve Bilgi Kavramları

4.1. Marifet.....	152
4.2. Ulûhiyyet ve Ubûdiyyet.....	157
4.3. Nefis.....	162
4.4. Hikmet.....	167

5. Saliki Kemale Erdirici Vasıflar

5.1. Hamd ve Şükür.....	172
5.2. Kulluk ve İbadet.....	179
5.3. Zâhir ve Bâtın.....	184
5.4. İman ve Sadakat.....	189
5.5. Belâ ve İmtihan.....	198
5.6. Dua.....	202

6. Yaratılış ve Varlıkla İlgili Kavramlar

6.1. İnsanın ve Evrenin Yaratılışı.....	209
6.2. Kaza ve Kader.....	216
SONUÇ	225
BİBLİYOGRAFYA.....	227
ÖZET.....	241
ABSTRACT.....	242



KISALTMALAR

- Age. : Adı Geçen Eser.
Agm. : Adı Geçen Makale.
As. : Aleyhisselâm.
b. : İbn, Bin.
Bkz. : Bakınız.
c. : cilt.
CC. : Cella Celaluh.
DİA. : Diyanet İslam Ansiklopedisi.
Çev. : Çeviren.
h. : Hicri.
haz. : Hazırlayan.
Hz. : Hazreti.
Ktp. : Kütüphanesi.
m. : Miladi.
MÖ. : Milattan Önce.
MS. : Milattan Sonra.
Nr. : Numara.
s. : sayfa.
Sad. : Sadeleştiren.
S.A.V. : Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
ss. : Sayfalar arası.
Trz. : Tarihsiz.
Ter. : Tercüme.
Yay. : Yayınlar.
yy. : Yüzyıl.
ö. : Ölümü.

ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın ismiyle

İnsanoğluna kendi ruhundan üflediği tefekkür derinliği lütfetmiş olan Cenab-ı Hakka sonsuz hamd u senalar olsun.

Tasavvuf ilmi, İslam'ın özü ruhani ve manevî yönüdür. Tasavvuf, dini ilimlerin ve irfan ağacının meyve yönünde dallarından birisi olarak bilinmektedir.

Mevcut yönleriyle insanlığın her birini muhatap alan tasavvuf, ekonomik ve toplumsal rahatlık yönündeki rehavet ve gevşeklikleri aza indirerek zindelikleri devam ettirmiştir. Bir taraftan istila, işgal ve zulüm gibi zor zamanların kargaşa ve bunalmaların içinde parçalanmış kalplere ulvî pencereler açmıştır. Bu bakımdan Peygamberimiz (s.a.v.) her kesimden insanların kemale ermesi için, hem de hidayetine vesile olabilmesinde İslam'ın doğru bir şekilde yaşanması önem taşımaktaydı.

Araştırmamızın mevzusu olan XIII. ve XIV. asırlarda yaşamış mutasavvufumuz Elvan Çelebi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî görüşleri hakkında malumat vermeye çalışacağız. Elvan Çelebi XIII. yüzyılın önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur. Bu dönemde Osmanlı devleti yeni kurulmuş olup kültürel, siyasî ve ilmî yönleri daha kuvvetlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktaydı. Devletin bünyesinde birçok kurum daha yeni şekillenme safhasındaydı. Osmanlı devletinin kuruluşundan önce Anadolu'da hüküm süren Selçuklular askeri teşkilata önem verdiği kadar, geldikleri yerleri yurt edinebilmek için oradaki Müslüman nüfusunun çoğalmasının yollarını da aramışlar. Bu bağlamda halkı irşat ederek gönüller fetheden Horasan erenlerinin çalışma ve gayretlerinin destekleyerek onların tekke ve zaviye kurmalarına yardımcı olmuşlar. Böyle bir dönemde yaşamış olan Elvan Çelebi yapmış olduğu irşat faaliyetleri dönemin önemli

şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Yaşadığı devrin hem devlet erkânı hem de halkın gönlünü kazanmaya başarmıştır.

Çalışmamızda Elvan Çelebi'nin kendi kaleme aldığı eseri olan Menakıpnamesinin merkeze alarak hakkındaki tasavvufî görüşleri ve rivayetleri incelemeye çalıştık. Böyle şahsiyetlerin incelememizin amacı ise yıllar sonra gerçek bir sūfinin ve tasavvuf ehli bir şahsiyetin yaşantısını ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde araştırdığımız şahsın hayatı, tahsili ve mensubiyetiyle bilinen tarikat hakkındaki konuları ele aldık. İkinci bölümde Menakıb kelimesinin anlamı ve tanımıyla birlikte Menakıbu'l-Kudsiyye eserin özellikleri hakkında bilgi vermeye gayret ettik. Üçüncü bölümünde ise mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin tasavvuf ve tasavvuf ile ilgili kavramlar hakkındaki görüşlerini bilgi ve yorumlarla izah etmeye çalıştık. Bu araştırmanın ortaya çıkmasında değerli zamanını bizlere ayırarak yardım ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a, engin tecrübe ve tavsiyeleriyle yol gösteren hocalarım Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu ve Prof. Dr. Vahit Göktaş'a şükranlarımı sunarım.

Çalışmak ve gayret bizden, başarı ve muvaffakiyet ise Allah'tandır.

Muhammed KOÇ

GİRİŞ

1. XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Siyasî Durum

Allah elçisi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in İstanbul'u fethedeceğine ilişkin müjdeli haberi aynı zamanda, Anadolu topraklarındaki fetih hareketleri içinde etkili rol oynamıştır. Abbasiler devrinde başlayıp Türk-Arap ilişkileri sonucunda Türkler, Abbasi döneminin “*Hassa Ordusunu*” oluşturmuş, dolayısıyla Mu'tasım'dan sonra Iraktaki Türklerin nüfusu gittikçe çoğalmıştır. İslam'ı kabul ettikten sonra cihat akışına kapılan Orta Asya ve Horasan bölgesindeki Türk boyları, batıya doğru göç ederek, Anadolu topraklarının iç kısımlarına kadar ulaşmayı hedeflemişlerdir. Anadolu toprakları XI. yüzyıldan itibaren, siyasî ve sosyal yönden önemli değişikliklere sahne olmaya başlamıştır. Dolayısıyla Türk boyları Horasan bölgesinden göç ederek zamanla Anadolu'yu mesken edinmişler. Bununla beraber Türk boyları, devamlı bir şekilde Orta Asya bölgesinden göçebe olarak gelen göç ve kabileleri desteklemişlerdir.¹ İlk başlangıçta göçleri bağımsız Türkmen kabileleri başlatmıştır. Daha sonra göç etme özellikle Selçuklular döneminde Anadolu topraklarına 1016-1021 tarihler arasında yoğunlaşmıştır. Türkler çoğu yerde genellikle bu tarihlerden itibaren azınlık konumunda değillerdi. Tabii olarak artık, Anadolu topraklarındaki

¹ Anadolu'nun fethi ve orada oluşan Türk yerleşmesi, geniş ölçüde XI. Yüzyılda İran bölgesinde kurulmuş olup güçlü bir imparatorluk haline gelen Selçuklu İmparatorluğundaki etnik ve demografik gelişmelerle alakalıdır. XI-XIII yüzyıllarda Horasan ve Azerbaycan bilhassa İran, topraklarında çoğunluğu yeni Müslümanlığı kabul etmiş Türk nüfusuyla çoğalmaya başlamıştır. Büyük Selçuklu devleti için, bahsettiği bölgelerde yayılan nüfusun ihtiyaçlarını gidermek olmuştur. Onlara yaylak ve kışlak tahsis edilerek sonra da uygun bazı hizmetlerde kullanmışlar. Ayrıca nizam ve intizamın bozulmasına engel olmak mesele haline gelmişti. Kısaca, kendi topraklarına sığmayan bu nüfus potansiyelinin uygun bir bölgeye nakledilmesi önem arz ediyordu. Anadolu toprakları o dönemde en elverişli yer olarak görüldü. Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1970, s. 108; Ahmet Yaşar Ocak, *Anadolu*, DİA c3, s.110.

yönetim güç Türklere geçmesine başlamasından kaynaklanmaktadır.²

Anadolu'da XIII. yüzyıl olağanüstü hareketli büyük bir kaynaşma ve oluşma dönemi olarak bilinir. Türkler, Anadolu'ya sadece siyasî hâkimiyet sağlamayıp, aynı zamanda içtimâî oluşumlarını da beraber getirmişler. Büyük kitleler halinde Türklerin bu topraklara göç etmeleri, onların diğer unsurlarla karışarak tekrar yeniden meydana gelen bir kabile kurmalarına değil, kendi varlıklarını hâkim kılmalarına yol açmıştır. Büyük Selçuklular, Malazgirt galibiyetinden sonra Bizans ordusunu bir manada Malazgirt'te kaybettiği toprakları tekrar geri almak gayreti içinde olmuşlardır. Bu azimle yüz yıldan beri katıldığı bütün savaşlarda Bizans ve Haçlı kalkışmaları ortadan kaldırma gayreti içerisinde olmuşlar. Diğer bir yönden bölgeye sınır olan Türk boyları Danişmendiler ve Suriye'deki Eyyubilerle karşı karşıya gelmek zorunda kalmışlar. Bu durum içtimai ve iktisadi yönde gelişmeyi geciktirerek, Anadolu Selçukluları yalnız Bizans'ı mağlup ettikten sonra rahat nefes alabilmişler. Politik iktidarsızlığa karşılık olarak Selçuklu padişahlarının adaleti savunmaları bölge ahalisi tarafından menfi yönden etki etmiştir. Dönemin Müslüman olmayan toplulukların eserlerinde o dönemde, Türkmenlerin yerleşik ahali ile ticari yönde ilişkide buldukları bilinmektedir. Bunun yanı sıra Ermeni, Süryani ve Rum Türkmenleri haçlı Bizans'ı tercih ettikleri bilgi ve kaynaklarda bulunmaktadır.³

² Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşmasında Tasavvufî Akımların Rolü", *C.Ü.İ.F. Dergisi*, Sivas 2003, s. 249.

³ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarih Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul 1998, ss. 38-77; Aynı mlf, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 2005, s. 352; "Bu büyük göçler sonrası Türkleri 'in Anadolu'ya yoğun bir şekilde yerleşmeye başlaması 1071 Malazgirt Harbinden sonra meydana gelmiştir. Bu tarihten XIV. yüzyıla kadar devam eden Türk göçleri, genellikle Mâveraünnehir, Harezim, Horasan, Azerbaycan ve Arrân civarlarından göç etmişler. XIII. asrın başlarında Karahıtaaylar'la Hârizimliler arasındaki mücadeleler dolayısıyla Fergana 'da bulunan vilayetlerin yaşanmaz hale gelmiştir. Bununla beraber aynı dönemde Büyük Selçuklu Devleti'nin Hârizimliler tarafından yıkılması sebebiyle bu bölgedeki halkın büyük bir kısmı Anadolu'ya gelmişler. Diğer bir sebebi ise Moğol istilasından dolayı Cengiz Han'ın baskısından kaçan Türklerin Anadolu'yu kendilerine yurt

Elvan Çelebi'nin içinde bulunduğu coğrafya genel olarak Horasan adıyla anılmaktaydı. Bu bölge doğu Irak sınırından başlayıp, Ceyhun nehrinin sınırına kadar devam etmekteydi. Bu coğrafyada Semerkant, Tirmiz, Buhara, Belh, Fergana, Gazne ve Merv gibi şehirler İslam medeniyetinin doğduğu ve geliştiği ilim merkezlerinden sayılmaktaydı.⁴

Bölge halkının nüfus dağılımına bakıldığı zaman etnik olarak çeşitli olması dikkat çekicidir. Önemli ilim merkezlerinden sayılan Belh ve Buhara bölgelerinde yerleşik halkın çoğunluğunu Tacikler oluşturmaktaydı. Türkler ve Moğollar ise Hindistan sınırı ve civar muhitlerde bulunmaktaydı. Mevcut ahali, göçebe ve yerleşik olarak iki gruptan oluşmaktaydı. Çağatay göçmenleri XIV. yüzyılın sonlarına doğru askeri güçleriyle bölge halkının emniyetini sağlamaları dolayısıyla siyasette de faal konumdaydı. Bölgenin yanında getirdiği göçebe hayatı, gıda ve ürünleri belirli kişilerden daha ziyade, toplumun bireyler arasında eşit şekilde taksim sağlanacak nitelikteki yöneticiler bulunuyordu. Dolayısıyla mevcut sistem, Timur hükümdarlığı zamanına kadar devam etmiştir. Daha sonra Timur liyakat sahibi kişileri görev başına getirmiştir.⁵

Tarihi kaynaklarda bilindiği üzere Horasan ve Orta Asya'ya egemen güçlerin hem bütün Asya

edinerek sığınmasıdır. Dolayısıyla bu evrelerde Anadolu'ya çok sayıda şeyh ve dervişler göç ederek tasavvuf faaliyetlerin temelini başlatmışlar. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul 1980, s. 35-37.

⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk., Ferit Abdülaziz Cündî, Beyrut 1990, c. II, ss. 401-402.

⁵ İkili Kurban, *Şark-ı Türkistan Cumhuriyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 21; Tarihsel olarak sıraladığımızda XI. yüzyıldan XIII. yüzyılın sonuna kadar Anadolu topraklarında hâkimiyetini sürdüren Anadolu Selçuklu hükümdarlarını sıralamak mümkündür. "Süleyman b. Kutalmış ö. (470/1107), Fetret Devri ö. (479/1086), I. Kılıç Arslan ö. (485/1092), Melikşah ö. (500/1107), Rükneddin I. Mesut ö.(510/1116). İzzeddin II. Kılıç Arslan ö. (551/1156), I. Gıyasettin Keyhusrev ö. (588/1192), İzzeddin II. Kılıç Arslan ö. (600/1204). I. İzzeddin Keykâvus ö. (607/1210), II. İzzeddin Keykâvus ö. (644/1246), II. Gıyasettin Keyhusrev ö. (644/1246). IV. Kılıç Arslan ö. (655/1257), Gıyasettin II. Mesut ö. (681/1293). III. Keykubad ö. (700/1301), II. Mesut ö. (702/1303)" şeklinde sıralayabiliriz. Glaude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*", ter. Yıldız Moran, İstanbul 1979, s. 61; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yayanları, İstanbul 1993, s. 112.

bölgesine hükmettiği bilinmektedir. Aynı zamanda bu vaziyet Timur içinde geçerli sayılmaktadır. Timur, kısa bir süre içerisinde ülke sınırlarını Doğu Anadolu, Irak, Horasan, Azerbaycan, Acem (İsfahan), Bağdat ve Mâverâunnehire kadar genişletmiştir.⁶

2. XIII. Yüzyılda Anadolu'da İctimâî ve İktisadî Durum

Türklerin Anadolu'yu yerleşim yeri edinmelerinden sonra tarihi yarımada yeni sahiplerinin yönetiminde, politikada, medeniyet ve adetlerine göre bir yapı oluşmaktaydı. İlk başta Büyük Selçuklu Devleti sonrasında ise Türkmen boyları ve sonunda oradaki politik beraberliği koruyan, Osmanlı zamanında ise Anadolu, Orta Asya'dan gelen Türklerin göç ve yerleşimine sahne olmuştur. O devirler bahsi geçen topluluklar Bizans İmparatorluğunun hükümlerine altında olurken XIII.-XIV. asırlardan başlayarak Türkmen boylarının göç akınına uğramıştır. Dolayısıyla batı kısımlardaki mevcut iskânın tüm ayrıntıları, Osmanlı zamanında kaydı alınan kitabelerinde net bir şekilde ortaya konabilmiştir.⁷

⁶ Zeki Velidi Togan, *Bu Günkü Türkistan ve Yakın Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, c. I, s. 104 İstanbul 1981; Ayrıca Bkz, Bican Ercilasun, *Başlangıcından XIII. yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesiri Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, c. I, s. 216.

⁷ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 505; Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara 1975, s. 71. Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetinin tam olarak tesisi ve siyasi bütünlüğü korunması ile beraber içtimâî ve iktisadî yönden daha istikrarlı bir gelişme meydana gelmiştir. Bu süreçte geleneksel iktisadî faaliyetler devam etmekle beraber son derece sistemli bir toprak teşkilatı oluşturması ziraata ağırlık kazandırılmıştır. Yerleşim yerlerde ise ticaret ile beraber bazı sanayileşme devride gelişmeye başladı. Ankara, Konya, Sivas, Tokat, Amasya, Diyarbakır ve Urfa gibi kadim büyük vilayetler Osmanlılar zamanında da ekonomik istikrarını korumuştur. XIV. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti'nin siyasi merkezi sayılan Bursa, bunun yanında önemli bir ekonomik mekânı olmakla beraber doğu-batı ticaret ilişkilerinin bir geçiş yeri durumuna gelmiştir. Bursa'da İpek ticareti başlıca iktisadî faaliyeti oluşturuyordu. Özellikle Avrupa'da XV. Yüzyıldan itibaren ipek sanayisinin gelişmeye başlaması Bursa'nın ehemmiyetini daha da yükseltmiştir. Dolayısıyla Bursa bir ticaret merkezi olma özelliğini İstanbul'un fethedilmesinden sonra da devam ettirmiştir. Fakat İstanbul üç kıtaya yayılan en büyük Osmanlı Devleti'nin büyük iktisadî merkezi olarak tanınmasına sebep olmuştur. İlhan Şahin-Feridun Emecen, *"Anadolu"* DiA, c 3, s. 126; Moğol istilasından göç ederek Anadolu'ya gelen dervişlere Selçuklu Devleti hükümdarları sahip çıkmıştır. Bunun yanında dervişlerin rahatça faaliyetlerini

Bütün Selçuklu tarihi boyunca, Anadolu halkı Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak iki temel grupta ayrılmıştır. Müslümanların çöküş devrinde ortaya çıkan bazı önemli anlaşmazlıklar gözden kaçtığını düşündüğümüz zaman çoğunlukla bir toplum oluşumu arz edilmektedir. Gayri Müslimlerin sosyal dinî nedenlere bağlı olduğu halde aynı beraberliği göstermedikleri bilinmektedir. Eskiden de olduğu gibi Ermeniler, Süryaniler ve Rumlar Selçuklu idaresinde bir birleriyle pek anlaşamamaktaydı.⁸

Türk Bizans mücadelesiyle Bizansların yenilgiye uğraması ve gücünü kaybetmesi sonucu, Anadolu'daki bazı Hıristiyanlar göç etmeye mecbur kalırken, diğer bir kısmı eski dinî inançlarını devam ettirerek veya Müslümanlığı kabul ederek iskânlarını devam ettirmişler. Yerlerinden göç eden Hıristiyanlardan geriye kalan meskenleri dolduran Türk Müslüman nüfusu kendileri için bazı yeni yerleşim merkezlerini iskâna açmışlar. Türklerle Bizanslılar arasında gerçekleşen mücadeleler sonucu birçok yer yıkılıp harap olduğundan halkın ekonomik durumunu olumsuz etkilemiş bulunmaktaydı. Bu nedenle XIII. ve XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu halkının ekonomik bakımından zayıf olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat daha sonraları bu iktisadi

sürdürmeleri için imkân sundular. XIII. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren mutasavvıflardan bazıları şunlardır: "Konya'da, *"vahdet-i vücüt"* fikrini sistemli hale getiren Muhiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1241. *Fususul-hikem*'in ilk şerh eden Müeyyüddin Cendî (ö. 691/1292), *"Ekberiyye"* ekolünün önemli temsilcisi Saidüddin Ferganî (ö.699/1300). Mevleviyye tarikatının piri Celâlettin-i Rûmî (ö. 634/1237), Kayseri ve Sivas'ta Kübreviyye ricâlinden *"Mirsadü'l-İbâd"* yazarı Şeyh Necmeddin Daye (ö. 654/1256). Kırşehir ve civarlarında ise Hacı Bektaş Velî ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar bulunuyordu. Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'ya İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul 1981, s. 137.

⁸ Anadolu'nun kasaba ve şehirleri halkın büyük bir kısmının Türk-Müslüman nüfusu oluşturmaktaydı. Şehir ahali genellikle cami veya mescidin etrafında teşekkül etmiş olan ve mahalle diye isimlendirilen küçük idari birimlerde iskân ediyordu. Müslüman olmayanlar ise (Hıristiyan ve Yahudiler) genellikle kendilerine has yerleşmelere sahiptiler. Bununla beraber yerleşim merkezlerindeki yöneticiler, yetki sahipleri, askeri zümre mensupları şehir ahalisinden farklı bir statüde idiler. Şehirde oturan ileri gelenlerin önem kazanması ve söz sahibi olmaları özellikle XVII. Yüzyılda olmuştur. Yusuf Halaçoğlu, *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, ss. 125-126.

hayat düzelmiş, XIV. ve XV. Yüzyılda Anadolu halkı müferrih bir hayata kavuşmuştur.⁹

XIII. yüzyılda Anadolu bakımlı ve emniyetli ticaret yollarına kavuşmuştu. Başşehir Konya adeta hemen her istikametten gelen ticaret yollarını kesiştiği önemli bir merkez konumundaydı. Halk eskisine oranla daha az göçebelikle uğraşmakta, köylerde yerleşik hayata geçilmekte ve tarımla iştilal edenlerin sayısı her geçen gün çoğalmaktaydı. Geçimlerini ticaret ve sanayi yollarından sağlayan şehir halklarının nüfusu artarken, teşekkül etmeye başlayan esnaf teşkilatları Konya, Kırşehir, Kayseri ve Ankara gibi bazı şehirlerde çok kuvvetli hale gelmekteydi.¹⁰

XIII. asrın sonundan itibaren batılı yazarların Türk Anadolu topraklarına gelmeye başlamaları buradaki Türk oluşumunun önemli bir parçası olmuştur. Fetih imkânlarına göre Selçuklu Türkleri var olan bir şehre ya da şehrin dışına yerleşerek yeni bir iskân yeri kuruyorlardı. Yerleşim yerleri sur içi, iç kale veya sur dışı yerlerden oluşuyordu. Yerleşim veya yeni yapılan bir şehirde ilk önce iş imkânını korumak, mali, adli ve idari yöneticileri belirlemek, vergi ölçüsünü düzenlemek olmuştur. Bunun yanı sıra bölgenin ticari yönünü kalkındırmak için ticaret yollarının güvenliğini korumak gerekmekteydi. Sinop ve Samsun Karadeniz sahilindeki

⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, V. Baskı Ankara 1998, ss. 245-257.;

¹⁰ Selçuklu Anadolu devletinin sosyal yaşantısına biçim veren beşerî unsurlardan bazıları şunlardır. Şehirliler, köylüler ve göçebeler şeklinde üç sınıfta gruplamak mümkündür. Göçebe halk aralarında yabancıların bulunmadığı bununla beraber ekonomik durumlarını hayvancılık, nakliyecilik ve dokumacılıkla yaşantısını devam ettiren Türkmenlerden oluşmaktaydı. Şehir ve köy halkına nazaran daha ilkel bir hayata ve daha basit kültüre sahip bulunmaktaydılar. Halkın bazıları hayvancılığa elverişli olan Orta ve Batı Anadolu topraklarına yerleştiriliyor. Bazıları ise askeri amaçlarla daha farklı bölgelere yerleştirilmekteydi. Kasaba ve köyler tasavvufî akımlara sahne oluyordu. Şehirler ise köylere göre daha farklı bir yapıya sahipti. Şehirlerde köylere nazaran Müslümanlarla gayri Müslim topluluklarla ihtilati söz konusuydu. XI. ile XIII. yüzyıllar arasında Anadolu'da ekonomik yaşantısına etki eden farklı sebepler bulunmaktaydı. Bunun yanında tarım, ticaret, sanayi ve hayvancılık iktisadî hayatın en parlak dönemi sayılmaktaydı. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimâî Tarihi*, Tekin Yayınları, Ankara 1979, c. I, s. 43; Yusuf Halaçoğlu, *VXII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, ss. 125-126; Ayrıca bkz, İlhan Şahin, "Anadolu Maddesi" DiA, c 3, s. 125.

iki önemli kent liman konumundaydı. Akdeniz kıyılarında ise Antalya bölgesi fethedilmiş olup, Alanya ve Sinop'ta birer tersane inşa edilmiştir. Anadolu Selçuklularında ekonomik kalkınma olarak hayvancılık başta gelen mühim etkenlerden olup, hayvancılığı geliştirerek ve beslemek çabası içerisinde idiler. Yoğurt, peynir, yağ ve süt gibi benzer mamullerin üretimi yapılmaktaydı. Bununla beraber halı ve kilim dokumacılığı, gibi el işlemeciliği çok yaygın olarak üretilmekteydi. Irak, İran ve Suriye'ye inek, koyun, at ve deri mamulleri, pamuklu kumaş, ipek ve halı gibi şeyler ise Avrupa'ya ihraç ediliyordu. Anadolu topraklarında çıkarılan başlıca bakır, demir, gümüş, şap (alüminyum) ve tuz gibi madenler yer altı zenginliklerdendi. Bunun dışında Avrupa'ya şap, Mısır'a ise kereste gibi şeyler ihraç edilmekteydi. Anadolu'nun Kuzey bölgesinden gelen esir ve köleler bal ve kürk gibi ürünlerin ticaretiyle uğraşıyorlardı. Bununla beraber Anadolu'da Hint kumaşı ve ipeği ile baharat pazarlanıyordu. Kadim araziler üzerinde ikta yöntemi uygulanmakta idi. En çok tahıl mamullerinden buğday iken, meyvelerden ise kayısı yetiştirilerek ihraç edilmekteydi. Ayrıca Selçuklu döneminin içtimai ve iktisadi olarak ilerlemesinde vakıf ve vakıf kültürünün de önemli etkisi vardır. Devlet yönetimi bu gibi faaliyetlere temlik vasıtasıyla katkı sağlamaktaydı.¹¹

Müslüman nüfusunun çoğunluğu itikatta Mâtûrîdilik ve Eş'arilik ekolü, amel de ise Hanefî ve Şafiî mezhepleri benimsiyorlardı. Diğer dine mensup olanlar ise Hıristiyanlığın çeşitli kollarına mensup idiler. Daha çok Türkler arasında tutulan mezhepler Mâtûrîdilik ve itikatta Hanefilik, diğer boylarda ise Eş'arilik ve Şafiilik idi. Vakıf banileri inşa ettirdiği medreselerde kendi mezheplerine ait olan müderrisler tayin ediyorlardı. Türkler dışında ülkede özellikle Moğol istilasından sonra gelerek yerleşik hayatı devam ettiren etkili bir medenî nüfus mevcut

¹¹ Osman Turan, *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul 1998, s. 38-77.

bulunuyordu. XII. yüzyılın ortalarından başlayarak yaygınlık kazanan medrese eğitimi ve öğretimine Eş'ari kelamının yanında, Şafîî fıkıh eğitimi yaygınlaştığı bilinmektedir. Merkezden uzakta iskân eden bölgelerde konargöçer Türkmenler geldikleri ve halen yaşamakta oldukları yerlerdeki çeşitli inançların etkisi altında kalmış bulunuyorlardı. Sünnî İslam anlayışı ile hiç örtüşmeyen inanca sahiptiler. Babaî isyanına iştirak eden Türkmenlerin bazıları, Babaî İsyanın liderleri kontrolünde Anadolu'ya yayılmıştır. Bu bölgeye ait bulunan Hacı Beştaş-ı Veli'ye bağlı olan Türkmen boyları XV. asrın sonlarından başlayarak Safevî fikir ve düşünce etkisinde kalmışlar. Dolayısıyla kırsal bölgedeki iskân eden ahali batıl inanç etkisi altında kalmışlar.¹²

Ayrıca Selçuklu döneminin Ahilik yapılanması mühim bir içtimâî teşkilatlardan biridir. Anadolu topraklarında Ahiliğin oluşması Sultan I. İzzeddin Keykavus'un Abbasi halifelerinden Nasır Lidinillahin elçisi, es-Sühreverdi aracılığıyla fütüvvet yapılanması döneme rastlanmaktadır. Fütüvvet anlayışının ilke ve görüşlerini oluşturan, fütüvvet name düşüncesi Ahilik anlayışı içinde devam ede gelmiştir. Ahilik geleneği isimleri arasında ve sonraları Ahi Evran mahlasıyla bilinen şahsın, Şeyh Nasiriddin Mahmut el-Hîyî olduğu bilinmektedir. I. Keykubad zamanında esnaf ve tüccar yapılanmasının oluşturduğu belirlenmektedir. Daha sonraları Keykubad'ın ölümünün

¹² Ahmet Yaşar Ocak, *Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Uygarlığı*, Ankara 2006, c I, ss. 249-263; O dönemde sadece Anadolu'da bulunmayıp, dünyaca bilinen "Yabanlu pazarı" diye ünlü milletlerarası Pazar yeri Kayseri civarlarındaki Pazarören'de kurulmaktaydı. Pazar yılın belirli vakitlerinde kurulur ve belirli bir zaman devam ederdi. İran, Bizans, Şam ve Suriye civarlarından esnaf ve tacirler bu pazara gelerek alışveriş yaparlardı. Daha çok yabancıların olduğu Pazar yeri olduğundan dolayı "Yabanlu pazarı" diye bilinmekteydi. O devrin önemli tacir zümreleri olan Ahî teşkilatları eğitim işlerinin yürütüldüğü, misafirlerin ağırlandıkları ve üyelerini toplandıkları yer olarak kullanırlardı. Anadolu topraklarını Moğollar istila edince şehir, köy ve kasabaların güvenliği yerli halkı Ahî zümreler tarafından yönetilirdi. Büyük Selçuklu fetih hareketlerinden önemli sonuçlarından biride şunu diyebiliriz. Anadolu topraklarında Müslüman ve Hristiyan toplumlar arasında bir köprü vazifesi görmesidir. Bunun yanı sıra dünya ticaret yollarının açılarak gelişmiş ve zengin bir ülke haline gelmesine sebep olmuştur. Anadolu'yu İslam coğrafyası içine alması ve ticarî hayatın karşısındaki engelleri ortadan kaldırılması için Selçuklu Devletinin çok büyük katkısı olmuştur. Coşkun Alptekin, *"Türkiye Selçukluları Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi"*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, c VIII, s. 379.

sonrasında siyasî ölçüleri değişmesinden ahilerinde zarara uğradıkları bilinmektedir. Daha sonraki yıllarda isimleri etkili olan Ahi Ahmet, Ahi Çoban, Ahi Ahmet, Ahi Kayser gibi şahsiyetler siyasi ve içtimai olaylar zamanında farklı cenahlarda yer almışlar.¹³

3. XIII. Yüzyılda Anadolu'da İlmî ve Kültürel Hayat

Anadolu toprakları en kadim dönemlerinden beri yoğun ilim ve irfan faaliyetlerine sahne olmuştur. Büyük Selçuklu döneminde en parlak devrini yaşamıştır. Dolayısıyla Osmanlı dönemine bir çığır açma ve etkilemesi söz konusu olmuştur. Osmanlı Devleti'nin eğitim sistemi temelinde, aklî ve naklî ilimlerin beraber yürütüldüğü bir anlayışa sahiptir. Mevcut ilimler XIII. asırda fakat Osmanlı değil, İran ve Azerbaycan'da mevcut ilim merkezlerinde de uygulanmıştır. Fahrettin Razi mektebi olarak bilinen bu düşünce, zaman içerisinde skolastik bir yapıya dönüşerek tepkisel bir hüviyet kazanarak felsefe, (hekemiyat) matematik, kelim, gibi akli ilimler tamamen terk edilmese de seçmeli dersler haline gelmiştir.¹⁴

Akli ilimler derslerinin yerine zaten mevcut olan fıkıh ve tefsir usulü gibi derslere daha geniş yer verilmiştir. Mehmet Fatih Sultan gibi bizzat derslere iştirak eden ve ilim erbabına değer veren idareci zihniyetinin yerini, padişah talimatı ile hak etmeyen şahıslara icazet verilmiştir. Mollazâdelere yüksek mevkiler tevdi edilerek ve Osmanlı Devleti'nin en yüksek ilim müessesesi

¹³ İslam anlayışında ilk önce eğitim ve öğretim faaliyetleri camilerde başlamıştır. Mescid-i Nebevinin son cemaat mahallinde yer alan Suffe denilen bir bölüm devamlı şekilde eğitim için ayrılarak buraya devam edenlere "ehli Suffe" denilmiştir. Gelenek halini alan eğitim metodu Anadolu Selçukluları ve Osmanlı döneminde çok yaygın bir şekilde devam etmiştir. Anadolu'nun köy ve kasabalarında mescitler halk için başlıca eğitim merkezleri bulunmaktaydı. Bazen mescitlerin yakınlıklarına çocuklar için mektep veya sıbyan mektebi denilen eğitim binaları bulunmaktaydı. Şehirlerde ise eğitim için camilerden faydalanılmakla beraber asıl öğretim faaliyetleri medreselerde yapılmaktaydı. Mustafa Bilge, "Anadolu Maddesi" Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, c 3, s. 130; Said S. Kucur "Selçuklular Maddesi", DİA, c. 36, ss. 384- 385.

¹⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nde İlimiye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1998, ss. 75-76.

durumundaki medreselerde eğitimde zayıflamaya başlamıştır. Medreselerde nakli ilimlerle beraber, akli ilimleri de öğretilmiştir. Medrese diploması alan kişiler gerek dinî sahada ve gerekse devlet yönetiminde daha verimli ve faydalı hizmet verme yeteneğine sahip olabiliyordu.¹⁵

Selçuklular döneminde İslami ilimleri kadar, tıp ilmine de önem verilmekteydi. Dolayısıyla her ilde Daru's-Sıhha ve Daru's-Şifâ gibi isimlerle bilinen şifahaneler inşa ediliyordu.¹⁶ Bu şifahanelerin çoğunda birkaç hekim tıp eğitimini hastanelerde pratik bir yöntemle gerçekleştiriyordu. XIII. ve XIV. yüzyılda İran ve Anadolu'da ikamet edenlerin büyük çoğunluğu Müslüman Sünnî olduğu bilinmektedir. Başta Osmanlılar, Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devleti olmak üzere “*ehl-i sünnet ve'l-cemaat*” inancı ve görüşünü benimsemiştir. Sünnî itikadının muhafaza etmekle beraber, aynı zamanda bu i'tikat anlayışının gelişmesi için büyük emek sarf etmişler.¹⁷

¹⁵ Mehmet İpşirli, *Osmanlı Uleması*, c.8, s.71; Anadolu Selçuklu devletlerinde medreselerin ilk inşa edilişi siyasî istikrarın sağlanıp, ilmî ve kültürel faaliyetlerin yürütülmeye başladığı II. Kılıçaslan dönemine denk gelmektedir. II. Kılıçaslan biri Konya diğeri Aksaray'da olmak üzere iki medrese inşa ettirmiştir. Bunun yanı sıra emirlerinden Altuna da Konya'da bir medrese daha inşa ettirdiği bilinmektedir. Aksaray medresesinde eğitim alan öğrenciler XIV. yüzyılda Mısır ve Suriye'de büyük bir itibar kazanmıştır. Bununla beraber Anadolu kasabalarındaki inşa edilen medreseler ise birer ilim ve kültür merkezi haline getirilmeye başlamıştır. İslam dünyasının diğeri medreselerinde olduğu gibi bu medreselerde eğitim faaliyetlerinin esasını tefsir, hadis ve fıkıh dersleri okutulmaktaydı. Anadolu'da inşa edilen medreseleri şu şekilde sıralayabiliriz: Altunaba Medresesi (598/1202), Sırçalı Medresesi (640/1242), İnce Minare Medresesi (650/1252), Karatay Medresesi (649/1251), Kayseri'deki Hunat Hatun Medresesi (631/1233), Sahibiye Medresesi (666/1267), Sivas'ta Gök Medresesi (670/1271), Ankara'da I. İzzeddin Keykâvus (608/121) Medreseleri inşa edilmiştir.

¹⁶ O dönemde inşa edilen hastaneler başlıca şunlardır; Kayseri'deki “*Cevher Nesibe*” (601/ 1205) Hastanesi, Sivas'taki “*I. İzzettin Keykâvus*” (612/1217) Hastanesi, Konya'daki “*Alâeddin Keykubad*” (632/1235) Hastanesi, Çankırı'daki “*Atabey Ferruh*” (632/1235) Hastanesi, Amasya'daki “*Torumtay*” (665/1266) Hastanesi. Tokat'taki “*Muinuddin Pervane*” (674/1275) Hastanesi ve Kastamonu'daki “*Pervane oğlu Ali*” (671/1272) hastaneleridir.

¹⁷ Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, haz, Mehmet Katar, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 87; XIV. yüzyıl boyunca özellikle Anadolu'da rastlanan başka bir eğitim ve kültür faaliyeti de yerli ve yabancı gayri Müslimlerin açtıkları azınlık ve misyoner faaliyetleri olmuştur. Anadolu'daki şehir ve kasabalarda hatta bazı köylere kadar yayılan bu okullarda sistemli bir şekilde İslam dışı dinlerin faaliyetleri etkindi. Azınlıkların milliyet duygularının gelişmesine,

Anadolu Selçukluları da Büyük Selçuklular gibi Arapçayı eğitim dili, edebiyat ve devlet dili olarak Farsçayı kullanmışlar. Anadolu'nun kültürel ve siyaset yaşamında İran kültürü ve geleneğinin etkili olduğu bir gerçektir. Bu sebeple Selçuklu padişahları Keykubad ve Keykavus gibi kadim İran törenlerinden alınmış unvanları kullanmaktaydılar. İran edebiyatına yoğun ilgi duyulmakta, yönetimde çoğu İran asıllı şahıslar tarafından yürütülmüştür.¹⁸

Anadolu'da İslam'ın yaygınlaşması, birlik ve beraberliğin nispeten sağlanması Türklerin burada imar işlerini hızlandırmak için zemin hazırlamaktaydılar. Diğer taraftan İslamlaşma ve Türkleşme faaliyetleri yanında bölgede fikrî kalkınmayı da hızlandırıyor. Dolayısıyla İslam âleminde Nizamülmülk'ün yürüttüğü ve ilk misallerini verdiği medrese ve külliyeler gün geçtikçe çoğalmaktaydı. Bu sebepten daha fazla Anadolu bölgesinde rağbet görülen güzel misallerini bu topraklarda vermekteydi. Selçuklu Anadolu Devletleri, Osmanlı Türkleri ve Beyliklerin ilim ve irfan yaşamına önemli katkıları olmuştur. Bundan dolayı Anadolu bölgesinin her yerine sayısız darüşşifa, zaviyeler, kütüphaneler ve medreseler inşa etmişler. Bu kuruluşların iyi bir şekilde faaliyet yürütmeleri için pek çok vakıflar tarafından sağlanmaktaydı.¹⁹

Horasan ve Orta Asya bölgesinde başlayıp Türk İslâm edebiyatı ve yazma dili ananesi zamanla Anadolu bölgesine da intikal etmiştir. Fakat didaktik amaçla başlamış olan Türk yazı dili XIII. yüzyılda Türk edebiyatının doğmasının yanında beylikler döneminde gelişmesine fırsat sağlamıştır. Bunun yanında Dede Korkut, Battal Gazi ve Oğuz name, masalları ve Yörükler

buna karşılık Anadolu'daki Türk-İslam benliğinin yok edilmesine ilişkin çalışmalar yapılıyordu. Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, ss.34-39.

¹⁸ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sad, Orhan Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, ss. 231-234.

¹⁹ Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul 1981, ss.156-160.

arasında Türkçe şifahî dil ve edebiyat şeklinde XII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.²⁰

Moğolların istilasıyla XIII. asırda zayıflayan Büyük Selçuklular yönetiminin yerini küçük beylikler almaktaydı. Yönetim ve devletin resmi dil olarak kabul görülen beyliklerde Farsçanın yerine yerli dil olarak Türkçe kullanılmıştır. Mevlana'nın eserleri Farsça olarak kaleme alınmasına rağmen Türkçe kelime ve vezinler kullanılarak, şiirler ve beyitler yazılmaktaydı. Oğlu Sultan Veled (ö.712/1312)'in divanın ve mesnevilerinden derlenip toplanan Türkçe kaleme alınan mısralar divan oluşturacak kadar mevcut idi. Konya ve Orta Anadolu şehirlerinde Ahmet Fakih, Hoca Dehhânî, Hoca Mesut ve Seyyâd Hamza gibi şairler, sadece Türkçe kullanıyorlardı. Özellikle Yunus Emre'nin büyük edebî kabiliyeti ve tasavvufî aşkı ile Türkçe en güzel misalleriyle Anadolu'da kullanılan bir dil haline gelmiştir.²¹

Şehir merkezlerinde özellikle Farsça bilen topluluklara aynı lisanla hitap eden eserler de mevcut idi. Türkçe konuşan halk tabakalarına tasavvuf düşüncesini Türk diliyle anlatma gayesini güden dinî ve tasavvufî kaynaklar Türk edebiyatının oluşumunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla XIII. yüzyılın başlarında doğrudan doğruya Farsça bilmeyen bir topluma irşat etmeyi amaç edinen Türk tasavvuf edebiyatının doğmasına şahit olunmuştur. Oğuz Türkçesinin Anadolu'daki

²⁰ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, s. 64; Büyük Selçuklular gibi Anadolu Selçukluları 'da ilim lisanı olarak Arapçayı, edebiyat ve devlet dili olarak Farsçayı kullanıyorlardı. İran kültürü ve geleneğinin Anadolu siyasi ve kültürel yaşantısında etkili olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Selçuklu sultanları Keykubad, Keyhusrev, Keykâvus gibi kadim İran geleneklerinden alınmış unvanları kullanmaktaydı. Bunun yanı sıra İran edebiyatına yoğun ilgi göstermenin yanında idari işlerin çoğunu İran asıllı kişiler tarafından yaptırılmaktaydı. Bununla birlikte Türkçe de halk arasında ordu ve saraylarda aktif olarak kullanılmaktaydı. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sad, Orhan Fuat Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, ss. 231-234; Coşkun Alptekin, *Türkiye Selçukluları*, *Büyük İslam Tarihi*, c. VIII, s. 382.

²¹ Veled Çelebi İzbudak ve Kilisli Rifat Bilge, *Dîvan-ı Türkî-i Sultan Veled* İstanbul.1341, Ayrıca bkz, Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yayınları, Konya 2008, ss.25-27.

ilk edebiyatçılarından biri diyebileceğimiz Horasanlı Ahmet Fakih (ö.650/1252)'in Çarhnamesi bu edebiyatın günümüze kadar gelebilen en kadim örneklerindedir.²²

Yunus Emre (ö.720/1320) XIII. asır tekke edebiyatı ve tasavvufun Anadolu'daki en etkili şahsiyetlerinden biri olarak bilinmektedir. Horasan bölgesinde tekke edebiyat ve geleneği Ahmet Yesevi ve onun hikmetleriyle başlamıştır. Bu geleneği Anadolu diyarında devam ettirmesini sağlayan Yunus Emre, klasik tasavvuf edebiyat terminolojisini Türkçe haline getirmiştir. Beyitlerindeki uyum ve ondaki edebî özelliği hissettirmeyecek kadar gelişmiş haldedir. Yunus Emre tasavvufi düşünceyi, İslami ve insani değerleri en güzel şekilde sunabilmiştir. Bunları ifade ederken kendi öz dilini ve terminolojisini kullanmaktaydı. Dili en sade bir şekilde kullandığı halde yüksek bir tefekküre ulaşmaktaydı. Şekil ve içeriği bakımından şiirleri milli ve İslami yapıyı beraberinde yansıtmaktaydı.²³

Anadolu edebiyatına büyük katkısı olan Yunus Emre'nin söyleyiş biçimi, o asırdan başlayarak Anadolu'da yaşamını devam ettirenler için ideal olarak benimsenmekteydi. Hatta bizzat Yunus'un adını ve Emre unvanını kullanan şairlerde vardır. Birçok sûfi onun ifade tarzına

²² Ömer Faruk Akun, *Dîvan Edebiyatı*, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 9, s. 398, İstanbul 1994. XIII. yüzyılda Moğol istilasıyla yıpranan Selçuklu devletinin yeni küçük beylikler almıştır. Devletin resmi dili olarak gördüğü Farsçanın yerini beyliklerde yerli lisan olan Türkçe kullanılmaya başlanmıştır. Çoğu eserleri Farsça olmasına rağmen Mevlânâ Celâlettin Rûmî Türkçe sözle içeren şiir ve beyitler kaleme almıştır. Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312)'in mesnevi ve divanlardan toplanan Türkçe beyitleri çok fazla bulunmaktaydı. Bunlarla beraber Konya ve Orta Anadolu şehirlerinde Ahmet Fakih, Hoca Dehhânî, Hoca Mesut gibi şairler ancak lisan olarak Türkçeyi kullanıyorlardı. Bunun yanı sıra Yunus Emre'nin büyük edebi ve tasavvufî aşkı ile Türkçe Anadolu'da yaşayan en güzel örnekleriyle bir dil haline gelmiştir. Yunus Emre tasavvufi düşünceyi İslâmî ve beşerî değerleri en mükemmel bir sunmak için çalışmalar yapmıştır. Beyitleri anlatma ve yazarken kendi öz lisanı ve terimleri kullanmıştır. Anadolu tekke edebiyatına büyük katkısı bulunan Yunus'un söyleyiş biçimi Anadolu halkı için ideal olarak benimsemiştir. Veled Çelebi İzbudak ve Kilisli Rifat Bilge, *"Divan-ı Türk-î Sultan Veled"*, İstanbul 1341; Mustafa Tatçı, *"Yunus emre Divanı 1: İnceleme"*, Ankara 1990, ss. 66-69.

²³ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dinanı 1 İnceleme*, Ankara 1990, ss. 66-69.

hayranlık duyarak, halk dili ve hece vezinleriyle ilahiler yazmışlardır. XIV. yüzyılın sonları, XV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Kayıssız Abdal, Yunus Emre'nin başta gelen takip edicisi ve tekke tasavvuf edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden biri olmuştur.²⁴

4. XIII. Yüzyılda Anadolu'da Tasavvufi Hayat

Anadolu Selçukluları Anadolu'nun fethinden sonra ve diğer Türk Devletlerinin kuruluşlarına sağlam bir siyasi ve içtimaî ortam oluşturmuşlar. Çeşitli tasavvufi akımlarına mensup şeyh ve dervişler Anadolu'ya gelmeye başlamıştır.²⁵ Anadolu Selçuklu devletinin genç ve dinamik, hâkimiyet sahasında kendilerine özgü bir çevre edinen ve kültürel oluşumun canlılık kazanmasında dervişler etkili olmuşlar. Tasavvufî düşüncenin Anadolu'da hızla yayılmasında dervişler önemli rol oynamışlar. Horasan, Harezim ve Hazar denizi üzerinden batı istikametine doğru Anadolu bölgesine gruplar şeklinde göç edenler arasında çok sayıda sûfi, âlim ve sanatkâr mevcut idi. Mevcut medeniyet ve kültür değişimiyle XIII. yüzyılda Türk medeniyet ve kültürü yeniden değişim dönemine girmiş oldu.²⁶

²⁴ Abdurrahman Güzel, *Kayıssız Abdal'ın Mensur Eserleri*, Ankara 1983, s. 38.

²⁵ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ankara 1965, s. 189; aynı müellif., *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1969, c 1, s. 247. XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya muhtelif tasavvufi cereyanlara ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başladı. Bunlar genç ve sağlam Türk devletinin hâkimiyetlerindeki topraklarda kendileri için müsait imkânlarla dolu, yayılmaya elverişli birer çevre buldular. Bu devletlerde varlıklarını kuvvetlendirecek zengin bir kültürel yapıyı büyük ölçüde onların yardımıyla teşekkül etmeyi sürdürdüler. XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da yayılmaya başlayan bu tarikatlar ve dış görünüş itibariyle bazı benzerliklerine karşılık, temelde Sünnî ve gayri Sünnî olmak üzere iki ana grupta toplanmaktaydı. Şüphesiz bu, ortaya çıktıkları ve yayıldıkları kültürel çevrelerin sebebiyet verdiği bir oluşumdan kaynaklanmıştır. İlmi faaliyetlerin yoğun olduğu Mâveraünnehir, Harezim, Irak gibi bölgelerde ve özellikle şehir muhitlerinde gelişenler Sünniliği benimsiyorlardı. Buna karşılık Horasan, Azerbaycan gibi eski İran kültürünün ya da Orta Asya'nın şehirlerinden uzak mesafedeki eski Türk inançlarının hâkim olduğu bölgelerdeki tarikatlar ise daha ziyade gayri Sünnî mahiyet arz ediyorlardı. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu" DİA, c 3, İstanbul 1991, s. 113.

²⁶ A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yayınları, III. Baskı, İstanbul 1981, s. 206; Ayrıca bkz, Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yayınları, Konya 2008, s. 29; XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da

Horasan ve Türkistan bölgesinden gelen göçebe Türkmen kabileler XI. yüzyılın sonlarından itibaren kısa sürede bütün Anadolu'ya yayılmıştır. Hemen hemen benzer tarihlerde stratejik ehemmiyeti bulunan bazı bölgelere tekke inşa edip irşada koyulmuşlar. Aynı zamanda kolonizatör Türk dervişleri de Anadolu'yu hâkimiyeti altında tutmaya başlamıştır. Dolayısıyla Anadolu'da Türk Devletinin oluşumu sırasında İslâm'ın benimsenmesine, Türklerin birlik ve beraberlik kazanmalarına yardımcı olmuşlar. Şehir ve kasabalara yerleşmiş olan tarikat mensupları, önce yönetici ve eğitim alan kesimler olmak üzere ahali kitleleri ile yakından ilgi ve alaka kurmuşlar. Şehir merkezlerine yerleşen mutasavvıflar gibi medrese ve diğer sosyal faaliyetlerin de daha fazla şehirlerde yoğunluğu artmıştır. Merkez nüfusunun yörük ve köy halkı daha çok dinî bilgiye sahip olduğu bilinmekteydi. Şehir merkezlerine yakın olmayan bölgelerde yaşayanların, dinî bilgi seviyeleri son derece zayıf, örflerine son derece bağlı Türkmen nüfusu bulunmaktaydı. Türkmen şeyh ve dervişlerini kendilerine örnek almakla ve yaşamlarını onların yönlendirmeleri doğrultusunda devam ettirmekte idiler.²⁷

Anadolu'ya göç eden bu dervişleri sahiplenen Selçuklu yöneticileri, onların rahatça faaliyetlerini yürütebilmeleri için imkân tanıdılar. Bu doğrultuda Sadreddin Konevi (ö. 673/1274) XIII. asırda Anadolu diyarında faaliyete başlayan “*vahdet-i vücüt*” anlayışını sistemleştirmiştir. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1241)'nin fikirlerini geniş alana yayılmasını sağlayan

yayılmaya başlayan bu tarikatlar, teşkilat ve dış görünüş itibarıyla bazı benzerliklerine karşılık, temelde Sünnî ve gayri Sünnî olmak üzere iki ana grupta toplanmıştır. Şüphesiz bu ortaya çıktıkları ve yayıldıkları kültürel çevrelerin sebebiyet verdiği bir yapılanmadandır. Meselâ ilmî faaliyetlerin yoğun olduğu Mâveraünnehir, Harezim, Irak gibi bölgelerde ve özellikle şehir muhitlerinde gelişmeler Sünnî eğilimli idiler. Buna karşılık, Horasan, Azerbaycan gibi eski İran kültürünün yahut Orta Asya'nın şehirlerinden uzak yerlerinde eski Türk inançlarının hâkim bulunduğu sahalardaki tarikatlar ise daha ziyade gayri Sünnî mahiyet arz ediyordu. Yusuf Halaçoğlu, “Anadolu” DİA, İstanbul 1991, c 3, s. 113.

²⁷ Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yayınları, II. baskı İstanbul 1990, s. 159.

öğrencisi olarak bilinmektedir. Bunun yanında “Fusûsü’l-Hikem” eserinin ilk şerh eden²⁸ Müeyyidüddin Cendî (ö.691/1292)’dir. Ekberiyeye ekolünün etkili temsilcilerinden biri ise Saidüddin Ferganî (ö. 699/1273) dir. Bunların dışında Kirmani (ö. 634/1237) Sühreverdi ekolüne mensubiyetiyle bilinmekteydi. Sivas ve Kayseri’de Kübreviyeye şeyhlerinden “Mirsadü’l-İbâd” yazarı şeyh Necmeddin Daye (ö. 654/1256), Tokat’ta Lema’at sahibi Fahreddin Irakî (ö. 688/1309) gibi sufliler tasavvuf alanında öncülük etmişler. Bununla beraber İç Anadolu bölgesi ve civarında Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli ve buna benzer mutasavvıflar bulunmaktaydı.²⁹

Bu asırlarda tasavvuf tarihi açısından mühim bir gelişme söz konusu olmakla beraber, Anadolu’da tasavvufi düşüncenin sistemli hale gelmeye ve tarikat düşüncesinin oluşmaya başlamıştır.³⁰

Mâverâünnehr’in, Harezm’in, Horasan ve diğer bölgelerinin gelişmiş kültür çevrelerinden Anadolu’ya gelen sûfî ve dervişler arasında Yeseviyeye tarikatına mensubu kimseler de bulunuyordu. Bunun yanında, çoğunluğu vahdet-i vücud ekolü ile Sühreverdiyeye, Kübreviyeye ve bu tarikatlara bağlı olanlar zamanla tarikatlarını Anadolu’da müesseseleştirip yaygınlaştırmışlardır. Fakat Sühreverdiyeye tarikatının XIV. asrın sonları ve XV. asrın başlarında

²⁸ Süleyman Uludağ, Cendî, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 7, s. 361.

²⁹ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sad. Fuat Köprülü, Ankara 1981, s.200. ayrıca bkz, Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu’da İslamiyetin Yayılışı*, İstanbul 1981, s.137.

³⁰ Mustafa Kara, *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990, s. 14; Abdulkaki Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1953; aynı mlf., *Velayetname*, İstanbul 1958, ss. 40-41. Sünni eğilimli mektebe mensup tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler mevcut idiler. Bu dervişler Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi devrin önemli merkezlerinde ve köylerinde faaliyet göstermekte idiler. Bunlar temelde Sünni ve gayri Sünni olarak üzere iki grup halinde olmuşlar. Bu iki mektep XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Celâlettin-i Rumi (ö. 672/1273) tarafından gerçekleştirildiği ve daha ileri bir tarihte tarikat şeklinde teşkilatlanarak Mevlevîlik ismini almıştır. XIV. yüzyılda da Beylikler devrinde önceliklerden daha geç teşekkül eden Kazerûnîlik, Nakşibendilik ve Halvetilik gibi Sünni eğilimli yeni tarikatlar Anadolu’ya gelmeye başlamıştır.

kurulan bir kolu Zeyniyye aracılığıyla Kübreviyye de Yıldırım Bayezid'in damadı olan Buharalı Emir Sultan (ö. 833/1429) vasıtasıyla Anadolu diyarında XVI. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Bunun yanında Yeseviyye tarikatı ise XVI. yüzyıl Sünnî sayılan tarikatlar içinde izine fazla rastlanmamıştır.³¹

Mevleviyye ile Rifâiyye Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Anadolu içerisinde etkili tarikatlar olarak bilinmekteydi. Mevlevilik ise Celalettin-i Rumi'ye (ö. 672/1273) nispet edilen bir tarikattır. Dolayısıyla Mevlevilik, Anadolu sahasında geniş bölgeye yayılarak şu ana kadar gelmiş tarikatlardan biri haline gelmiştir. Bunun yanında XIV. asrın ilk yıllarında Rifailik de Anadolu'da Amasya civarlarında ve diğer yerlere de yayılmış Mevlevi tarikatına benzer bugüne kadar ulaşmıştır. Fakat bazı eserlerde, Anadolu'da 1500-1566 yıllarda faaliyette bulunan herhangi bir Rifai tekkesinden bahsedildiğine rastlanmamaktadır.³²

Osmanlı döneminde Anadolu'da Halveti tarikatının etkili bir pozisyona sahip olduğu bilinmektedir. Fakat bu tarikatın esas XV. asrın sonralarından itibaren Anadolu'da geniş kitlelerce benimsenmesi, Yahya Şirvanî halifeleri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Anadolu'da XIII. yüzyılın başlarında Kazeruniyye tarikatına mensubiyeti olanlara da rastlanabilmektedir. Asıl İranlı sûfi İshak Kazeruni (ö. 426/1034) nispetle Kazeruniyye veya İshakiyye gibi tarikat adıyla bilinmiştir. Aynı zamanda Mürşidiyye diye tanınan XIV. ve XV. yüzyıllarda etkinliğini sürdürdüğü bilinmekle birlikte, XVI. Asrın sonlarında Anadolu diyarında gücünün kaybettiği

³¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns min Hadaratü'l-Kuds*, terc ve şerh, Lami Çelebi, İstanbul 1980, s. 560.

³² Sadi Bayram, *Anadolu'da ilk Rufailer ve Hz. Zeynel Abidin*, Kayseri 1997, s. 24, ayrıca bkz, İrfan Gündüz, *Osmanlılar'da Devlet ve Tekke Münasebeti*, Seha Neşriyatı, trz, s.90.

bilinmektedir.³³

Nakşibendiyye tarikatı XV. yüzyılda Anadolu topraklarına giren tarikatlardan biri olarak bilinmektedir. Aynı yüzyıl başlarında Amasya’da kurulan bir tekkesi ile faaliyete başlamıştır. Tarikatın Anadolu’ya yayılması XV. yüzyılın sonlarında Molla İlahi (ö. 896/1491) ile Emir Ahmet Buhari’den (ö. 922/ 1516) sonrasında gerçekleşmeye başlamıştır. Kadiriyye tarikatı Anadolu topraklarına Eşref oğlu Rûmî (ö. 874/1469) vasıtasıyla dışarıdan gelen bir diğer tarikat olarak ise ilk olarak XV. asrın ortalarında Anadolu bölgesine girmiştir. Daha sonra İznik tekkesinde vefat ettikten sonra yerine halifesi Abdurrahman Tirsi (ö. 926/1520) ile XVI. asra kadar görevi yürütmüştür.³⁴

Bayramiyye tarikatı Anadolu’da XV. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır. Daha sonra tarikat kurucusu olarak bilinen Somuncu Baba ve halifesi Hacı Bayram Veli (ö. 833/1430) ve müritleri vasıtasıyla Anadolu çevresinde yaygınlaşmıştır. Hacı Bayram Veli’den sonra Melâmiyye, Şemsiyye ve Celvetiyye gibi üç ayrı kollara ayrılmıştır. Bu tarikatlar Anadolu’da XV. yüzyılın başlarında itibaren faaliyetlerini başlamıştır. Bahsi geçen tarikatlar ile beraber Anadolu’da Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin sistemli hale getiren “vahdet-i vücud” düşüncesi de görülmeye

³³ Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, Ankara 1998, s. 96; Horasan ve Harezim üzerinden Anadolu’ya göç eden kitleler arasında çok sayıda sûfi, âlim ve sanatkâr bulunuyordu. Türkistan ve Horasan bölgelerinden göç eden Türkmen kabileleri XI. yüzyılın sonunda bütün Anadolu’ya yayılmıştır. Bu dervişler merkezi yerlere tekkesini inşa ederek halkı irşada başlamışlar. Anadolu’da Türk devletlerinin oluşması sırasında İslam’ı benimsemesine birlik ve bütünlük kazanmalarına katkı sağladılar. Şehir ve kasabalara yerleşen tarikat zümreleri ilk başta bürokrat ve idarecileri irşada başlattılar. Şehir merkezlerinden uzak bölgelerde yaşayan ve dinî bilgileri zayıf olan Türkmenler ise, Türkmen şeyh ve dervişleri kendilerine örnek alıyorlardı. Yaşantılarını onların söyledikleri çizgide devam ettiriyorlardı. Mevleviyye, Rufaiyye, Halvetiyye, Yeseviyye ve Kadiriyye Anadolu’nun en yaygın tarikatlarındandı. Mustafa Tahralı, *“Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inden Dinî Tasavvufî Unsurlar”* Yesevilik Bilgisi, haz., Cemal Kurnaz-Mustafa Esen –Mustafa Tatçı, Ankara 1998, s. 169.

³⁴ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul trz, cilt, ss. 243-244.

başlamıştır. Bununla beraber Ekberiyeye ekolü de önemli şahsiyetler yoluyla devam ederek şu ana kadar ulaşabilmiştir. XIII. asrın ortalarında Danişment Pervane Muinuddin Süleyman (ö. 676/1228) İbnü'l-Arabi'nin talebesi Sadreddin Konevî'ye talebe olarak ve düşüncelerinden etkilenecek Ekberiyeye ekolünü korumuştur. Bununla beraber Sadreddin Konevî'nin talebelerinden, Müeyyidüddin ve Fahreddin Irakî ile Pervane Süleyman'ın Tokat'ta inşa ettirdiği tekke ve medrese bu gibi eserlerde bulunmaktadır.³⁵

Sonuç olarak Anadolu'da mevcut olan bu tarikatlar, zaman içerisinde hızla yayılarak yürüttüğü faaliyetleriyle halkı irşat ederek dinî ve tasavvufî yönden aydınlatmaya çalışmışlar. Tarikat şeyhleri buldukları mekânı başta dini ilimler olmak üzere her yönden halkı irşat ederek yaptığı faaliyetleriyle faydalı olamaya çalışmışlar.

³⁵ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN HAYATI ve TAHSİLİ

1. Elvan Çelebi'nin Hayatı ve Doğumu

İlyas Horasanî³⁶ torunu, mutasavvıf ve şair olan “Elvan Çelebi (ö. 760/ 1358-59)” de Kırşehir’de doğmuştur. Sülalesi Moğol istilasından kaçarak XIII. yüzyılın ilk yarısında İç Anadolu bölgesine yerleşmiştir. Dönemin sosyal, dinî ve siyasi birtakım hareketlere iştirak etmiş olan bir Türkmen şeyh sülalesindedir. Babası ise Âşık Paşa XIV. yüzyılın Anadolu’nun sûfi hayatının bilinen şahıslarındandır. Dedesi Karamanoğulları Beyliğinin kuruluşuna ismi geçen Muhlis Paşa’dır. Büyük dedesi ise Babaî İsyân (ö. 1240) diye tanınan dinî ve içtimaî olaylarının önderlerinden sayılan “Babaî İlyas” olarak bilinmektedir. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’nin yaşantısı ile ilgili kaynak eserlerde yeteri kadar bilgiler mevcut değildir. Mutasavvıfımız kendi sülalesi yönünde yazdığı yarı menkıbevi niteliğe sahip olan eseri “Menakıbu’l-Kudsiyye” adlı eserinde bildiklerimizin haricinde fazla bir şey söylememiştir.³⁷

³⁶ Anadolu Selçuklu Devletine 1240 yılında karşı çıkılan siyasî ve sosyal ayaklanma hareketiyle ismi anılan Şeyh İlyas Âşık Paşa’nın dedesi olarak bilinmektedir. Künyesi ise, “Mevlânâ Secaattin Ebül Beka İlyas b. Ali b. Ahmet Horasanî” olarak biliniyor. Buna göre esas adı Secaattin İlyas olup, babasının adı ise Ali ve dedesinin adı Ahmet’tir. Ailece Horasan’dan göç etmişler. Moğol istilasından Horasan’dan göç ederek Anadolu’ya gelmişler. Beraber göç eden Türkmenler ile Amasya civarlarında bulunan İlyas Köyü diye bilinen Çat Köyü’ne yerleşmişlerdir. Alâeddin Keykubat döneminde gerçekleşen bu yerleşmeden sonra Sultan Alâeddin, Şeyh İlyas’ı ziyarete gelerek onunla görüştüğü kaynaklarda bilinmektedir. Şeyh İlyas yerleşmiş olduğu köyün çobanlığını yapmıştır. Karşılık olarak hiç ücret almamış karın tokluğuna çalışmıştır. Çok az yemek yemekle beraber münzevi bir yaşam sürdürmekteydi. Bu esnada halkın saygı ve sevgisini kazanmaya hak etmiştir. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1330, c. II, s. 396; Mecdi Mehmet Efendi, *Hadaiku’ş-Şakâik*, İstanbul 1989, s. 23 (Tıpkı Basım); Elvan Çelebi, “*Menakıbu’l-Kudsiyye fi Menâsibi’l-Ünsiyye*”, Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, no:4937 vr. 10’a-13b, b-170-231; Ahmet Yaşar Ocak, “*Babailer İsyanı*”, Dergâh Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2000, s. 95.

³⁷ Yaşar Önen, *İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü*, Ankara 1987, s. 269, ayrıca bkz, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Elvan Çelebi Maddesi, c. 9, s. 63. Elvan Çelebi hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Süleyman ve Can adlı iki erkek kardeşi olan Elvan Çelebi hayatının büyük bir kısmını bugün kü Çorum-Mecitözü

Elvan Çelebi, İlyas Horasaninin sülalesindedir. Çorum'da ve Anadolu topraklarında tanınmış bir mutasavvıftır. Aynı zamanda tarih kaynaklarından bildiğimiz kadarıyla ilmi şahsiyetiyle bilinmektedir. Batılı bilim adamları Macaristanlı Şebeşli George, Alman Hans Dernschwen, Ogier Gislen, batılı yazar ve seyyah W. Hamilton mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin zaviyesinden ve bölge halkının söyledikleri menkıbelerinden söz etmişlerdir.³⁸

2. Çocukluk ve Gençliği

Elvan Çelebi, Âşık Alâeddin Ali Paşa'nın oğludur. Annesi Hacı Hatundur. Dedesi Muhlis Paşa, büyük dedesi ise Baba İlyas Horasanidir. Elvan Çelebi, Kırşehir'de doğmuş olup, Can, Süleyman, Kızılca ile Melek isminde dört kardeşi daha bulunduğu bahsedilmektedir.³⁹

Meşhur Osmanlı tarihçisi Derviş Ahmet Âşikî de Elvan Çelebi'nin kardeşi Şeyh Süleyman'ın torunu olduğunu kendi eserinde bizzat ifade etmiştir.⁴⁰

Elvan Çelebi'nin çocukluk ve gençliği Kırşehir'de babası Âşık Paşa'nın yanında geçtiği bilinmektedir. Ancak doğum tarihi kesin ve net olarak tespit edilmemiştir. Adının Elvan veya Ulvan olması konusundaki tartışma⁴¹ aslında bir ayrıntıdan ibarettir.

Elvan Çelebi'nin menakıbnamesine ve şiirlerine baktığımızda onun Arapça ve Farsçayı

arasında bulunan ve kendi adıyla anılan köyde inşa ettirdiği zaviyesinde geçirmiştir. Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye*, Nşr, İsmail Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul 1984; Ayrıca Bkz. Nişancı Mehmet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1290, s. 98.

³⁸ Semavi Eyice, *Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1968, s. 212.

³⁹ Cevdet Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*, trz, ss. 110-111.

⁴⁰ Derviş Ahmet Âşikî, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 1970, s. 3.

⁴¹ Fuat Köprülü, *Âşık Paşa*, DiA, c. I, İstanbul 1988, s. 702.

bildiği, iyi bir tasavvuf terbiyesi ile yetiştiği söylenebilir. Menakıbnâme eseri üzerinde araştırma yapan İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi'nin tasavvuf terbiyesini babasının yakın halifelerinden Şeyhülislam Fahreddin'den aldığı görüşündeler. Buna ek olarak Mertol Tulum, menakıbnamede böyle bir bilgiye rastladığını söylemektedir.⁴² Elvan Çelebi'yi yetiştiren hocasını veya şeyhini tespit etmek mümkün olmasa da iyi bir eğitim gördüğü aşikârdır.⁴³ Âşık Paşa'nın oğlu olarak o ortamda yetişen Elvan Çelebi'nin ilk başta babasının ilim ve irfanından yararlanarak kendini yetiştirmiştir. Kırşehir'de o dönemdeki tasavvuf cereyanlarının ve fikir tartışmalarının ortasında çok yönlü yetiştiği, belki de ciddi bir medrese eğitiminden ya da özel eğitimden geçtiği de söylenebilir.

3.Tahsili

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin babası Âşık Paşa⁴⁴ hakkında Fuat Köprülü edebiyatçı yazar iyi eğitim almış bir sûfi olduğu yönde görüşü belirtmektedir. Köprülü bu fikrini şüphesiz Âşık Paşa'nın “*Garibnâme*” eserine⁴⁵ dayanmış halde ifade etmektedir. Dolayısıyla

⁴² Mertol Tulum, *Tarihî Metin Çalışmalarında Usûl-Menakıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*, Çizgi Yayınevi, İstanbul 2000, ss. 120-121.

⁴³ Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005, s. 243.

⁴⁴ Oruç Bey, *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr., F. Babinger, Hannover, 1925, s. 11; Gerek burada görüldüğü gibi Elvan Çelebi'nin gerekse aşağıda görüleceği üzere Baba İlyas oğullarının taşıdığı bu Paşa unvanının Osmanlı İmparatorluğu devrinde vezirlere ve tanzimattan sonra generallere verilen Paşa unvanı ile hiçbir ilgisi bulunmadığı unutulmamalıdır. Paşa sözcüğü ilk ortaya çıkışı kesin olarak bilinmemekle beraber, XIII yüzyılda çok rastlanan ve Beşe yahut Başa şeklinde yazılan bu kelimenin, Padişah-Padşa-Paşa olarak bir değişim sonucu meydana geldiği bilinmektedir. Erkek evladın büyüğü için kullanılan Baş ağa kelimesinin kısaltılması olan öteki Paşa ile alakası bulunmadığı sanılıyor. Padişahların dünya mülkünün sultanı olmaları gibi bir düşüncenin tesiriyle XIII. yüzyılda Anadolu'da kullanıldığı görülmektedir. Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz: İsmail Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, s. 14.

⁴⁵ *Garibnâme* Âşık Paşa tarafından 730 (1300) yılında on iki bin beyitlik mesnevi şeklinde kaleme alınmış olup on bölümden oluşmaktadır. Bazı nüshalarının son kısımlarında Âşık Paşa'nın gazelleri de yer almaktadır. *Garibnâme* halkı eğitmek amacıyla dini, tasavvufi ve öğretici bir üslupla yazılmıştır. Türk tasavvuf edebiyatının Anadolu'da en

mutasavvıfımız Elvan Çelebi kendi eseri “*Menakıbu’l-Kudsiyye’de*” belirtildiğine göre manevi eğitimini pederi Âşık Paşa’nın kendi müritlerinden Şeyhülislam Fahreddin’den almıştır. Babası vefat ettikten sonra halife olarak yerine kendisini seçtiği biliniyor. Buradan yola çıkarak Elvan Çelebinin de ehl-i sünnet çizgisinde bulunan bir sûfi olarak bilindiği söylenebilmektedir. Fakat günümüze kadar ancak lisan özellikler yönünden araştırmalarda bulunan “*Garibnâme*” eseri bu düşünce merkezine göre araştırılmamıştır. Böyle bir inceleme yapılacak olursa sünnî ekolün, o dönemlerde batıl inanç etkenlerden tam manasıyla kurtulmuş olduğu tahmin etmek mümkün olur. Nitekim mutasavvıfımız “*Menakıbu’l-Kudsiyye*” eseri böyle unsurları sıklıkla ihtiva etmektedir. Esasen batıl anlayışı içerisinde bir niteliğe sahip olan Vefaîliğin başında yer alan Baba İlyas-ı Horasanî soyundan gelen bu şeyh sülalesinin hemen ehl-i sünnet anlayışında olduğunu anlamak çok güç olabilir. O devirde bazı dini bilgileri zayıf kimseler tarafından hurafe ve dine tezat olan düşünceleri Vefaî tarikatına dâhil ederek tarikatın itibarını gidermeye çalışmışlar. Dolayısıyla Âşık Paşa’dan itibaren dedesinin ve babasının adı etrafında meydana gelmiş bu olayları unutturmaya çalışmıştır. Sülaleyi önceki batıl görüş anlayışındaki olayların etkisinden kurtarmak amacıyla, Elvan Çelebi’nin uyguladığı gibi dönemin idari çevresiyle yakından diyaloga girmesi sonucu tesirli olmuştur. Nihayet bu çalışma ve gayret sonucu tarikat ehl-i sünnet olduğu kanaatine varılmıştır. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’nin mühim bir özelliği ise hurafe ve batıl inanç görüşünün dayatması sonucu Türkmen şeyh sülalesinin sünnî olma aşamasını geçirdiği bir döneme denk gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶

eski ve tesir yönü çok geniş olan kaynaklardan birisidir. Sade ve anlaşılır dili dolayısıyla eser yıllar boyunca geniş bir okuyucu kitleye hitap etmişdir. Âşık Paşa, *Garibnâme*, çev; Bedri Noyan, Ardiç Yay, Ankara 1998, s. 15; Ahmet Yaşar Ocak, “*Âşık Paşa md*”, *DİA*, İstanbul 1991, c 4, s 2.

⁴⁶ Yaşar Önen, *İstanbul ve Anadolu’ya Seyahat Günlüğü*, Ankara 1987, ss. 269-275; ayrıca bkz, Ahmet Yaşar Ocak, *Âşık Paşa Tasavvufi Şahsiyeti*, *DİA*, c. 4, s. 3.

4. Çorum'un Mecitözü Beldesine Gelişi

Elvan Çelebi'nin gençlik dönemlerini Kırşehir'de geçirmesine rağmen hayatını büyük bir bölümünü, Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı Elvan Çelebi beldesinde sürdürdüğü ve orada vefat ettiği bilinmektedir. Mustafa Vazih b. İsmail el-Amasyavî Hüseyin Hüsameddin, babası Âşık Paşa'nın Mısır'a giderken verdiği izinde Elvan Çelebi'nin 727/1326'da Tanunözü (veya Tanüközü) adıyla bilinen bu beldeye gelip cami, zaviye, türbe ve hamam yaptırdığı, babasının Kırşehir'de vefatı üzerine ailesi ve çocuklarını da getirerek buraya yerleştiklerini kaydeder.⁴⁷

Mustafa Vazih, Elvan Çelebi'nin dedesi Muhlis Paşa'nın daha önce büyük babası İlyas Horasaninin mezarının olduğu "Ellez (Çat)" köyüne varıp mezarının üzerine bir türbe yaptırmıştır. Daha sonra Elvan Çelebi köyüne gelip buraya yerleştiğini, dervişliğiyle birlikte burada evler inşa edip, çiftlikle meşgul olduğunu ve vefatından sonra da buraya defnedildiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Hüseyin Hüsameddin, Elvan Çelebi'nin 753/1352 tarihinde mermerden küçük bir cami-i şerif, önünde kendisine bir türbe, batı tarafında büyük bir zaviye, kuzey istikametinde ise bir imarethane ve ayrıca bir hamam inşa ettiğini, böylece buranın Elvan Çelebi kasabası ismiyle anılmasına vesile olduğunu anlatır.⁴⁹

Sivas hükümdarı meşhur Eretna Bey'in veziri Alâeddin Ali Şah Rumî, Elvan Çelebi'nin

⁴⁷ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul trz, cilt 1, s. 395,

⁴⁸ Mustafa Vazih, *Balabilü'r-Rasiyye Fi Riyad'ı Mesaili Amasiyye*, Amasya Bayezid Halk Kütüphanesi, no; 813, s. 112; Nişancı Mehmet Paşa, "Tarih" İstanbul 1269, s. 22; H. Dernschwen, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 269; O.G. Busbecq, "Türk Mektupları", (trc, H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, ss. 76-77.

⁴⁹ Hüsameddin, a.g.e, cilt 1, s. 395.

amcaoğlu olduğundan bu zatın yaptırdığı hayırların idare edecek büyük bir vakıf kurarak Elvan Çelebi'ye yardım etmek için Tanunözü beldesini Muhlis Paşa evladına tahsis etmiştir. 855/1451 tarihinde teyit edildiği anlaşılan vakfiyede yazılı olan yerlerdeki gayrimenkullerin, arazi ve değirmenlerin tüm mülkiyeti, tasarrufu ve hakları Şeyh Elvan Çelebi soyuna tahsis olarak vakfedildiği ve nesilden nesile bu vakfın devam edeceği, Elvan Çelebi soyunu inkıza uğraması halinde Müslüman fakir ve yoksullara devredeceği kaydedilmektedir. Elvan Çelebi'nin kendi inşa ettiği zaviyesinde, babasının talimi üzerinde tasavvufi faaliyetlerini sürdürdüğü tahmin edilmektedir. Babasının vefatından sonra Âşık Paşa müntesiplerinin Elvan Çelebi beldesine gelip, babasının bir halef bırakmadığını ifade ederek şeyhlik makamına geçmesini rica ettiklerini bizzat Elvan Çelebi kendisi ifade ettiği bilinmektedir.⁵⁰

Daha sonra tarikatın başına geçerek şeyhlik postuna oturan Elvan Çelebi, hayatının büyük bir kısmını bu zaviyesinde geçirerek zamanla çevresinde kalabalık bir derviş zümresi oluşmuştur. Zaten dervişlerin çoğu geldiği bölgeleri İslamlaştırmak için böyle bir yol izleyerek bazı önemli yerlere birer tekke inşa etmişler.⁵¹

5. Külliyesi, Camisi ve Zaviyesi

Çorum'un Elvan Çelebi beldesinde, mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye atfen cami, türbe, zaviye,

⁵⁰ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, 1564-1573. Beyitler.

⁵¹ Elvan Çelebi 1326 yılında babasının Mısır'a gittiği dönemlerde babasını izniyle dedesinin bulunduğu köye gelmiştir. Daha sonra Kırşehir'den ailesi ve çocuklarını da getirerek buraya yerleşmiştir. Yerleştikten sonra oraya cami, zaviye, imarethane, hamam ve türbe inşa ettirmiştir. 1352 yılından itibaren dervişlerini çoğu bu bölgeye gelerek bölge halkını İslamlaştırmak için önemli yerlere yol üstü birer tekke ve zaviye inşa etmişler. Bu yaptığı faaliyetlerle beraber mutasavvıfımız Elvan Çelebi yaşamının çoğu bölümünü zaviyesinde geçirmiştir. Dolayısıyla etrafında kalabalık bir derviş halkası teşkil etmiştir. Ethem Erkoç, *Elvan Çelebi*, Çorum 2004, s. 243.

medrese, imarethane ve hamamdan oluşan büyük bir külliyyeden söz etmek mümkündür.⁵² 1944 yılında yayınlanan bir makalede cami, türbe, medrese ve aşevinden söz etmektedir.⁵³

Meşhur sanat tarihçisi Semavi Eyice, 1968 yılında *Türkiyat Mecmuasında* yayınladığı uzun makalesinde ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine* yazdığı maddede Elvan Çelebi zaviyesinden ayrıntılı şekilde bahseder. Eyice, bazı müsteşriklerin Elvan Çelebi Beldesinin olduğu yerde veya Avkat köyünün bulunduğu bölgede eski Eukhaite'nin bulunduğunu nakleder. Eukhaite'nin azizlerinden Theodoros'un IV. yüzyılda ölümü üzerine onun kutsal kalıntılarını buraya getirmiş, daha sonra bu bölgeye onun adına bir manastır yapılmıştır. Bu manastır, Georges ile Theodoros efsaneleriyle meşhur olmuştur. Anadolu'nun Türkleşmesi döneminde Theodoros makamı, bazı değişikliklerle Elvan Çelebi zaviyesine dönüşmüştür.⁵⁴

1944 yılında *Çorumlu* dergisinde Neşet Köseoğlu, Elvan Çelebi külliyesi hakkında bir tarih tespit yapmıştır. Elvan Çelebi köyünde tarihi bir mabet, medrese, türbe ve aşevi mevcuttur. Cami ise yıkıldıktan sonra tekrar inşa edildiği bilinmektedir. Türbe de aynı şekilde sonradan tadilat yapılmıştır. Türbe'nin sadece kitabeleri korunmuş olup, cami ile dış kapı boşluğunda üzeri kapalı bir şadırvan, ikide kubbe bulunuyor. Ayrıca şadırvanın iki tarafında iki kubbeye rastlanmaktadır. Sağ tarafındaki kubbenin yanında yine kubbeli bir türbe olup, türbe buraya bitişik haldedir. Genel görünümüme göre caminin ve türbenin birkaç defa yıkılıp, yeniden veya kısmen yapıldığı anlaşılıyor. Aşevinden artık bir eser kalmamıştır. Tekke de bu binaya bitişik olup oturulmayacak

⁵² İrfan Yiğit, *Elvan Çelebi Vakfiyesi, Çorum Dergisi*, Çorum 1942, sayı 39, s. 352.

⁵³ Elvan Çelebi, a.g.e. 1564-1573.beytler.

⁵⁴ Semavi Eyice, *Elvan Çelebi Zaviyesi*, DİA, İstanbul 1995, cilt 11, s. 65.

haldedir.⁵⁵ Medresenin yerine okul yapılmıştır. Hamam ise biraz mesafeli olup metruktür. Hamam üç kubbeden ibaret olup, bir kitabeye rastlanmamıştır. Caminin iç içe üç kapısı bulunmaktadır. Birinci kapının tezyinatı basit ve sade, ikinci kapının üzerinde oyma zeminde bir hadis yazılı olup çok değerlidir. Bu kapı iki kanatlı olup Çorum'a getirilerek müzeye konulmuştur.⁵⁶

Elvan Çelebi cami ve türbesinde iki kitabe vardır. Bunlardan birisi, caminin giriş kapısının üzerinde olup, diğeri ise yeşil direk tarafındaki kapının üstündedir. Cami girişindeki kitabedeki yazı şöyledir: Bismillahirrahmanirrahim Ya kadîme'l-ihsâni ihsanuke'l kadîm. İyyaka na'budu ve iyyaka nestain. İhdina's-sirata'l-mustakim. Bu kitabenin sonundaki (el-müstakim) kelimesini tarih olarak kabul eden Neşet Köseoğlu, burada 681/1282 tarihini tespit etmiştir.⁵⁷

Diğer kitabe ise iki satırdır: “Bismi'l-maliki'l-mülkive'l mülk. Şeyh eşara ile şeyh bi-imaratu hazihi...

Ve a'merahu Elvan-ü İbn Âliyi İbn Muhlis-i ibn-i Şeyh İlyase'l-müştehir bi-Baba radiyallahu anh ve eminemine'l-havf fi seneti semanine ve seba'mieh”. Bu kitabede Şeyh İlyas oğlu Muhlis oğlu Ali oğlu Elvan Çelebi'nin binayı imar ettirdiği yazılıdır. Kitabenin sonunda 780/1378 tarihi yazıldığı anlaşıldığına göre bu kitabe, Elvan Çelebi'nin vefatından on sene sonra yazılıp konulmuştur. Neşet Köseoğlu ise sonundaki tarihi (seb'a ve seba'mieh) şeklinde okuyarak

⁵⁵ Kâtip Çelebi bu tekke hakkında sadece şu kısa bilgiyi vermektedir. Çorum'dan bir merhale doğu istikametinde Şeyh Elvan tekkesi bulunur. Azim ziyafethânedir ve misafire riayet ederler. Evliya Çelebi ise 1057'de (1647) Erzurum'dan İstanbul'a geri döndüğü zaman tekkeye uğrayarak tekkeyi sadece tek cümle ile izah eder: Bu Çorum yakınında Şeyh Elvan Çelebi bir Âşık Paşa ziyaretgâhı vardır, kendisi Orhan Gazi meşayihinden olup birçok telifatı vardır. Kâtip Çelebi, Cihannüma, s. 625; Evliya Çelebi, Seyahatname, c 2, s. 407.

⁵⁶ Neşet Köseoğlu, *Elvan Çelebi*, Çorumlu Dergisi, Çorum 1944, sayı 46, s. 1373.

⁵⁷ Köseoğlu, a.g.m, s. 1374.

707/1307 tarihini bulmuş ki bu okuyuş hatalıdır. Bu ikinci kitabe oldukça zor okunmaktadır. Zira birçok yeri tahribatla silinmiştir.⁵⁸

Elvan Çelebi zaviyesi, tarihi derinliği olan bir makamdır. Ünlü Osmanlı tarihçisi Âşık Paşazade Derviş Ahmet Aşıkî burada doğmuştur. Binanın ilk şeklini bu kadar sağlam olmadığına dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman ile görüşmek üzere 1555 yılında Amasya'ya giderken Alman elçisi Busbeck ve H. Dernschwen, Elvan Çelebi köyüne uğradıklarını, dervişlere barınak olarak yapılan bir tesisten dolayı buraya tekke denildiğini, burada ahşap bir mescidin bulunduğunu ifade etmiştir. Onun yanında konakladıklarını, buranın eski yapılardan sökülme taşlarla itinasız kargır bir mabet şeklinde inşa edildiğini anlatırlar. Türbeyi uzun uzun tasvir eden ve eserinde bir de krokisini yayınlarlar. Busbeck, bu zaviye hakkında şu değerlendirmeyi yapar: Burada meşhur bir Türk tarikatı müessesesi vardır. Bunun mensuplarına da derviş diyorlar.⁵⁹

Çorum Amasya yolu üzerinde Mecitözü beldesine gelmeden, Elvan Çelebi veya tekke ismiyle bilinen köyde mevcut zaviye Anadolu Türklüğünün bu topraklardaki en kadim izlerinden sayılır. Bu beldenin giriş kısmında düzlükte mevcut tarihi abidenin, birde hamam olduğu yönünde yaşayan ahali arasında bir anlayış mevcuttur. Gerçekten bu belde arasında daha basit mimari yapıdan ibaret olup sadece hamam bulunmaktadır. Hamamı aynı zamanda zaviye ile birlikte inşa edildiği tespit edilmektedir. Mutasavvıfımızın babası Âşık Paşa “Garibnâme” adlı eseriyle tanınmaktadır. Elvan Çelebi babası tarafından kendisine mülk edinen bu beldeye gelip yerleşerek,

⁵⁸ Köseoğlu, a.g.m, s. 1375; Erlanger, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, ss. 76-77.

⁵⁹ Semavi Eyice, *Elvan Çelebi Zaviyesi*, DİA, cilt 2, s. 65.

ömrünün sonuna kadar bu beldede hayatını devam ettirmiştir.⁶⁰

Günümüzde mevcut zaviye köy halkının cami olarak kullanımına açıktır. Geniş bir avlu içinde bulunan bina kerpiç ve mozaik malzemelerle inşa edilmiştir. Bina üzeri kiremit kaplı ahşaplar ile kaplıdır. Bina içinde avlu duvarlarında ilk döneme ait bulunan işlenen parçalara da rastlanmaktadır. Camlı malzemelerle giriş bölümünden sonra, birisi daha geniş üç bölümden ibaret olup, ortada ki mevcut şadırvanlı olan istikamete açılmaktadır. Eyvanların üstünde dıştan gözükmeyen küçük kubbeler bulunuyor. Orta alandaki mevcut şadırvan sanat eseri değerinde ki yapılara benzerlik yönü bulunuyor. Eyvanın iç duvar kısmında çerçeve şeklinde ahşaptan olan peykelerle kaplıdır. Dar bir mekândan mescit kısmına geçilmektedir. Orası dörtgen yer olup, üzeri barak görüntü bir çatıyla kapatılmıştır. Tavan işlemesi, ahşap mahfil bütünü ile barak inşanın üzerine yerleşmektedir. Bu özellik üstteki mahfil galerisini şeritlerinde kendini belirttiği gibi, sütün başları ile ince kalem ve sanat işi süslemelerde net şekilde mevcuttur. Aynı işlemler mihrap kısmının şekillenmesinde de görülmektedir. Fakat mihraptaki kalem işçiliği, mahfildekiler kadar aynı ve benzer olmadığından dolayı daha sonra yapıldığı düşünülmektedir. Günümüzde de bu tezyinat kaldırılmış ve mihrap biraz yağlı boya ile boyanmıştır. Dernschwam'ın tespitinde giriş kısmının sol tarafında Elvan Çelebi'nin türbesi olarak belirttiği, içinde sandukası mevcut dörtgen bir mekân bulunuyor. Günümüzde burası boş olup, ancak bir arkeolojik kazı yapmak suretiyle, evvelce bu mekânda bir mezar bulunup bulunmadığı rahatça anlaşılabilir.⁶¹ Giriş kısmının sağ bölümünde ise, zaviye binasına bitişik çaprazlama

⁶⁰ Cahit Yalçın, *Türk Mektupları*, İstanbul 1939, s. 76.

⁶¹ Mutasavvıfımız "Elvan Çelebi zaviyesi gibi tamamen milli ve İslami usullere göre inşa edilmiştir. Zaviyenin bazı kalıntılar üzerine kurulması sebepsiz olmadığını göstermektedir. Böylece sadece Hristiyanlık döneminin değil, tarihi kaynaklardan beri insanlar tarafından o bölge kutsal olarak kabul ediliyordu. Yerli halk tarafından o bölgeyi kutsal vasfı devam ettirilmesi için makam mezarı yaptırmak suretiyle bir Gazi veya Veli adıyla anılıyordu. Dolayısıyla

şeklinde dört beşik tonozla kapalı, dört koldan ve ortadan kubbeli bir mekândan oluşan bir bina bulunmaktadır. Açık surette erken Hıristiyan devri mimarisindeki bazı yapıları akla getiren bu binanın hangi amaçla yapıldığı anlaşılmamaktadır. Fakat zaviye eski Theodoros ziyaretgâh mekânı üzerine inşa edilmiş olarak bilinmektedir. Nitekim bu şahsın kutsal sayılan eserleri korumak maksadıyla inşa edilmiş mabet olduğu kuvvetle bilinmektedir. Derschwen o mekânı türbe olduğunu belirtmek için sanduka ile işaretlemektedir. Ona göre mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin yakın bir akrabası burada bulunmaktadır. Zaviye ile bu yapının bir bağlantısı bulunmuyor. Dış görünüşten bir sütun üzerine yerleştirilen iki şeritli aynı biçimde avluya bakan bir geniş alana sahip bulunmaktadır. Zaviyenin giriş alan ile giriş mekân arası kare biçimindedir. Kapalı biçimde örtülerek, Elvan Çelebi'ye ait olan sanduka buraya yerleştirilmiştir. Zamanla Anadolu halkının Türkleşme ve İslam dinini kabulü sırasında Elvan Çelebi zaviyesi buna benzer birçok kimseye hizmet etmek amacıyla inşa edilmiş bir mekândır. Zaviyenin Osmanlı dönemi Türk tasavvuf tarihinde ise önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Aynı zamanda Âşık Paşa sülalesinin meskeni olma yanında, baba ocağı olarak bilinmesiyle de ayrı bir değere sahiptir.⁶²

6. Elvan Çelebi Beldesi

Genelde baktığımızda Elvan Çelebi beldesinden geçenler, Elvan Çelebi'yi tanımadıklarından dolayı tabeladaki yazılı olan ismini okumakla yetinmektedirler. Oysaki bu beldeye ismini veren Elvan Çelebi, dünya ilim çevresinde tanınmış bir Allah dostudur. Bu köyün Elvan Çelebi'den çok

Anadolu ve Rumeli'nin manen Türkleşme veya İslamlaşmasının tipik bir örneği olarak kabul edilebilir. Bu Türkleşme mührü Türklüğün yayıldığı bütün mekânlara kadar devam etmiştir. Bu tesir ve etkiler Erenler ve Horasan erenleri tarafından faaliyete geçerek asırlar boyunca Anadolu topraklarında izler bırakmıştır. Ethem Erkoç, "Elvan Çelebi", Pegasus Görsel İletişim Hizmetleri Yayınevi, Çorum 2004, s. 28-29.

⁶² Evliya Çelebi, *Seyahatname*, cilt 2, s. 407; ayrıca bkz Yaşar Önen, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, Ankara 1987, s. 276; bkz, Neşet Köseoğlu, *Elvan Çelebi Zaviyesi*, DİA, s. 66.

önceleri, yerleşim yeri olduğu sanılmaktadır. Köydeki Bizans ve Roma dönemine ait yazılı taşlara ve ören yerlere bakılırsa, tarihi derinliğe sahip olan bir mekân olduğu anlaşılmaktadır.⁶³

Elvan Çelebi'nin burada ikametinden önce bu belde, Tanüközü diye meşhur idi. Tarihte kaza olarak geçen bu beldeye Zünnünâbâd kasabasına bağlıydı. Bu kazaya 727/1326 tarihine kadar Tanuk kazası ve merkezine de Tanuk kasabası denilmekte iken, daha sonra Tanık denilmiştir.

727/1326'da Baba İlyas Horasaninin oğlu olan Muhlis Paşa, Âşık Paşa Mısır'a gittiğinde oğlu Elvan Çelebi, Tanüközü kasabasına gelerek ikamet etmiş ve burayı yurt edinmiştir. 753/1352 yılında gayet güzel mermerden sanat eseri bir cami-î şerif ve önünde kendisine ait türbe, batı tarafında büyük bir zaviye ve kuzey tarafına imarethane inşa etmiştir. Ayrıca yanına birde hamam yaptırmıştır. Böylece zamanla Tanüközü beldesi ihya edildikten sonra Elvan Çelebi kasabası namıyla anılmaya başlamıştır.⁶⁴

Elvan Çelebi zamanında ve sonraları baskın sırasında, müritlerinden çile ve ibadet için

⁶³ 14. Yüzyılın başlarında yani 727/1326 tarihlerde Baba İlyas evladında Muhlis Paşa Mısır'a gitmiştir. O zamanlar oğlu Elvan Çelebi, Tanüközü beldesine gelip ikamet ederek orayı kendine mesken edinmiştir. Daha sonra 1352 yılında o bölgeye mermer yapı bir cami ve kendisi için bir türbe yaptırmıştır. Batı istikametinde bir zaviye bunun az ilerisine de ek olarak imarethane inşa edilmiştir. Bunun dışında imarethane yanına bir hamam inşa ettirmiştir. Dolayısıyla Tanüközü ihya edildiğinden beri beldeye yapım inşalardan dolayı Elvan Çelebi Kasabası ismiyle anılmaya başlamıştır. Elvan Çelebi döneminde ve sonraları baskın esnasında olsun müritlerinin çilehane ve ibadet için sığındıkları Mürit Tepe beldenin civarında olup ve aynı isimle zikredilmektedir. Elvan Çelebi beldesi ve civarındaki birçok yerleşim yerleri arazi ve değirmenin Eretna Beyi'nin veziri Alâeddin Ali Şah Rumî tarafından Muhlis Paşa evladına kayıt edildiği bilinmektedir. Ancak bu vakfiyede mevcut olan arazinin büyük bir bölümü değirmen ve hamam olan kısmı satılmış olarak bilinmektedir. Oraların bugünkü durumunu o beldenin ileri yaşta olan insanları bilmektedir. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi buna rağmen, bu beldelerde bereket ve feyiz sembolü olduğu bir gerçektir. Onun beldede var oluşu, köyün varlığının teminatını oluşturmaktadır. Sonraki asırlarda bile yani Osmanlılar devrinde de Elvan Çelebi beldesi önemli bir mesken idi. Koş başlı tarihi çeşme, Çakırzâde Mehmet Gökçeoğlu İbrahim Çeşmesi ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın inşa ettiği çeşmeler bunun en önemli simgelerindedir. Ethem Erkoç, "Âşık Paşa ve Elvan Çelebi", Pegasus Görsel İletişim Hizmetleri Yayınları, Çorum 2005, ss. 248-249; Köseoğlu, a.g.m, s. 1374.

⁶⁴ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul trz, cilt 1, s. 394.

sığındıkları Mürit Tepe beldesinin yakınında bulunmakta ve yine aynı adla anılmaktadır. Elvan Çelebi'nin eski adlarından biri Kavaklı olduğunu kaydeden Köseoğlu, yakınından Söğütlü adında bir köyün varlığından söz eder. 1944 yılında yazdığı makalede köyün ihtiyarlarından dinlediği bir hikâyeyi de orada anlatır. Hikâye şöyledir: Söğütlü'den bir genç kızı Kavaklıdan yeni Elvan Çelebi'den bir ihtiyara vermişler. Düğünden önce genç kız, evlendiği ihtiyarı görünce dertlenmiş ve Söğütlü'den aşıya geldim, Kavaklı 'ya düşe geldim, Dede ben ateşe geldim diyerek bir ateş alıp tekrar köyüne dönmüştür.⁶⁵

Elvan Çelebi beldesi ve çevresindeki birçok yerleşim yeri, arazi ve değirmen bulunmaktadır. Mevcut yerleşim yerleri Alâeddin Ali Şah Rumi tarafından, Muhlis Paşa evladına ikta edildiğini, 855/1451 tarihli vakfiyede de bunun teyit edildiğini belirtmiştik. Ancak bu vakfiyede yer alan arazinin büyük bir kısmı, değirmen ve hamam inşası için verilmiştir. Bunların bugünkü halini beldenin yaşlıları bilmekte ve anlatmaktadır.⁶⁶

Buna rağmen Elvan Çelebi, bu topraklarda feyiz ve bereketin sembolüdür. Onun buradaki varlığı, köyün varlığına da teminatı olmuştur. Osmanlılar döneminde de Elvan Çelebi Beldesi, önemli bir yerleşim merkezlerinden sayılırdı. Tarihi koçbaşı çeşme Çakırzâde Mehmet, Gökçeoğlu İbrahim çeşmesi ve Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın yaptırdığı muhteşem çeşme bunun en önemli delillerindedir. Zamanla böyle bir faaliyetler sonucu Elvan Çelebi sayesinde burası varlığını korumuş ve köyden beldeye dönüşmüştür.⁶⁷

⁶⁵ Neşet Köseoğlu, *Elvan Çelebi*, Çorumlu Dergisi, Çorum 1944, sayı 46, s. 1377.

⁶⁶ Hüsameddin, a.g.e, c 1, s. 395.

⁶⁷ Ethem Erkoç, *Elvan Çelebi Zaviyesi*, Çorum 2004, ss. 249-250; XVIII. Yüzyılda Türklere dair birkaç eser kaleme alan Fransız Michael Bauder'nin ifadelerinden, Elvan Çelebi'nin o dönemde büyük bir veli olarak hürmetle anıldığını dile getirmektedir. Zaviyesinin büyük felaketlere uğramış kişilerin sığınağı ve mekânı olarak görüldüğü bilinmektedir.

7. Elvan Çelebi'nin Manevî ve Tasavvufî Yönü

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi gönül dostu bir dervıştır. Duygu ve düşüncelerini şiir diliyle aktaran bir sūfidir. Onun en büyük eseri, hiç şüphe yok ki Menakıbu'l-Kudsiyye adlı menakıbnamesidir. Mehmet Mecdi, Etvâr-ı Sülûk beyanında bir kitap yazdığını beyan eder.⁶⁸

Bunu da Bursalı Mehmet Tahir “Etvâr-ı Sülûk” adında bir manzumesi vardır şeklinde nakleder. Şemseddin Sami de Tarik-i Sülûk'a dair bazı manzumesi vardır şeklinde bir bilgi verir. Fakat ismi geçen “Etvâr-ı Sülûk” eseri araştırmamıza rağmen ulaşmamız mümkün olmadı. Mecdi, aynı kaynakta, Elvan Çelebi'yi “sahib-i divan” olarak nitelendirir. Müverrih Mustafa Âli de Türkçe nazımla yazılmış tasavvufla ilgili kitabından ve özellikle meşayıhten Şeyh Arakayın ile sual ve cevabı içeren bir eserinden söz etmektedir. Bu kaynaklarda zikredilen eser isimlerinden sadece Menakıbu'l-Kudsiyye'nin kastedildiği ve tarif edildiği sonucunu çıkarabiliriz.⁶⁹

Menakıbu'l-Kudsiyye Elvan Çelebi'nin eseri olarak bilinmektedir. Osmanlı tarihçileri, yukarıda da geçtiği gibi adını vererek de kendini tarif etmişlerdir. Tarihçi Oruç Bey'de Babaî ayaklanmasından bahsederken bu esere onun dahi diğer bir hikâyesi mevcut diye ifade eder. Âşık

Halkın inancına göre Elvan Çelebi kendisinden yardım talep edenlere nur yüzlü saygıdeğer bir yaşlı kılığında gelerek yardımda bulunmuştur. Eserlerin bu ifadelerinden yola çıkarak, Elvan Çelebi'nin daha sağlığında büyük bir ihtimalle vefatından hemen sonra halk tarafından bir veli mübarek zât olarak bilindiği ve ismi etrafında birtakım menkıbenin teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Michael Bauder, *Historie Generale de la Religion Des Turcs*, Paris 1625, s. 210; Nişancı Mehmet Paşa, *Tarih*, İstanbul 1290, s. 22.

⁶⁸ Mehmet Mecdi Efendi, *Hadaiku's-Şakâik*, İstanbul 1989, s. 22.; XV. Yüzyılın sūfî ve şairlerinden Mehmet Hatipoğlu 1414 senesinde kaleme aldığı “*Letâifnâme*” isimli eserinde kendisine üstat olarak görüyor. Bununla yanında Elvan Çelebi'nin o dönemin sūfîleri arasında yer aldığını zikretmektedir. Mehmet Hatipoğlu, “*Letâifnâme*”, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut, nşr, 3326, vr. 123'a.

⁶⁹ İsmail Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l Ünsiyye Baba İlyas Horasanî ve Sülalesinin Menkıbevi Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 32.

Paşa oğlu olan Elvan Çelebi eseri Menakıbnamede belirtmiştir. Diyerek bu menakıbnamede açıkça işaret etmiştir. Eser biliniyordu ancak tek bir nüshası bile elde mevcut değildi. Eğirdirli Hacı Kemal'in 1415'te düzenlediği Câmîü'n-Nezâir adlı eserinde, Şeyhoğlu'nun Kenzü'l-Küberasında ve bir mecmuasında birkaç şiiri, bir gazeli, bir iki beyti bulunmakta ise de Menakıbu'l-Kudsiyye eserinin yanında fazla önem taşımamaktadır.⁷⁰

Elvan Çelebi'nin kendi döneminde bilinen bir mutasavvıf olduğu yönünde anlatan eserlerin kaleme aldıklarından bilinmektedir. XV. asrın sûfi ve şairlerinden Hatipoğlu 817 de (1414) kaleme aldığı eserde kendisi için üstat gördüğü mutasavvıflar arasında Elvan Çelebi'yi de zikretmiştir. Hızırnâme diye bilinen divanın yazarı Muhyiddin Çelebi XVI. yüzyılda yaşamış sûfilerden biridir. Muhyiddin Çelebi, Anadolu bölgesinde Elvan Çelebi'nin kendi devri içinde büyük evliyalar arasında zikretmektedir⁷¹

Mutasavvıfımız yöresinde epeyce tanınmış bir mutasavvıftır. O tabiriyle divan sahibi, büyük şeyhler sırasında irfan sahibi bir şeyh olarak bilinir. O, Etvâr-ı sülük (tarikata giriş usulleri) konusunda manzum bir kitap yazmıştır. Onun intisap ettiği tarikat yönünde mevcut eserlerde herhangi bir bilgi edinilmediği gibi kendisi de eseri Menakıbnamede de bu konuyla ilgili bir şey bahsetmemiştir. Fakat Elvan Çelebi'nin İlyas Horasani sülalesi olduğunu, Baba

⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Elvan Çelebi Maddesi*, DİA, cilt 11, s. 64.

⁷¹ Hatipoğlu, *Letâifnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut, nşr 3326, vr 1239; Muhyiddin Çelebi, *Hızırnâme*, İstanbul Üniversitesi Ktp., nşr. 9495, 27'a; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, ss. 269-275; Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, XIII. Yüzyılın önemli ve meşhur bir sûfi olmasına rağmen daha sonraki dönemlerde fazla tanınmamıştır. Bunun sebebi kendisinden sonra daha çok eser bırakmamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim eser ve kaynaklarda kendisine atıfta bulunan eserlerinin bugüne kadar izine rastlanmamaktadır. Elvan Çelebi'nin günümüze kadar gelen yegâne eseri "*Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l Ünsiyye*" adlı eseridir. Elvan Çelebi, "*Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l Ünsiyye*", nşr. İsmail Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul 1984; Ayrıca bkz, Ahmet Yaşar Ocak, "*Elvan Çelebi*" md, DİA, c XI, s. 64; Mehmet Akkuş, *XIX. Asırda Bir Beştâşî İcazetnâmesi*, Tasavvuf İlmî ve Araştırma Akademik Dergisi, sayı 1, ss. 27-29, Ankara 1999.

İlyas, Muhlis Paşa ve Âşık Paşa soy ve nesebi aynı soydan geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla aynı sülale içerisinde şeyhlik makamında bulunduğunu göz önüne alınacak olursa, onun Vefaiyye tarikatına mensup olduğu tahmin edilir.⁷²

Ahmet Yaşar Ocak, ehl-i sünnet çizgisinde olan mutasavvıf Âşık Paşa'nın ölümünden sonra, halifeleri toplanarak kendisini tarikatın başına geçirmek suretiyle şeyh yapmalarına dayanarak Elvan Çelebi'nin de 'bu durumu göz önünde bulundurursak bu minval üzere olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.'⁷³

Elvan Çelebi döneminde bu zaviye, Vefaiyye tarikatının ana merkezi olarak kabul edilmiştir. Bunda Baba İlyas soyundan gelmesinin etkisi büyük olmuştur. Aslen Çorumlu olan Mustafa Vazih (1733-1831), Amasya Müftülüğünü de yapmış ünlü bir zattır.⁷⁴

Mutasavvıflardan Mustafa Ali'de Elvan Çelebi'nin kalp gözü açık, yüksek cezbeli bir şeyh olarak nitelendirmektedir. Türbesini birkaç sefer ziyaret ettiği, zaviyeyi riyadan uzak ve ihlâsla dolu olduğunu söyler.⁷⁵

Nişançızâde Muhammed de Elvan Çelebi'yi Osman Han zamanında Diyar-ı Rum'da yaşamış, büyük âlim ve şeyhler arasında zikreder ve onun babası gibi kâmil, aziz, büyük cezbe sahibi bir şeyh olarak nitelendirir.⁷⁶

⁷² Ahmet Yaşar Ocak, *Elvan Çelebi Maddesi*, DiA, cilt 11, s. 64.

⁷³ Ocak, *Elvan Çelebi Maddesi*, DiA, cilt 11, s. 64.

⁷⁴ Abdullah Ercan, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1988, s. 140., ayrıca bkz, Osman Fevzi Olcay, *Amasya Ünlüleri*, sad: Turan Börekçi, Ankara 2002, s. 84.

⁷⁵ Gelibolulu Mustafa Ali, *Kühü'l-Ahrar*, İstanbul 1285, cilt 5, s. 40.

⁷⁶ Nişançızâde Muhammed, *Mir 'at-ı Kâinat*, İstanbul 1290, cilt 2, s. 291.

Elvan Çelebi, babası Âşık Paşa gibi hem sūfî hem şairdir, diyen Abdullah Ercan, o da artık babası gibi mutasavvıf ve şairdir⁷⁷ tespitini yapıyor. Bursalı Mehmet Tahir de şöyle diyor: Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi, aşk ve irfan sahibi, şöhret bulmuş cezbeli bir şairdir.⁷⁸

Şemsettin Sami de Elvan Çelebi'nin şeyh Âşık Paşa'nın oğlu ve halifesi olduğunu zikrettikten sonra “Arif-i billahi bir zat olup, tarik-i sülük'e dair bazı manzumeleri vardır” diyor.⁷⁹

Tarihi olaylara bakılırsa gerek Âşık Paşa gerekse oğlu Elvan Çelebi yaşamış olduğu dönemde devletle çatışma hali görülmemiştir. Hatta devletle uyum içinde bir mürşit olarak irşat faaliyetlerini sürdürdüğü, zaviyede her türlü tarikat toplantılarını, zikir ve sohbetlerini sürekli olarak devam ettirdiği söylenebilir. Her zaman haklı irşada davet ederek halkın gönlünü kazanmış bir sūfî olarak bilinmektedir.

8. Ailesi ve Tesirleri

a. Babası

Âşık Paşa'nın asıl adı Ali'dir. Kaynakların çoğu adının Ali olduğu konusunda müttetikirler. Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi, babasının İlyas oğlu, Muhlis oğlu Ali şeklinde tanıtmıştır. Bunu mutasavvıfımız Elvan Çelebi menâkıbnâkıbnâme eserinde şöyle ifade eder:

“Ol Ali İbn-i Muhlis İbn-i İlyas”

⁷⁷ Abdullah Ercan, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1988, s. 18.

⁷⁸ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Dönemi Müellifleri*, cilt 1, s. 110.

⁷⁹ Şemsettin Sami, *Kamusü'l-A'lam*, Tıpkı Basım, Ankara 1996, S.N; s. 3174.

“Küllühüm ecmaîn hayrü'n-nâs”⁸⁰

Amasya tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, Muhlis Paşa'nın oğullarının adını sayarken Âşık Paşa'nın asıl adının Alaattin Ali olduğunu söyler. Âşık Paşa, kendi eseri olan Garibnâmesinde kendini şöyle tanıtır: Yüce Allah'ın Rahmetine muhtaç şeyh İlyas oğlu Muhlis Paşa oğlu Ali'yim ki, şeyh Âşık Paşa olarak tanırım.⁸¹

Cevdet Hakkı Tarım, konuyu şu şekilde özetlemektedir: Öz adı Ali'dir. Alâeddin Âşık, Âşık Paşa ve Âşık Baba adlarıyla ünlenmiş ve anılmıştır.⁸²

Bütün kaynakların ittifakıyla, Âşık Paşa 1272 yılında doğmuştur. İlahî aşka bağlı bir mutasavvıf ve şair olduğu için kendisine “Âşık” denilmiş ve şiirlerinde bu mahlası kullanmıştır. Paşa veya beşe diye adının sonunda eklenen künye, babasının büyük oğlu olduğuna işaret ettiği ifade edilmektedir ki bu husus tartışmalıdır.⁸³

Babası Muhlis Paşa'nın 1274 yılında vefat ettiği kabul edilirse, Âşık Paşa ailenin en küçük çocuğu Muhlis de dâhil, dört oğlu içinde Paşa lakabı kullanıldığına göre bu görüş doğru olmaz.

⁸⁰ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, beyit 1409, s. 82.

⁸¹ Mutasavvıf şair “Garibnâme” eserin yazarı olarak bilinen Âşık Paşa 670-1272 tarihinde Kırşehir’de doğmuştur. Asıl adı Ali olup mahlası ise Âşık ’tır. İsmimin sonuna eklenen “Paşa” ise babasının ilk oğlu olduğuna delalet etmektedir. Âşık Paşa'nın hayatı hakkında Elvan Çelebi'nin kaleme aldığı eseri “*Menâkıbnâme'de*” anlatılanlara dayandırılmaktadır. Eğitim hayatına bakarsak, Âşık Paşa önce Süleyman-ı Kırşehir’den daha sonra İlyas Paşa'nın müritlerinden olan Şeyh Osman’dan ders almıştır. Muhlis Paşa'nın vasiyeti üzerine Şeyh Osman, Âşık Paşa'yı kendi kızı ile evlendirmiştir. Daha sonraları Anadolu Valisi Timurtaş Paşa'nın veziri görevinde bulunmuştur. Dönemin bazı siyasi olayalar karıştığından dolayı Mısır’a gitmeye zorunda kaldı. Mısır’dan Amasya’ya geri dönerken Kırşehir’e geldiğinde hastalanarak 733/1332 yılında orada vefat etmiştir. Ahmet Yaşar Ocak, “*XIII. Yüzyılda Anadolu’da Babailer İsyanı*”, İstanbul 1980, s. 159; ayrıca bkz, Günay Kut, “*Âşık Paşa*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 4, ss.2-3; Âşık Paşa, *Garibnâme*, çev.; Bedri Noyan, *Ardıç Yayınları*, Ankara 1998, s. 26;

⁸² Cevdet Hakkı Tarım, *Âşık Paşa*, Ankara 1995, s.4.

⁸³ Enver Behman, *Şapluya Kırşehir Büyükleri*, Ankara 1997, s. 13.

Paşa lakabı, yalnız saygı için kullanıldığı görüş daha kuvvetlidir. Âşık Paşa on dört yaşına yeni girdiği bir dönmede, babasının vasiyetini aktaran, insanların sözlerini kabul etmiş ve onlarla birlikte Kırşehir'e gelmiştir. Elvan Çelebi, onun Kırşehir'e gelmesiyle bu şehrin Gülşehir olduğunu şöyle ifade eder:

“Sözlerini kabul kıldı şeyh”

“Kırı Gülşehir kıldı geldi şeyh”⁸⁴

Aşıkpaşazâde tarihini naşiri Ali Bey, onu Muhlis Paşa'nın en büyük oğlu olarak zikreder. Taşköprülüzâde ve Latifi gibi müellifler, Âşık Paşa'nın dışarıdan Anadolu'ya gelerek Kırşehir'e yerleştiğini, hatta Latifi, Acem serhaddine yakın yerden geldiğini ileri sürerlerse de bunun doğru olmadığı ihtimali yüksektir. Çünkü Elvan Çelebi, babasının 670/1272 de Muhlis Paşa'nın Kırşehir yakınlarındaki Arapkir'de bulunan zaviyesinde doğduğunu açıkça kaydetmektedir.⁸⁵

Ona göre Muhlis Paşa, oğlunun terbiyesini, aynı zamanda kayınpederi olan halifelerinden şeyh Osman'a havale etmiş ve fazla yaşamayarak hayata gözlerini kapamıştır. Âşık Paşa, babasının vefatından sonra on sene kadar Arapkir'de kaldıktan sonra, muhtemelen yirmi beş yaşlarında iken dedesi şeyh Osman tarafından Kırşehir'deki zaviyeye getirilerek burada resmen şeyhlik makamına getirilmiştir. Daha erken yaşta tarikatın başına geçen Âşık Paşa'nın, herhalde en azından bir müddet daha dedesinin nezaret ve terbiyesinde yetiştiği tahmin olunabilir. Dolayısıyla kendisi tarikat ortamında olduğu gibi, Âşık Paşa o dönemde Kırşehir ve dolaylarında bir hayli yaygınlaşmıştır. Hacı Bektaşî, Süleyman Türkmen'i ve Ahi Evran geleneğine bağlı

⁸⁴ Elvan Çelebi, a.g.e. beyit 1175, s. 68.

⁸⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz Arapkir beldesi şimdiki Gülşehir'in eski adı Arapsun'la ilgili olup, Kırşehir havalisinde faaliyet gösteren Muhlis Paşa ailesinin, eserinde Malatya'nın Arapkir kazasıyla uzak yakın bir alakasından söz edilmez.

Kırşehir’de tanışıp bağlantı kurmuş olabilir. Özellikle Mevlana Celalettin Rûmî ve Sultan Veled’ in eserlerine daha fazla ilgi gösterdiği ile bilinen Âşık Paşa’nın, Mevlevilerle de temas kurduğu muhakkak nazarıyla bakılabilir.⁸⁶

Âşık Paşa’nın ilk bakışta, tıpkı Mevlâna gibi vahdet-i vücud fikrinde olup, aynı sûfî olduğu intiba uyandırıyor. Hatta Fuat Köprülü bu sebeple Anadolu’da, kendi döneminde çok çetin bir tarzda tartışmalara sebep olan ehl-i sünnet ve batıl anlayışında sûfiler arasında mücadele meydana geldiğine değinmektedir. Bu mücadeleler sonucunda Âşık Paşa’nın ehl-i sünnet olduğu ve eseri Garipnâme’yi bundan dolayı yazdığı ifade edilmektedir.⁸⁷

Günümüzde de halk arasında Âşık Paşa hakkında pek çok inanç mevcuttur. Bunların bir kısmı muhakkak ki çok eskilere dayanmakla birlikte, bir kısmını ise yakın geçmişte teşekkül ettiği düşünülebilir. Çeşitli hastalıkların tedavisi, dileklerin gerçekleşmesi amacıyla ziyaret edilen türbede, geceleri ışık yandığı söylenir. Âşık Paşa gece kalkarak abdest almakta, civardaki mezarda ölümlerle birlikte namaz kılip etrafta dolaşmaktadır. Kimi zaman türbede Kur’an ve zikirler okunmaktadır. Bu yüzden binanın içinde daima abdest alması için su dolu testiler, lamba, kibrit ve ona gerekli olan eşya bulundurulmaktadır. Âşık Paşa, halk sıkıntıda olduğu zaman

⁸⁶ Elvan Çelebi, *Menakıbu’l-Kudsıyye fi Menâsibi’l-Ünsıyye*, haz, Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul 1984, s. LXVIII; Elvan Çelebi’nin babası olan Âşık Paşa, kurucusu Baba İlyas Horasanî olan büyük bir şeyh ailesinin XIV. yüzyılın ilk yarısındaki önemli temsilcilerinden birisidir. Bunun yanında Anadolu’da Vefaiyye tarikatının başı sıfatıyla bilinen bir sûfî olduğu bilinmektedir. Küçük yaştan itibaren adı geçen tarikat çevresinde yetişmiştir. Bu çevreye mensup önemli şahsiyetlerden tasavvuf terbiyesi aldığı, oğlu Elvan Çelebi’nin bizzat kendi söylediklerinden anlamak mümkündür. Kendi tarikat çevresinde olduğu kadar, o dönemde Kırşehir ve civarında yayılmış bulunan Hacı Bektaş Velî, Şeyh Süleyman Türkmanî ve Ahi Evran geleneklerine mensup önemli şahıslarla da fikir alışverişinde bulunmuştur. Kırşehir gibi XIII. yüzyıldan beri sağlam ilim, edebî ve fikrî gelişmelere sahne olan bir bölgede yetişmiş olması, tasavvufî kişiliği üzerindeki etkisi şüphesiz büyük olduğundan kaynaklanmaktadır. Hüseyin Hüsameddin, *“Amasya Tarihi”*, İstanbul 1329, c 2, s. 470.

⁸⁷ Fuat Köprülü, *Âşık Paşa Maddesi*, İslam Ansiklopedisi; Ayrıca Bkz, Elvan Çelebi, a.g.e. s. LXIX.

yardıma koşmakta, harp çıktığında mezarından kalkıp, türbedeki mızrağını alarak harbe iştirak etmektedir.⁸⁸

Görülüyor ki bütün bu ve benzeri inançlar, Âşık Paşa'nın yüzyıllardır benzeri bütün şahsiyetler gibi, halk arasında ne derecede benimsenmiştir. İrşat faaliyetleriyle bir Allah dostu olduğunu açıklamaya yeterlidir.

b. Çocukları

Elvan Çelebi, kendi eseri olan Menakıbu'l-Kudsiyye'sinde Baba İlyas, Muhlis Paşa ve Âşık Paşa'nın yaşam hikâyesini menkıbevi bir şekilde anlatmıştır. Ancak kendisi, zaviyesi, müritleri, eşi ve çocukları hakkında bilgi vermemiştir. Bu nedenle Elvan Çelebi'nin eserinden düşüncelerini tespit etmek mümkün olduğu halde, ayrıntılı halde hayatı hakkındaki bilgi ve bulgulara ulaşmak mümkün olmamıştır. Elvan Çelebi'nin Kırşehir'de evlendiği, sonra babasının izniyle Çorum'un Elvan Çelebi beldesine geldiğini, babasının ölümünden sonra eşini ve çocuklarını da buraya getirdiği bilinmektedir. Elvan Çelebi'nin dip dedesi Şeyh İlyas Horasanî'den itibaren soyağacını çıkartan Neşet Köseoğlu, Abdurrahman Çelebi adında bir oğlu olduğunu kaydeder. Bunun dışında çocukları ve torunları hakkında fazla bir bilgiden bahsetmez.⁸⁹

Sadece Elvan Çelebi soyundan En'am Beyzâde Ali Bey'den söz eder. O da 1028/1618'de Amasya valisi, 1029/1619'da Kars valisi, olarak görev yapmış ve 1030/1620'de ise Amasya'yı da idare etmek üzere Kara Hisar sancağına tayin olunmuştur.

⁸⁸ Veysel Arşivin, *Kırşehir'de Yerlere Atfedilen İnançlar*, Âşık Paşa Türbesi, Ağustos 1956, s. 1335.

⁸⁹ M. Fatih Köksal, *Elvan Çelebi'nin Şiirleri ve Şairliği*, I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni, Kırşehir 2004, s. 349.

Elvan Çelebi'nin Amasya'da, Çorum ve köylerinde soyunu devam ettiren, köklü sülaleler olduğunu Neşet Köseoğlu zikretmekte fakat fazla bilgi vermemektedir. Elvan Çelebi'nin tekkesi hakkında iki şiiri bulunan İbrahim Hakkı'dan başka Çorum'a yerleşen birçok kişi, aynı sülale ile akraba olduklarını söylemektedir. Elvan Çelebi'nin, Abdurrahman Çelebi adında bir oğlunun bulunduğunu bahsetmiştik. Elimize ulaşan bir soy ağacında Abdurrahman Çelebi'nin oğlu Hamidullah Çelebi, onun oğlu Feyzullah Çelebi, onunda oğlu Nurullah Çelebi, onunda oğlu Ahmet Çelebi olarak sıralanmıştır. Bundan sonrada Lelebicioğullarının soyağacı devam etmektedir. Bu soyağacında Müftü Hacı Ömer Efendi, kardeşi müftü ve şair, Hacı Arif Efendi ve oğlu Deli Müftü namıyla bilinen Hacı Ahmet Feyzi Efendi gibi dönemin saygın din bilginlerinden bulunmaktadır. Elvan Çelebi'nin halifeleri hakkında hiçbir bulgu bulunmamaktadır. Ancak Elvan Çelebi'den sonra oğlu Abdurrahman Çelebi'nin tekkede şeyhliği idare ettiği anlaşılmaktadır. Ondan sonra şeyhlik makamına kimin geçtiği konusunda bilgi yoktur. Daha sonraları tekke ve emlakinin mütevellilerce idare edildiği bilinmektedir.⁹⁰

9. Vefatı ve Türbesi

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, uzun yıllar hizmet ettiği ve adını verdiği beldede yani Çorum'un Elvan Çelebi beldesinde vefat etmiştir. Elvan Çelebi'nin vefat yeri konusunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak ölüm tarihi konusunda farklı görüşler vardır. Semavi Eyice, 1332 veya 1333'den hayli sonra vefat etmiş olmalıdır diyor. Türbe üzerindeki kitabede ölüm tarihinin yazılı olabileceğini ima ederek, bunun iyice okunmadığını işaret ediyor.⁹¹

⁹⁰ Neşet Köseoğlu, *Elvan Çelebi, Çorum Dergisi*, Çorum 1944, sayı 46, s. 1441.

⁹¹ Semavi Eyice, *Elvan Çelebi Zaviyesi Maddesi*, DİA, cilt 11, s. 224.

Saadettin Nüzlet Ergin, Elvan Çelebi'nin XIV. yüzyılın son yarısında yaşayan mutasavvıflardan olduğunu söylemekle yetiniyor.⁹²

Erünsal ve Ocak, Elvan Çelebi'nin tıpkı doğum tarihi gibi, ölüm tarihi de meçhuldür görüşündedirler. Yalnız eseri olan Menakıpnamesinin sonunda mevcut ve bitiş tarihini belirten beyitlerdeki 760/1358-9 tarihine bakılırsa, onun hiç olmazsa bu tarihe kadar hayatta olduğu söylenebilir kanaatindedir.⁹³

Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine yazdığı Elvan Çelebi maddesinde ölüm tarihini (ö.760/1358-9) şeklinde yazmıştır. Ayrıca eserin kaynaklarda gösterilen 760/1358-59 bitiş tarihini gösteren bilgiler bakılırsa, eserin belirtilen tarihten itibaren birkaç sene sonra vefat ettiğinin söylenebileceğini şeklinde ifade etmiştir.⁹⁴

Babailer isimli eserinde de muhtemelen 1360'lardan sonra vefat etmiştir demektedir. Abdurrahman Güzel, Elvan Çelebi'nin ölüm tarihini 760/1358'den sonra olarak göstermiştir. Büyük Türk klasiklerinde de aynı ifade geçmektedir. Elvan Çelebi hakkında araştırma makalesi olan Neşet Köseoğlu ve Amasya Tarihi müellifi Hüseyin Hüsameddin, bu konu hakkında hiç

⁹² Saadettin Nüzlet Ergun, *Türk Şairleri*, cilt 3, s. 1230.

⁹³ İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi-Menâsıbi'l-Ünsiyye, Baba İlyas Horasanî ve Sülalesini Menkıbevi Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2.basım, Ankara 1995, s. XLVIII.

⁹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Elvan Çelebi Maddesi*, *DİA*, c. 11, s. 63.

bahsetmemiştir. Sicil-i Osmanide⁹⁵ ve Kamusu'l-A'lamda⁹⁶ Amasya yakınlarında vefat ettiği zikredilmekle yetinmiştir.⁹⁷

Ancak yaptığımız bir araştırmada Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Naili* adlı eserinde Elvan Çelebi'nin, Elvan Çelebi köyünde 770/1368 yılında vefat ettiği⁹⁸ bilgisine ulaşabildik. Nail Tuman, bu bilgiyi muhtemelen *Keşf-üz-Zünun Zeylinden* alsa gerektir. Zeyl'de Elvan Çelebi'nin şair, zahit, bir zat olup 770 arasında 1368 senesinde vefat ettiği kaydedilmektedir. Ahmet Kabaklı' da XIV. yüzyıl tekke şairlerinden olarak nitelediği Elvan Çelebi'nin ölüm tarihini 1368 yılı olarak vermiştir.⁹⁹

Sonuç olarak, yukarıdaki bilgilere dayanan halde mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin 1368 yılında Elvan Çelebi beldesinde vefat ettiğini söyleyebiliriz. Bölgede tanınmış olan şahsın türbesi de adıyla anılan yerdedir.

Elvan Çelebi'nin türbesi külliyeinin içindedir. Caminin dış kapısından, girişinin sağ yanında yer almaktadır. Türbenin yeşil direk tarafından girişinde ise, ailesinin mezarlarının bulunduğu sanılmaktadır. Girişteki sandukanın eşine, doğu kısmındaki dört kabrin oğullarına, batı tarafındaki iki kabrin de kızlarına ait olduğu söylenmektedir. Ancak bu hususta tarihi kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur. Bu rivayetlerin ciddi bir tahlili gerekmektedir. Zira henüz bir oğlundan başka çocukları olduğuna dair bir bilgiye ulaşılmamıştır. Türbe, halk arasında önemli

⁹⁵ Mehmet Süreyya, "*Sicil-i Osmanî*", Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, cilt 2, s. 477.

⁹⁶ Sami Şemsettin, "*Kamusü'l-A'lam*", Tıpkı Basım, cilt 4, Ankara 1996, s. 3174.

⁹⁷ Mehmet Süreyya, aynı eser, s. 477.

⁹⁸ Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Naili*, Tıpkı Basım, Ankara 2000, c 2, s. 698.

⁹⁹ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 2002, cilt 2, s. 357; Ayrıca bkz; Bağdatlı İsmail Paşa, "*İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zünûnan Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*", MEB Yayınları, Tıpkı Basım, İstanbul 1972, 2. Baskı, c 1, s. 519.

ziyaretgâhlardan biri sayılır. Buraya Türkiye'nin her yerinden, özellikle yakın illerden akın akın ziyaretçi gelmektedir. Dolayısıyla ünü çevre illere de yayılmıştır.¹⁰⁰

Genelde insanlar, Allah dostlarının türbeleri ve hayatları, yaptığı din uğrundaki mücadeleleri, inanç düşüncelerini öğrenmek isterler. Onların kendi yaşantılarına örnek almaya çalışırlar. Bazıları türbe içindeki zata ilişkin halk arasında yayılan veya yaşayan efsanelerin peşine düşerek, araştırmaya başlarlar. Bu bağlamda Elvan Çelebi ve tekkesi hakkında efsanelere karışmış halk inançları ortaya çıkmıştır. Bu efsanelerin başlangıç tarihi, Elvan Çelebi'nin hayatta olduğu döneme kadar uzanır. Mehmet Mecdi Efendi, Elvan Çelebi türbesini genç yaşlarda ziyaret ettiğini, manevî ruhaniyetinden müntefi ve mutemetti olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

Ancak yaptığımız bir araştırmada Nail Tuman'ın *Tuhfe-i Naili* adlı eserinde Elvan Çelebi'nin, Elvan Çelebi köyünde 770/1368 yılında vefat ettiği¹⁰² bilgisine ulaştık. Nail Tuman, bu bilgileri *Keşfi'z-Zünûnan* Zeylinden alsa gerektir. O eserde Zeyl'de, Elvan Çelebi'nin şair, zahit bir zat olup 770 senesinde miladi (1368) yılı vefat ettiği kaydedilmektedir.¹⁰³ Ancak Ahmet Kabaklı' da

¹⁰⁰ İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s. 25; Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin mezarı külliyein içinde bulunmaktadır. Caminin dışarıdaki kapısından girişin sağ yönünde bulunmaktadır. Türbenin yeşil direk istikametinden girişte ise aile mezarlığının olduğu tahmin edilmektedir. Girişteki sandukanın eşine ait olduğu, doğu istikametindeki dört kabrin oğullarına ve batı istikametindeki iki kabrin kızlarına mahsus olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu hakkında tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgi kaynağına rastlanmamaktadır. Bu bilgilerin tahlil ve araştırmak gerekmektedir. Henüz bir oğlundan başka bir bilgiye ulaşılmamaktadır. Türbe yerel halk arasında önemli bir ziyaretgâh konumundadır. Türbeye Türkiye'nin her yerinden, özellikle civar illerden ziyaretçi akınına uğramaktadır. Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Pegasus Görsel İletişim Hizmetleri Yayınevi, Çorum 2005, ss. 254-255.

¹⁰¹ Mehmet Mecdi Efendi, *Hadaiku's-Şakâik*, Tıpkı Basım, İstanbul 1989, s. 22.

¹⁰² Mehmet Nail Tuman, *aynı eser*, s. 698.

¹⁰³ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l-Meknûnfi'z-Zeyli a'la Keşfi'z-Zünûnan en Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1972, 2. Baskı, cilt 1, s. 519.

XIV. yüzyıl tekke şairlerinden olarak nitelediği Elvan Çelebi'nin ölüm tarihini 1368 yılı olarak vermiştir.¹⁰⁴

Fransız yazar Michael Bauder'nin bu tekke için XVII. Yüzyılda ortaya koyduğu izlenimleri oldukça ilginçtir:

Elvan Çelebi, büyük felaketlere uğramış, kedere duçar olmuş kişileri sığınıp yardım istedikleri bir sūfidir. Kendisi bu kişilerin gözüne bazen, mütenasip endamlı ve uzuna yakın yakışıklı bir genç, bazen de saygıdeğer bir yaşlı sıfatında görünerek yardım ettiği bilinmektedir.¹⁰⁵

Kaynaklarda geçen bu halk inançları bile, onun sağlığından beri halk tarafından mübarek bir zat bir veli, olarak kabul görüldüğünü ortaya koymaktadır.¹⁰⁶

Bu nedenle adı etrafında birtakım menkıbelerin oluşması doğal olarak karşılanmaktadır. Mustafa Vazıh, ünlü eserinde bu türbenin bir ziyaretgâh olduğunu, her türlü hastaya şifa verdiğini, özellikle deli ve mecnunlara yararlı olduğunu, zincirler içinde gelen mecnunların bir gece türbede kaldıktan sonra iyileştiklerini kaleme almaktadır. Yazarın bahsettiğine göre halkı yüzyıllardan beri Elvan Çelebi türbesini ziyaret etmektedir. Hastalar, deliler, çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar, zihinsel engelli olan aileler onun manevi gücünden himmet beklemektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ahmet Kabaklı, *aynı eser*, s. 357.

¹⁰⁵ Mustafa Vazıh, *Balabilü'r-Rasiyye fi Riyad'ı Mesali Amasiyye*, Amasya Bayezid Halk Kütüphanesi, trz, s. 119.

¹⁰⁶ Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi maddesi, DİA, cilt 11, s. 64.

¹⁰⁷ Mustafa Vazıh, a.g.e, s. 119.

Günümüzde de tekkeler bu amaçlarla ziyaret edilmektedir. Batıl inanç olmasına rağmen, yıllardır böyle devam etmektedir. Ayrıca buralarda adak kurban kesmek isteyenler kurbanlarını buraya getirerek türbede kesmektedirler.

10. Âşık Paşa ve Elvan Çelebi'nin Mensup Olduğu Vefâî Tarikatın Ortaya Çıkışı

Vefaiyye tarikatı¹⁰⁸ hakkında ne yazık ki günümüze kadar ulaşmayan çok sayıda menakıpname kaleme alındığı rastlanmaktadır. Tâcülârifin Vefa el-Bağdadi (ö. 501-1107) tarafından kurulduğu bilinmektedir. Ebu'l-Vefa el-Bağdadi'nin yaşamına ait mevcut önemli eser Şehabettin Ebü'l-Hüdâ Ahmet b. Abdülmün'im eş-Şebri el-Vasıtî'nin kaleme aldığı Tezkiretü'l-Müttakîn ve Tebsiretü'l-Mürtedîn adlı iki cilt olarak bilinen Arapça eseri menakıpnamedir. XVI. yüzyılda yaşamış olan Vefâî geleneğine mensubiyeti ile bilinmektedir. Aynı zamanda bu kaynak Zeyniyye tarikatının şeyhlerinden sayılan Seyyid Velayetin talebi üzerine tek cilt şeklinde özet yapılarak Menakıb-ı Seyyid Ebu'l-Vefa ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁰⁹

Vefaiyye tarikatı, Ebu'l-Vefa'nın el-Bağdadi'ye (ö. 501/1107) atfedilen bir tarikat olarak bilinmektedir. Hayatına dair anlatan en önemli kaynak “*Tezkiretü'l-Müttakîn ve Tebsiretü'l-*

¹⁰⁸, Türk tasavvuf tarihinin özellikle Selçuklu ve erken dönem Osmanlı dönemindeki akışını şekillenmesinde Vefaiyye tarikatı büyük katkısı olmuştur XII. ve XV. asırlarda. Vefaiyye tarikatı Irak, Suriye ve Anadolu'yu kapsayan oldukça geniş sayılabilecek bir coğrafyaya yayıldığı biliniyor. Gerek Selçuklular devrinde gerekse Osmanlı Beyliğinin ilk yıllarında belli bir nüfusu oluşturmaktaydı. Hasan Yüksel'in Türkiye Selçuklular döneminde yaşamış bazı Vefâî tarikat şeyhlerine dair makaleleri kaleme alınmıştır. Son yıllarda Ahmet Yaşar Ocak tarafından bazı bilgiler dışında tarikatın önemine dair pek fazla araştırma yapılmamıştır. Bu yönün gözden kaçırıldığı görülmektedir. Hasan Yüksel, *Selçuklular Devrinden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi*, Vakıflar Dergisi, sayı 25, İstanbul 1995, ss. 235-250.

¹⁰⁹ Asıl adı Muhammed b. Muhammed Âriz olan ve soyu İmam Zeynel Abidin'e dayanan Ebu'l-Vefa, 12 Recep 417 (29 Ağustos 1026) tarihinde Irak sınırları içerisinde dünyaya gelmiştir. Aile başlangıçta Iraktaki Zabala bölgesinde yaşamaktaydı. Sonra burada seyitlerin uğradığı bir takibat dolayısıyla Ebu'l-Vefa'nın babası Seyit Muhammed, Kusan bölgesine kaçıp daha sonra Beni Nercis isimli Kürt kabilesine sığınmıştır. Semih Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 135.

Mürtedîn” adlı Şehabettin Ahmet el-Vasîtî’nin Arapça menakıpnamesidir. Aynı zamanda Vefâî geleneğine intisabı bulunmaktaydı. Bununla beraber Zeyniyye tarikatı mensubiyetiyle bilinen Seyyid Velayetin talebi üzerine özet yapılarak “*Tâcu’l-Arifin*”, Seyyid Ebu’l-Vefa ismiyle Türkçeye çeviren bu kaynağa göre “Ebu’l-Vefa’nın” nesebi İmam Zeynel Abidin’e kadar dayanmaktadır. Pederi Seyyid Muhammed Irak’ın Zabala denilen bölgesinde yaşamaktaydı. Burada Seyitlerin karşılaştığı bir takibattan dolayı Küsan bölgesine gelerek “Beni Mercis” isimli Kürt sülalesine sığınmıştır. Daha sonra bir Kürt kızıyla evlenerek, Ebu’l-Vefa (417/1026) tarihinde bu bölgede dünyaya gelmiştir. Küçük yaştan itibaren Bağdat’ta başlattığı eğitimini Buhara’da devam ettirmiştir. Buhara’daki eğitimini tamamlayıp Bağdat’a döndükten sonra, Irak’ta devrin büyük şeyhinden olan “Ebu Muhammed Abdullah b. Talha eş- Şenbekî’ye”¹¹⁰ intisap etmiştir. Aynı zamanda onun vefalı ve sadakatinden dolayı şeyhi ona “Ebu’l-Vefa” unvanıyla isimlendirmiştir. Ebu’l-Vefa tasavvuf eğitimini tamamlayıp icazet aldıktan sonra irşat faaliyetine başlamıştır. Devrin en önemli liderleri sırasında bulunarak, halkın her kademesinde müritlerinin sayısı oldukça artmıştır. Mevcut müritler arasında sultanın bulunduğu ve seyitlerinden dolayı bulunduğu konumdan çekilen, Abbasi

¹¹⁰ Şarânî’nin övgü dolu ifadelerinden Şeyh Muhammed Şenbekî’nin o dönemde Irak’taki şeyhlerin büyükleri arasında kabul edilmiştir. Ârif, keramet ve güzel hal sahibi bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Şeyh Muhammed Şenbekî, tasavvufî terbiyesini cezbeli yapısı ve sert kişiliğiyle bilinen Ebu Bekir b. Havaz el-Hevvârî el-Batâihî’nin yanında almıştır. Şeyh Şenbekî kısa zamanda bölgedeki nüfusunu artırarak ve çok fazla mürit yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebeleri başta Vefâîlik olmak üzere, Kadirilik ve Rufailik gibi tarikatlara da doğrudan ya da dolaylı olarak tesir etmiştir. Böylesine önemli bir şahsiyetin yanında tasavvufî terbiyesini alan Seyyid Muhammed şeyhinin takdirini kazanmıştır. Daha sonra şeyhi tarafından kendisine Ebu’l-Vefa unvanı verilmiştir. Bağdat’ta yaşadığı için “Bağdadi” mahlasını de taşımaktadır. Ebu’l-Vefa’nın bu şehirde kutup olarak anılan ve “*Tâcü’l-Arifin*” ismini taşıyan ilk şahsiyetlerden biri olmuştur. Menakıpname de anlatıldığına göre, Ebu’l-Vefa şeyhi Şenbekî ile beraber üç gün üç gece sohbet etmiştir. Daha sonra kendisinde bazı manevi haller cereyan etmiştir. Son gece bütün ariflerin ve şeyhlerin toplandığı, hatta Hızır aleyhisselâmın da katıldığı rivayet edilmektedir. Bu mecliste Seyyid Ebü’l-Vefâ’nın başına ilahî bir kudretle gökten bir taş inmiş ve bu duruma mecliste bulunan bütün meşayih şahit olmuştur. Bu şekilde şeyhin ilahî bir iltifata mazhar olup, o andan itibaren kendisinin Tâcülârifin unvanıyla anılmasını sağlamıştır.

halifelerinden “Kaim Biemrillah’ın” kendisi sarayına çağırmıştır. Sarayda aramaya dair rivayetler abartılı kabul edilmese de onun elde ettiği güç ve itibar gösterme etkisi yönünden önem arz etmektedir.¹¹¹ Tâcu’l-Arifin mahlası ile anılan Ebu’l-Vefa, yaşamının büyük bir kısmını Irak’ta geçirmiştir. 20 Rebiyülevvel (501/1107) 8 Kasım’da burada vefat etmiştir.¹¹²

11. Vefaiyye Tarikatının Uzantısı ve Yayılması

Tarikat temsilcisi el-Bağdadi’den sonra Vefaiyye tarikatı Ali b. Heyti, Ali el-Kürdî, Mead el-Kürdî, Çakır el-Kürdî, Şeyh Tekin, Muhammed b. Balımsa, Matar el-Bedrânî, aracılığıyla Suriye ve Irak’ta daha geniş bir alana yayılmıştır. Bunun ardından Anadolu bölgesinde de tarikat etkisini artırmaya başlamıştır. Ebu’l-Vefa öğrencilerinden üç tanesinin “kürdî” adıyla zikredilmesi, Kürt aşiretler içerisinde şeyhin etkisini ortaya koymaktadır. Bununla beraber Türkçe isimleri de mevcut diğer halifelerinin de bulunmaktadır. Dolayısıyla el-Bağdadi’nin etki alanının sadece Kürt aşiretlerle kısıtlı olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Vefaiyye tarikatının öncelikle genişleme alanı olan Suriye ve Iraktaki durumunu o topraklarda tesirini ne zamana kadar devam ettiği hususundaki fikirler, Anadolu’daki faaliyetlere nispeten fazla değildir.

Şa’rânî Abdülvehhâb b. Ahmet, et-Tabakâtü’l-Kübra, trc. Abdülkadir Akçiçek, Toker Yayınları, c 2, s. 391; Semih Ceyhan, Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 137.

¹¹¹ Menakıpnamede kendisine çok miktarda keramet atfedilmiştir. Şeyhin gerek halk gerekse geleneğine intisabı olan dervişler Menakıbname ile bağlantısını ortaya koymuştur. Bu keramet marifetlerinde şeyhin unvan almasındaki ilahî iltifata benzer bir şekilde ilim öğrenmesinde de bu defa Hz. Peygamber (s.a.v.)’in mucizevî desteğine nail olduğuna vurgu yapılmıştır. Rivayete göre Seyyid Ebu’l-Vefa, tahsilden önce Arapça bilmezken bir gece rüyasında Hz. Peygamber’i görüyormuş. Hz. Peygamber Seyyid Ebu’l-Vefa’ya ağzının yârını yani tükürüğünü verir. Uyanır uyanmaz fesih şekilde Arapça konuşmaya başlamıştır. Bundan dolayı “Kürt olarak yattım, sabahleyin Arap olarak kalktım” diye ifade etmektedir. Buna benzer daha pek çok misaller şeyhin farklı halk kesimleri üzerinde aynı ölçüde kuşatıcı bir etkiye sahip olduğuna dönük bir vurgu olarak da kabul görülmüştür. Halil İnancık, “How to read Ashik Pasha-zade’s History” *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Menage* (ed. C. Heywood-C. İmber), İstanbul 1994, ss. 139-156.

¹¹² Esad Efendi, *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcu’l-Arifin*, Süleymaniye Ktp, no. 2427, İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-Alaiyye, s. 498.

Anadolu sahasındaki tarikatın etkisini mutasavvıfımız “Menakıbu’l-Kudsiyye” adlı eseri, Aşıkpaşazâde’nin tarihi ve arşiv belge ve kaynaklar yardımıyla, nispeten daha kolay incelemek mümkün olmuştur. Fakat edinilen bilgilerde Ebu’l-Vefa zamanına ait olmadığı tahmin edilmiştir. Dolayısıyla yaklaşık yüz yıl sonra yaşadığı bilinen, beklide Anadolu’ya gelen Dede Garkın ve dervişlerinin faaliyetleri ile sınırlı kalmıştır. Anadolu’ya gelen Dede Garkın muhtemelen Moğol istilasından kaçarak ilk defa Kahramanmaraş-Elbistan ilçesi yakınlarına yerleşmiştir. Menâkıbnâme’de her ne kadar Allah onu gark ettiği için Garkın ismini aldığı söylene de bunun mensubu olduğu Türkmen sülalesinden geldiği kuvvetle muhtemeldir. Orta çağ Anadolu topraklarında Dede Garkın, aşiret lideri ve dinî önder konumundaydı. Daha sonraki dönemlerde yazılan seyitlik şeceresindeki gelen bilgilerden asıl ismini Numan olduğu bilinmektedir.¹¹³

12. Anadolu’da Vefaiye Tarikatı

Anadolu topraklarındaki Tarikatın tesirini Vefâî şeyhi İlyas-ı Horasani sülalesinden gelen Elvan Çelebi’nin yazdığı eseri olmuştur. Yine aynı soydan gelen Âşık Paşazadenin yazdığı *Tevarih-i Âli Osman*, Âşık Paşazade *Tarihi* adını taşıyan iki kaynak ve bazı arşiv kaynaklı bilgiler yardımıyla incelenebilmektedir. Fakat bu alınan kaynaklar da Ebu’l-Vefa’nın yaşamış olduğu döneme ya da sonrasında olmayıp, tahminen bir asır sonra yaşadığı tahmin edilebilir. Tarikatın belki de Anadolu’daki etkili temsil edeni olarak kabul edilecek Dede Garkın ve dervişlerinin yürüttüğü faaliyetlerine bağlıdır.¹¹⁴

Selçuklu döneminde Anadolu’da Vefaiye tarikatının tesiri Dede Garkın’la sınırlı ve kısıtlı

¹¹³ Lami Çelebi, *Nefehatü’l-Üns, Evliya Menkıbeleri*, haz, Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 683.

¹¹⁴ Semih Ceyhan, *Türkiye’de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 140.

olmamıştır.¹¹⁵ İç Anadolu bölgesinde özellikle Sivas'ın Suşehr yakınlarında zaviyeleri bulunmaktadır. Anadolu topraklarındaki en önemli temsilcileri Halil b. Bedreddin el-Kürdî olarak bilinmektedir. Bununla beraber Dede Garkın ve şeyh Merzûban halifesi İlyas-ı Horasanî idi. Aynı zamanda Ali el-Hüseyni el-Bağdadî olan Şeyh Merzûban, Selçuklu dönemi hükümdarı ile samimi ikili ilişkiler kurmuştur. III. Gıyasettin Keyhusrev emriyle zaviye inşası için 1274 senesinde bazı müesseseler tahsis edilmiştir. Sûfiler arasında Garkın halifesi Baba İlyas'ın yaşadığı devirde halifeleri çabasıyla, Vefaiyye tarikatının Osmanlı zamanında gelişmesine önemli katkısı olmuştur. Dolayısıyla Keyhusrev Anadolu sahasında Garkın'dan sonra çok etkili iz bırakmış Vefaiyye şeyhi kabul edilmektedir.¹¹⁶ İlyas Horasani bu kadar çok bilinmesinin sebebi ise Anadolu bölgesinin civar kesimlerindeki müritlerinin çokluğundan kaynaklanmaktadır. Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşüne sebebiyet veren meşhur Babaîler İsyanını çıkmasına sebep olan bir şahsiyet olmasının da etkisi olmuştur. Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında Ebu'l-Vefa ve Dede Garkın gibi Baba İlyas da büyük otorite kazanmıştır. Mutasavvıfımız Çelebi'nin rivayet ettiğine göre, Dede Garkın dört yüz dervişi arasında Bağdın Hacı, Hacı Mihman ve genç halifesi olarak bilinen torunu sayılan İlyas Horasaninin emrine vermiştir. İsmi geçen müritlerini

¹¹⁵ Menakıbu'l-Kudsiyye'de her ne kadar "Allah'ın rahmeti onu gark ettiği için Garkın adını aldığı" ifade edilmekte ise de bu ismin Dede Garkın mensup bulunduğu Türkmen boyunun adı olduğu ve Garkınlı Türkmenlerine izafeten bu isimle anıldığı anlaşılmaktadır. Dede Garkın, orta çağ Anadolu'sundaki pek çok benzeri gibi hem bir aşiret reisi hem de bir dini lider konumunda olmuştur. Sonraki dönemde kaleme alınan siyasetnamelerdeki ifadelerden asıl adını Şeyh Numan olduğu açıkça bilinmektedir. Ahmet Yaşar Ocak, Orta çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci Kolonizatör Derviş yahut Vefaiyye- Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın-Emirci Sultan, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2011, ss. 45-47.

¹¹⁶ Dede Garkın Anadolu'nun bilhassa kırsal kesimdeki Vefaiyye'nin gruplar arasında yayılmasında büyük etkisi olmuştur. Nitekim Elvan Çelebi'nin müritlerinin sayısının dört yüz kadar olması onun aşiret liderliği fonksiyonuyla bağlamak mümkün olur. Malatya, Mardin, Urfa ve Maraş gibi yerlerde yoğun bir faaliyeti başlatan bununla beraber büyük nüfuz kazanmıştır. Dede Garkın, göçebe Türkmen dervişlerine karşı oldukça iffet sahibi olduğu bilinen Türkiye Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın (1220-1237) hürmet ve takdirini kazanmıştır. Elvan Çelebi, Menakıbu'l-Kudsiyye, s. 8.

Anadolu bölgesini irşat görevi ile ilgili vazifelendirmiştir.¹¹⁷

Hacı Bektaş Veli Vilayet namesinde geçen ifadelerle baktığımız zaman Dede Garkın kendisi ve halifelerinin geyik derisinden olan bir taç giydikleri anlaşılmıştır. Buda Türk kökenli şeyhlerin Anadolu topraklarında tasavvufun yayılmasında yaptığı katkıları belirleyen en somut misallerden birisi olmuştur. Onun bu kimliği, XIII. yüzyılda Anadolu’da mevcut olan Türk tasavvufunun yalnız Horasan ve Orta Asya’ya mahsus olmadığını bir kanıttır. Aynı zamanda Anadolu’nun güney bölgesinde Suriye ve Irak bölgelerinde gelişip yayılan bir sūfi geleneğini de göstergesidir.¹¹⁸

13. Vefaiyye Tarikatına Mensubiyeti ile Bilinen Geyikli Baba ile Şeyh Edebali

Şeyhin emrini aldıktan sonra İlyas Horasani Amasya civarlarındaki Çat beldesine gelerek, orada bir tekke inşa etmiştir. Türkmen beylikler arasında bölgede az zamanda beylikler grubu oluşmuştur. Anadolu’nun Selçuklu idaresinden hoşnut bulunmayan grupları taşıyarak, bir kalkışma faaliyetine girişmiştir. Selçuklu ordusu isyanı bastırmaya gelip yenilince II. Gıyasettin Keyhusrev baş şehri terk etmek mecburiyetinde kalmıştır. Daha sonra Frenk askerleri yardımıyla, kalkışma bastırılarak ve İlyas Horasani öldürülmüştür. Kalkışmadan sonra Vefâî tarikatına yönelik bir denetim ve inceleme başlatıldığı bilinmektedir. Tarikat dervişleri ve şeyhi bu algıdan sıyrılmak maksadıyla merkez yönetiminin daha güçsüz bulunan farklı bölgelere gitmek mecburiyetinde kaldılar. Anadolu Selçuklularını 1243 Köseadağ mağlubiyetinden sonra yıkılma sürecine girmesiyle beraber, bağımsız olduklarını ilan eden Eretnaoğulları ve Dulkadiroğulları

¹¹⁷ Elvan Çelebi, *Menakıbu’l-Kudsıyye fi Menafii’l Ünsiyye*, s. 17.

¹¹⁸ Firdevsi Uzun, (Hızır b. İlyas), *Velayetname Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1958, s. 22.

beyliklere ait bölgelerde faaliyetlerini devam ettirmişler. Osmanlı Beyliği toprakları tarikat dervişlerinin yerleştiği yerlerden biri sayılırdı. Şeyh Edebalı aynı zamanda Osmanlı Beyliğinin kayınpederi bu alanda tarikatın en önemli temsilcisi kabul edilirdi. Ahilik tarikat şeyhi olarak bilinen kardeşi Ali Şemseddin tarafından Edebalı'nın, Vefâî tarikatına intisabı “*Terceme-i Menakıb-ı Tâcülârifin*” eserinde açık şekilde ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra Şeyh Edebalı Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında ilk Osmanlı Beylerinin en büyük destekçilerinden sayılmıştır.¹¹⁹ Aynı zamanda Osmanlı Sultanlarından olan Orhan Gazi ve Osman Gazi'nin takdirine mazhar olmuştur. İlk Osmanlı Beyleriyle Şeyh Edebalı'nın sürdürdüğü akrabalık bağı ve beylerin bazı icraatlar da söz sahibi kabul edildi. Daha sonra Bilecik'te kendisi için büyük bir tekke yaptırmıştır. Dolayısıyla tarikat Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan itibaren bu zamana kadar etki etmesi yönünden öneme sahip olmuştur.¹²⁰

Bir diğer şahsiyet Vefaiyye tarikatına mensubiyeti ile bilinen ve Osmanlı'nın kuruluş devrindeki şahsiyetlerden biri ise Geyikli Baba (ö. 750/1350)'dir.¹²¹ Etrafındaki dervişleriyle beraber Bursa fethine iştirak ettiği bilinmektedir. Fetih'e iştirakinden dolayı Geyikli Baba, Orhan

¹¹⁹ Ebü'l-Vefâ el-Bağdadî'ye (ö. 501/1107) mensubiyeti bulunan Vefaiyye tarikatına bağlılığı bulunan Edebalı bunun yanında Ahî teşkilatının başkanı olarak tarihlerde kaydedilmektedir. Edebalı mutasavvıf olması ile birlikte Osmanlı'nın ilk kadı ve müftüsü olarak görevlerinde bulunmuştur. Kadılık görevini yaparken dönemin birçok fakihî ve ulemasıyla ile görüşerek onlardan ders almıştır. Daha sonra da kendisi de çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kâmil Şahin, “*Edebalı*” md, TDV İslam Ansiklopedisi, c 10, s. 394.

¹²⁰ Reşat Öngören, Orta çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci Derviş Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği, Dede Garkın-Emirci Sultan 13. Yüzyıl, Ankara 2011, s. 26; Haşim Şahin, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü, İstanbul 2007, ss. 88-93.

¹²¹ Geyikli Baba'nın tasavvufî yönü ve şahsiyetine ile ilgili görüşleri inceleyelim. Geyikli Baba'nın Osmanlı kaynaklarından elde ettiğimiz bilgilere göre “Vefaiyye Tarikatına” mensup olmakla beraber Türkmen şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Geyikli Baba, Orhan Gazi ile karşılaştıklarında padişahın kendisine kim olduğu sorulmasına karşılık olarak Baba İlyas müridiyim. Seyyid Ebu'l- Vefa tarikine mensubum şeklinde yanıtlamış bulunmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, “*Geyikli Baba*” md, TDV İslam Ansiklopedisi, c 14, s. 46; Cevdet Türkay, “*Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*”, İstanbul 1979, ss. 373-374.

Gazi'nin samimiyetini kazanarak kendisi için bir tekke yaptırmıştır. Aynı zamanda kendi şahsında Vefaiyye tarikatı, o devrin gazileri içinde de rağbet görüldüğü bilinmektedir. Turgut Alp, Geyikli Baba'nın müritlerinden olup, Osman Gazi'nin silah arkadaşlarından sayılırdı. Orhan Gazi ile Geyikli Baba ortasındaki bağı anlatan en önemli olay ise, sultanın kendisine şarap ve rakı göndermesi olmuştur. Gönderilen şarap ve rakıyı Geyikli Baba kabul etmeyip, sultana geri göndermiştir. Bunun üzerine tarikatı sorulunca, İlyas Horasani talebesi ve Ebu'l-Vefa tarikatına mensup bulunduğunu söylemiştir. Bu olay sonrası Turgut Alp'ın vasıtasıyla takibattan serbest bırakılmıştır.¹²²

14. Vefaiyye Tarikatının Zayıflaması

Vefaiyye tarikatına mensubiyeti Geyikli Baba'nın bölgeden Abdul Kumral, Abdal Musa, Karaca Ahmet ve Abdal Murat gibi Abdalan-ı Rum çevresinden dervişlerin ve buna benzeyen bağı olduğunu akla getirebilmektedir. Dolayısıyla bu çevreye mensubiyetiyle bilinen grupların Yıldırım Beyazıt zamanından başlayarak, daha önceki devirlere nispeten, geri planda olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla tarikatın etkisini kenar bölgede kısıtlı olduğuna sebep olmuştur. Bir diğer etkende Vefaiyye Tarikatı'nın tesirini nispeten azalma göstermesi ise, Osmanlı idaresinin merkezi bir yönetim oluşmaya başlamasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple tarikatın faal olduğu Türkmen unsurları arka plana itilmesine sebep olmuştur. Bunun sonucu olarak Zeyniyye ve Bayramiyye gibi tarikatları daha çok güç edinerek, daha fazla çevre ve taraftar kazanmasına neden olmuştur. Zamanla bu faaliyetler dönem iktidarın desteğini almaya başlamıştır. Tarikatın

¹²² Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Adı Geçen Önemli Bir Derviş Geyikli Baba*, Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri, Ankara 2002, s. 787; Ayrıca bkz, Ahmet Karamustafa, "Yesevilik, Melametilik, Vefâilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", *Osmanlı Toplumun 'da Tasavvuf ve Sûfiler*, haz; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarihi Kurumu Basımevi, Ankara 2005, ss. 61-88.

etkisi, bununla yanında kırsal kesimde konargöçer Türkmen grupları arasında devam etmiştir. Kent merkezlerinde Vefâî tarikatının kurulduğu zamana yakın bir düşünceyle, Sünnî bir oluşum arz ederek bir süre varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. Bilinen tarihçi ve yazar Aşıkpaşazâde damadı olan Seyyid Velâyet tarikat düşüncesini Osmanlı döneminin etkili temsilcilerinden sayılmaktadır. Her iki şeyhi de aynı zamanda Zeyni şeyhi olarak bilinmektedir. Bu şahıslar tarafından bu bağlamda Vefaiyye'nin temsil eden grupların Sünnî olduğunu bir kanıtı olarak bilinmektedir. Aşıkpaşazâde kendi kaleme alan kitabında “Ebu'l-Vefa” tarikat ile bağını açıkça dile getirmektedir. Dolayısıyla Ebu'l-Vefa'nın hem akrabası hem de Zeyniyye ekolü olarak bilinen Seyyid Velâyet Vefaiyye tarikatı içinde ayrı bir yere sahiptir. 880-1475 senesinde Aşıkpaşazâde hac ibadeti için giderken “Ebu'l-Vefa b. Ebu Bekir'den” Mısır'da Vefaiyye icazeti aldığı bilinmektedir. İsmi bahsedilen şahsın iki ciltlik Arapça yazılmış olan menakıpnamesini Ebu'l-Vefa Türkçe 'ye çevirisini yapmıştır.¹²³

15. Vefaiyye Tarikatın Doğduğu Yer ve Dayandığı Silsile

Kurucusu “Ebu'l-Vefa el-Bağdadi'ye”¹²⁴ nispet edilen “Vefaiyye Tarikatı” Anadolu'nun dinî

¹²³ Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul 2003, s. 126; İsmeddin Ahmet Taşköprizâde, “eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye (Osmanlı Bilginleri), trc., Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 263.

¹²⁴ Tarikatın kurucusu Ebu'l- Vefa el-Bağdadi'ye hayatına dair en önemli kaynaklardan biri Şehabettin Ahmet el-Vasitî'nin *Tezkiretü'l-Müttakîn ve Tebsiretü'l-Mürtedîn* isimli Arapça menakıpname eseridir. Vefâî geleneğine mensubiyetiyle beraber aynı zamanda Zeyniyye şeyhi olan Seyyid Velâyetin isteği üzerine “*Menâkıb-ı Tâcülârifîn Seyyid Ebu'l- Vefa adıyla*” özetlenerek Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserde Ebu'l-Vefa'nın soyu İmam Zeynel Abidin'e dayanmaktadır. Babası Seyyid Muhammed Zabala bölgesinde Irak'ta yaşamını sürdürmekteyken seyitler takibata uğramıştır. Dolayısıyla Küsan bölgesine gelerek “Beni Nercis” isimli Kürt kabilesine sığınmıştır. Daha sonra bir Kürt kızıyla evlenmiş Ebu'l-Vefa'da 1026 yılında burada doğmuştur. Bağdat'ta başladığı tahsilini Ebu'l-Vefa dönemin ilim merkezi olan Buhara'da devam ettirmiştir. Daha sonra Badat'a geri dönerek Irak'ta devrin en büyük âlim ve şeyhi olan Ebu Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şenbeki'ye intisap ettiği bilinmektedir. Şeyhi onun vefa ve sadakatinden dolayı Ebu'l-Vefa mahlasını vermiştir. Reşat Öngören, “*Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*”, İstanbul 2003, s. 126.

ve düşünce yapısını gerçekleştirmesinde önemli katkılar sağlamıştır. İlk kurulduğu dönemlerde önemli olan Vefaiyye tarikatının bu tesiri, başta M. Fuat Köprülü ve bunun yanında bilim adamları tarafından ileri sürülen görüşlerdendir. Bu topraklardaki İslam anlayışını Yeseviyye ve Orta Asya'ya dayandırıldığı yönündeki fikirlerine, eleştirel bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Başta Dede Garkın İlyas Horasani, Geyikli Baba, Şeyh Edebali, Aşıkpaşazâde, Seyyid Velâyet gibi şahsiyetlerin tarikat silsilesinin Yeseviyye tarikatı ve tesirinden fazla etkilenmediği bilinmektedir. Daha çok Irak bölgesinde yetişen evliya ve şeyhlere kadar uzandığı görüşündeler. Anadolu sınırları içerisinde yaygınlaşan Vefaiyye tarikatı düşüncesinin başlangıcının Horasan ve Türkistan sahasından daha çok, Irak ve Suriye coğrafyasından geldiği bilinmektedir.¹²⁵

Muhammed eş-Şenbekî, Ebu Bekir b. Hevvâr el-Batâhî aracılığıyla Vefaiyye silsilesi Hz. Ali'ye dayandığı bilinmektedir. Bazı incelemelerde tarikatın Rifaiyye tarikatıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Muhtemelen silsile, Şenbekî ve diğer dervişi Mansur el-Batâhî ile ilgisi olmuştur. Nitekim Mansur el-Batâhî'nin, Seyyid Ahmet er-Rufai'nin dayısı olup onun İslami

¹²⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Orta çağ Anadolu'sundaki İki Büyük Yerleşimci Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği 13. Yüzyıl* Ankara 2011, s. 75; Vefaiyye tarikatı bazı kaynaklara göre Sâdiliğin bir kolu, kimi zaman ise kendine özgü bir tarikat olduğu bilinmektedir. Vefaiyye tarikatı Selçuklu ve erken dönem Osmanlı döneminde etkin bir tarikat olmuştur. XII. ve XV. yüzyıllarda Suriye, Irak ve Anadolu'yu içine alan bir coğrafyada etkili olarak müessir rol üstlenmiştir. Vefaiyye tarikatının şeyhi Tâcülârifin Seyyid Ebu'l- Vefa el-Bağdadi'dir. Geldiği soyu ve nesebi Zeynel Abidin'e dayanmış olup 417/1026 Irak'ta doğmuştur. Arap ve Kürt soyundan geldiği kabul edilen zât tahsilini Irak ve Buhara'da tamamlamıştır. Dede Garkın tarikatın Anadolu bölgesindeki en faal temsilcisidir. Bu şahıs 1240 yılında Babailer isyanı çıkaran Baba İlyas Horasaninin şeyhi olduğu tarihi kayıtlarda rastlanmaktadır. Türkmen göçebe dervişleri arasında Kahramanmaraş, Malatya, Şanlıurfa ve Mardin civarlarında yerel yönetim lehinde çalışmalar yapmıştır. Kısa zaman içerisinde Selçuklu Sultanı Alaattin Keykubat'ın iltifatına layık olmuştur. Bu çalışmalar sonucu Selçuklu iktidarı ile güvenini kazanarak III. Gıyasettin Keyhusrev tarafından tekkesine vakıfta bulunarak destek çıkmıştır. Anadolu sahasında Selçuklu iktidarı sona erip, Osmanlı kurulduğu zamanda Vefâî tarikatı iktidar sayesinde önemli görevler bulunup icra ettiği bilinmektedir. Aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in kayınpederi Şeyh Edebali de bir Vefâî tarikat mensubu ve şehididir. Yine aynı dönemde Vefâî tarikatına mensubiyeti bilinen İnegöl/Baba Sultan köyünde metfun bulunan en önemli etkili şeyhlerden birisi de Geyikli Baba'dır. Bunun yanı sıra Anadolu topraklarında yaşayan Karaca Ahmet, Abdal Musa ve Kumral Abdal gibi şahıslarında Vefâî tarikatına mensup olduğu bilinmektedir. Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, ss. 278-279;

yönden yetişmesi için büyük etkisi olduğu biliniyor. Bu durum Rifaiyye ile Vefaiyye arasındaki ilişkisini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tarikatın ileriki tarihte ortaya çıkan Rifaiyye tarikatının uzantısı ve devamı olarak gösterebiliriz. Ahmet er-Rifai'nin adını Vefâî silsilesinde zikredilmesinde, ilk başta bu yakınlığın ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Netice itibariyle Vefaiyye tarikatı Sühreverdiyye, Rifaiyye ve Ebheriyye'yi Havariye tarikatlarının devamı olarak anlaşılmaktadır.¹²⁶

En fazla tartışma konusu olan ise tarikatın Sünnî olup olmadığı yönüdür. Konuyla ilgili eserlerde mevcut ifadeler, şeyhlerin yaşantılarına dair sunulan bilgiler bazen tezat teşkil edebilmektedir. Günümüzden başlangıca kadar tarikatın uzanan seyri dikkate alınırca, bu konuyla alakalı net bir fikirde bulunmak mümkün olmamaktadır. Şeyh Muhammed eş-Şenbekî Ebu'l-Vefa'nın silsilesinde yer almış bulunmaktadır. Bekir b. Hevvâr ve buna benzer şahsiyetlerinin ehli takva ve şeriat kurallarına riayet eden şahıslar olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda tarikatın diğer bir silsile yönden ise Hz. Ebu Bekir'e dayanmaktadır. Ebu'l-Vefa'nın ayrıca Sünnî fikir ve görüşünün merkezi sayılan Bağdat'ta eğitim alması, bu bölgede bilinmesi, menakıpnamede dinimizin emir ve yasaklarına dikkat edildiği hususunda özellikle vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla başlangıçta tarikat ehl-i sünnet bir oluşum arz ettiği izlenimi verilmiştir.

¹²⁶ Hasan Yüksel, *Selçuklular Devrinden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi*, İstanbul 1995, s. 235. Ayrıca bkz, Haşim Şahin, *Vefaiyye Md*, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2012, c 42, ss. 600- 602; Bazı inceleme ve araştırmalara göre Vefâî silsilesini Hz. Ali'ye dayandığını tespit edilmiştir. Bunun yanında tarikatın Rifaiyye tarikatı ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu bağlantı muhtemelen Şeyh Şenbekî'nin diğer halifesi Mansur el-Battâihî ile alakalı olmasındandır. Nitekim Mansur el-Battâihî'nin Seyit Ahmet er-Rifai'nin dayısı olduğu dolayısıyla onun yetişmesinde büyük desteği olduğundan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Vefaiyye ile Rifaiyye bağlantısına açıklık kazandırmaktadır. Bundan dolayı Vefaiyye'nin daha geç bir dönemde kurulmuş, Rifaiyye tarikatının bir kolu gibi gösterilmesinde bazı Vefâî silsilenamelerde Ahmet er-Rufai'nin ismini zikredilmesi bu yakınlığın etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Halil İnancık, *How to Read Ashik Pasha-zade's History*, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.I. Menage*, İstanbul 1994, ss. 139-156; Reşat Öngören, *Orta çağ "Anadolu'sundaki İki Büyük Yerleşimci Derviş Vefaiyye ve Yeseviyye Gerçeği 13. Yüzyıl"*, Ankara 2011, ss. 26-75.

Menakıbnamede de mensup olduğu mezhebi ve itikadı görüşleri yönünde ehl-i hadis, Şafî ve Hanbelî mezhebe ait olduğu rivayetlerde bulunuyor. Ama O'nun mevcut dört büyük mezhepten hangisini delil ve hükümleri sağlam ise, ona göre amel ederek hayatını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Fakat bu anlayış Dede Garkın ile beraber konargöçer Türkmen zümreler arasında değişime uğradığı anlaşılıyor. Tarikatın göçebe Türkmen ve Kürt aşiretleri arasında yayılması İslam dini hakkında sağlam düşünceye sahip olmadıklarından kaynaklanmaktadır. Bu aşiretler batıl hurafeleri veya İslam dinine tezat bazı görüşleri tarikat içerisine eklemişler. Dolayısıyla söz konusu değişimi etkisi olduğunu göstermektedir. Bu tesir Babailer isyanına iştirak eden Türkmen şeyhlerinin şahsında açıkça görülmektedir. Geyikli Baba ve Merzüban gibi şahsiyetler bu tarikata mensubiyeti ile bilinmektedir. Bu şahsiyetlere deneme amaçlı devrin idarecileri tarafından içki yollayarak bu gruplar arasındaki batıl görüş algısını yaratmak için böyle bir girişimde bulunmuşlardır. Şu an günümüzde bu geleneği sürdüren Alevi gruplarının mevcut bulunması, kırsal bölgelerde tarikatın batıl anlayışında bir yapı oluşturduğunu bir göstergesidir.¹²⁷

Tarikatı, kırsal bölgede böyle bir oluşum seyrederken Elvan Çelebi zaviyesinde yetişen Seyyid Velâyet ve Aşıkpaşazâde, Osmanlı topraklarında Vefaiyye tarikatı o dönemin yönetiminin da rağbetini görmüş, ehl-i sünnet bir tarikat olan Zeyniyye bünyesinde devam ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla tarikatın daha çok kırsal kesimde batıl düşünce çizgisinde, şehir merkezlerinde ise ehl-i sünnet bir yapı oluşturduğuna rastlamaktadır. Anadolu'da ise tarikatın ehl-i sünnet süreci Aşıkpaşazâde tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. Bu süreci, İlyas Horasaninin müritleri gibi zamanında devlet yönetimine karşı gelen, Anadolu'da bir sûfi ortamının artık Osmanlı otoritesinin yerleştiği döneme denk gelmesinden kaynaklandığı

¹²⁷ Beşir Aşan, Fırat Havzasında Tespit Edilen Vefâî Silsilenamesi ve Bazı Düşünceler, Türk Tarih Kurumu Bildiriler 14. Asır İstanbul 2005, c. II, s. 1517.

bilinmektedir. XIV. asrın sonlarında ise geçmişini anısını unutmaya yönelik çabasıyla bağdaştırmak mümkün olabilir.¹²⁸ Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde Babailer, Dede Garkınlılar, Geyikliler gibi Türkmen sülalesinin bulunduğu arşiv kayıtlarında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kayıtlar Anadolu'daki Vefaiyye'nin nüfuz etkisini kanıtlaması yönden de önemini vurgulamaktadır. Suriye ve Irak'ta tarikatın yayılmasına dair bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Zeyniyye şeyhi, Şeyh Vefa ismiyle bilinen Muslihiddin'in (ö. 896/1491) tarikat silsilesinden birine Vefâî şeyhi eş-Şenbekî ile Ebu Bekir el-Havariye ulaşması çok ilginç görülmektedir. Vefâî geleneğine mensup şeyhler Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velayet isimli şahsiyetlerdir. Diğer yaygın tarikatlar Anadolu'da varlığını sürdürürken bilhassa benzer kökten geldiği ve aynı zamanda Zeyniyye ekolünü tercih etmeleri daha anlamlı hale gelmektedir.¹²⁹

Bütün edinilen bilgilerle yola çıkarak verilen bilgileri ana hatlarıyla toparlayacak olursak, XI. yüzyılda Iraklı büyük mutasavvıf Tâcülârifin Ebü'l-Vefâ el-Bağdadi tarafından kurulduğu bilinmektedir. Tarikatın, ileriki dönemlerde Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyeti sınırlarına girecek topraklarda hatırı sayılır bir ölçüde etki etmiştir. İslam kültürünün Anadolu'da şekil alamsında çok büyük rol oynadığı söylenebilir. Ana hatlarıyla tarikat Suriye, Irak ve Anadolu topraklarında yıllardır tesirini devam ettirmiştir. Tarikatın tarihi akışına bakıldığı zaman bazı yerlerde ehl-i sünnet, bazı diğer bölgelerde ise batıl anlayışındaki bir yapı oluşturduğu bilinmektedir. Bazı

¹²⁸ Ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar Vefaiyye tarikatı Irak, Suriye ve Anadolu'da geniş bir etkiye sahip idi. Ebu'l-Vefa döneminden başlayarak, şeyhlerin aşiretler üzerindeki etkileri mevcut yönetimin kontrolünde olmuştur. Yönetim sahiplerinin Dede Garkın, Şeyh Merzüban, Geyikli Baba, Seyyid Velâyet gibi Vefâî şeyhlerine karşı cömert tutumlar sergilemişler. Baba İlyas Horasani istisna tutulursa tarikatın iktidar nezdindeki menfi konumunu ortaya koyması yönünden öneme sahiptir. Olumlu tutumları sonucu, aşiretler üzerindeki nüfuzları sayesinde potansiyel tehlike oluşturabilirdi. Bu gruplara karşı, yönetimin kontrol etme siyaseti olarak yorumlamak da mümkün olabilir. Lami Çelebi, *Nefehatü'l-Üns Evliya Menkıbeleri*, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 686.

¹²⁹ Bkz. DiA, *Vefaiyye Maddesi*, s. 603.

zaman ve bölgelerde her iki taraflıda görülmektedir. Bunun sebebi ise Ebu'l-Vefa'nın dervişleri aracılığıyla yaşadığı değişik gruplar üzerinde tarikat derin bir iz bıraktığı görülmektedir. Tarikatın Anadolu topraklarındaki önemli temsilcisi, şeyhin vefatından bir asır sonra yaşadığı bilinmektedir. Daha sonra Türkmen şeyhi Dede Garkın kendi ismi üzerine tarikat kurduğu bilinmektedir. Şeyhin üstlendiği bu geleneği İlyas Horasani ailesinden gelen şeyhler tarafından sürdürülmüştür. Yine bu geleneğe mensup olan Şeyh Behlül Dâna'nın zaviyesinin Osmanlı devrine ait tarihlerde söylenmesi ve 1814 yılına kadar aktif olmuştur.¹³⁰

İKİNCİ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN MENAKIBU'L-KUDSİYYE ADLI ESERİ

1. Menakıb Kelimesinin Anlamı ve Tanımı

“Menkıbe” kelimesi Arapça çoğul şekli olup “menakıb” sözcüğünün, bir şahsın fazileti, hüner ve meziyet gibi methedilen yönlerini açıklayan bir kelimedir.¹³¹ Terim olarak çoğul şeklinde ve bu manada daha ilk dönemlerde toplanıp ve yazılmaya başlayan hadis kaynaklarında göze rastlamaktadır.¹³²

Sözlükte “menakıb” güzel övünülecek iş, eylem, hareket manasına gelen menkıbe kelimesinin çoğuludur. Mevcut manalarıyla menakıp ilk olarak IX. Asırdan itibaren başlayarak kaleme alınan bazı hadis kaynaklarında kullanmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v)’in ashaplarının faziletli olduğuna yönelik hadisleri içeren kısımların ismi olarak kullanılmaya başlamıştır. Ayrıca halifeler Menakıb kelimesinin, bir kabile veya soy, mezhep imamları hakkında yazılan eserlere, kutsal şehirleri tasvir eden metinlerin adında hadis kitaplardaki gibi “fazilet” manasında geçtiği görülmektedir.¹³³

¹³¹ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, “n-k-b” maddesi, c. 1, s. 513; Menkıbe kelimesi dilimizde çok yaygın bir şekilde menkıbe şeklinde söylenmektedir. Bazı eserlerde dikkat edilmeden bu şekilde yazılmaktadır. Kelime bu şekliyle sözlüklerde fazla yer almamaktadır. Doğru yazılış şeklide menkıbe, çoğulu da menakıp olmalıdır; Mustafa Aşkar, *Ömerü'l-Fuâdi'nin Menakıbnâmesine Göre Şeyh Şabân-ı Veli'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2012, sayı 30, s. 2-3.

¹³² Ahmet Ateş, “Menakıb” İA, c. VII, MEB Yayınları, İstanbul 1972, s. 701. Ayrıca bu tür bir örnek için Sahih-i Buhari'nin *Bâbu Menakıbu'l- Muhacirin ve Bâbu Menakıbu'l-Ensar* başlıkları altında yer almaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Zübeyir bin Avvam, gibi şahıslar hakkında zikredilen faziletler için bkz. Muhammed bin İsmail el-Buhari, c. V, Beyrut trz., ss. 2-47.

¹³³ Ahmet Yaşar Ocak, *XIII. Yüzyıl Anadolu'da Baba Resul İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1980, s. 153; Menakıb, çoğul şekliyle ve bu anlamda daha ilk dönemlerde derlenmeye ve yazılmaya hadis

Daha sonraları sadece mutasavvıflar ile ilgili olmayıp, İslam âlimleri ve sahabe hakkında kaleme alınmış menkıbelere de rastlanmaktadır.¹³⁴

İslam dünyasında temayüz etmiş insanlar tasavvuf alanının uzmanları, hakkında kaleme alınan batılıların *hagiographique* diye isim verdikleri kitaplardan meydana gelmektedir. Dini kavramların hayat ve maceralarının incelendiği Battalnâmeler ve Danişmendnâme, takva ve züht ile beraber tarikat önderleri şeyhlerin menakıbnameleri olmak üzere iki gruba ayırabileceği kantindeler.¹³⁵

Ayrıca menakıb evliyaların hayatlarının anlattığı eserlerdir. Bu eserler velilerin kerametlerini, hikmetli sözlerini, hallerini ve yaşam tarzını anlatır. Bundan gaye dinleyenlerde kalbinde ilahî aşk uyandırmak, kalplerde çırağ (ışık) yakmaktır.¹³⁶

2. Menakıbın Tasavvuf İlmindeki Yeri

Bilindiği gibi menakıbnameler tasavvuf tarihi bakımından oldukça önemlidir. Genellikle menakıbnameler, tasavvuf tarihinde sûfilerin izhar ettikleri kerametleri hakkında anlatan eserlerden oluşmaktadır. Bu ve benzeri kaynaklarda inceledikleri sûfi yaşamıyla alakalı bilgilere

eserlerde da mevcuttur. Bu minvalde Hz. Peygamber (s.a.v)'in, ashabının tarihen sabit ve meziyet ve faziletlerinden bahseden hadislerin toplandığı bölümlerin isimlerinde genellikle menakıp kelimesine rastlanır. Ahmet Ateş, *Menakıb*, İA, c VII, MEB Yayınları, İstanbul 1972, s. 701.

¹³⁴ Menakıbnameye örnek olarak bkz. Şemseddin Sivasî, *Menakıb-ı Çeharyâr-i Güzin*, Takvim name Amire, İstanbul 1278, s. 550; Yusuf Ziya Kırımı, *Menakıb-ı Çeharyâr-i Güzin*, Dersaadet 1825, s. 485; İbrahim Lütfi el-Bey pazari, *el-Âsârü'l-Mecidiye fi Menakıbi'l-Halidiyye*, İstanbul 1257, s. 158; Abdülhafız b. Osman el-Kârî, *Cilâü'l-Kulûb ve Keşfü'l-Kulûb bi Menakıbi Ebu Eyüp*, Mihran Matbaası, İstanbul 1298, s. 61.

¹³⁵ Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. 1, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yayınları, Ankara 1995, s. 17.

¹³⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 426.

ulaşmak mümkün olabilir.¹³⁷

Orhan Köprülü, ciddi bir incelemeden geçirilme koşuluyla, tarihi mahiyete yakın olmadığını ifade etmektedir. Âdetâ roman mahiyetteki menakıb eser ve kaynaklarından düşünce ve sosyolojik tarih yönüyle istifade etmenin ilmî yönden hiçbir sakıncası bulunmadığını dile getirir.¹³⁸

Köprülü, tarihi kaynak olarak ele alındığı menakıpnamelerle alakalı akademik düzeyde ki çalışmalarda asıl kaynak olarak göstermiştir. Özellikle siyasi tarih ile ilgili kaynakların yetersiz olduğu dönemler de menakıpnamelerin ilk olarak öneme sahip olduklarını ifade ediyor.¹³⁹

IX. asırdan itibaren İslam âleminde tasavvuf bilinerek ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Menkıbe, bir kelime olarak mutasavvıfların hikmet dolu ifadeleri ve örnek olacak ibretli yaşantılarını ortaya koymak için kullanılan ve günümüze kadar ulaşan bilgilerden oluşmaktadır.

¹³⁷ Evliya menakıpnamelerinin tarihi açısından önemi için bkz. Fuat Köprülü, *“Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları”* c. VII, ss. 421-425; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, ss. 190-191; Sûfî ve âlimlerin menkıbevi, destanî ve efsanevî düzeydeki şahsiyetleri ile tarihi ve hakiki şahsiyetlere bakıldığında farklılıklar meydana gelmektedir. Fakat tasavvufun kendine özgü bir mantığı ve anlayış yönü olduğu da gözden kaçmamalıdır. Mistik anlayış, sûfîlerin kimliklerini çoğunlukla farklı bir tarzda sunar. Fakat insan psikolojisi aklın prensipleri, tarih şuuru, sosyal psikoloji cemiyette hâkim olan yasalar gibi esaslardan yola çıkanlar bulunmuştur. Bu gibi menakıpnamelere dayanmış halde kaleme alınan döneme ait tarihî, sosyal, deney ve insanî hakikatleri tespit edebilmektedir. Bununla beraber nihâî ve doğru tespitlere ulaşmak için, olayların mistik ve tasavvufun kendi mantığına göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Mustafa Aşkar, a.g.e, s. 191.

¹³⁸ Orhan Köprülü, *Tarihi Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menakıpnameleri*, İstanbul 1959, İÜEF Tarih Semineri Kütüphanesi, no 512. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

¹³⁹ Köprülü, a.g.e, s. 7; Tasavvufî düşüncelerin İslâm dünyasının 'da geniş ölçüde yayılmasından ve tarikatların yaygınlaşmasından sonra V. (XI) asırdan başlayarak, ilk başta Arapça olarak ve daha sonraları Farsça ve Türkçe büyük bir menakıp edebiyatı gelişmiştir. Evliya menakıbına dair bu eserler, bir tarih membaı olarak ekseriyet şüphe ile karşılanmıştır. Asıl tarihi kaynaklar ile kıyaslamamızın sonucunda bir takım hurafe ve heriklerdeki arasında gerçek bilgiler verdikleri de görülmektedir. Bunun dışında bu gibi kaynaklarda, hemen hiç rastlanmayan devrin sosyal ve ekonomik hayatı ile örf ve adetlere dair bilgilere de çok rastlanmaktadır. Ahmet Ateş, *“Menakıb”*, İA, c VII, s. 702.

Bu yönde kaleme alınmış *Tabakâtü's-Sûfiyye*, *er-Risale*, *Keşfü'l-Mahcub* gibi klasik tasavvuf eserlerde Bayezid-i Bistami, Cüneyd-i Bağdadi, Ebu Hafs el-Haddad gibi mutasavvıfların faziletli davranışlarına ve hikmetli sözlerine yer verilmiştir. Bunların dışında Tarihî Buhara, Tarih-i Bağdat veya bölge ve şehir tarihleri yanında oralarda eğitim alan zahit ve âlimlerin çalışmalarından söz edilmektedir. Bunun yanı sıra sûfilerin menkıbelerine de yer verilmiştir. Kadiriyye ve Rufaiyye iki büyük tarikatların ortaya çıkmasıyla beraber V. (XI) yüzyıldan itibaren menkıbelerin içeriğine de “keramet” kavramı da eklenmiştir. Abdulkadir Ceylanî, Ahmet er-Rufai gibi tarikat veliler için vefatlarından sonra yazılan kaynaklarda gösteren kerametlerini, anlatılmaya başlamasıyla menkıbe anlayışı zamanla kerametle aynı yerde kullanılmıştır.¹⁴⁰ Daha sonra zamanla bir sûfi geleneği olarak bu tür metinlere (menakıpname) ya da menakıp yazma şeklinde bir gelenek meydana gelmiştir. Mutasavvıf ve sûfi olamayan yazarlardan İbnu'l-Cevzî Hz. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basri ve Ahmet b. Hambelin hayati biyografileri yanında alakalı “Menakıb” isimli eserleri de bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Maruf el-Kerhi ve onun kerametlerinden bahsedilen eserine de “*Menakıb*” ismini verildiği bilinmektedir. Muhammed b. Münevverin Ebu Saîd-î Ebü'l-Hayr'a ait menakıbının *Esrârü't-Tevhid fi Makamatiş-Şeyh Ebu Said*, Abdülkerim b. Muhammed er-Rafi'nin, Ahmet er-Rifaiyye ait menakıbının *Sevadü'l-Aynen*, Settanufi'nin Abdulkadir Ceylani'ya ait menakıpnamesinin “*Behcetü'l-Esrâr*” ismi verildiği söylenmektedir. Aynı dönemde buna benzer tasavvufi ortamlar haricinde de tasavvuf ortamlarında yazılan menakıp özelliği taşımakta olan kaynaklara değişik isimler de verildiği bilinmektedir. Daha sonra menakıp kelimesi, fakat tasavvufî nitelik oluşturan kaynaklar için kullanılmıştır. VI. (XII) yüzyıldan başlayarak tasavvuf ilmi tarikatlar şeklinde

¹⁴⁰ Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s. 16; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983, s. 128;

oluşup İslâm âleminde yayılmasından kazanmasından sonra bütün tarikat lideri, ya da genelde sûfiler yönünde menakıp eserleri kaleme alınmıştır. Menakıb ismi haricinde ayrıca “reşehat”, “makamat”, “nefahat” gibi değişik adlar da verilmekle beraber, menakıp özelliği taşıyan eserlerin yazılmasına günümüze kadar devam etmiştir.¹⁴¹

Sağlıklı ve akademik ölçüde faydalanmamıza ışık tutabilecek, metodolojik konusunda yararlı olacak çalışmalardan biri A. Yaşar Ocak’ın Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menakıbnameler isimli eseridir.¹⁴²

Günümüzde Süreyya Farukî, Merzifonlu Pirî Baba menkıbesinde aynı yöntemi takip ederek başarılı bir eser sunmaya çalışmıştır.¹⁴³

Menakıbnamelerin içeriği bakımından böyle bir değerlendirme yaptıktan sonra iki gruba ayırdıklarını görüyoruz. Bunlardan ilki, baştan itibaren sadece bir şeyhin hayatı ve kerametlerini ele alan, diğeri ise bir tarikata mensup genelde silsilesinden yer alan mutasavvıfları ihtiva ettiklerini anlıyoruz. Ayrıca menakıpname yazan müellifleri genellikle o şeyhin yakın müridi ya da aynı tarikat mensubu olması bakımından dikkat çekicidir. Zaten menakıbnameler okunduğu zaman yazılarını ele aldığı şahsı çok seven ve aşırı sevgi psikolojisiyle yazıldığından dolayı yer yer abartılara başvuran bir hal içinde yazdıkları hemen anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

¹⁴¹ Orhan Fuat Köprülü, *Tarihi Kaynak Olarak XIV ve XV. Asırlardaki Yazılan Menakıbnameler*, İstanbul 1951, s. 1-8; Osmanlı döneminde padişah, sadrazam, vezirlerin hayatlarına ve kahramanlıklarına dair yazılan eserlere de menakıp adı verilmiştir. Haşim Şahin, “*Menâkıbnâme*”, *DİA*, c 29, s.144.

¹⁴² A. Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s. 130.

¹⁴³ Süreyya Farukî, *The Life Story of An Urban Saint in the Ottoman Pirî Baba of Merzifon*, İÜEF Dergisi, İstanbul 1979, ss. 653-678.

¹⁴⁴ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 194.

Bizim burada tüm tasavvuf tarihi boyunca yazılmış menakıbnameleri ele almamız mümkün değildir. Çünkü sadece Anadolu’da değil dünyanın her yerinde âlimler hakkında menakıbnameler bulunmaktadır. Burada tabîi olarak seçici olmak durumundayız ve Anadolu’da etkin olmuş tarikat şeyhleri hakkında yazılmış olan menakıbnameyi ele almaya çalıştık. Menakıbnameler arasında en uygun ve uzmanlar tarafından bir menakıbnameden çok ciddi bir tarih kaynağı olarak nitelenen bununla beraber bir şeyh ailesinin menkıbevi tarihi olan ve XIV. yüzyılda yaşamış mutasavvıfımız Elvan Çelebi’nin Menakıbu’l-Kudsiyye fi Menâsıbi’l-Ünsiyye isimli eseridir.¹⁴⁵

Asıl keramet ve onu ortaya çıkmasına sebep olan velilerin hakkında bahseden olan menakıb kitapla ilk başta fakat tarikat pirleri için yazılmıştır. Zamanla içeriği, tarikat içerisinde şeyhleri, tarikat silsilesinde bulunan diğer sûfiler ve şeyhin halifeleri yanında şeyh ailesinin kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Ayrıca bir belde ve şehirde bulunan velilerin menakıblarını anlatıldığı Menakıbı Evliya Mısır, Tezkire-i Evliya Bağdadî, Menakıbı Evliya gibi eserler kaleme alınmıştır.¹⁴⁶

Evliya menakıbları masal, efsane ve destan gibi, olağan üstü hadiselerin bahsedildiği edebî türler içinde değerlendirilmek mümkündür. Bunun yanında, konularının gerçek ve kutsal kişiler veliler olması bakımından, bunların yaşadıkları zaman ve mekânın bilinmiş olmasıdır. Anlatılan olayların gerçek olduğuna inanılması, sade bir tarzda kaleme alınmış olmaları itibariyle, diğer

¹⁴⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu’l-Kudsiyye fi Menâsıbi’l-Ünsiyye*, haz. A. Yaşar Ocak-İsmail Erünsal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 179.

¹⁴⁶ Fuat Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s. 16. Ayrıca bkz, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980, ss. 47-64; Tarihçilerini çoğunluğu menakıbnameleri olağan üstü hadiselerle dolu, gerçekle ilgisi bulunmayan eserler olarak görmüşler. Dolayısıyla menakıbnameleri tarihi kaynak olarak kabul görmemişler. Hıristiyan azizlerinin hayatlarına dair eserler Avrupa’da eski dönemden itibaren yaygın biçimde kullanılmış, özellikle XIX. yüzyıldan sonra bu tür eserler “hagiographie” ismi altında toplanmış dikkatli bir incelemeden geçirilerek din, tarih, sosyoloji gibi alanlarda istifade edilmiştir. Haşim Şahin, *Menakıpname*”, DİA, c 29, s. 114.

türlerden farklı olmuştur. Menakıb eserleri, kerametleri anlatan şeyhin yüceliğini müritlere anlatarak, onun tarikata daha sıkı bir şekilde bağlanmasını sağlamaktadır. Tarikata yaygınlık kazandırmak maksadıyla genelde o tarikata mensup bir şahıs tarafından sözle ve yazıya dayalı eserlerin derlemesiyle oluşmaktadır. Bir şeyhe ya da bir tarikata mensup velilerden bahseden menakıplar da bulunmaktadır. Farklı dönemlerde yaşayan, birden fazla tarikatlara intisabı bulunan velilerden bahseden menakıpname özelliği taşıyan eserler de vardır.¹⁴⁷

Türk kültüründe genellikle buna benzer kitap ve eserlere Menâkıbnâme diye adlandırılmıştır. Bununla beraber tezkire olarak *Tezkire-i Saltuk Buğra Han*, keramet olarak *Keramet-i Ahi Evran* ve velâyetname *Velayetname-i Hacı Bektaş* ifadeleri de Menâkıb olarak kullanılmaktaydı. Olağan üstü kuvvetlerinden bahseden kahramanların hayat ve maceralarından *Saltuknâme*, *Battalnâme*, *Danışmendnâme*, gibi dini eserler de menakıpname adı altında değerlendirme yapanlarda bulunmuştur. İsmi geçen eser Karahanlı hükümdarlarından olan Saltuk Buğra Han'ın hayatından bahsedilmektedir. Eser V. yüzyılda telif edilmiş olup, orijinal nüshası günümüze kadar ulaşmamıştır. Aynı zamanda Buğra Han'ın, kahramanlarından olan idarecinin kerametleri bulunan bir veli konumunda olduğu bilinmektedir. Kaleme alınan menkıbelerin tam anlamaya

¹⁴⁷ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Devlet Ricâli Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak*, İslam Araştırmalar Dergisi, İstanbul 1997, sayı 1, s. 107; VII. (XIII). Yüzyılda Abdülkerim b. Şeyh Musa'nın Konya ve Akşehir civarında ikamet ettiği bilinen Seyyid Harun'a dair menakıbı Seyyid Harun-ı Velî, Sadrettin Konevî hakkında Menakıbı Sadreddîn-i Konevî, Baba İlyas ve Hacı Bektaş Velî ile görüştüğü biliniyor. Mahmud Hayrânî'nin menkıbelerinin derlendiği, günümüze kadar ulaşmamıştır. Menakıbı Seyyid Mahmud Hayrânî ile Amasya ve Tokat yakınında yaşadığı bilinen Seyyid Ahmed Küçük Rifâî adına yazılan menakıpname ve Gülşehirî'nin Keramat-ı Ahî Evrân-ı da dönem ait eserlerdendir. Anadolu beylikleri döneminde menakıbnâme türü eserler yazılmaya devam etmiş olup Elvan Çelebi, Baba İlyas, Dede Gargın ve Âşık Paşa'nın menakıbnemelerinden bahsettiği önemli eseri Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l-Ünsiyyedir. Hatîb-i Fârisâ'de Kalenderliğin piri Cemaleddin-i Sâvî'nin hayatı ve menkıbelerini anlattığı Menakıb-ı Cemaleddin-i Sâvî'yi bu dönemde yazmıştır. Osmanlı devrinde değişik türde menakıpname örneklerine rastlanmaktadır. *Battalnâme* ve *Danışmendnâme* türün son halkası olan Ebü'l-Hayr Rûmî'nin *Saltuknâmesi* bu dönemde kaleme alınmıştır. Fr. Babinger, *Satuk Buğra Han Menkıbesive Tarih*, (trc. OsmanTuran, Selçuklular ve İslâmiyet) İstanbul 1998, s. 147; Ayrıca bkz: Reşat Öngören, *a.g.e*, s. 107.

birer veli menkıbesi niteliği taşıdığı için ilk Türk menakıpnamesi konumundadır. Bu tür menakıpnameler tasavvufun yanı sıra zamanlarını cinler ve gizli güçlerle bağlantı sağlamalarından bahseden hikâyeler içermektedir. Bu tür efsane ve destanları Orta Asya Türkleri ve özellikle Uygur Türkleri içinde kabul görülmüştür. Dolayısıyla Budizmdeki güçlere sahip olma “aziz” düşüncesi, ayrıca İslamiyet arasında yaygınlaştırmaya çalışan İran asıllı sûfilerin tasavvufi eserlerindeki menkıbeleri Türklere aktarmalarında etkilemiştir. Müslümanlığı yeni kabul eden Türk çevrelerinde evliya menkıbelerinin oluşmasında etkisini göstermiştir. İstifade etmek suretiyle menakıbnamelerden bazı tarihi olaylar ve şahıslar hakkında başka eserlerde rastlamayan malumatlara ulaşılabilir. Bunların dışında menakıbnameler dönemin iktisadî, sosyal ve örfî dini geleneklerine ait çok kıymetli bilgiler içermektedir.¹⁴⁸

3. Menakıbu'l- Kudsiyye'nin Bulunuşu ve Tanıtımı

Tasavvuf tarihi açısından baktığımızda bazı âlimler tarafından birçok Menakıbname kaleme alınmıştır. Araştırdığımız mutasavvıfın eseri de bu Menakıbnâmeler arasında yer almaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Taşköprüzade'nin “*eş-Şakâiku'n Numaniyyesi*”, Oruç Bey'in “*Tevarih-i Ali Osmanî*”, Ali Mustafa Efendi'nin “*Künhü'l-Ahbar'ı*” gibi Osmanlı tarihi eserleri aracılığıyla biliniyor. Bahsi geçen kaynaklar Necati Elgin tarafından 1957 yılında Karaman'da bulunmuştur. Daha sonra Konya müzesi için satın aldığını önce nüshanın mevcudiyetini Mehmet Önder duyurduktan sonra bir makaleyle eseri tanıtmıştır. Eserin tek bilinen baskısı Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesinde (nr. 4937) kayıtlı bulunmaktadır. Ayrıca

¹⁴⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıpnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, ss, 3-16, aynı müellif, *Kültür Tarihi Olarak Menakıpnameler*, Ankara 1992, s. 41, ayrıca Battalnâme, DİA, cilt 5, s. 206, Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyat Tarihi*, Ankara 1984, s. 427.

eser 118 sayfa olup, giriş bölümünde varak âdeti tespit edilmeyen eksiklikler bulunmaktadır.¹⁴⁹ Anlatımda bazı yerlerde kopukluklar olması, aradan da bazı sayfaların kaybolduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca baştan 2b-3b ve sonradan 117'a-b sayfaların imla ve yazılarından anlaşıldığına göre eserin sonraki bir tarihlerde kaleme alındığı dönemin dili ve imla bilgisine vakıf olmayan bir şahıs tarafından eklenmiş bulunmaktadır. Eser hakkındaki Mehmet Önder makalesinde bu yazma eserin mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin kendisi kaleme aldığı bir nüsha olduğunu belirtmektedir. Fakat yazıdaki bazı yerler eserin müellif tarafından yazılan nüsha olmadığını göstermiştir.¹⁵⁰

Eser aruzun kalıbında olup, bahrinde ve mesnevî üslubunda kaleme alınmıştır. Bazen terci-i bent, kaside ve nazım şeklinde bölümlere ve 11' li hece üslubuyla yazılmış olup, bir dörtlüğe rastlanmaktadır. Böyle yazı şekilleri daha çok, tarikat şeyhlerine yönelik methiyelerde kullanılmaktaydı. Elvan Çelebi, “*Menakıbu'l-Kudsiyye*” eserini (1358-59) senesinde kaleme almıştır. Eserde, Büyük Selçuklular döneminde Güneydoğu ve İç Anadolu bölgesinde İlyas Horasaniye bağlı Türkmen aşiretleri tarafından ortaya çıkan isyanlardan bahsedilmektedir. Bununla beraber harekete katılan ve bunların çevresinde olan hadiseleri menkıbe olaylarıyla çerçevesinde anlatmaktadır. Gramer ve dil farklılıkları gibi eser tarihi olarak ayrıca bir önem

¹⁴⁹ Bkz. Elvan Çelebi, *el-Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz, İ. Erünsal-A.Y. Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 179. Ayrıca bu çalışmanın metin ve incelemesi ile ilgili eleştirel bir yaklaşım için bkz. Mertol Tulum, “Elvan Çelebi'nin Menakıbu'l-Kudsiyye Adlı Eserinin İkinci Baskısı Münasebetiyle”, İlimi Araştırmalar, sayı II, İstanbul 1996, ss 175-228. Aynı müellif, a.g.m, Türk Dünyası Araştırmaları, sayı 106, Şubat 1997, ss. 53-104.

¹⁵⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resul İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması Tarihindeki Yeri*, İstanbul 1980, s. 153; Menâkıbnâme eseri dil özellikleri kadar tarihi bir kaynak bakımından da önemli eserler arasında yer almaktadır. Eser aynı zamanda XIII.-XIV. yüzyıllarda sosyolojik olarak Anadolu'daki Türkmen topluluklarının İslam anlayış şeklini yansıtmaktadır. Dolayısıyla o dönemdeki İslam akidesine girmiş olan İslam öncesi inançların izlerini göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Ümit Tokatlı, “*Elvan Çelebi'nin Eseri Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri 1987, sy. 1, s. 165-171.

sahiptir. İsyana Elvan Çelebi'nin iştirak eden büyük babası İlyas Horasani ve sülalesini koruma amacı güttüğü algısı uyandıran ifadesinin, eserin tarafsızlığına gölge düşürmüş olması bu gerçeği değiştiremez. XIII-XIV. asırlarda ayrıca Menakıbu'l-Kudsiyye Türkmen topluluklarına Anadolu'nun İslam düşünce tarzını yansıtarak o devirdeki İslam öncesi inançların kalıntı izlerini yansıtması yönünden de büyük önem arz etmektedir. Âşık Paşa ve halifeleri hakkında kitabın sonunda ki başlıklarda bahsedilen bilgiler, Vefâî tarikatının hiçbir kaynakta bahsedilmeyen birçok önemli şahsiyetleri ortaya koymaktadır.¹⁵¹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, eseri kaleme aldığı zaman dedesi Muhlis Paşa ve babası Âşık Paşa'nın çevresindekilerden bilinen rivayetlerle, günümüze ulaşmış bazı menkıbevi kaynaklardan faydalandığı bilinmektedir. Yine Muhlis Paşa'nın halifesi Şeyh Osman'a ifade ettiği cümlelere baktığımızda, matbu yazılı kaynaklar faydalandığı da düşünülebilir. Aynı zamanda eser tarihî eserlere de kaynaklık etmesi yönünden de ayrı bir öneme sahiptir. Taşköprizâde ve Oruç Bey İlyas Horasani ile Muhlis Paşa hakkında sunduğu bilgileri ona dayandırarak nakletmektedir. Âşık Paşa ismen zikretmekle beraber Menakıbnâme'den faydalanmış bulunmaktadır. Mutasavvıfımızın bahsettiği bazı olaylarda Hacı Bektaş-ı Veli'nin Menakıpnamesinde farklı şahıs

¹⁵¹ Ahmet Yaşar Ocak, *XIII. ve XIV. Yüzyılda Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak, Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l Ünsiyye*, Tarih Dergisi, İstanbul 1979, sayı 32, ss. 89-102; Ayrıca Bkz, Mehmet Önder, "Elvan Çelebi'nin Menakıpnamesi Nasıl Bulundu?" Türk Kültürü Yayınları, Ankara 1985, sayı: 269, ss. 48-50; Ayrıca Bkz, Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Müzesi Yazma Eserler Kataloğu*, Ankara 1973, cilt 3, ss. 417-420; Anadolu'da XIII. yüzyılda Abdülkerim b. Şeyh Musa'nın Konya ve Akşehir civarında yaşadığı bilinmektedir. Seyyid Harun'a ait "Menakıb" eseri bulunmaktadır. Bununla beraber Sadreddin Konevi ile ilgili "Menâkıb-ı Sadreddin Konevi" başlık altında bir eseri mevcut bulunmaktadır. XV. yüzyılda Anadolu'da tarikatların iyice yayılmasına denk olarak, menakıpnamelerin kaleme alınması da belirgin bir şekilde artış yaşanmıştır. Şeyh Bedreddin Semavi'nin "Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin" adlı eseri kaleme alındığı bilinmektedir. Yine aynı senelerde Fatih Sultan Mehmet döneminin Halvetî şeyhlerinden Kemal Ümmünin hayatını anlattığı "Menâkıb-ı Kemal Ümmi" ve Emir sultan Tekkesi şeyhlerinden Yahya b. Bahşî'nin kaleme aldığı "Menâkıb-ı Emir Sultan" 15. Yüzyıla dair önemli eserlerden sayılmaktadır. Reşat Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricali-Meşayih Münasebetlerinin Boyutunu Gösteren Yeni Bir Kaynak", İslam Araştırmalar Dergisi, İstanbul 1997, sy, 1, s. 107; ayrıca bkz, Mustafa Aşkar, "Tasavvuf Tarihi Literatürü", Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, ss. 156-202.

adlarıyla yer aldığı bilinmektedir. Eser gerek tek nüsha oluşu ve gerekse anlattığı tarihi, kişilerin teşhisi ve yer adlarının doğru tespitinde zorluklar yaşamıştır. Bu sebeple ilim yönden tanıtılmasından uzun süre sonra yayınlanabilmiştir. 1995 yılında yayının bazı eklemelerle beraber ikinci baskısı basılmıştır. Bahsi geçen neşir ile alakalı Mertol Tulum birkaç tane makale kaleme almıştır. Naşirler tarafından eleştirilerine makale ile yanıt vermesi üzerine bu makaleleriyle beraber, eserin metnini ve tıpkıbasım şeklinde yayınlamıştır.¹⁵²

Bir menakıpnameden çok sistematik ve düzenli bir tarzda tarihi olayların ele alındığı bu eser, ilk dönem Anadolu'nun dinî, siyasi ve içtimaî hayatı için önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

4. Menakıbu'l-Kudsiyye Çalışmaları

Menakıbu'l-Kudsiyye eserin bulunuşu ve tanıtımından sonra bilim dünyasında yankı bulmasına rağmen, uzun yıllar üzerinde bir çalışma yapılmamıştır. 1980 yılında, Saadettin Buluç'un ''Elvan Çelebi'nin Menakıpnamesi'' adlı Türkiyat Mecmuasında yayınlanan makalesi ile Ahmet Ağaçça'nın 1984 yılında Tarih Dergisinde ''Menakıbu'l-Kudsiyye eserine göre Babaî Şeyhi Muhlis Paşa'nın Selçuklu Anadolu Tahtına Geçiş'i'' başlıklı makalesi de bu konudaki bilimsel çalışmaların ürünleridir. Elvan Çelebi'nin bu büyük eseriyle ilgili ilk ciddi çalışma İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından gerçekleştirildi. İki bilim adamı, müşterek bir çalışma ile eseri yeni yazıya çevirdiler. Baş tarafına da 70 sayfalık geniş bir inceleme yazısı eklediler. Bu, tarihi tahlil bakımından oldukça önemlidir. Eserin birinci baskısı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayını olarak 1984'te okuyucularının eline ulaştı. İkinci baskısı

¹⁵² Mehmet Önder, *Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâme Eserin Bulunması*, Türk Tarih Kurumu, İstanbul 1985, sayı 296, s. 49, Ayrıca bkz, DiA Saadettin Kılıç, *Menakıbu'l-Kudsiyye Maddesi*, cilt 29, s. 115. Ayrıca Bkz, A. Yaşar Ocak-İsmail

da 1995 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından gerçekleştirildi. Yazarlarından Ahmet Yaşar Ocak, Menakübü'l-Küdsiyye'yi esas olarak Babaîler isyanı konusunda doktora tezi hazırladı. Bunun büyük bir kısmını tahlil ettiğini söylediği eseri, Türkçe olarak da yayınladı.¹⁵³

Bu menakıpname günümüzde sadeleştirip, yayınlandığı nüshasının alt başlığında da belirtildiği gibi Baba İlyas Horasanî ve sülalesinin menakıpnamesidir. Menakıpnamenin mevcut nüshası, halen Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesinde 4937 sayılı rakamda kayıtlı bulunmaktadır.¹⁵⁴

Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal'ın menakıpnameyi okuyuş ve yorumlayış tarzına, teknik itirazları olan Mertol Tulum'da "Tarihi Metin Çalışmalarında Usul" konusunu ele alarak, önce bunu bilimsel dergilerde yayınladı. Daha sonra da bu eseri' 'Tarihi Metin Çalışmalarında Usûl-Menakübü'l-Kudsiyye Üzerine Bir Deneme" adı altında kitaplaştırıldı. 2000 yılında Deniz Kitapevi tarafından yayınlanan eserin baş tarafında 175 sayfalık metin çalışmaları hakkında usul konusunu ve yanlış okumanın yanlış yorumlamaya sebep olduğu hakkındaki düşünceleri anlatmıştır. Bu girişten sonra tıpkıbasım ve yazı çevrimli metin kısmında Menakübü'l-Küdsiyye'yi yeni yazıya çevrimi verilmiştir.¹⁵⁵

Yukarıda ismi geçen ilim adamlarımızın teknik tartışmalarına takılmadan bu eserin tanıtımında büyük emekleri olduğu için her birine ayrı ayrı müteşekkirimiz.

Erünsal, "Elvan Çelebi'nin Menakıpnamesi Hakkında" Türk Kültürü Yayınları, Ankara 1985, sayı: 270, ss. 48-55.

¹⁵³ Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005, ss. 264-265.

¹⁵⁴ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 209.

5. Menakıbü'l-Küdsiyye'nin Özellikleri

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi Menakıpnamesinin tam adı, kitabın son sayfasında da belirtildiği gibi Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l Ünsiyedir. Türkçeye Velâyet Mertebeleri ile İlgili Kutsal Menkıbeler diye çevrilebilir.¹⁵⁶

Eser bir cilt içinde 21x14 cm ebatta 118 yapraktan oluşan yazma bir kitaptır. Telif tarihi 760/1358-59'dur. Bulunan nüsha 2081+3 beyittir. Arasında bazı yapraklar noksandır. Başlangıç bölümünde münacat bulunmaktadır. Münacattan sonra Farsça başlığa göre Hz. Muhammed (s.a.v) için na'ta geçmesi gerekirken, aradan yaprak düştüğü için, Selçuklu Sultanı ile Dede Garkın ve müritlerinin arasında geçen olaylar anlatmaya başlar. Menâkıbnâme, mesnevî tarzında yazılmış olup, “feilatun mefailün failün”, bazı bölümler ise “feilatun mefailün failün” vezniyle yazılmıştır. Metinlerde, aynı vezi nlerde yazılmış terci-i bent, kaside ve gazel de bulunmaktadır. Eser, tamamıyla telif olan bir manzumedir.¹⁵⁷

Eseri sadeleştirip, tahlil ve tenkitlerle yayınlayanların eserle ilgili değerlendirmeleri şöyledir: XIII. asrın sonlarında Anadolu'da mühim sosyal ve dinî hadiselerle karışmış, başka bir dinî örneği olmayan büyük bir şeyh ailesinin menkıbevi bir tarihi olması itibariyle Menakıbu'l-Kudsiyye'nin diğer menakıbnamelerle bir tutulmaması gerekir. Çünkü bu eser, her ne kadar konu aldığı şahısların birer tarikat şeyhi olması ve yine bir tarikat çevresinde yazılmış bulunması

¹⁵⁵ Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005, s. 265.

¹⁵⁶ Saadettin Buluç, *Elvan Çelebi'nin Menakıpnamesi*, Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1980, s. 2.

¹⁵⁷ Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevi XV. Yüzyıla Kadar*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 55. Abdülkadir Gölpınarlı, *Mevlâna Müzesi Yazma Eser Kataloğu* cilt 3, Ankara 1973, s. 417, Saadettin Buluç, a.g.e, ss. 1-2. Abdurrahman Güzel, *Dini Tasavvuf Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1993, s. 289, Abdullah Ercan, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1998, s. 19.

dolaysıyla bir takım menkıbe unsurları ihtiva etse de terimin tam anlamıyla bir menakıpname değildir. Anadolu Türk halkının XIII. ve XIV. yüzyıllardır belli bir kesiminin siyasî, içtimaî ve dinî hayatında belki de en köklü etkilerinden birini hâsıl etmiş olan Baba İlyas sülalesi ve etrafındakilerin gerçek hayat hikâyelerinin, devrin ve ortamın anlayışın uygun bir tarzda menkıbe unsuruyla süslemiş şeklidir.¹⁵⁸

Menakıbname, Baba İlyas Horasani ve evlatlarının tarihini ele alması bakımından, bir aile tarihi niteliği de taşır. Bu eser iyi incelendiğinde Elvan Çelebi'nin düşünce dünyası, tasavvufi yaşantısı, inanç ve akide yapısı tüm yönleriyle ortaya çıkmaktadır. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin Menakıbu'l-Kudsiyye isimli eserinin tetkikinden çıkarılan sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kitabın giriş kısmında Allah'ın sıfatları zikredilerek, Ona hamd ve sena ile başlayan bir münacat ve tevhit bölümü yer alır. Bu bölüm, 77 beyit kadardır.
2. Kitabın son kısmında yine münacat ve dua salât ü selam yer alır.
3. Kitabın içinde yer yer Peygamber (s.a.v)'in siyeri ve sireti hakkında bilgiler vardır.
4. Eserde kullanılan dil, dönemin Türkçesini yansıtır. Ancak babasının yazdığı Garipnamenin dilinden daha ağırdır. Eserde Arapça ve Farsça terkipler daha yoğundur.
5. Şiirlerinde sık sık ayet ve hadis metinlerine yer verir. Bundan da iyi bir Arapça bildiği anlaşılmaktadır.

¹⁵⁸ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 210; Ayrıca Bkz, Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, s. 30; Aynı Müellif "*Türk Edebiyatında Mesnevi-15.Yüzyıla Kadar*", Kitapevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 55.

6. Bölümler arasındaki açıklamalar Farsça yazılmış olup, eserde Farsça beyitlerde bulunmaktadır.
7. Eserin incelemesinde onun köklü ve ciddi bir din eğitimi (medrese ve tekke eğitimi) aldığı kolayca anlaşılmaktadır.
8. Dini inancı gereği, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şeriflere tam anlamıyla bağlı olduğu, Allah ve Resulü'nün emirlerini her şeyin üstünde tuttuğu her beytinde görülmektedir.
9. Tasavvuf anlayışında temel prensip, iman, ibadet ve takvadır. Bunlardan uzak bir tarikat, şeyh, mürit ve tasavvuf kavramlarına onun tefekkür dünyasında yer yoktur.
10. Eser, adından da anlaşılacağı üzere, bir menakıpten ibarettir. Yazar, kendi soyunun hayat hikâyesini menkıbe üslubuyla ve şiir diliyle anlatır.
11. Devrinin tarihi olaylarına ve tarihi şahsiyetlere ilişkin zaman zaman atıfta bulunarak dönemin sosyal yapısı hakkında bilgi verir.¹⁵⁹
12. Üslubu bakımından ağır olan menakıpten, dinî ve tasavvufî muhteva bakımından da çetin bir metin olarak bilinmektedir.¹⁶⁰
13. Anadolu'da XIII. yüzyılda geçen yoğun siyasal, toplumsal ve dinî olaylar için değerli bir tarih belgesi ve kaynağıdır. Babaî isyanından bir asırdan fazla bir zaman sonra yazılmış olmasına rağmen, bu konuda en önemli kaynaklardan birini teşkil eder. Bu olayda başka

¹⁵⁹ Ethem Erkoç, *Elvan Çelebi*, Çorum 2004, s. 81.

¹⁶⁰ Saadettin Buluç, *Elvan Çelebi'nin Menakıpten*, Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1990, s. 6.

yerde adı geçmeyen birçok şeyh ve faaliyetleri hakkında bilgi verir.¹⁶¹



¹⁶¹ Abdullah Ercan, *XIV. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1998, s. 19.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELVAN ÇELEBİ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ

1. Nübüvvet ve Velâyet Makamları

1.1. Allah ve Resulüne İtaat

Kul, Allah (c.c) ya iman ederek ve hayatında Ona teslim olmayı kendisine şiar edinerek ve aynı zamanda Onun elçisi, dininin tebliğcisi konumunda olan Peygamberlerine inanarak ve Ona itaati kayıtsız şartsız kabullenmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla iman esasları arasında yer alan Allah'a ve Peygamberine iman eden kişi için aynı zamanda Allah'a ve Resulüne itaat de söz konusudur. Böyle bir kişinin Allah'a ve Resulüne itaat etmemesi, isyan etmesi, onların otoritesini kabullenmemesi düşünülemez. Bununla ilgili ayetlere baktığımızda iman, ibadet ve muhabbet kavramlarının bir arada yer aldığını görmekteyiz. Bu kavramlar çoğunlukla Allah ve Peygamberle birlikte zikredilmektedir.¹⁶²

Yaşantımızda sünnete ittiba etmek İslâm'ın ve imanın bir gereği olarak bilinmektedir. Bu bakımdan sahabe-i kiram, Onun sağlığında Kur'an-ı Kerîm hükümlerinin tefsirinde, müşküllerinin beyanında aralarında meydana gelen fikir ayrılıklarının halinde, Ona başvurmayı dinin bir gereği saymışlardır.¹⁶³

¹⁶² İtaat, "baş eğmek, emredilene yerine getirmek, söz dinlemek" anlamları taşımaktadır. Mastar ismi olan taat de itaat gibi kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de İtaat kelimesi seksen beş defa geçmektedir. Kırk iki ayette de aynı kökten gelmekte olup, güç yetmek anlamında kullanılan istitaat kavramı yer alıyor. Kur'an-ı Kerim'de aynı anlamda veya benzer manada kullanılan din, İslam, sem, birr, teba gibi kelimelerde itaatin vahiy bildiriminden biri olduğunu anlaşılmaktadır. Abdulkadir el-Bağdadi, *Usûlü'd-din*, Beyrut 1401/1981, s. 251; Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 53.

¹⁶³ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, s. 14.

Kendilerine itaat edilmesi için Kur'an-ı Kerim, Peygamberlerin gönderildiğini buyurarak ve hidayetini fakat onlara tabi olmakla gerçekleşeceğini müjdesini vermektedir. İlahi vahye mazhar olduğundan dolayı Peygamberlere itaat edilmesi farz kılınmıştır. Zira onlarda diğer beşerler gibi beşerî özellikler taşımaktadır. Peygamberler de Allah'a itaat etmekle emir olunmuştur.¹⁶⁴

Hız. Peygambere itaatten kasıt, Onu gönülden sevmek, bize sunmuş olduğu tebliği kabul etmek ve onlara uymaktır. Ona hayatta iken itaat ve ittibâ nasıl farz idiyse, vefatından sonrada sünnetine ittibâ öyle farzdır.¹⁶⁵

Nitekim Kur'an-ı Kerimde geçen Allah ve Peygamberine itaati gerektiren çok sayıdaki ayet-i kerimelerden bazıları şöyledir:

*“Allah'ın izniyle bütün Peygamberleri kendisine itaat edilmek üzere gönderildi”.*¹⁶⁶

*“Allah'a ve Peygamberine teslim olan kişiyi, Allah o kimseyi altında ırmaklar bulunan cennetiyle müjdeleyecektir. Orada cennette devamlı kalkacaktır, işte bu büyük bir kurtuluştur.”*¹⁶⁷

*“Allah'a itaat etmekle beraber Peygamberine 'de itaat edin ki, rahmete erdirilesiniz.”*¹⁶⁸

*Ey inananlar Allah ve Peygamber, sizi hayat verecek şeylere çağırıldığı zaman Allah ve Resulüne uyun.*¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ömer Mahir Alper, *İtaat Maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt 25, s. 444.

¹⁶⁵ Mustafa Sibaî, *İslam Hukukunda Sünnet*, terc: Edip Gönenc, Evs Yayınları, İstanbul 1981, s. 55.

¹⁶⁶ Nisa, 64.

¹⁶⁷ Nisa, 13.

¹⁶⁸ Ali-İmran, 132.

¹⁶⁹ Enfal, 24.

*“Kulun Yüce Allah’a karşı olan teslimiyetini oluşturması için Onun emir ve yasaklarını kullara tebliğde bulunan ve mümkün olacağından ayetlerde Peygamberlere itaatte, Allah’a itaati özdeş kılınmıştır”.*¹⁷⁰

Dolayısıyla Hz. Peygamber’e itaat etmek, getirmiş olduğu hususların tümüne itaat etmek demektir. Yüce Allah, bütün peygamberlere itaati mensuplarına vacip kılmıştır. Kerim kitabımızda Hz. Peygamber (s.a.v.)’ e indiğine, O da bunu tebliğ ve beyan etmekle yükümlü olduğuna göre Rasulullah’a uymak akli olarak gereklidir. Aksi takdirde Kur’an’a itimat edilmiş olup, Kur’an-ı getiren Zat’a edilmemiş olunur. Hâlbuki Allah Resulüne itimatsızlık, Kur’an-ı Kerime itimatsızlığı beraberinde getirir.¹⁷¹

*“Allah’a ve Resulüne itaat edin, duyduğunuz halde Rabbinizden yüzünüzü döndürmeyin. Duymadıkları halde duyduk diye söyleyenlerden olmayın. Şüphe yok ki Rabbiniz indinde hayvanların en çirkini akıl etmeyen düşünmeyen sağır ve dilsiz olanlardır”.*¹⁷²

¹⁷⁰ Ömer Mahir Alper, *İtaat Maddesi*, DİA, cilt 25, s. 444.

¹⁷¹ Nihat Hatipoğlu, *Kur’an-ı Kerimin Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi*, Taha Yayınları, Ankara 1999, s. 33; Peygamberlere itaat Kur’an’da genellikle Allah’a itaat emrinin hemen peşinden gelir. Allah’a ve Resulüne itaat emrinin ardından peygamberlere itaatin farz olduğu ifade edilmektedir. (Nur, 54). Allah’a itaat etmenin gerekli kılınması, O’nun emir ve yasaklarını insanlara açıklamada bulunan ve bu hususlara uymanın örneklerinin kendi yaşantılarıyla gösteren peygamberler aracılığıyla mümkün olacağını bildirmektedir. *“Resulüm De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah’ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir”* (Ali-İmran, 31). *“Kim Resul’e itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur. Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik”* (Nisa, 80). Peygamberler de Allah’a itaatle emrolunmuş onların da kâfir ve münafıklara uymamaları istenmiştir. *“De ki; Göklere ve yeri yoktan var eden, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah’tan başkasını mı dost edineceğim. De ki; Bana Müslüman olanların ilki olman emredildi ve sakın müşriklerden olma denildi”* (En’am, 14). *“Ey peygamber! Allah’tan kork, kâfir ve münafıklara boyun eğme. Elbette Allah her şeyi bilmekte ve yerli yerince yapmaktadır”* (Ahzab, 1).

¹⁷² Enfal, 20-22.

“Biz her Peygamberi ancak Allah’ın izniyle kendisine itaat olunmak için gönderdik”.¹⁷³

Buna göre kim Allah’ın kitabına ve Resulünün sünneti üzerinde giderek isyan etmezse işte o kurtuluşa eren kişiler arasına girer.¹⁷⁴

Dolayısıyla Allah’a itaatten maksat Kur’an-ı Kerime ittibâ, Hz. Peygamber’e itaatten maksat sünnetine ittibâ etmek demektir. O halde Allah’a itaat farz ise, Hz. Peygamber’e itaat da farzdır.¹⁷⁵

Yukarıdaki ayetlerin mealinde Hz. Peygamber’e mutlak itaati emreden ve Ona itaatle Allah’a itaatin eşdeğer olduğunu, anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun ister sözle olsun ister fiil ve hareketle olsun, Kur’an ayetlerine kazandırdığı açıklamalara da uymak gerektiğini gösterir. Bu sebeptendir ki, herhangi bir Müslüman’ın “Ben Kur’an’ın açık hükmüne uyarım, ancak Hz. Peygamberin yaptığı açıklamalara uymak mecburiyetinde değilim” demesi, yukarıda zikrettiğimiz ayetlerdeki Allah’ın açık ve kesin emirlerine karşı gelmekten başka hiçbir mana ifade etmez. Çünkü mücmel ve gayr-ı mufassal veya mutlak ve gayr-ı mukayyet ayetlerin açıklamasını Peygamberlerine emreden de Cenab-ı Allah’tır. Peygambere itaatin manası, Onun

¹⁷³ Nisa, 64.

¹⁷⁴ Elmalı Hamdı Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul trz, cilt 5, s. 33-35.

¹⁷⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Teberi, *Camiu’l-Beyan an Tevili Kur’an*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, cilt 4, s. 150; “Genellikle Kur’anı Kerim’de Allah’a itaat emrinin akabinde peygamberlere itaat emri emrolunmaktadır. Diğer bir ayette Allah ve Resulüne itaat zikrinin akabinden bunun yanında peygamberlere itaat emri belirtilmektedir” (*Nur Suresi, 24/54*). İtaatte, Allah’a itaatin gerçeklik kazanması, Allah’ın emir ve yasaklarını insanlara ulaştırın ve bunlara uymanın kendi yaşantılarıyla örnek olan peygamberler aracılığıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla bazı ayetlerde peygamberlere itaat etmenin, Allah’a itaat etmede özdeş kılmaktadır. (*Âli-İmran, 3/31; Nisâ, 4/80*). İtaat bahsi olarak “Kur’anı Kerim’de peygamberlerin kendilerine itaat edilmesi için gönderildiğini zikir etmektedir. Hidayetin de ancak peygamberler uymakla gerçekleşeceğini haber vermektedir. Ayetlerde peygamberlere itaatin meşruiyeti onların ilahi vahye mazhar olduğundan kaynaklanmaktadır. (*Ahzab 33/1*).

sünnetine veya sünnetin naklinden ibaret olan hadislerine itaattir.¹⁷⁶

*“Allah’a ve Resulüne itaat edenler, işte bunlar Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıdıklarla, şehitlerle ve Salih kimselerle beraberdirler. Bunlar ise ne güzel bir arkadaştır”.*¹⁷⁷

Bu bağlamda Allah elçisine itaat edilmedikçe Allah’a itaat edilmiş olunmaz. Çünkü Resulü Ekrem (s.a.v)’e itaatte bulunmak ilahî bir emirdir. Neticede Allah’ın kitabına uymak bir vecibe olduğu gibi, Peygamber’in sünnetine uymak bir vecibedir. Yine ayetlerde Hz. Peygamber’e itaatin Allah’a itaatle birlikte zikredilmesi, Resule itaatin Allah’a itaat demek olduğunu belirtmiştir. Dolaysıyla Allah Resulünün sünnetine verilen önemi açıkça zikretmektedir. Bu itaat düşüncesi hayatta olduğu zaman Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) in bizzat şahsına, vefatından sonra ise hadis ve sünnetine üzere gitmekle gerçekleşmektedir.¹⁷⁸

İtaatin imanla ilişkilendirildiği, ancak imanın farklı bir olgu olduğu ayette şöyle anlatılır: *“Bazı insanlar Allah’a ve Peygamber’e iman ve itaat ettik diyorlar”.*¹⁷⁹

¹⁷⁶ Talat Koçyiğit, *İslami Davetin Mahiyeti ve Hz. Peygamber’in Hutbeleri*, Kılıç Yayınları, Ankara 1994, s. 103.

¹⁷⁷ Nisa, 69.

¹⁷⁸ Mevlüt Güngör, *Kur’an’ın Hz. Peygamber’in Sünnetine Verdiği Değer*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997, s. 74; Kur’an’da Allah ve Resulü ile birlikte Müslüman toplumun değerlerini koruyan yöneticilere de itaat edilmesi emredilmektedir. (Nisa, 59). İslam, toplumun bütün kademesinde, adaleti tesisi etmeyi hedef alması, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiye dair kurallar getirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda yöneticilere itaat, yönetilenlerin sorumluluk alanına giren mühim bir dinî görevi vazifesidir. Nitekim de kendisi de bir idareci olan Hz. Peygamber, Veda hutbesi esnasında irat ettiği hutbede, cennete girebilmek için yerine getirilmesi gereken vazifeleri Allah’tan korkmak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermekle beraber devlet yöneticilerine de itaat etmek şeklinde ifade etmiştir. Ömer Mahir Alper, “İtaat Md”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 23, s. 444.

¹⁷⁹ Nur, 47.

Bu ve benzeri ayetlerden anlaşılıyor ki, itaat görevinin şuurlu ve bilinçle yerine getirilmelidir. Allah ve Resulünün tebliğini güzel bir şekilde anlayıp ve ilahi vahyin tam anlamda idrak edilmesi ile yerine getirebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla imanın bir gereği olan itaat imandan farklı olup, ancak imandan sonra gelmektedir. Çünkü iman olmaksızın, itaatın da bir anlamı olmayacağı aşikârdır.

İmam Şafi'ye (ö. 204/819) göre, Hz. Peygamber'e itaat etmek farz, Ona karşı çıkmak ve uymamak ise haram kılınmıştır. Hz. Peygamber'in sünnetine uymak farz olduğu gibi, anlaşmazlığa düşülen konularda Allah'ın kitabında bulunmayan konularda ve Rasûl-i Ekrem'in sünneti saniyesine de itaat etmek durumundayız.¹⁸⁰

Kim Allah'a itaat etmek istiyorsa, Hz. Peygamber'in emrettiği şeyleri yerine getirmesi gerekir. Zira kulun Rabbini ve bunun yanında Allah elçisini sevmesi, Rabbine ve Peygamberine teslim olmak ve emirlerine uymakla gerçekleşir. Allah'ın kullarını sevmesi ise, onları affetmesi, kullarına mağfiretiyle muamelede bulunması demektir.¹⁸¹

İslam düşüncesinde Kur'an ve Sünnet, müracaat edilen iki ana kaynaktır. Allah'ın Hz. Peygamber'e itaati, kendisine yapılacak itaatle birlikte emretmesi ve Onun ismini kendi ismiyle beraber zikretmesi, habibine verdiği yüksek payeden dolayıdır. Böyle bir şey peygamberden başkası için asla caiz değildir. Allah ve Resulüne iman etmekle birlikte muhabbet ve itaat de gerekmektedir. Bu ayetlerde belirtilen itaatten maksat, Hz. Peygamber'in sünneti, ahlakı ve yaşantısından başka bir şey değildir. Yüce Allah her topluma peygamberler göndererek iyilikte ve lütufta bulunmuştur. Bununla beraber insanlardan gönderdiği peygamberlerine iman ve itaat

¹⁸⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. İdris Şafiî, *er-Risale*, thk., M. Seyit Keylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1985, s. 43.

¹⁸¹ Kadı İyad Ebu'l Fadıl İbn Musa, *Şifa-î Şerif*, terc., Naim Erdoğan, Çile Yayınları, İstanbul 1980, s. 348.

etmeyi öngördüğü gibi, isyan ve muhalefet etmemeyi de emretmektedir. Adeta kendisine ve elçisine isyan ve muhalefet edilmesinin eş değerinde suç olduğunu ayetlerde şu şekilde buyurmaktadır:

“Allah ve Resulü bir işe hüküm verdiği zaman, mü’min bir erkek ve mü’min bir kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Kim Allah’a ve Resulüne isyan ederse, muhakkak apaçık bir sapıklığı düşmüş olur”.¹⁸²

“Allah’a da itaat edin, Peygambere de itaat edin karşı gelmekten sakının. Eğer itaatten yüz çevirirseniz biliniz ki, bizim elçimize düşen sadece apaçık bir tebliğdir”.¹⁸³

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygamber’e itaat edin. İşlerinizi boşa çıkarmayın”.¹⁸⁴

“Önce Allah ve Peygamberine iman, sonra da her ikisine de itaat etmek öngörülmektedir”.¹⁸⁵
Ayette göre itaatsizlik, kişinin amellerini boşa gitmesine sebep olmaktadır. İtaat aynı zamanda kişinin kurtuluşunu sağlamaktadır.

“Kim Allah’a ve Peygamberine isyan ederse bilsin ki, ona içinde kalacağı cehennem ateşi

¹⁸² Ahzab, 36; Ayetlerde geçen Allah ve Resulüne itaati emreden bazı ayetler: “İtaat etmenin imanın bir sonucu olmanın yanında, mümin olmanın temel özelliği olduğunu belirtmektedir” (*Enfal, 8/1; Nur, 24/51*). Bu hususlara sahip olan kulların alacak mükâfatları şu şekilde belirtmektedir: “Altından ırmaklar akan cennetlere gidecekleri (*Nisa, 4/13*), işledikleri salih amellerin karşılığını eksiksiz olarak görecekları (*Hucurât, 49/14*), bunun neticesinde Allah’ın lütfuna mazhar olduğu peygamberler, siddıklar, şehitler ve sâlihlerle beraber olup ebedî kurtuluşa ermelerinden zikredilmektedir” (*Ahzab, 33/71*).

¹⁸³ Maide, 92.

¹⁸⁴ Muhammed, 33.

¹⁸⁵ Araf, 158.

vardır".¹⁸⁶

Hız. Peygamber'e isyan, muhalefet karşı gelmek, Allah'ın ayetlerinde geçen Peygambere itaat edin, O'na isyan etmeyin. Allah emrini hiçe saymak ve dinlememek demektir. Aynı zamanda bu davranış Yüce Allah'ın otoritesine karşı gelerek emirlerini kabullenmemektir. Aksi takdirde Peygamber otoritesine karşı gelen bir kişi, keyfi hareket etmiş, hevâ ve hevesinin peşinden gitmiş olur. Asıl olan samimi davranarak, Allah ve Resulünün otoritesinin sarsılmamasına dikkat edilmesi ve istenilen istikamette hareket edilmesi gerekmektedir. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre ise Allah'ın emirlerine uyup, yasaklardan kaçınan kimse, kulluk bilincinde olduğunu belirtmektedir. Sadece uymakla yetinmeyip, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak da Allah'ın emridir. Elvan Çelebi buna şu ifadeleriyle açıklık getirmektedir:

“Emr-i maruf nehy-i münker kim ”

“Hak Teâlâ buyurdu sâl be sâl”

(İyiliği emretmeği ve kötülüğü yasaklamayı Yüce Allah devamlı ferman buyurdu).¹⁸⁷ Asıl olan Allah'ın emrine uymaktır. Batıl olan şeye tâbi olmak şeytandandır.

“Batıla Hak deyü tapar şeytan”

“Dakı ona ne kim uyar hayvan”.

¹⁸⁶ Cin, 23.

¹⁸⁷ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Küdsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, Haz., Ahmet Yaşar Ocak, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1984, beyit 112'a, s. 167.

(Batıla hak diye tapan şeytandır. Artık ona kim uyarsa o da hayvandır).¹⁸⁸

*“Resul size ne verirse alınız, sizi nehyettiği şeylerden de vazgeçiniz”.*¹⁸⁹

*“Kim Resule itaat ederse, sözüne uyarsa, Allah’a itaat etmiş olur”.*¹⁹⁰

Yukarıdaki ayetlere de dayanarak mutasavvıfımız Elvan Çelebi, Allah’a itaat ile ilgili şu şekilde açıklamalar getirmektedir. Kul, yaşantısında Allah’a itaatin yanında Hz. Muhammed (s.a.v)’e itaati esas alıyor. İnsanoğlu her amelinde Allah’ın rızası ve Ona itaat etmenin kulluk bir görevi olduğu şuurlunda olmalıdır. Hayatını bu şuura göre şekillendirmelidir. Allah’a uymayanların Ebu Cehil’in yolundan gitmiş olacaklarını söylüyor. Daima her iki zümrenin kıyamete kadar bulunacağını dile getiriyor:

“Bir Muhammed sıfatlı bir Ebu Cehil”

“Hali olmaz bu dünyadan nâ-ehil”.

Hz. Muhammed (s.a.v) niteliğinde ahlakında olanlar da Ebu Cehil gibi olanlar da dünyada sürekli bulunur.¹⁹¹

¹⁸⁸ Elvan Çelebi, a.g.e, 21. Beyit, s. 33.

¹⁸⁹ Haşr, 59 /7

¹⁹⁰ Nisa, 4/79

¹⁹¹ Elvan Çelebi, a.g.e., beyit 23, s. 36; “Yüce kitabımız Kur’an-ı Kerim’de itaat emredilmesi emredilenler yanında itaat edilmemesi gereken kişilerden de zikretmektedir. İtaat edilmemesi gereken kişileri şu şekilde sıralayabiliriz: “Kâfir ve münafıklar” (*Ahzab, 33/48*), direnişleri ve inatları yüzünden kalpleri Allah’ı zikretmekten alıkonan ve nefsanî arzuları peşinde aşırıya gidenler (*el-Kehf, 18/28*), ahlakı kötü olanlar ve günahkârlar(*el-Kalem, 68/10-13*), Allah’ın koyduğu hudutları aşanlar (*eş-Şuarâ, 26/151*). Yönetimleri altında olan kimselerin Allah yolundan alıkonanlar (*Ahzab, 33/64-68*). Zikrettiğimiz ayetlerin Kur’an-ı Kerim bunlara itaatin doğrudan bir iman meselesi olarak zikretmektedir. Dolayısıyla bu hususta zikredilen uyarıya uymayanların halini Allah yolundan bir kopuş olarak bildirmektedir. (*Âli-İmran, 3/99-104*); (*el-En’am, 6/116-117*).

Netice olarak şunu söyleyebiliriz İslamı bize gönderen ve tanıtan Peygambere itaat, Allah'a itaatin aynısıdır. Ona isyan etmek, verdiği hükümlere sırt çevirmekte tıpkı Cenab-ı Hak'tan yüz çevirmek gibidir. Hz. Peygambere itaati şart koşan yukarıdaki ayetlerde görüldüğü gibi, sadece Allah'a itaat etmek ve Onu sevmek yeterli olmayıp, aynı zamanda Peygamberin de sevilmesi ve Ona da itaat edilmesi gerekli görülmektedir. Hz. Peygamber önder, örnek ve rehber olduğuna göre Ona itaat etmek, Onun sünneti üzerine hayatımızı uyarlamak kaçınılmazdır. Dolayısıyla Hz. Peygambere itaat etmeyen bir kişi, Allah'ın hoşnutluğunu ve sevgisini kaybetmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygambere itaat etmemek demek, bir nevi Onu aradan çıkarmak manasına gelir ki, bu da itikadi açıdan tehlikeli bir durum arz eder ve Allah'ın buğzunu celbeder.

1.2.Hz. Peygamber (s.a.v)'e Saygı ve Sevgi

Allah'a gidilen yolların rehberi, dünya ve ahiret mutluluğuna ermenin sebeptisi Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v)'i sevmek, her mü'min için farzdır. Peygamberimiz (s.a.v)'e karşı saygı ve sevgide bulunmak, Onu kendimize örnek alarak hayatımızda uygulamak Müslümanların dinî ahlakını bir vazifesidir. Bu saygı ve sevgi diğer nebiler içinde geçerli olmalıdır. Her şeyden evvel, peygamberlere karşı duyulan sevginin sebebi, yüklenmiş bulunduğu ilâhî görevden kaynaklanmış olmasıdır.

Rabbine iman etmekle beraber hayatında Allah'a itaati kendisine şiar edinen bir kişi, aynı zamanda Onun elçisi, dinin tebliğcisi konumunda olan Peygamberine inanmak ve Ona itaati da kayıtsız şartsız kabullenmek mecburiyetindedir. Dolayısıyla iman esasları arasında yer alan Allah'a ve Peygamberlerine iman eden kişi için aynı zamanda Allah'a ve Resulüne itaat etmemesi, isyan etmesi, onların otoritesini kabullenmemesi düşünülemez. Bunun için ilgili ayetler analiz edildiğinde iman, itaat, muhabbet ve sevgi kavramlarının bir arada yer aldığını

görmekteyiz. Bu kavramlar çoğunlukla Allah ve peygamberle beraber zikredilmektedir.¹⁹²

Hz. Peygambere iman ve itaat edilmesi isyan edilmemesi gibi, kendisini karşı muhabbet edilmesi, sevgi ve saygı duyulması da istenilmektedir. Şimdi bu konuyla ilgili ayetler üzerinde durmak istiyoruz:

“Peygamber, *Müminlere kendi canlarından daha yakındır*”.¹⁹³ Çünkü O, insanlara iyilikleri, güzellikleri ve kurtuluş yolunu bildirerek zararlardan, kötülüklerden de sakındırır. Sürekli insanların yararına çalışır. Dolayısıyla peygamber, onlara kendilerinden (nefislerinden) daha sevgilidir.

“De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah’tan, Resulünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevimli ise, artık Allah emrini

¹⁹² Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 53; Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah’ın en sevgili kulu ve elçisidir. Bundan dolayı Müslümanlar, Peygamberimizi andıkları zaman, Onun pek çok niteliği yanında bu durumundan esinlenerek Habib-i Ekrem (en sevgili kul) şanını da hatırlarlar. Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinde, Yüce Allah’ın direk Peygamber (s.a.v.)’e hitap ettiği, özellikle ayet başlarında “Habibim” hitabını kullanarak tercüme yapılmaktadır. Ona duyulan sevgiyi, en sevilen çiçeklerden meydana gelen gül ile simgeleştirirler. Bunun sonucu, Yüce Allah’ın sevdiği şeyi sevmiş oluyoruz. Çünkü Allah’ın sevdiğini sevmek, doğrudan Allah’a karşı bir sevginin tezahürüdür. Peygamberimiz, o mükemmel sevgi duasında şöyle derdi: “*Allah’ım sana duyduğum sevgiyi, kendi canımdan aile bireylerimden ve serin sudan daha sevimli yap*”. Timizi, “Daavat”, 72. Yüce Allah’ı seven, Hz. Muhammed (s.a.v.)’i de sever: “*De ki Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah’ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir*”. (Ali-İmran, 31)

¹⁹³ Ahzab, 33/6. Peygamberlerin vazifeleri Allah’tan başka ilah olmadığı gerçeğini tebliğ etmektir. Bunun yanında muhataplarını sadece Allah’a ibadet etmeye davet etmektir. Hak ve bâtil inançları tanıtip, hak olanların yerine getirilmesini, bâtil olanların ise terk edilmesi istemektir. Ahiret hayatının mutlaka bulunduğunu söyleyip, cennete gitmeye vesile olanların yanında, cennete girmeyi gerektiren inanç ve amelleri tanıtmaktır. İlâhî emirleri tebliğ edip açıkladıktan sonra, bunları bizzat kendisi uygulayarak örnek olmaktadır. İnsanları var oluşun sebebini ve hayatın anlamını düşünmeye davet etmektir. Muhammed Abduh, *Risâletü’l-Tevhid*, Beyrut 1985, ss. 109-112; İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkilî’l-Kur’an*, (nşr. Seyyid Ahmet Sakr), Kahire 1393/1973, s. 404; Yusuf Şevki Yavuz, *İslam’da İnanç Esasları*, İstanbul 1998, ss. 162-164.

getirinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez”.¹⁹⁴

Burada söz konusu edilen canlı ve cansız varlıklara duyulan sevgi, tümüyle zammedilmiş ve kötülenmiş değildir. Bu varlıklara duyulan sevgide bir ölçü ve sınır getirilmektedir. Ayette geçen bu varlıklara karşı duyulan sevgi, Allah ve Rasûlüne karşı duyulan sevginin önüne geçmediği ve insanı Allah yolundan alıkoymadığı sürece bunda bir mahsurun olmadığı belirtilmek isteniyor.¹⁹⁵

“Şüphesiz Biz seni, şahit müjdecisi ve uyarıcı olarak gönderdik ki, Allah ve Rasûlüne iman edesiniz, Ona destek olasınız, Ona saygı gösteresiniz ve sabah akşam Onu tesbih edesiniz”.¹⁹⁶

*“Ey iman edenler! Size izin vermedikçe peygamberin evlerine girmeyin. Yemek vaktini gözetleyip durmayın. Davet edildiğiniz vakit girin. Yemeği yedinizde hemen dağılın sohbe dalmayın. Çünkü bu eyleminiz Peygamber (s.a.v)’i üzüyor fakat O utanıyordu. Ama Allah hakkı söylemekten çekinmez”*¹⁹⁷

Arapların cahiliye döneminden kalma Hz. Peygamberi rahatsız edici, üzücü, nezaket dışı pek çok adetler ve davranışları vardı. Kur’an onların bu yanlışlarını düzelterek zaman içerisinde

¹⁹⁴ Tevbe,9/24; Bu durumu sevgili Peygamberimiz de şöyle belirtiyor: “Sizin içinizden biriniz, beni anasından, babasından, evlatlarından ve bütün beşerlerden daha fazla sevmedikçe, tam manasıyla iman etmiş olamaz”. Buhari, İman 8; Müslim, İman 70. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)’in belirttiğine göre, “Allah’ı ve Peygamberini her şeyden çok sevmedikçe tam mü’min olunmaz”. Buhari, İman 9,14 Edep 42; Müslim, İman 67. Canımız sana feda olsun “Ya Rasûlullah” ifadesi, işte bu anlayışın bir yansımasıdır.

¹⁹⁵ Elmalı Hamdı Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 4, s. 2490.

¹⁹⁶ Fetih 48/8-9.

¹⁹⁷ Ahzab 33/53.

eğitmiştir.¹⁹⁸

Yüce Mevlâ'ya ve Rasûlüne gönülden iman eden kimseler ancak müminlerdir. Bu vasıftaki kullar Allah Resulü ile ortak iş üzerinde iken Ondan izin almadıkça terk etmezler. Resulüm senden izin isteyen kişiler, gerçekten Allah ve elçisine iman edenlerdir. Dolayısıyla bazı işleri için senden müsaade aldıklarında, sende onların isteği üzere müsaade et. O kulların için Rabbinden af dile, Allah mağfiret edici ve merhamet edendir.¹⁹⁹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, Hz. Peygamber son peygamber olduğunu, O'ndan sonra peygamber gelmeyeceğini Rasûlullah (s.a.v.) dilinden nakleder:

“Söyle içten Muhammed (s.a.v.)’e” salâvat,

“Kim sana ma'lûm ola bu Lema'at”.

Hz. Peygambere salât ü selam söyle ki, sana bu parıltılar malum olsun.²⁰⁰

Mutasavvıfımızın Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ashabına sevgi ve saygısını “Benim ashabım yıldızlar gibidir. Onlara uyarsanız kurtuluşa ereceksiniz” hadisini beytinde zikrederek şu şekilde dile getirir:

*“Şol ki “Ashabı ke'n-nücûm dedi --- Bu makamdan haber verir ol şiiir”.*²⁰¹

¹⁹⁸ Saffet Sancaklı, a.g.e, s. 68.

¹⁹⁹ Nur 24/62; Hz. Muhammed (s.a.v.)'i sevme nedenlerinden birisi de âlemlere rahmet olmasıdır. *“Doğrusu bu Kur'an'da, kulluk eden kimselere bildiri vardır. Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik”* (Enbiya, 21/106-7); *“Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bilmez”* (Sebe, 34/28); *“De ki: Ey insanlar! Doğrusu ben, göklerin ve yerin hükümrani, Ondan başka ilah bulunmayan, dirilten ve öldüren Allah'ın hepiniz için gönderdiği peygamberiyim. Allah'a ve okuyup yazması olmayan, haber getiren peygamberine ki, o da Allah'a ve sözlerine inanmıştır inanın ve Ona uyun ki doğru yolu bulasınız”* (Araf, 7/158).

O ashabım yıldızlar gibidir dedi. O da bu makamdan haberi duyurdu. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir (r.a) da Muhammed (s.a.v.) hicret esnasında Sevr mağarasında saklanan iki kişiden bir olarak anan ilahi buyrukla över:

“Fahri âlem Muhammed-i muhtar ---- Saniyesneyn iz humâ fil gâr”

Cihanın övüncü seçkin Muhammed ve ikisi Sevr mağarasında iken ikincisi olan ise Ebu Bekir'dir.²⁰²

Elvan Çelebi ashabın önde gelenleri dört halifeye hep saygı ve ihtiram ile yaklaşır. Babası Âşık Paşa'yı anlatırken, Hz. Muhammed Mustafa'nın ahlakına, Hz. Ebu Bekir'in sadakatine, Hz. Ömer'in adaleti, Hz. Osman'ın hayâ duygusuna, Hz. Ali'nin cömertliğine sahip olmasıyla dile getirmektedir:

*“İlmü sıdk hayâsı vü adli – Hemçü Osman, Ömer, Ebu Bekir'ü Ali”.*²⁰³

İslam tarihinin başlangıcında, her peygamber arkadaşları gibi Peygamber (s.a.v.) ile ashabı çile çekerek sıkıntılı günler yaşadılar. Bu durumu Elvan Çelebi şöyle dile getirir:

“Cümle ashap u cümle ahbâb – Cevrün ile kamu harâb ü yebâb”

*Bu ashabı ve dostlar, sensin tasan ile hepsi de yıkık dökük hale geldiler.*²⁰⁴

²⁰⁰ Elvan Çelebi, a.g.e., 48'a beyit, s. 275.

²⁰¹ Elvan Çelebi, a.g.e., 110'a beyit, s. 275.

²⁰² Elvan Çelebi, a.g.e., 96b beyit, s. 276.

²⁰³ Elvan Çelebi, a.g.e, 81b beyit, s. 122.

²⁰⁴ Elvan Çelebi, 96b beyit, s. 277.

Bütün bu ayet-i kerimeler, Hz. Peygamber'e öncelikle iman etmeyi, sonra da Ona ve ashaba itaat etmeyi, sevgi ve saygı göstermeyi ifade etmektedir. Her türlü sevgi, saygı ve nazik davranışı Hz. Peygamber ve ashabından esirgememek Müslüman olmanın bir simgesidir. "Muhammed" adı, "Peygamber" Nebi, Rasûl kelimesi ibadetlerimizin vazgeçilmez bir parçası halindedir. Ezanda, kamette, tahiyatta, salli-barikte, diğer ibadet ve zikirlerde bu kelimeler her gün, her mü'min tarafından defalarca saygıyla zikredilmektedir.²⁰⁵

"Şüphesiz ki Allah ve melekleri peygambere salât etmektedir. Onun şanını ve şerefini yüceltmektedir. O halde sizde ey iman edenler Ona salât ve selam edin"²⁰⁶

Hz. Peygamber'e sevgi ve saygı boyutunu anlatan şu hadis de anlamlıdır: "Beni ananızdan, babanızdan, çoluk çocuğunuzdan ve herkesten çok sevmedikçe gerçek manada iman etmiş olamazsınız".²⁰⁷

"Üç şey vardır ki, bunlar kimde mevcut ise o kimse imanın lezzetini bulmuştur. Bunlar, Allah ve Resulünün her şeyden daha sevimli olmasıdır. Kişinin sevdiğini yalnız Allah rızası için sevmesidir. Allah küfürden engelledikten sonra, tekrar küfre yönelmekten, ateşe atılmaktan

²⁰⁵ Bekir Topaloğlu, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (Tebliğ) İlmî Neşir İstanbul 1989, s. 445.

²⁰⁶ Ahzab, 33/56.

²⁰⁷ Buhari, "İman", B. 8; Müslim "İman", Hadis no: 69-70; "VI.-VIII yüzyıllarda âbid ve zahitler züht hayatını tercih etmişler. Allah'a çok şükreden bir kul olabilmek için gecenin bir bölümünü ibadet yaparak geçiren Resul-i Ekrem (Buhari, "Teheccüd", 6) ve onun gibi yaşama gayreti içerisinde olan sahabeleri örnek alıyordu. Dolayısıyla farzların yanında nafil ibadetlerini de ifa ediyorlardı. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'de Allah'ı sevmek ve O'nun tarafından sevmek içinde Peygambere itaat edilmesi şart koşulmuştur. (*Âli-İmran*, 3/31). Yine bazı ayetlerde müminlerin Allah ve Resulü yolunda mücahedeyi her şeye tercih etmeleri konusunda ikaz etmektedir. (*Tevbe*, 9/24). Bununla beraber ilk sûfiler iyi bir müminin Peygamber'i kendisinden daha çok sevmesi gerektiğine dair Rasulullah'a tam tabi olma husunda görüşler savunmuşlar. Bu nedenle Resûlullah'ın yaşadığı manevî ve ruhânî hayatın idame ettirmeyi ilk vazife olarak kabul etmektedirler. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, "Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri", (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1981, ss. 3-19.

korktuğu gibi korkmasıdır”.²⁰⁸

Yukarıdaki ayetlerde inananlar ile Hz. Peygamber arasında olması gereken ilişkileri anlatmaktadır. Hz. Peygamber’e diğer insanlar uluorta davranıldığı gibi davranılmaması, Onun rencide edilmemesi, üzüntüye sevk edecek davranışlardan kaçınılması istenmektedir. Ona karşı saygıyla ve nezaket kuralları içerisinde davranılması öngörülüyor. Bu, aynı zamanda sevgi ve saygının bir tezahürüdür. Çünkü O, sıradan bir insan değil, bir peygamber ve bir otoritedir. Hiçbir surette Onun otoritesini sarsacak eylemlerde bulunmaya Kur’an’da müsaade edilmemiştir. Vefatından sonra Ona sevgi ve saygı göstermenin yolu Onun hayatından haberdar olmak, saygı ile anmak ve Onun yolundan gitmekle olur.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, Hz. Peygamber’i sevmek sadece Ona salât ve selâm okunduğunda tazim ifadesi olarak elimizi göğsümüze götürmek değildir. Peygamber’i sevmek, her yaptığını şekli olarak yapmak, her yapmadığını da yine şekli planda yapmamak değildir. Peygamber’i sevmek, Onun izinden gitmektir, gittiği yolu tanımaya çalışmaktır. Kısaca olarak da hayatımızın her safhasında Onun mübarek ahlakını yaşantımızın her safhasında örnek almaktır.

1.3. Evliya ve Enbiya (Veli ve Nübüvvet)

Yakın olan dost, yâr, sevgili, çok sadık, koruyan, akraba gibi manalara gelen veli kelimesi çoğulu ise evliyadır.²⁰⁹

Istılahı olarak veli, Allah’a karşı kulluğunda herhangi kusur ve halel getirmeyen kimse

²⁰⁸ Buhari, “İman”, B, 14, İkraah, B,1; Müslim, “İman” Hadis no: 67-68.

²⁰⁹ Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, s. 837; Firüzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhit*, c 4, s. 583; Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 253,

olarak bilinmektedir. Bununla beraber himaye ve takvasını Allah'ın emrettiği insan-ı kâmil, ibn-i vakit ve arif-i billâh şeklinde açıklanmaktadır.²¹⁰

Tasavvufta, Allah'ın veli kulları peygamberlerin varisleri olarak bilinir. Veli ve nübüvvet, tasavvuf erbabı tarafından farklı yönleriyle tanımlanıp ele alınmıştır. Bu tanımlardaki ortak nokta, velinin Allah Teâlâ'nın dostluğunu tercih etmiş, bütünüyle Ona yönelmiş ve Onun tarafından sevilmiş bir kimse olarak bilinmektedir. Mucizeler, nübüvvet ile beraber Onların davetlerin bir yönüdür. Keramet ise, tâbi olunan peygamberlerin da davetinin dışında olamaz. Keramet bulunan velinin şöhreti, uyduğu nebiye ittibâ ile gerçekleşir. Evliyanın varlığı mutlak ve kerametleri ise haklıdır. Ashab-ı Kehf 'in mağarada kalması gibi örnekler verebiliriz.²¹¹

Hz. Meryem'e Allah'tan rızık (yemek) verilmesi²¹² gibi hakkındaki ayetler evliyanın kerametlerinin hak olduğuna dair delillerdir.

Nübüvvet şan, şeref, yücelik anlamında Arapça bir kelimedir. Hakkın sıfat, isim ve

²¹⁰ Hucviri, *Keşfül-Mahcub*, s. 327; Kaşânî, *İstilahatu's-Sufiyye*, s. 78; Kur'an'da geçen "Mevla" kelimesi "veli" ile ortak kökene ve aynı anlamlar taşımaktadır. (Bakara 2/286, Ali-İmran 3/150, Enfal 8/40, Hac 22/78, Muhammed 47/11, Tahrim 62/2). Mü'min kullarına yardımda bulunan, onları muhafaza eden, onların yakın dostu anlamlarındaki veli kelimesi, Allah'ın isimlerindedir. Allah'ın muhafaza ve yardım ettiği kullar mü'minlerdir. Bu kullar Allah'a ibadet etmekle O'nun dostluğunu elde edip veli olma durumunu elde ederler. Sûfiler veliliği (velâyet-i amme) ve özel (velâyet-i hasa) diye iki grupta tasnif ederler. Genel manada her mü'min Allah'ın dostu ve Onun veli kulu olarak bilinmektedir. Özel anlamda velilik ise devamlı, kararlı ve ihlaslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden kimsedir. Bu özellik başta peygamberler olmak üzere, takva sahibi bütün salih mü'min kullara hastır. Nebiler Allah'ın kulları ve velisidir. Onların vârisi ve yardımcıları konumunda olan evliyalar 'da Allah'ın has kullarıdır. Allah'a yakınlık ve dostluk O'na karşı ibadet ve kullukla sağlanmaktadır. Müminlerin velayetteki makamları amel ve ibadetleri, takva ve ihlâslarına göre farklılık arz etmektedir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 21; Kuşeyri, *er-Risale*, s. 61, Gazali, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, Kahire 1358/1939, c 3, ss. 19-20

²¹¹ Kehf, 18/25

²¹² Âl-i İmrân, 3/37

hükümleri ortaya çıkması için ilahi gerçekleri haber vermek manasında olup²¹³ Kerim kitabımızda beş sefer zikri geçmektedir.²¹⁴

Hâkim Tirmizi (ö. 216/831) velâyet ve nübüvvet konusu, “hatmu’l-velaye” fikri ile başlamış bulunmaktadır. Bu düşünce zamanla İbnü’l-Arabî görüşü ile sistemli bir düzeye gelmiş bulunmaktadır.²¹⁵

İbnü’l-Arabî aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v)’in ehl-i sünnet ve şeriat ölçüsünde veli kulunun, ilham ve keşif vasıtasıyla Allah’tan aldığı irfan ve bilgiler ile mutlak ve umumî nübüvvet diye isimlendirir. Tehânevî, nübüvvetin iç yönü olduğunu savunmaktadır. Zira Nebi zahir yönüyle haber vermektedir. İç bâtin yönüyle ise nefsinin kontrol etmekle meşgul olur.²¹⁶

Nebi ve veliler bir tek hakikat üzere olmuşlar. Her ikisinin de vazifesi kullara rehberlik etmektir. Nebilik ve velayetin başka bir benzer yönü ise şefaattir. “*O gün kimsenin kimseye yardım etmeyeceği bir gündür*”²¹⁷

²¹³ Tehânevî, *Keşşaf*, c 3, s. 128; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Anka Yayınları, Ankara 2007, s. 565.

²¹⁴ Ali-İmran, 3/79; En’am, 6/89; Ankebut, 29/27; Casiye, 45/16; Hadid, 57/26.

²¹⁵ Mustafa Aşkar, *Niyazi Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998, s. 272.

²¹⁶ Tehânevî Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî, *Keşşâfu İstilahatı’l-Funun*, Daru Sadr, Beyrut trz, c 3, s. 1528.

²¹⁷ İnfitar 82/19; Bütün velilerin önderi olan Hz. Peygamber (s.a.v)’in ibadet hayatı ve ahlâkı ile müminler için örnek bir şahsiyettir. Vahiy esnasında geçirdiği manevî haller velilerin her zaman göz önünde bulundurduğu özelliklerdir. İman, İslam ve ihsandan bahseden Cibril hadise göre: “Allah’ı görüyormuş gibi O’na ibadet eden” (Buhari, “İman”, 37) manasındaki ihsan kavramı evliyanın hal ve yaşantısı olarak kabul görülmektedir. Önce kulun farzlarla, sonra nafil ibadetlerle Allah’ın yakınlığı ve sevgisini kazanacağını bildirmektedir. Hadisi şerifte ise Allah’ın sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı, olduğu belirtilmektedir. (Buhari, “Rikak” 38; İnb Mâce, “Fiten”, 16) Bu kulunun Allah dilediğini gerçekleştirir. Kendisine kulluk yapılması durumunda o kulunu her zaman himaye eder. Velilik hususunda mutasavvıflar genellikle bu hadisi şerife uymakla hareket ederler. Hâkim et-Tirmizî, *Hatmü’l-Evliya* (nşr Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965, s. 344; Serrâc, el-Lüma, s. 22; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 21; Sülemî, Tabakât, ss. 32-71; Kuşeyrî, er-Risale, s. 61; Gazali, “İhya”, c 3, s. 19.

Bahsi geçen ayeti kerime kâfirlere karşı işaret edilmektedir. Dolayısıyla nübüvvet ve evliyanın Müminlere şefaathetmesi hak ve gerçektir.²¹⁸

Allah Resulünün Miraç'a yükselme durumu da benzerliği bulunan arz eden konular arasında yer alır. Peygamberimiz (s.a.v)'in uyanık olduğu halde miraca yükselişi gibi, veli kulunda yaşadığı manevi tekâmülü ruhunun miracı sayılır. Nübüvvet ve velâyetin benzemediği yönlerinin başında ise peygamberlerdeki ismet sıfatının evliyalar için geçerli olmamasıdır. Böyle bir vasfın veli kullarında olmadığını, Allah dostu da olsa bile insanın hataya düşebileceğini belirtmektedir. Nitekim kul fena ve beka düzeyine varmışsa bile günah işlemekten münezzehtir olamaz.²¹⁹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre veli ve nebilerin aslında insan olduklarını unutulmaması gerektiğine işaret eder:

“Evliya ve enbiya hem âlemdür ---- Her birine denildi pir-i civan”

Her birine genç ve ihtiyar denilse peygamberler ve veliler insandır.²²⁰ Elvan Çelebi, bu temel tespiti yaptıktan sonra nebi mucizeye, veli keramete inanır ve inanılmasını da şart görür:

“Evliya ve enbiya değil mi hak –Hakka bâtil demek nedir bir bak”

İyi düşün veliler ve peygamberler haktır değil midir? Bak Hakka bâtil demenin ne olduğunu

²¹⁸ Yakub-ı Çerhi, Tefsir, İstanbul 1991, s. 128.

²¹⁹ Çerhi, a.g.e., s. 34; Tasavvuf eserlerinde veliler farklı isimlerle nitelendirilmiştir. Kelabâzi evliyaya gurebâ, fukara, seyyâhin, nûriyye, Suriye civarında cûiyye (açlar), Horasan çevresinde ise şikeftiyye (mağarada yaşayanlar) gibi adlar verildiği bilinmektedir. Veliler için kullanılan diğer başlıca isimler şunlardır; ehlullâh, iyalullâh, âşık, abdal, ehl-i vuslat, kutub, şeyh, mürşid, üstaâd, mürebbî, derviş gibi vasıflarla isimlendirilmiştir. Kelabazi, *et-Ta'arruf*, s. 21; Serrâc, *el-Luma*, s. 527.

²²⁰ Elvan Çelebi, a.g.e., 101a beyt, s. 151.

sana anlatayım.²²¹

Nebi ve velinin farkını beyan için bu noktada kimsenin haddi aşarak velilik makamlarından, Nebilik makamına geçemeyeceğini ama kıyamete kadar veli kulların daima bulunabileceğini Şeyh İlyas'ın ağzından şu beytinde vurgular:

“Dimedi mi Nebi yoktur ---- Sonra benden veli çoktur”.

“Seni öldürmek için geldiğimde kırk kişi idim”

*“İşte yine çıkıp giden kırk kişiyim”.*²²²

Hz. Peygamber benden sonra bir daha peygamber yoktur, ancak veli çoktur demedi mi?²²³.

Sonuç olarak Allah'ın veli kulları Hakikat-ı Muhammediye'den hisseder olduklarından dolayı insanlara yol gösterme konusunda Peygamberlerin varisleri olarak sayılmaktadır. Allah elçilerinde ortaya çıkan sadık rüyalar, veliler içinde geçerlidir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz

²²¹ Elvan Çelebi, a.g.e., 29 beyt, s. 45.

²²² Beyitteki kırk sayı ve rakamdan kasıt abdalların sayısıdır. Abdal Arapça bir kelime olup bir şeyin yerini tutan, bir nesnenin karşılığı olan, anlamındaki “bedil” kelimesinin çoğuludur. Tasavvufta kimse tarafından tanınmayan dünya düzenini koruyan velilere verilen addır. Sayıları kimilere göre bellidir, kimilerine göre yedi, kimi zaman kırktan fazladır. Bunlar birbirlerini yerine geçebildikleri gibi, görünüş ve kılıkta birinin yerine bırakarak istedikleri yere gidebilme gücüne sahip oldukları için de bu adla adlandırılmıştır. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi kırk ile İshak'ın dilinden onunda içinde bulunduğu kırk kişinin bu nitelikteki veliler olduklarından bahsetmektedir. Mertol Tulum, *Elvan Çelebi Nâme-i Kudsî Menakıbu'l Kudsiyye*, Konya 2017, Çizgi Yayınevi, s. 175.

²²³ Elvan Çelebi, a.g.e., 28a beyt, s.43; İlk dönem sûfiler nübüvvet - velâyet ilişkisine değinmekle beraber konu ile ilgili ilk eser Hakim et-Tirmizî'nin Hatmü'l-evliya adlı eseridir. Nübüvvet ile velâyeti araştıran Hâkim et-Tirmizî fikirleriyle kendinden sonraki mutasavvıfları etkilemiş bulunmaktadır. Vahye mazhar olmuş yönüyle peygamberin şahsında velâyet nübüvvetin Hakk'a dönük yönüdür. Dolayısıyla veliliğin nübüvvetten üstün olduğu ileri sürülür. Hz. Peygamber'in Hakk'a dönük yüzü olan velayetin halka dönük yüzü olan nebilikten üstünlüğü kastedilmektedir. Nebî ve Resûl Allah'ın sevgili kulu yakını iken, her velî nebî ve resul olamaz. Evliyalar, nebilerin ancak varisleridir. Peygamberler hem Cebrail aracılığıyla hem doğrudan doğruya Allah'tan vahiy alırlar. Veliler ise fakat ilhamla mazhar olurlar. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965, s. 344; Süleyman Uludağ, “Veli”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 43, ss.27-28.

üzere teşri mevzusu söz konusu olamaz. Ayrıca, Hakk'ın rızasına ermiş olarak bu fani âlemden ayrılan veli kullar, peygamberler gibi ahitte şefaath edebileceklerdir. Dolayısıyla velâyet ile nübüvvet arasındaki benzeyen yönleri biri diğerini tamamlayan manevi hallerden sayılmaktadır. Esas olarak ayrıldıkları birçok husus bulunmakla beraber peygamberlerin ortaya koydukları hadise ve olaylara mucize denilmektedir. Allah'ın veli kulları tarafından ortaya çıkan hadiselerle de keramet diye adlandırılmaktadır.

1.4.İlahî Aşk

Sarmaşık anlamına gelen aşk “ışık” kökünden türetilmiş bir kelime olup, aşırı derece sevginin son aşaması olarak bilinmektedir. Kişinin kendisinin tamamıyla sevdiğine bahis etmesi ve onun dışında kimseyi görmemesi, tutkunluk, iptilâ gibi manalara gelmektedir.²²⁴

Meşayihin aşk konusunda Hucvirî değişik fikirler taşıdıklarını söyleyerek görüşleri şu şekilde açıklar: Aşk bir ifadeyle sevgiliden uzak kalanın bir vasfıdır. Buna göre kul, Allah'tan uzak ve ayrı olduğu için kulun Allah'a ulaşma sevgisine karşı aşk denilebilir. Yüce Mevla hiçbir şeyden uzak ve ayrı olmadığına göre Allah sevgisine aşk diye tarif edilmesi yanlış olur. Diğer bir anlayışa göre aşk hudut ve sınırı geçme olduğu için Allah da sınırsız olduğundan dolayı Allah'a

²²⁴ İbn Manzur, *lisanu'l-Arab*, c 10, s. 251; Mustafa Kara, “AŞK”, DİA, c 4, ss. 11-16; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Anka Yayınları, Ankara 1997, s. 210; Aşk kelimesinin dinî bir terim olarak kullanılması caiz gören sûflerin dayandıkları bazı ayet ve hadisler mevcuttur. Meselâ ona göre: “İman edenler Allah'ı daha şiddetli severler”(Bakara, 2/165) ayetindeki “şiddetli sevgiden” maksat aşktır. Diğer bir ayette ise “Mü'minlerin Allah'ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtmiştir.(Tevbe, 9/24). Hz. Peygamber Hz. Ömer'e “Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamazsın” demiş. (Buharî, “İman”, 8-9; Muslim, “İman”, 67-70). Sûfler bu mânaya gelen ayet ve hadislerden Allah'a ve Resulüne âşik olmanın lüzumu manasını anlamışlar. Başta Hallaç, Ebu Bekir eş-Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî olmak üzere bazı mutasavvıflarda tam manasıyla aşk hali bulunmaktadır. Tasavvuf tarihinde aşkı ilk defa ızdırıp ve elem yönüyle anlayan ve bu tarzda açıklayan Hallac kendi eseri olan Kitâbü't-Tavasîn'de ilâhî aşkı pervane ve mum misaliyle örneklendirmektedir. Pervanenin mum ışığını görmesi” ilme'l-yakîn” ona yakın olup ateşi hissetmesi “ayne'l-yakîn”ateşin içinde yanıp kül olması “hakka'l-yakîn”dir. Hallac-ı Mansûr, *Kitâbü't-Tavasîn* (nşr. L. Massigon), Paris 1913.

karşı gösterilen sevgi konusunda ölçüde aşırı olamaz. Dolayısıyla bu sevgiyi aşk diye isimlendirmemiz doğru olamaz. Hucviri öne sürdüğü farklı gerçekleri de sayarak Allah'a karşı olan sevgi tabirini muhabbet kelimesiyle tarif edilmesi gerektiğini bildiriyor. Onun yerine aşk kelimesinin ifade etmenin doğru olmadığı düşüncesini benimsiyor.²²⁵

Gazali eseri İhyada muhabetullah başlıklı işlediği “*Kitabü'l-muhabbe ve 'ş-şevk ve 'l-üins ver rıza*” konulu bölümde ilahi aşk kelimesine iltifat göstermemiştir. Bunun yanında eserin sema mevzusu ile alakalı kısmında Rabbini seven ve Ona ulaşma arzusu olanlardan bahsetmektedir. Sema, kişinin aşk ve sevgisinin coşturacağı görüşündedir. Gazali'ye göre Allah'ı bilen Onu sever, tanınması (marifeti) ziyade oldukça sevgide güçlenir ve gelişir. Dolayısıyla sevginin bu çeşidine aşk denilmektedir. Sevginin bu tarzda aşk haline dönüşmesi, kulun marifeti anlamasına ve ilahî güzelliği idrak etmesini sağlar. Bu idrak anlayışı arttıkça aşkta güçlü hale gelir. Hz. Peygamber'in Hira mağarasında ibadet ettiğini öğrenen Mekkeli müşrikler “Muhammed Tanrısına âşık oldu” kelimesini kullanmışlar. Asıl aşk kalbinde mevcut Allah'a karşı duyulan sevgiye hiçbir zaman beşerin sevgisine şerik etmemelidir. Bundan dolayı diğer şeylere karşı beslenen sevgiye fakat mecaz anlamda aşk denilebilir. Nitekim ortağı bulunmayan dolayısıyla ortak koşmadan sevebilen yegâne Allah'tır.²²⁶

Büyük İslam düşünürü İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) eseri olan “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye” ve “Fusûsü'l-Hikem” eserlerinde olduğu gibi eserlerinin çoğunda sevgi konusu yönünde durmuştur. Bunun yanında aşk kelimesini hoşgörü içinde anlamakla bunun yanında daha fazla muhabbet

²²⁵ Ali b. Osman Hücûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi) haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 401.

²²⁶ Ebu Hamid Muhammed el- Gazali, *İhyâ u Ulûmi'd-Dîn*, trc, Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul trz., C 2, ss.279-280.

ifadesini kullanmayı tercihte bulunmuştur.²²⁷ Onun düşüncesine göre üç çeşit sevgi bulunmaktadır: Bunlardan ilki İlahî muhabbet, ikincisi ruhî muhabbet, en sonuncusu ise tabii muhabbet olarak tasnif etmektedir. Buna göre Allah'ın kuluna karşı olan sevgisine, kulun Allah'a karşı olan sevgisine ilâhî olan muhabbet denilmektedir. Dolayısıyla ilâhî olan muhabbet önce Mevla'nın kendi zatını ve daha sonra kullarını sevmesi ve sayması şeklinde iki çeşittir. Mevcut bulunmadan önce eşya mutlak gayb olarak zât-ı bârîde vardı. Dolayısıyla Mevla'nın kendi zatını sevmek aynı zamanda kendisi dışında diğer mahlûkları da sevmesi anlamına gelmektedir. Nitekim ezelde varlıklar böylece ilahî muhabbete meyilli yaratılmışlar. Nitekim Allah onlara karşı var olan sevgisiyle bu varlıklar tecelli ve zuhur şekliyle tezahür ederler. Ne şekilde ve surette görünürse görünsün her türlü sevginin ilk başlangıcı ilahî muhabbet sayılır. Sevginin ruhanî yönü ise, sevenin sevdiği şeyi ancak sevgilisine karşı severek ve sevgili olanın isteğinden diğer başka hiçbir şey düşünmemesidir. Diğer bir ifadeyle aşkın kendini mevcut iradesinden yok olarak maşukunun isteğiyle hareket etmesi anlamına gelmektedir.²²⁸

²²⁷İbadetin aslının da İbnü'l-Arabî sevgi olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Onun içindir ki sevgisiz ibadet kabul olunmaz. Nitekim sevgi en büyük ibadet olup, aşk makamı kulluk olma makamıdır der. Bir sevgi dininden de bahseden İbnü'l-Arabî dininde, kiblesinin de sevgi olduğunu ifade etmektedir. Mevlâna açıkça aşk dininden söz ederek aşk dışında mezhep ve din tanımadığını belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'den önce de başta "Sultânü'l-Âşıkîn" meşhur olan İbnü'l-Fariz (ö. 632/1235) ve Ebu Said-i Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049) olmak üzere birçok büyük sûfi peygamberlerin ve kiblesinin aşk olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Arabî maddeden Allah'a ulaşmaya kadar her türlü mahlûklara karşı beslenen sevgiyi öz itibarıyla aynı gördüğünden dolayı, bunların içinde fakat zahirde bir derece farkı görmektedir. Bu sebepten ârif ayırım yapmaksızın, bütün seven ve sevilenlerde ilâhî sevginin bir izni ve bir yansımaları görebilendir. Aşk ve muhabbeti Allah'ın bir sıfatı olarak ve bu sıfatın Onun gibi sonsuz olduğundan bahseder. Bu sebepten aşk destanı ile ebede kadar anlatıla gelmektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Futuhat*, c 2, s. 422.

²²⁸ Âşıkla maşukun zatlari yönünden birleşmeler aşkın gayesidir. Allah'ın güzelliğinden ve Ona karşı beslenen sevgiden başka bir şey olmadığından, Allah'tan başkasını sevmek de mümkünde olmayacaktır. Dolayısıyla Allah'tan başkasına kulluk etmek de kabul olunmaz. Bu durumda Allah dışında başkasına ibadet aslında Allah'a ibadet manasına geliyor. Allah dışında başkasını sevmek, güzellere ve güzelliklere tutulmak da aslında Allah'ı sevmek anlamına gelmektedir. Zira eşyada tecelli eden ve kendini gösteren yegâne ve eşsiz güzellik şüphesiz Allah'ın güzelliğidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Istilahatu's-Sûfiyye el-Vâridatü fi'l-Futuhati'l-Mekkiye*, thk, Osman Yahya, Es'as Efendi Matbaası, Kahire 1988, c 2, s. 422.

Allah aşkını tasavvufta herkesin anlayacağı bir üslupla ifade etmede bazı benzetmeler yapılarak örnekler verilmiştir. En önemli misallerden pervane-mum, ateş, gül ve bülbül misalleri olarak biliniyor. Sûfiler baştan itibaren ya mevzusu beşerî aşk gibi gazel ve şarkıları ilahi aşk ile simgelemişlerdir. Abdurrahman Câmî, Attar ve Celalettin Rumî’da bulunduğu üzere “muhabetullah” direk beşerî aşk olarak tasvir etmekte. Buna en güzel Leylâ ve Mecnun’u örnek verebiliriz. Allah aşkı olan kaside ve gazel mesnevilerde bu nedenle mevzusu yüz, göz, yanak, kaş, gamze, işve ve cilve gibi yanları anlatılmaktadır. Hal ve hareketleri sembol ve mecazi unsur anlatım olarak tarif edilmektedir. Mutasavvıfların en çok kullandıkları örneklerde gül ve bülbüldür. Bülbül âşık, gül maşuku simgeler ve anlatmaktadır. Buna örnek olarak çiçekteki diken aşktaki izdirabı, bülbülün yanık sesleri âşığın feryadı olarak bilinir. Buna mum ve pervane hadisesini de örnek verebiliriz. Mum ışığa âşık olan pervane mum etrafında durmak bilmeden dönerek hareket eder. En sonunda kendini yanan ateşe atarak ateşte yanarak yok olmaktadır. Âşığın hali de buna benzer ilahî aşk ateş içinde pervane gibi döner. Sonunda yanar ve sevgilisinin uğruna kendini aşk ateşinde fena mertebesine ulaştırmaktadır.²²⁹

Tasavvufî düşüncenin en önemli kavramlarından sayılan aşk Kur’an-ı Kerim’de lafız olarak zikredilmemektedir. Sûfiler, Müminlerin Allah’a karşı olan sevgisini dile getirmek için kullandıkları “eşeddü hubben” (çok şiddetli ilahi aşk)²³⁰ lafzını aşk için delalet ettiğini kanaatindeler.²³¹

İslam edebiyatında aşk genel anlamda ilahî ve beşerî olarak iki manada kullanılmıştır. İlk

²²⁹ Abdurrahman Câmî, *Eşî’atü’l-Leme’at Nefehâtü’l-Üns min Hazârâtü’l-Kuds*, çev., Lamîî Çelebi, İstanbul 1872; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, “Aşk Maddesi” DİA, c 4, s. 14.

²³⁰ Bakara 2/165.

²³¹ İbn Arabî, *el-Futuhâtü’l-Makkiyye*, thk, Osman Yahya, Kahire 1972, c 4, s. 104.

aşk çeşidine “hakiki aşk”, ikincisi aşk çeşidi beşerî aşk aynı zamanda “mecazi aşk” denilmektedir.²³²

Allah’tan başka bütün varlıklara karşı olan sevgiyi mecazî aşk olarak ifade edilmektedir. Nihâi noktada Allah’tan başkasını görmeme ilâhî aşk halidir. Aşkın sembol isimlerinden biri olan Mevlânâ, tasavvuf tarihinde aşkın bu tesirini şu ifadelerle belirtmektedir: “Duy âşık! Aşk Tur dağında ruh gibi etki etmektedir. Tur Dağı mest oldu ve Hz. Musa’da düştü ve kendinden geçti.”²³³

Aşk, muhabbetin seveni kavraması, bütün bedenine zuhur etmesi, tıpkı onu sarmaşık dallar gibi sınımsıkı sarmasıdır. Her haliyle aşk insanı Hakka götüren bir vasıttır. İster sûfî arzulardan irak iki beşer ortasında hissedilen mecazi, ister Allah ile kul ortasındaki hakiki aşk seviyesi olsun sonucu aynı değişmez. Hakikate yoluna mecaz vasıtasıyla ulaşabildiği için aşkın mecazi olan yönü de kulun Mevlâsına kavuşmasını sağlar. Hiçliği tadarak canı cananda arayan, mâsivayı yani (Allah dışında olan şeyleri) gönülden çıkarıp atan insanlar, tarih boyunca gönüller tahtında saltanat kurmuşlardır. Nitekim Ferhat’a dağları deldiren, Mecnun’u çöllerde gezdiren mecazi aşka yol olmuştur.²³⁴

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’ye göre ilahî aşk, tasavvuf ilminin temelidir. Kul, Allah’a yaklaştıkça ilahî aşkın cazibesine kapılır. Onun çekim merkezine girer. Onda yok olur ve onda tekrar var olur. Elvan Çelebi bu ilahi manzarayı şu şekilde ifade eder:

²³² Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2000, s. 208.

²³³ Mevlâna Celaleddin er-Rûmî, *Mesnevî-i Şerif*, haz, Amil Çelebioğlu, MEB Yayınları, c 1, s. 23.

²³⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 203.

“Aşk ânı şöyle kendüye almış --- kim bu aşk kendi âşık olmuş”

“Aşk ise kanı âşık-ı muhtar --- âşık ise kanı bu aşık-ı yâr”

“Aşk u maşuk u âşık olmuş --- ol bu şol ortada ölmüş”

“Kılmış anı Çalap usavver-i aşk --- Zâhirin bâtının münevver-i aşk”

İlahî aşkın cazibesine kapılan Allah dostu, ölmeden önce ölebilir. Onun çevresine asla zararı dokunmayacaktır. Dünya zevklerine karşı nefsin dizginlerini elinde tutacaktır. Bu aşamada kişide birtakım haller zuhur eder. Kerametler görülürse onu kendinden değil, Allah’tan bilecektir. Aslında yaratılış da dâhil her şeyin sırrı ilahî aşktadır. Bütün varlık, kâinat ve içinde gerçekleşen tüm olaylar, ilahî aşkın yansıması ve tecellileridir.²³⁵

Sonuç olarak nefis bizim amel neticesi olan elemelerimizin müsebbibi ve bununla beraber hayal kaynağımız olarak bilinmektedir. Kulda mevcut bulunan şeyler gerçekten Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarının bir tezahürüdür. Mâsivâ, diye adlandırılan varlık ise, hakikate “Âdem’dir”. Aynı zamanda çirkin ve kötü görünen şeylerle ortak yönü bulunmaktadır. İnsandaki mevcut nefsi dine ram, dini nefis için vicdan olmak aşk yoluyla gerçekleşmektedir. Yok, olmanın karanlığını

²³⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu’l-Küdsiyye, fi Menâsibi’l-Ünsiyye*, 83b-84’a beyitler, s. 124; el-Usûlü’l-aşere adlı eserinde Necmeddin-i Kübra sûfilerin üç yolu olduğundan bahsetmektedir: Ahyâr, ebrâr ve şuttâr. Şuttâr denilen sûfiler aşk, şevk, vecd, cezbe ve sekri esas alıyorlar. Ayinlerinde musiki ve raksa coşmuşlar ve bu şekilde aşk ve özlemlerini gidermekte. Mevlâna’ya göre dünya mevzusunda aktif olan akıl, Allah bahsinde hiçbir şeye faydası dokunmaz. Dost aşkında akli kurban etmek gerekir. Aşk mevzusunu ele alan sûfiler akılla aşkı karıştırırlar ve aşkın akıldan üstün olduğunu savunmuşlar. Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın eseri Marifetnâmesin’de bunun bir örneğine rastlamak mümkündür. Sûfiler baştan itibaren akılla Allah’a varılmayacağını, Ona ulaşmanın fakat sevgiyle erişileceği görüşündeler. Miraçta söz konusu edilen Cebrail akli, refref aşkı temsil etmektedir. Cebrail aleyhisselâm, Hz. Peygamber’i bu noktaya kadar götürebilmiş, daha ileri götürmesi için onu refrefe teslim etmiştir. Demek ki Allah’a gidilen yolda akıl sabit bir yerde durmak lazım. Bu noktadan itibaren insanı Allah’a ulaştıran aşk olmuştur. Mutasavvıflar aşk ile manevî miraç yapılabileceğini dile getirirler. Kendilerini böyle miraçları bulunduğunu ileri sürerek “mirac-ı muhabbet” veya “mirac-ı aşk” ismini vermektedirler. İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310, s. 416; Gazali, *İhya*, c 2, s. 279; Kuşeyri, *er-Risale*, s. 615.

giderek mutlak güzelliğe, İlâhî mecraya götürecektir fakat aşktır. Nitekim aşkın yolu meşakkatli, zor ve tehlikelidir. O seviyeye ulaşan kötülükten ve hiçlikten kurtulmaktadır. Mutlak güzelliği her şeyde (hüsnü mutlak) görebilir. Gönlüne bakınca orada mutlak vücut dışında bir şey hissetmez hale gelir bu da fena fillâh makamıdır. Buna misal olarak ilahi aşk bir cevherdir ki, parlamaya başlayınca maşuk dışındakileri yakar denilmektedir. Hakiki aşk öyle bir hastalıktır ki, onun devası derdindedir. Aşkın izdirabı, onun tabii kanunudur. Zira sevenler için, sevilenin cefası da cefası de hoştur. Aşk öyle bir kimyadır ki, o fakat ten madeninde bulunmaktadır. Öyle bir cevher ki, kaynağı ve pınarı fakat Allah'ı Teâlâ'dır. İnsanın yaratılış gayesi, seyri cemal ve kesbi kemal olan bir varlıktır. Dolayısıyla insan-ı kâmil nazar ettiği her mekânda bu ilahî incelik ve güzelliği fark eden kimsedir.

2.Seyr u Sülûkle İlgili Kavramlar

2.1.Tevhid

Tevhit, lügatte bir şeyin birliğine hükmetme, bir olarak bilme, birleme gibi anlamlara gelir.²³⁶ İstilahta ise, “Allah'ın zatını, aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit ederek Allah'ın her şeyden evvel ve her şeyden yakın olduğunu, eşi ve benzeri olmadığını bilmek” manasında kullanılmıştır.²³⁷ Tarif edildiği şekliyle tevhit, fakat İslam'a has değildir. Aynı zamanda diğer semavi dinlerin de ortak yönüdür.²³⁸

²³⁶ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1304, c 2, s.48; Muhammed Ali b. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, Daru Kahraman, İstanbul 1984, c 2. S. 1468; Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risâle*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 298.

²³⁷ Abdurrezzâk Kaşânî, *Mu'cemu'l-Istilahati's-Sûfiyye*, thk., Abdullah Şahin, *Dâru'l-Manad et-Tab'atü'l-Ûlâ*, Kahire 1992, s. 378; Ali b Muhammed b. Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, trz, s. 69.

²³⁸ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhit*, Nun Yayınları, İstanbul 1995, s. 27.

Seriyü's-Sakatî (ö. 257/870) terminoloji anlamda ilk tevhit kelimesinden bahseden kişi olarak bilinmektedir. Fena ve beka ile beraber tevhitin ilk söz eden ise Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890)' dır. Harrâz aynı zamanda Sakatî'nin talebesidir.²³⁹

Seriyü's-Sakatî her ne şekilde ilk defa tevhitin bahseden ise de mutasavvıflar arasında tevhit konusunda etkili olan Onun talebesi Cüneyd-i Bağdadî (ö. 298/910) olmuştur. Zira tevhit ve fena fi't-tevhitten bahsedenlerin arasında etkili olanlardan biri aynı zamanda Cüneyd-i Bağdadî olmuştur.²⁴⁰

Aynı zamanda Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021) tevhit konusunda Cüneyd-i Bağdadî'nin tesiri altında kalanlardan birisidir. Ona göre fena halini tamtamıyla içten yaşayan kişilerin durumunu tevhit şeklinde nitelendiriyor.²⁴¹ Cüneyd-i Bağdadî dışında sûfiler tevhit kelimesinin mana ve anlamı üzerinde durmuşlar. Özetle tevhidin mana ve tariflerini şu şekilde özetlemişlerdir:

1. Hakk'ın hak için olan tevhit ki, Allah'ın kendisinin bir olduğunu bilip ve ben tekim diye haber vermesidir.

²³⁹ Ebu'l Vefa Taftazâni, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslami*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991, s. 113.

²⁴⁰ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî'nin Hayatı Eserleri ve Mektupları*, trz, s. 149; VII. ve VIII. Yüzyıllarda yaşayan zahit ve abidelerin tevhit düşüncesi, bütün Müslümanlarca kabul görülen anlayışla farklı olmayıp aynı olmuştur. İlk dönem mutasavvıfların fena, cem, muhabbet, marifet, vecd ve sekr gibi kavramlarla dolayı ve müphem bir tarzda temas ettikleri tasavvufî tevhit anlayışı, IX. Yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmıştır. Sülemî, tasavvufî hallerin Bağdat'ta tevhit dili ve hakikatleri mevzusunda fikir bildiren ilk sûfinin Serî es-Sakatî olduğunu belirtmektedir. Sonraları onun talebelerinden Cüneyd-i Bağdadî tasavvufî tevhitte alakalı fikirlerini geniş ölçüde ortaya koymaktadır. Cüneyt'e göre tevhit hâlis bir şekilde tam yakînin ismidir. Tevekkül ve muhabbet eksiksiz olduğu zaman yakın hali meydana gelmektedir. Dolayısıyla kulun tevekkülü kalbin ameli, tevhit ise ikrarı tasdik etmesidir. Sülemî, *Tabakât*, s. 48.

²⁴¹ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Risale Tahkik ve Tercüme*, Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 123.

2. Hakk'ın Hak için olan tevhididir. Allah'ın insanda kendi birliğini söyleme gücünü yaratmasıdır.
3. Halkın Hak için olan tevhididir. Kulun Allah'ın bir olduğu ve birliği hakkındaki hükmünü bilmesi gerekir.²⁴²

Sûfiler, tevhidi ruhen yaşanan bir hal meselesi olarak kabul etmektedirler. Bu hali yaşayan kişinin durumu ve bulunduğu makama göre farklılık arz edebileceğini tarif etmektedirler. Buna göre avamın, havassın ve havassu'l-havasın tevhit anlayışı farklıdır.²⁴³ Bu görüşler cephesinde mutasavvıflar, tevhidin akla değil, vahiy ve ilham vasıtasıyla, duygu ve sezgi gücüyle bulunacağına inanmaktadırlar. Onlara göre Hakk'ı Hak'tan başka hiçbir yaratık ve mahlûkat bilmeye gücü yetmez. Hiçbir şey Hakk'ın hakikatini açıklayamaz ve tarif edemez. Çünkü bütün mahlûkat bu konuda aciz yaratılmıştır. Bu azciyetiyle insan kemali nasıl idrak edebilir?²⁴⁴

Tasavvufî tevhit, tarihi tekâmül ve inkişaf içinde başlıca üç türlü şekillenme göstermiştir:

a. Kusûdî Tevhit: (fenâfî'l-kusûd). Kast ve iradenin tevhididir. Fakat Allah'ı kast ve irade etmek anlamına gelmektedir. Daha doğrusu Allah'ın istediği şeyi kast ve irade etmektir. Bu tevhit şeklinde kul ile Rabbinin iradeleri birleşir. İkisi de aynı şeyi ister ve diler. Daha doğrusu kendi iradesinde fâni, Rabbinin iradesiyle bâkidir.²⁴⁵

b. Şuhûdî Tevhit (fena fi'ş-şuhûd) vecd haline gelen kendinden geçen salikin ancak

²⁴² Ebu Nasır et-Tusî Serrâc, el-Luma, Thk., Abdulhalim Mahmut Taha Abdalbaki Surur, Kahire, trz, ss.49-55; Kelâbâzî, Ta'arruf, haz, Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s.195.

²⁴³ İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, trz, s. 279.

²⁴⁴ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsir*, Ankara 1968, s. 204.

²⁴⁵ Muhyiddin İbnü'l- Arabî, *Tasavvuf Felsefesi*, çev., Mehmet Dağ, Ankara 1975, s. 173.

Hakk'ı ve mâsivayı görmesidir. İstiğrak halinde iken bu durumda mâsivayı ve çokluğu göremezler. Daha sonra kendilerine gelince zaman mâsivanın olduğunu kabul görürler. İlk dönem sûfilerin tevhit anlayışı da bu şekildedir. Buna zevki ve vicdani tevhit denilmektedir. Burada Allah ile kul ayrır.²⁴⁶ İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1628) görüşünü kabul ettiği, tahkik ettiği, yaşadığı bir tevhit anlayışıdır. O vahdet-i vücud anlayışını tenkit edip, vahdet-i şühûdu savunmasından sonra bu tevhit anlayışını daha çok kabul görür. İmam Rabbani bu görüşlerini Mektubât adlı eserinde ortaya koymaktadır.²⁴⁷

c. Tevhid-i vücudî (fena fi'l-vuvûd). Bu tevhit anlayışında ancak Allah vardır. Diğer mahlûkatlar O'nun yansıması ve tecellisidir. O'nun haricinde bir varlık yoktur esasına dayanan bir tevhit türüdür. Bu tevhit anlayışında Allah ile abd (kul) birdir. Vahdet-i vücuda inanlar âlemi Allah'ın bir yansıması şeklinde görürler. Bu tevhit anlayışı bir yönü ile hale dayanmaktadır Sekr ve vecd hali ile ilgilidir. Yaşanması ve tadılması şarttır, aksi halde anlaşılmaz. Başka bir yönüyle marifete dayanmaktadır. Dolayısıyla sûfiler her şeyi Allah olarak görerek ve her şeyi Allah olarak bilmektedir. Bu tevhit anlayışı "lâ mevcuda illallah" ifadesiyle anlatılır.²⁴⁸

Bu düşünce görüşlerin temelini İbn Arabî uygulamakla beraber bu fikrini bütün İslam tasavvufuna yaymaktadır.²⁴⁹ İbn Arabî Fütuhât adlı eserinde bu konuda vücud ile mevsuf olanın ancak Allah olduğunu, Onunla beraber mümkün olan hiçbir şeyin vücudta vasfı olmadığını ve vücudun kendisinin Hak olduğunu söylemektedir. İbn Arabî'ye göre varlık tek hakikatten

²⁴⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Mustasfiye Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi*, İstanbul 1341, s. 98.

²⁴⁷ İmam Rabbânî, *Ahmet el-Faruk el-Serhendî Mektubât* Fazilet Neşriyatı, İstanbul trz, c 1, ss. 282-283.

²⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz, Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s.99; Süleyman Uludağ, *Uluhiyyet Telakkisi* Mertebesinde, İstanbul 1981, ss. 4-6.

²⁴⁹ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyatı, İstanbul 1992, s. 497.

oluşmaktadır. Çeşitleme ve çoğaltma, dış hislerin oluşturduğu görülebilen bir şey olarak kabul edilir. Mutlak varlık Allah'tır. Onun nedeni ve var olmasının sebebi bulunmaz. O, kendi zatıyla ezelden beri vardır. Onu idrak etmek varlığını bilmekten geçer. Zatını ve hakikatini anlamak mümkün olmayacaktır.²⁵⁰

Sûfiler kendilerine has tevhit anlayışına “tevhidi süfliye”, hakikat-i tevhit ve ameli tevhit gibi adlar verilmiştir. Onların tevhit anlayışı ancak bilgi ve suretten ibaret olmadıklarını açıklaması yönünden öneme sahiptir. Mutasavvıflara göre tevhit duygu ve sevgi ağırlıklı olup, ilham ve keşife dayanarak sülûkü gerektirmektedir. Tevhit konusunda sûfiler kendilerine özgü ve anlaşılması için aynı düşünceler. Tasavvufi tevhit ibadet, ahlak duygulara bağlı olduğundan aynı zamanda ameli yönü ağır gelen bir tevhittir.²⁵¹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre halifelerin her biri keşif, aşk, hal, makam ve her birini tevhit ehli olduğunu aşağıdaki mısradan anlatmaktadır:

“Dört yüz ol kim halife vardı ben'am – Her biri ehl-i keşif ü hâl ü makam”

²⁵⁰ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, thk, Osman Yahya, Kahire 1992, c 3, s. 429; Büyük sûfilerden bir diye bildiğimiz Hallacı Mansur (ö.309/922) tevhitte ilgili şunları bahsetmektedir: Ondan önce fikri ve sözü yoktur. Sonra sözü O'nun varlığını kesintiye uğratmaz. Sözler O'nu idrak edemez, zanlar O'na yetişmez, sıfatları başkalaşmaz isimleri değişmez. O, ezelde böyle idi, ebette de böyle olacak. O, Evveldir, Ahirdir, Zahirdir, Bâtındır her şeyi bilendir. O'nun misli gibi bir şey yoktur, O iştirici ve görücüdür. Allah, zamana ve mekâna, oluşa ve değişmeye, keyfiyete ve şekle delalet eden şeylerden münezzehtir. Mekâna ve zamana delalet eden kelimeler Allah hakkında kullanıldığı zaman mahlûklar için kullanıldığı vakit ifade ettikleri manaları ifade etmez. Cenab-ı Hak yaratılmışların zatına benzemez. Sıfatlarında hâdislerin sıfatlardan münezzehtir. Mahlûkların sıfatlarına eşit olmaktan münezzehtir. O tektir. O, zatında tektir. Zat varlık âlemi demek değildir. Çünkü vücut, nefis gibi kavramlar varlığın ifade şekilleridir. Onun varlığı öyle bir varlıktır ki, karşısında hiçbir varlık yoktur. O, sonradan oluşların sıfatlarından tamamen münezzehtir ve pâktir. Onun zatı kadimdir. O'nun dışındakiler muhdestir, hâdistir. Muhdeslerin sıfatları da muhdestir. Yine bunların sıfatlarının hepsi ârazdır. Âraz için ise bekâ yoktur. Allah'ın sıfatları ise Vâcibu'l-bekâ mumteni'ul-fenâdir. Hâce Muhammed Parsa, *Fashu'l-hitâb: Tevhide Giriş*, çev. Ali Husrevoğlu, Erkam Yayınları, İstanbul 1988, s. 311.

²⁵¹ Serrâc, *el-Luma*, s. 51.

“Ehli tevhit ehli seccade – Bunları ihtiyar edipti Dede”²⁵²

Mutasavvıfımız bu mısralarında kişinin hiçbir zaman Allah’a ortak koşmamaya ve her zaman tevhit ehli olanlarla beraber olmayı gerektiğini anlatmaya çalışıyor.

Tevekkülün temeli Gazali’nin anlayışına göre tevhit anlamına gelmektedir. Tevekkül de hal, ilim ve amelin sonucu meydana gelmektedir. “Mülk Onundur, hamd Onadır. O her şeye gücü yetendir”.²⁵³ Ayetinin hükmü ve anlamı kalbin ayrılmaz niteliği haline geldiği zaman tevhit ve iman gerçekleşmiş olacaktır. Tevhit, mükâşefe ilmine dâhil olduğu için onun gereğinden çok açıklamak sakıncalı olacaktır. Ancak mükâşefe ilmi kısmen hallerle olan bağlantısı dolayısıyla bunun yanında amellerle de ilgisi olduğundan muamelelerin gereği kadar bahsedilir. Gazali diyor ki, tevhit ilminin dördüncü basamağı sır olup onunla uğraşmak sakıncalı olduğunu görüşündedir.²⁵⁴

²⁵² Elvan Çelebi, a.g.e., 170 beyit, s. 15; Tevhid, bir bilme, bir görüp bir sayma birlemedir. Tasavvuf eserlerinde Allah’ın varlığını aklın biçimlendirdiği ve zihnin gerçek dışı dünyada var ettiği her şeyden soyutmaktır. Allah’ın özünün bir ve tek olduğunu bilmek, bildirmek ve dile getirmek demektir. Tasavvuf ehline göre “tevhit” aslında bir hâldir. Yol eri için bu bilme ve görme hâli, Allah’ın varlığından başka varlık olmadığını görme ve bilme birden başkasını unutma hâlidir. Mertol Tulum, Elvan Çelebi Nâme-i Kutsi Menakıbu’l-Kudsıyye, Çizgi Yayınları, Konya 2017, s. 69.

²⁵³ Tegabun 64/1.

²⁵⁴ Gazali, İhya, c 4, s. 240; Tasavvufi tevhitle alakalı gelişmeleri anlatmak için üç çeşit tevhitte bahsedilmektedir. Kevsûdî tevhit veya kusûdda fenâ salikin kendi iradesini Allah’ın muradında fâni etmesi gerekir. Salik iradesini bu mertebede bir yana bırakmalıdır. Bütün ibadet ve ahlâkî hareketlerinde Allah’ın rızası ve iradesini esas almalıdır. Bu tevhit ve fenâ, mabudum, maksudum, matlubum ancak Allah’tır şeklinde söylenir. Şuhûdî tevhit veya şuhûdî fenada salik, Allah’a olan muhabbeti ve aşkı yönüyle O’ndan başkasını görmez hale gelmektedir. Her şeyde Allah’ı ve O’nun tecelli ve yansımalarını seyreder. Muhammed b. Vâsi’nin “Hiçbir şey görmedim ki onda Allah’ı görmemiş olayım”, Şibli’nin “Her şeyde Allah’ı gördüm” anlayışını şuhûdî tevhidini anlatmaktadır. Hucviri bunun sağlıklı bir yakın hali olduğunu, yoğun bir muhabbet ve coşkulu bir müşahedeyle gerçekleşeceğini söylemektedir. Gazali’ye göre bu mertebedeki salikin hali gözü sevgilisinden başka bir şey görmez hale gelir. Bu durum her yerde ve her şeyde sevgilisini gören âşğın durumuna benzer. Bunlar “lâ meşhuda illallah” (görünen ancak Allah’tır) derler. Vahdet-i vücudun tohumları ve belirtileri daha öncede bulunmakla beraber onu ilk defa sistemli hale getiren Muhyiddin

Sonuç olarak maddi ve manevi özellikleri bakımından Kur'an ve sünnet bu bağlamda tevhit anlayışına büyük önem vermektedir. İnsan, mahlûkatların en şerefli olduğu bakımından vicdan hürriyetini sağlama amacına yönelik olmalıdır. Fakat insan en yüce olan varlığa yani Allah'a itaat eğmesi lazımdır. Allah dışında hiçbir varlığı yüceltmemeli ve ona kulluk etme bilincinde olmamalıdır. Allah'a kulluk etmek en büyük şeref, Allah dışında başka mevcudata kul olmak en büyük zillettir. İmandan sonra gelen en önemli ibadet dinin direği olan namazdır. Fatıha süresinin ilk ayetleri hamd ve sena, son ayetleri ise niyaz ve duadır. Aradaki ayet kulluğunun ancak Allah'a yapılacağını ve yardımını yalnız Allah'tan isteneceği belirtmektedir. Bu da kulun kalbinin Allah'a yöneldiğinin delaletidir. Her gün kıldığımız beş vaktin namaz ise Cenab-ı Hak ile yaptığı ahitleşmenin yenilenmesinden ibaret olmaktadır.

2.2. Tasavvuf ve Tarikat

Tasavvuf kelimesi "sûfî" sözcüğü ile benzer kökten türediği bilinmektedir. Dolayısıyla sûfî kelimesinin kaynağını araştırmakla tasavvufun ne anlama geldiğini öğrenmeye çalışacağız. Sûfî sözcüğünün hangi kökten türediği konusunda değişik fikirler mevcuttur. Bunları şöyle sıralanabilir. Sofu, Benî Suffe, Ehli's-Suffe, Sûfâne, Sûfâtu'l-Kafa, Saffi-Evvel ve Sûf.²⁵⁵

İbnü'l-Arabî'dir. Şuhûdî tevhit "Her şey Ondadır yani Allah'tadır". Vücutî tevhit ise "Her şey Odur yani Allah'tır". Şeklinde de ifade edilir. Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, ss. 341-354. Gazali, *İhya*, c 4, ss. 413-417.

²⁵⁵ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, (haz. Süleyman Uludağ) Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s.14; Sühreverdi, *Avârifü'l-Maarif*, çev., E. A. İsfahani, Tahran 1985, s. 105.; Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, (Hakikat Bilgisi) terc, Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 110; Kuşeyri, *er-Risale*, Beyrut 1993, ss. 450-451; Abdurrezâk el-Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, terc., Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 135; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü İstîlâhât-ı İnsan-ı Kamil* (haz., İhsan Kara), İstanbul 2008, s. 316; İmam-ı Rabbani, *Mektubât*, İstanbul trz, Fazilet Neşriyat, c 1, s. 283; Kur'an-ı Kerimde (Bakara 2/200; Ali-İmran 3/145; Nisa 4/77; Hud 11/15; Ankebut 29/64; Şura 42/20) ve hadislerde (Buhari, "Rikak", 3; Tirmizi, "Züht "25"; İbn Mâce, "Züht", 1-6) Müminlerin dünya hayatında maddi zevklere dalmamaları, ahirete ve manevî değerlere öncelik vermeleri konusundaki vurgu sûfîlerin ahiret hayatına, dünya hayatından daha çok değer vermelerine yöneltmiştir. Allah'ı görüyormuş gibi kulluk eden bir mü'min olabilmek (Buhari, "İman", 37; Müslim, "İman", 1) tasavvufun amacı haline dönüşmüştür. Diğer taraftan kalplerin yalnız Allah'ı anmakla mutmain olacağı

Sûfi kelimesinin ne zaman ortaya çıktığı üzerinde çeşitli fikirler ileri sürülmektedir. Bazılarına göre bu kelime hicri II. Asrın ortalarından yani ashap ve tabiîn devirlerinden sonra ortaya çıkmıştır. Birtakım âlimlere göre ise sûfi kavramı Müslümanlarca daha önceden biliniyordu. Bazı müellifler bu kelimenin cahiliye devrine ait olduğunu ve Arapların İslamiyet'ten öncede sûfi kelimesini bilindiğini belirtilmektedir. Bu görüş ayrılıklarının mahiyeti ne olursa olsun İslam âleminde bazı tasavvufî eserler kendisine sûfi denilen ilk şahsın Ebu Haşim Kûfi (ö. 150/767) olduğunu bildirmektedirler. Diğer bir rivayete göre ise Cabir b. Hayyân el-Kûfi (ö. 200/815)' dir.²⁵⁶

Kaşâni (ö. 730/1330) tasavvuf kelimesine şöyle açıklık getirir. Tasavvuf ilahî ahlakla ahlaklanmak diye tarif etmektedir.²⁵⁷

İslam düşünürü Arabî (ö. 638/1240) tasavvufu şeriatın zahiri yönden adabına hâkim olup, onun zahiri amellerini batında, bätini amelleri ise zahirde görmeye çalışmak şeklinde ifade

(Ra'd, 13/28), Müminlerin Allah'ı çokça zikretmesi gerektiği (Ahzab, 33/41, Allah'ın huzuruna kalbî selimle gelmenin ahiret kurtuluşu için gerekli olduğu (Şuarâ, 26/89), gibi hususlara çekilmesi, tasavvufî hayatın temelini oluşturur. Burada tasavvufun gayesi Allah'ı zikretme ve kalp temizliği konularını yerleştirmiştir. Bundan dolayı tasavvufa "ilmü'l-kulûb, ma'rifetü'l-kulûb" sûfilere ise "ehlü'l-kulûb, ashâbü'l-kulûb, erbâbü'l-kulûb, ehl-i dil" gibi adlar verilmektedir. Varlık konusu, ruhun tasfiyesi ve nefis tezkiyesi ile ahlâkı yüceltmenin gerekli hususları, manevî makamlar ve haller; istiğrak, aşk, sevgi, nefret vb. duygular ve bunlara dair bilgilerde tasavvuf konuları içinde yer almaktadır. Reşat Öngören, "Tasavvuf md", TDV İslam Ansiklopedisi, c 40, s. 120.

²⁵⁶ Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, trz, s. 153; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 5. Baskı Ankara 1984, s. 16.

²⁵⁷ Abdurrezâk Kaşâni, *Mu'cemu'l-İstılahatı's-Sûfiyye*, thk, Abdullah Şahin, Kahire 1992, s.156; Bazı sûfiler tasavvufun mahiyetine değişik mertebelere göre açıklamıştır. Hak diliyle ifade edilecek olursa tasavvuf, Allah'ın insanları sıfatlarından arındırılması, böylece onlara sûfi niteliği kazandırılmasıdır. Cüneyd-i Bağdadi tasavvufu "kulun içinde ikamet ettiği bir sıfat ve vasıf" şeklinde tanımlamış, kendisine bu kulun mu yoksa Hakkın mı sıfatıdır? Diye sorulduğunda, "Hakikatte Hakk'ın, görünüşte kulun vasfıdır" cevabını vermiştir. "Tasavvuf zahirde ve batında şeriatın edeplerini yerine getirmektir" tarifinde şeriatın edeplerini "ilahî ahlâk" olarak tanımladığından, tasavvuf ilahî ahlâkla ahlaklanmak şeklinde kabul edilmiştir. Abdurrezâk Kaşâni, *Neşrü'l-mehâsini'l-galiyye-fi fazli meşayihî's-sufiyye* (nşr., İbrahim İvaz), Kahire 1961, s. 394.

etmektedir. Bu doğrultuda zahir ve batın hikmetlerine riayet eden kimse kâmil insandır.²⁵⁸

Kuşeyri (ö. 465/1072) tasavvufu, kalplerin kirlere arınması şeklinde tarifte bulunur. Mahlûkata yönelik güzel ve hoş muamelede bulunup ve şer'i mevzularda Rasûlullah (s.a.v)'e tabi olmaktır. Varlık ve mülkiyet ikisi arasında mesafe bulundurarak yaratıcıya yaklaşım, beşerî sıfatları kötülüklerden kurtulmaktır diye izah etmektedir.²⁵⁹

Hucviri (ö. 470/1077) tasavvufun nefsin bütün arzu ve isteklerinden uzak durmaktır.²⁶⁰ Bunun yanında Kuşeyri, tasavvufu Kur'an ve sünnete sınıksız sarılmak, hevâ ve heveslere uymamak şeklinde açıklar. Şeyhlere karşı saygılı olmaya önem vermek, zikre devam etmek, ruhsatlara göre davranmayı bırakmak demiştir.²⁶¹

Kelâbâzî eseri Taarrufta tasavvufu, mücerret bir tevhit, iyi geçimli olmak, kendi yerine başkaları tercih etmektir. Bunun yanında seçme arzusunu bırakmak, çok sefer yapmak, mal biriktirmeyi bırakmak şeklinde tanımlar.²⁶² Bununla beraber tasavvuf, yün giymek anlamında Arapça bir kelimeden gelmektedir. Allah ile kul arasında ihsan vasfının meydana gelmesi veya

²⁵⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk, Osman Yahya, Kahire trz, c 13; Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, trz, ss. 26-27.

²⁵⁹ Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, fi-İlmi't-Tasavvuf*, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 279.

²⁶⁰ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, terc. Süleyman Uludağ, (Hakikat Bilgisi) İstanbul 1982, s. 117.

²⁶¹ Kuşeyri, a.g.e. s. 438.

²⁶² Tasavvufî yaşam tarzının, fakat dinin zahir yönleriyle beraber bâtin yönlerini de ifâ etmekle gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Klasik dönem sûfî müelliflerinden Kelâbâzî sûfîlerin ilminin salih ameller sonucunda elde edilen hal ilmi olduğunu söylemektedir. Fakat bundan önce dinin hükümlerini sahih bir şekilde ifâ edebilmek için şeriat ilmini bilmek gerekir. Daha sonra nefsi kötülüklerden temizleyip, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak yoluyla marifet ilmi elde edilebileceğini belirtmektedir. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s.89.

kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarının gösteren ve öğreten bir ilimdir.²⁶³

Yine tasavvuf şu şekillerde izah edilmektedir: Bunlardan tasavvuf, güzel ahlak ve edepten ibarettir. Tasavvuf, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesidir. Aynı zamanda tasavvuf sulh bulunmayan manevi bir cenkten oluşmaktadır. Tasavvuf, ihlâsla doğru istikamette yürümektir. Bunlarla beraber tasavvuf rıza ve teslimiyetten ibarettir. Tasavvuf, yâr olup, bar (yük) olmamaktır. Tasavvuf Kitap ve sünnet muhtevasında, ihsan ve murakabe duygularla kulluk bilincini en mükemmel bir ölçüde yaşamaya çalışmaktır.²⁶⁴

Dolayısıyla tasavvuf Allah Resulü (s.a.v)'in mübarek yaşantısını örnek alıp bütünleşmiş halde, engin bir muhabbetle iç içe olmaktır. Nitekim tasavvuf, Peygamber Efendimizin zâhiri ve bâtınî, iç ve dış yansımaları yani yaşam halleridir. Diğer bir ifadeyle tasavvuf, Allah aşkının yanında birleşen iman, vecd ile yerine getirilen davranış ve ibadet güzelliği şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla tasavvuf maddi ve manevi yönlerden temizlenip, güzel sıfatları elde ederek, dinin özüne Kur'an ve sünnetin emrettiği çerçevede yaşama gayretidir.²⁶⁵

²⁶³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 629.

²⁶⁴ Serrâc, *el-Luma*, ss. 14-15; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 89; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s. 10.

²⁶⁵ İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Mârifetnâme*, c 2, s. 35; Tasavvufun temel düşüncesi Allah sevgisi (muhabetullah) ve Allah korkusu (muhabetullah) esasına dayanmaktadır. Allah korkusu aynı zamanda Allah'ı sevmekten kaynaklandığı için bu iki kavram biri diğerini tamamlamış olmaktadır. İslâm'a göre kul ile Allah ortasında karşılıklı sevgi mevcuttur. Kul Allah'ı sevdiği gibi Allah'ta kulları seviyor. Allah'ın kullarını sevmesini sağlayan ayetlerde ifade edildiği üzere tevbe, temizlik, sabır, takva, ihsan, adalet, tevekkül gibi özellikler bulunmaktadır. Ehli tasavvuf tarafından seyrü sülûk diye ifade edilen ve bir mürşit-i kâmil kontrolünde uygulanan eğitim sürecinde dikkatle yerine getirilmeye çalışılır. Bunun neticesinde kul ile Allah arasında manevi bir atmosfer oluşur. Tasavvuf kalbi manevî hastalıklardan arıtma ve nefsi kötü huylardan arındırmanın amaçladığı bir gerçektir. Bu eğitim sürecinde müritlerden farzlarla beraber nafil ibadetleri de yapması, evrat ve zikrini ihmal etmemesi gerekmektedir. Nitekim bir kutsî hadiste "Kulum üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla bana yaklaşamaz. Kulum nafilelerle de bana yaklaşmaya devam eder, nihayet ben onu severim. Ben onu sevince işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum" buyrulmuştur. (Buhari, "Rikak", 38).

Tasavvuf, kalbin geçici arzularına karşı isteklerin karşısında nefis engelini aşabilmektir.²⁶⁶

Hapsedilen ruhun veya bedeninin arzularını aşarak, tüm olayların özündeki mevcut öz ve hakikatin idrakinin hududunda meydana gelen ibret ve hikmet safhalarıdır. Bu safhaları arifane bir şekilde izlemeyi sağlayan bazı bilgi ve hallerin ilmi sayılır. Yani Allah'tan gelen her türlü belâ ve imtihanlara razı olma halidir. Sûfî ve tasavvuf kelimesinin etimolojisi üzerindeki tartışmalar bir sonuca ulaşmış değildir. Bahsedilen bu görüşlerden en çok makbul görüleni, dil kaidelerini ve tarihi gerçeklere en uygun olan “sûf” kökünden geldiğine dair görüştür. İbn Haldun (ö 808/1405) tarihinde bunu teyit ederek kelimenin aslını sûfîler genellikle yünden dikilmiş kıyafetler giydiklerinden dolayı “sûf” kökünden türetilmiştir diye açıklar.²⁶⁷

Kabul görülen görüşten hareketle sûf kelimesinden Arapça gramer kurallara göre tasavvuf kelimesini hangi anlamda olduğunu elde etmek mümkündür. Arapçada “kâmus” gömlek, giyene de “tekammese” dedikleri gibi “sûf” giyene de “tasavvafa” denir.²⁶⁸ Dolayısıyla Arapça kurallara göre de “sûf” kelimesinin nisbesi “sûfidir”. Aynı zamanda tasavvuf ehline de mutasavvıf denir.²⁶⁹

Sözlükte tarikat yol, izlenecek usul, gidiş ve hal anlamında olup, terim olarak ise “Allah'a ulaşmak isteyenlere mahsus âdet, hal ve davranış” anlamına gelmektedir.²⁷⁰ Lügatte tarikat yine “yol” manasında olup, Allah'ın farz buyurduğu, ruhsatta bulunmayan hüküm ve emirleri içermektedir. Tarîk kelimesi aynı zamanda tasavvuf kaynaklarda genelde tarikatla aynı manada

²⁶⁶ Mehmet Zahit Koku, *Tasavvufi Ahlâk*, İstanbul 1975, c 2, s. 25.

²⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, terc, Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1989, c 2, s. 541.

²⁶⁸ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maarif*, (Tasavvufun Esasları), çev., Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz, Vefa Yayınları, İstanbul trz, s. 106.; Kuşeyri, a.g.e, s. 450.

²⁶⁹ Sühreverdi, a.g.e., s. 109.

kullanılmaktadır.²⁷¹ Allah'a gidilen yolların yıldızların adedince ya da yarattıklarının nefesleri sayısınca olduğu bilinmektedir. Taife kelimesi de tarikat karşılığında kullanılmaktadır. Farsça'da ise "gidilen istikamet, kanun ve din anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda "râh" Osmanlı Türkçesi eserlerde "usûl yol, manaları ile beraber "tarikât" manalarında da kullanılmaktadır.²⁷²

Necmeddin-i Kübra kulu Allah için gidilen yönlendiren yolları üç bölümde toplamıştır. Buna göre "tarîk-ı ahyâr" oruç, namaz, hac, Kur'an okumak gibi ibadetleri içermektedir. Ayrıca salih ameller işleyerek ruhunu olgunlaştıranlara denilmektedir. Tarîk-i ebrâr ceht ve riyazet içinde nefisini ve ruhunu olgunlaştırarak kalbi tasfiye etmeye denilmektedir. Zaman içerisinde güzel hasletler kazanan, tarik-i şuttâr ise bu ikisi ile beraber cezbe, aşk ile Allah'a doğru yönelenlerin yolu diye tarif edilmektedir.²⁷³

²⁷⁰ Abdurrezzâk el- Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (terc., Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 349.

²⁷¹ Ebu Talip el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Kahire 1310, c 2, s. 138.

²⁷² Tarikatı "saliki hakikate götüren yol" şeklinde tanımını yapan sûfiler, dinin şekli ve zahir yönü olan şeriatin hükümlerine uymadan, tarikatla hakikate ulaşılmayacağını söylemişlerdir. Buna örnek vermek için meselâ şeriati gemiye, tarikatı okyanusa, hakikatı ise inciye benzetilmişler. Şeriatin cevizin dış kabuğuna, tarikatı iç kabuğuna, hakikatı meyvesi olarak görmekteler. Şeriati çembere, tarikatı çember ve merkeze giden yarıçaplara benzetmişler. Şeriati bakırı altına dönüştürmeye yarayan kimya ilmine, tarikatı ise bu ilmin kullanılmasına, hakikatı altını elde edilmesine benzetmekteler. İmam-ı Rabbani de şeriatin tahakkuku yönünden tarikatın yardımcısı ve tamamlayıcı bir unsur olduğunu belirtmektedir. İmam-ı Rabbani, *Mektubât*, İstanbul trz, Fazilet Neşriyat, c 1, ss. 50-54; Necmeddin Kübra, *Usulü Aşere (Tasavvufî Hayat)*, terc, Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 33.

²⁷³ Necmeddin-i Kübra, a.g.e, s. 70; Tarikatlar seyri sülûk usullerine göre nefsanî ve ruhanî diye tasnif edilir. Ruhani usulde ruh, virt ve zikirle güçlendirilerek şer odağı olan nefis etkisiz hale getirilecek. İnsanın göğüs bölgesinde bulunan kalp, ruh, sır, hafi, ahfâ, adlı beş (letâif-i hamse) denilmektedir. Bunun yanında ismi zât (Allah) zikri anıldıktan sonra iki kaş ortasında bulunduğu farz edilen nefsin ve ardından bütün beden zikre iştirak eder. Nefsanî yöntemi uygulayan tarikatlarda Allah'ın bazı isim ve sıfatlarıyla zikre devam edilmiştir. Nefsin ilk mertebesi sayılan emmarelik yönünden sırasıyla levvâme, mülhime, mutmaine, raziye, marziye ve kâmile mertebelerine ulaşmaya çalışılır. Böyle bir usule Allah'ın çeşitli isimleriyle zikredildiği için esma tariki de denilmektedir. Uyguladıkları zikir şekillerine göre de tarikatlar gruplara ayrılmaktadır. Hz. Ali yoluyla gelen tarikatlar, sesli ve hareketli zikri benimsedikleri için cehri (tutuk-ı cehri) denilir. Hz. Ebu Bekir silsilesiyle gelen Nakşibendiyye ve kolları genelde kalbî, sessiz ve hareketsiz zikri tercih ettiklerinden hafi (turuk-ı hafiye) şeklinde adlandırılmaktadır. Ayrıca cehri zikri zikirlerini ayakta çeken tarikatlar kıyâmî ve oturarak zikir yapanlara ise kuûdî gruplara ayrılırlar. Cehri zikir genellikle

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir. Çünkü tasavvuf konuşarak öğrenilemez. Aksine yaşayarak, hâllenerek ve insan bildiklerini hayatına uygulayarak öğrenmesi gerektiğini söyler. Eserinde de bu hususu şiir diliyle şu şekilde ifade etmektedir:

“Ne kelâm u hiç nutk u ne dem – Hal dili oldu bunlara hem dem”

“Bir nice vakit, vakti u hal geçer – Kim bunlardan ne vakti hal geçer”

“Bakmadan anlamadan görüp ermek – Her birinin muradını vermek”

“Ol uluya müessir etmiş Hak – Kudreti hak için dolu mutlak”²⁷⁴.

Sonuç olarak Kur'an ve sünnet bütün İslami ilimlerin ana kaynağıdır. Bu kaynakların yorumu konusunda fıkıh ve kelam gibi ilimlerden istifade edilir. Akıl yoluyla istidlal ve burhan yöntemi kullanırken, tasavvuf ise keşif ve ilham yani ledün yolunu ele almaktadır. Fakat ilm-i ledün sırrına ulaşmak ibadet, riyazet ve mücahede ile belirli bir manen olgunluğa ermeyi gerekli kılmaktadır. Kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde tasavvuf, belli bir metot dâhilinde kula yol belirleyen bir usuldür. İnsan-ı kâmil seviyesine ulaşan kul bu aşamada giderek, gerçek anlamda Allah'ın halifesi olma seviyesine ermiş olacaktır. Dolayısıyla istenilen seviyeye ulaşmak ise Allah'ın ahlakıyla ahlaklanıp kötü davranışları giderip, Allah'ın istediği güzel ahlak vasıflarını kazanmasıyla mümkün olacaktır.

musiki eşliğinde, sema ve deveran şeklinde icra edilir. Bunların dışında kimi tarikatlarda hem oturarak hem ayakta ya da hem hafi hem cehri zikir de çekilir. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s. 189; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, ss. 36-42; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 97; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 1997, s. 217.

²⁷⁴ Elvan Çelebi, a.g.e., 195-198. Beyitler, s. 17.

2.3. Şeyh ve Mürit

Mürşit, Arapça bir kelime olup sözlükte, uyarıcı, hakikati gösteren, iyiliğe yönlendiren, rehberlik yapan gibi anlamlar içermektedir.²⁷⁵ Şeyhte Arapça bir kelime olup lügatte önder, kabile başkanı, yaşlı adam manasındaki kelime (çoğul olarak meşayih) denilmektedir. Tasavvuf terminolojisi olarak ise veli, pir ve mürşit gibi anlamları taşımaktadır.²⁷⁶

Mürşit kelimesi, Kerim kitabımızda bir sefer geçmektedir.²⁷⁷ Şeyh kelimesi ise dört yerde zikredilmektedir. Tasavvuf edebiyatında her iki kavramda kullanılmaktadır. Mürşit veya şeyh, Hakka ulaştırıcı ve yolun zorluklarını bilendir. Aynı zamanda müride fayda mı veya zarar mı olduğuna göre yönlendiren ve yol gösterendir.²⁷⁸

Şeyh bir tarikata intisap etmiş olup, tasavvuf ehline göre seyr ü sülûklünü tamamlayan kişiye denilmektedir. Bununla kalmayıp aynı zamanda şeriat, tarikat ve hakikat ilminde yeterli bilgi sahip olan kimse olarak bilinmektedir. Dolayısıyla marifet seviyesine ulaşan kimseye ise

²⁷⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 3, s. 31; Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, s. 469; Asım Efendi, *Kâmus*, c 1, s. 1028; Firüzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, s. 325.

²⁷⁶ Ethem Cebecioğlu, a.g.e, s. 673; Mürşit, Kehf süresi 17. “doğru yolu gösteren rehber” anlamındadır. Dolayısıyla şeyh, “talimlere doğru yolu gösteren ve onları irşat eden kimse” denilir. İlk dönem âbid ve zahitlerin şeyh olarak anıldığına dair bir bilgi bulunmamıştır. Ebu Nasır es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) gibi şahsiyetler sûfî müelliflerinden sayılır. IV. Yüzyılın ortalarından itibaren tasavvuf büyükleri için şeyh ismini kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla yaygınlık kazanmaya başladığını görmekteyiz. Abdurrezzâk Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (terc. Ekrem Demirli) İstanbul 2004, s. 319.

²⁷⁷ Kehf, 18/17. “Resulüm orda bulunsaydın güneşi görürdün. Doğduğu zaman mağaralarının sağına meyleder, batarken de sol taraftan onlara isabet etmeden geçirdi böylece onlar güneş ışığından rahatsız olmaksızın mağaranın bir köşesinde uyurlardı. İşte bu Allah’ın ayetlerindedir. Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın”.

²⁷⁸ Muhammed A’la b. Ali Tehânevî, *Kitabu Keşşâf-ı Istilâhâti'l-Funûn*, Beyrut trz, c 1, s. 735.

“şeyhü’l-ârifin” denilmektedir.²⁷⁹ İlk dönemlerden başlayarak tasavvuf kaynaklarında bir mürşitte var olması gereken asıl nitelikler hakkında söz edilmiştir. Şeyhlerin müritlerine karşı alakasını ve onlara maddi ve manevi desteğini gösteren örnekler hakkında Serrâc, eserinde yer vermiştir. Saîd-i Ebü’l-Hayr (ö. 404/1049) tekke adabını ilk tespit eden sûfî olarak bilinmenin yanında mürit eğitimini esas alıp şeyhte bulunması gereken yönlerini bu tarzda açıklamıştır. Aynı zamanda tarikat şeyhi örnek bir şahıs olması için model olacak kişiliği bulunan biri olması gerekir. Kendisine tâbi olan kişilerin yani müridinin ihtiyaçlarını karşılaması için kerim olmakla beraber başkasının malına göz dikmemesi gerekmektedir. Hal ve hareketleriyle öğüt verebilen bir kişiliğe sahip olması lazım. Kibarlıkla terbiye etmesi mümkün olduğu halde asla şiddete meyletmemesi gerekmektedir. Müritlerine karşı etkili olabilmesi için söylediği şeyleri ilk önce kendisi yapan ve yasakladığı şeylerden yine ilk kendisi sakınmalıdır. Allah rızası için kabul gördüğü talebesini halkın sözlerine göre terk etmeyen kimse olarak bilinmektedir.²⁸⁰

Mürşit, diğer açıklamaya göre de tarikat, hakikat ve şeriat ilimlerinde “insan-ı kâmil” olmalıdır. İnsanda mevcut olan nefis hastalıkları ve isteklerini onarmada müritlere irşat etme liyakate sahip olan bir rehberdir.²⁸¹

İnsan-ı kâmil bir şeyhe biat eden mürit seyr ü sülük sürecini bitirinceye kadar şeyhin kontrolünde olması gerekir. Mürit nitekim şeyhin nezaretinin dışında sülük’e devam ederse mürit nefsin hilelerinden kurtulamıyor. Bundan dolayı mürşidini terk eden müride denilmektedir. Seyr-i

²⁷⁹ Abdurrezzâk el-Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc; Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 319.

²⁸⁰ Serrâc, *Luma*, s. 273.

²⁸¹ İsmail Hakkı Bursevi, *Evlîya Makamları*, haz. Tahir Hafızlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 78; Abdurrahman Câmî, *Nefehatü’l-Üns*, s. 67; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1997, s. 116; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2000, s. 212.

sülûk'e mürşitsiz devam eden kimsenin karşılaştığı tehlikeyi Bayezid-i Bistami "üstadı olmayanın imamı şeytandır" cümlesiyle ifade etmektedir.²⁸²

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre şeyh kulu Allah'a yaklaştırmaktadır. Kulu Allah'a sevdiren ve âlemin seçkin irfan olan kimseler şeklinde tarif eder. Aşağıdaki beytinde de bu hususu dile getirmektedir:

"Şeyhi tuttu sūfî pes sultan --- Aydur ey şah-ı âlemi irfan"

"Diledim Haktan alasin suçumu – Hod görürsüz dışımı ve içimi"

"On yedi pare kendi vakıf olsun – Hak Teâlâ kabul dek kılsın"

"Şeyh vardı rıza kabul etti – İstianet diledi şeyh gitti"

"Eyle kim varlığına doldu şeyh – Sanasın şah şeyh oldu şeyh"

"Kalmadı ortada mugayir hiç – Şeyh aşkın edindi zat u besic"

"Hayr ile hatim oldu akıbeti – Dostlar arzu kılsın ol sıfatı".²⁸³

Mürşidin manevi yönden olgunlaştırmak niyetiyle müridine nazar etmesi "teveccüh" diye ifade edilmektedir. Özellikle Nakşî gibi tarikatların bazılarında şeyhin nazarını önemsemekle beraber sohbet yoluna çok önem verilmektedir. Saliki hayatta olan bir mürşit veya rehber

²⁸² Kuşeyri, *Risale*, s. 735; Esmâ yolunun seyrü sülûk esası olarak kabul görülen tarikatlarda, şeyh müritlerini nefis terbiyesi, ezkâr, riyazet ve rüya yorumlarıyla yetiştirmiştir. Melameti tarikatında aşk, sohbet ve mürşit nazar etmesi esastır. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, seyrü sülûk aşamasında müritte meydana gelen kemalât mertebesini şeyhin nazarının ölçüsüyle olduğu görüşündedir. Mevlânâ Celalettin-i Rûmî kâmil şeyhin söze ihtiyaç olmaksızın müridin iç âlemine yansıttığını belirtmektedir. Ahmet Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 2006, c 3, s. 369; Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Sülemî'nin Risaleleri, (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 7-8.

²⁸³ Elvan Çelebi, a.g.e,98-105 beyitler, s. 5.

tarafından yetiştirilmesi esas alınmıştır. Bunun yanında vefat eden şeyhin ruhaniyeti yoluyla da mürit eğitilebilir. Tasavvuf ilminde buna Üveysilik denilmektedir. Üveysilik hal ve hareketlerini yanında onun manevi halini kendi üzerinde yansıtabilmesine denir. Mürit şeyhini gönülden sevmesi gerekir. Bunun sonucu müride şeyhten bu sevginin ölçüsü nispetinde manen karşılıklı bir hâl sirayet etmektedir.²⁸⁴

Müridin, kâmil bir mürşide bağlanarak mürşidini göz önüne getirmesine “rabîta” denilmektedir.²⁸⁵

Sonuç olarak mutasavvıflara göre Allah tarafından intikal eden feyiz Peygamberimiz (s.a.v) vasıtasıyla insanlara ulaştığından müritlerin feyiz membaı irşat makamındaki şeyhlerin yetiştirmesiyle meydana gelir. Şeyhin direk Hz. Peygamber (s.a.v) aracılığıyla Allah’tan alınan feyze “feyzi ilahî” adı verilmektedir. Bir diğer feyiz ise silsile aracılığıyla aldığı feyizdir. Buna da “feyzi isnadı” ismi verilmektedir. Şeyhten feyiz ve irfan alıp müridin tarikata girmesine “ahz-ı feyiz ismi verilmektedir.

Mürit, kelime olarak isteyen anlamına gelmektedir. Tasavvuf ıstılahında ise hidayet nuruyla kendi kusurlarını farkına varıp kemale ulaşma isteğinde olan kişiye denilmektedir. Mürit olan

²⁸⁴ Reşat Öngören, “Şeyh Maddesi”, DİA, c 39, s. 51.

²⁸⁵ Gazali, *İhya*, c 3, s. 75-76; Sûfiler müridin şeyhinin yanında küçük çocuk gibi olduğunu, dolayısıyla irade ve tercihini şeyhine bırakılmasını belirtmektedirler. Müridin devamlı şeyhiyle kalbî rabîta içinde olmasının vurgulamışlar. Bunun yanında şeyhin izni olmadan müridin hareket etmesi uygun görülmemiştir. Müridin şeyhinin hareketlerini taklit ederek, isteğini şeyhine teslim etmesine şeyhte fâni olmak denilmektedir. Bu da Allah’ta fâni olmanın ilk aşaması olarak kabul görülmektedir. Mürit sülûklünü tamalıyıp irşat liyakatine erse de şeyhinden icazet olmadan irşat faaliyetinde bulunmamalıdır. Şeyhi tarafından irşat izni verildiğinde zaman mürit, şeyhin halifesi olur ve kendisine hilafet hırkası giydirilir. Hırkayı giyen mürit, bir şeyh sıfatıyla başkalarının irşat etmeye yetkili kılınmış bulunur. Ahmet Ziyaeddin Gümüşhânevî, *Camîu’l-usûl*, İstanbul 1286, s. 53.

Allah'tan başka arzusu olmayan kişidir.²⁸⁶

Kelâbâzi'ye göre mürit, asıl olarak seyr ü sülûka istendiği için murattır.²⁸⁷ Nitekim Allah istemedikçe kişi mürit olma isteği duymuyor.²⁸⁸

Seyr ü sülûkte önemli gerekçelerden birisi, müridin zihnen ve manen buna hazırlıklı bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle müridin kendi kendini isteklendirme etmesidir. Bu durumda kendini motive etmesiyle ilgili bir durum her çeşit eğitim faaliyetinde ferdin başarılı olması önemli hususlardan birisidir.²⁸⁹

Bu durum zihni ilginin artması ve dikkatin bir mevzuya odaklanmasını sağlayacaktır. Konuya tasavvufi tecrübe yönden bakarsak ilahî hakikatler, şeyhinin rehberliğinde öğrenmeyi müridin, başarılı olması için gayret sarf eder. Hakikat bilgisi ve manevi tecrübelerle sahip bir konuma gelmesi durumunda sonuca varılabilir.²⁹⁰

²⁸⁶ Tehânevî, *Keşşaf*, c 2, s. 556; Muhasibi, *er-Ri'âye li-hukukillâh*, Kahire 1970, s. 607; Abdulkadir Geylani, *el-Gunye li-talibi tariki'l-hak*, Beyrut 1288, c 2, s. 137; Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsanü'l-kâmil*, İstanbul 1300, c 1, s. 67.

²⁸⁷ Kelâbâzî, Ebu Muhammed b. İshak Buhari, *et-Ta'arruf Li-Mezhebi Ehli't Tasavvuf*, Şam 1986, s. 139.

²⁸⁸ Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, Haz.; Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 205; İlk dönem sûfiler mürit kelimesini Allah'a giden yolda kararlı bir irade sergileyen kişi anlamının yanında, "iradesi olmayan kul" manasında olduğu görüşündeler. Dolayısıyla kulun Hakk'a giden yolu tercih etmesi artık bundan sonra, bu yolda Allah'ın iradesine göre hareket etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın iradesinin olduğu yerde kendi iradesini terk etmesi anlamına gelmektedir. Bunun için Bayezid-i Bistami gibi sûfiler, kendi iradelerini Allah'ın iradesine teslim etmişlerdir. Aynı zamanda iradesiz bir kul olarak yaşamayı tasavvuf anlayışını esas almışlar. "İrade de fenâ" ifadesinin anlamı böyledir. Burada kulun kastı, talebi ve iradesi fâni olmakla, yerini Allah'ın kastı, talebi ve iradesi almaktadır. Sûfiler müritliğin (irade sahibi olmanın) aslında Allah'ın bir sıfatı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Buna göre hakiki mürit Allah'tır. Bu durumda kul, Hakk'ın muradıdır. Talip-mürşit ilişkisinde talip mürit, şeyh muradıdır. İbn Kayyum el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin*, Beyrut 1403/1983, c 2, s. 378.

²⁸⁹ Münire Erdem –Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisinin 'de Gelişim Öğrenme ve Öğretme*, Arkadaş Yayınları, Ankara 1997, ss. 233-236.

²⁹⁰ Hayatî Kökelekli, *Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürit İlişkileri*, İstanbul 1981, s. 42.

İlk olarak mürit, mürşit-i kâmile uğramadan veya onun terbiyesinden geçmeden ancak zahir amelleriyle hakikate varamayacağını dile getirmektedir. Mürşit-i kâmil o kimseye, ilmi ve tasarruf nezaretinde bulunduğunu, sadece mürşidin izni ve terbiyesiyle elde edileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bunun önemli şartı da müridin kendi renginden çıkıp mürşide teslim olmak, mürşidinin rengiyle hem renk olmasına bağlı olduğunu öğretmektedir.²⁹¹

Şeyh, paslanmış ve kirlenmiş kalplerin aynasıdır. Mürşidin, müride fayda sağlaması karşılıklı bir yardımlaşma sonucu meydana gelmektedir. Bu dayanışma ise Yüce Allah'a mahsus ve mürşit de aynı zamanda, herkes gibi Rabbine ihtiyacı vardır. “Siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder”²⁹² ilahi mesajın doğrultusunda, insanların hallerine göre gerçekleşir. Şeyhin muallimden farklı bir durum arz ettiği bu tarife göre aşikârdır. Nitekim öğretmen nakil ilmini, akla uygulayarak, ekseriyetiyle akla hitap ediyor. Dersi ile ilgili yorumlar yapar, bilgisi dâhilinde açıklamalara girişir ve görevi biter. Şeyh ise mürşittir, müridin ruhî âlemi ile meşgul oluyor. Kendisine intisap eden müridin, kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak her kese kabiliyeti ve yeteneğine göre farklı yol izleyecektir. Zamanla yaratılıştaki anlayışın ve sahip

²⁹¹ Mustafa Aşkar, *Çankırılı Astarlızâde Mehmet Hilmi Efendi*, İstanbul 2005, s. 136; *Mürit kelimesinin sûfîlerin çoğu tarif ederken “adet ve alışkanlıkları terk etmek” şeklinde açıklamaktadırlar. Bu açıklamaya dayanarak gaflet içinde olup, nefsin kötülüklerine uymaktadır. Mürit irade etmesiyle yani talep etmesiyle bu kötü alışkanlıkları zamanla terk etmektedir. Bunun dışında iradenin fiilî tarafı bulunmaktadır. Buna göre nefsin arzularına uymayıp gaflet durumunu terk etmesidir. Sonucunda Hakk'a giden yola ittibâ olup, bunun şartlarını yerine getirmesine fil hali denilmektedir. Bu anlamda mürit kötü alışkanlıklarını terk edip kendini tamamıyla Hakk'a adayan kişi olarak kabul edilmektedir.* İbn Kayyim el-Cevziyye, *“Medâricü's-sâlikin”*, Beyrut 1043, c 2, s. 378- 391; Aziz Mahmut Hüdai, *“Tarikatnâme”*, (nşr: Mehmet Gülşen), İstanbul 1340, ss. 20-29.

²⁹² Muhammed, 47/7; Sûfî müellifler eserlerinde müritleri çeşitli sıfatlara ayırarak ele almışlar. Kuşeyri, müritlerinin çoğunun önce riyazete ve çile çekmeye tabi tutulduğunu, sonradan hedeflere ulaştırıldığından bahseder. Bazısını başta cezbe yoluyla yüce mâniaları keşfettikten sonra çile ve riyazet haline dönüp bu yolla o seviyeye ulaştıklarını belirtmektedir. Deneme ve hazırlık dönemden sonra uygun görülen talimler şeyhe biat ederek mürit olur. Bu durum tarikata girme olarak kabul edilerek tarikata girme “ahz-ı tarik” adı verilir. Sühreverdi, *Avârifü'l-maarif*, Kahire 1939, ss. 62-64; Aziz Mahmut Hüdai, *Tarikatnâme*, (nşr. Mehmet Gülşen) İstanbul 1338, s. 20.

olduğu ilmin seviyesine göre, müridin yaratılışındaki sertliği, ahlakındaki kabalığı yavaş yavaş gidermeye gayret eder. Bu eğitiminde her zaman örnek olduğu gibi en büyük mürşit yine Peygamber Efendimizdir.²⁹³

2.4. Derviş

Derviş, Farsça fakir, dilenci, dünyadan yüz çeviren, kendisini Allah'a adayan adam anlamına gelmektedir. Tasavvuf ilmindeki anlamı ise, bir şeyhin terbiyesinde bulunan kişi anlamındadır.²⁹⁴ İlk başta derviş kelimesi hem fakir ve zengin anlamında kullanılıyordu. Ancak kul, her bakımdan Rabbine karşı muhtaç olduğu bilincine sahip sûfî manasında kullanılıyordu. Dervişler iki manadaki dervişliğe önem veriyorlardı. Dervişlik birinci anlamıyla yoksul ve kalp zenginliği, diğer manasıyla yok olmayı ifade ediyordu.²⁹⁵

Genellikle dervişler mescitlerde, evlerde ve özellikle zaviyelerde mürşitlerinin sohbetlerinden istifade etmenin fırsatlarını buluyorlardı. Çeşitli isimler altında toplanan dervişler bazı farklılıklar yanında tasavvufun esas temel görüşlerinde hemfikir olmakla beraber tasavvuf anlayışını birlikte geliştirmeye çabalıyorlardı.²⁹⁶

Dış görünüm ve kıyafete önem vermeyen sûfîlerin üstü başı düzgün olmayıp, sakal ve

²⁹³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 117.

²⁹⁴ Ethem Cebecioğlu, TTDS, s. 159.

²⁹⁵ Tahsin Yazıcı, *"Derviş Maddesi"* DİA, c 9, s. 188; Manevi ve ruhani hayata yönelen Müslümanlar arasında III. Yüzyılda iki temayül belirmeye başlamıştır. Birinin merkezi Irak, diğerinin ise Horasan idi. Haris el-Muhasibi, Seri es-Sakatî ve Cüneyd-i Bağdadi gibi sûfîlerin önderlik ettikleri Iraktaki harekete ve tasavvuf mensuplarına da "sûfî" denilmekteydi. Bayezid-i Bistami ve Hamdun el-Kassâr gibi ünlülerin önderlik ettikleri Horasan'daki harekete ise "melâmet" mensuplarına da "Melâmî" veya "Melameti" adı verilmekteydi. Sülemî, *İslam Tarihin'de Melâmet: Risâletü'l-Melâmetiyye* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul trz, s. 97.

²⁹⁶ Hucviri, *Keşfül-Mahcub*, ss. 99-110.

saçları uzamış halde olurlardı. İç âleminin güzel olması için dış yüzlerini çirkin halde gerektiği görüşündeler. Mevlânâ Hazretleri bu gibi kimselere “hırka altındaki sultanlar” şeklinde tarif eder.²⁹⁷

Sünni görüşü kabul gördüğü asıl derviş yoksul bir halde olur. Onun için bir lokma ve bir hırka ile yetinir. Miskinliği ile övünür, fakat yoksulluğu hiçbir zaman çıkar olarak görmezler. Buna örnek verecek olursak Ethem b. İbrahim gibi el emeği ve alın teriyle geçinmeye çalışırlar. Derviş kalbi zengin, gönlü açık olur. Zengin olsa bile mal ve dünyayı gönlünde taşımaz. İhtiyacı olanlara karşı destekte bulunur ve karşılaştığı haksızlıklara karşı sabır eder. İnsanlara karşı dövene elsiz ve sövene ise dilsiz olup, yaratılanları yaratandan dolayı hoş görürler.²⁹⁸

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi dervişi ve derviş nasıl olması gerektiğini aşağıdaki beytinde dile getiriyor:

“İyi Çalap fazlı inayeti Hak-Zahir olan kamu hidayeti Hak”

*“Mâ-remeyte iz remeyte” iyi derviş- Hakkı Hak bil ne ki gerek bes u biş”.*²⁹⁹

Sonuç olarak sûfilik aynı zamanda bir takva ve mücahide hareketiyle başlamaktadır. Yoğun bir riyazete başlayan zamanlarda nefsanî arzular olan konuşma, yeme, içme ve uyumayı en aza indirir. Bunun yanında ibadet, zikir, tefekkür ve ihlâsı artırılır. Nefsine hâkim olamaya disiplinli ve ölçülü yaşayıp manevi olgunluğa ulaşmaya gayret ederler. Hırka giyen derviş arzu ettiği gibi

²⁹⁷ Mevlâna, Mesnevi, Sa’dî Şirâzî Gülistan, (nşr eden Abbas İkbâl), trz, s. 53; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983, s. 367.

²⁹⁸ Ahmet Câmi, *Ün’süt-Tabi’in*, Tahran 1350, s. 216.

hareket edemez, zorluk ve sıkıntılara sabır eder.

2.5. Kâmil İnsan

“İnsan-ı kâmil” olarak idealleştiren insana, İslam tasavvufu düşünce seyri içerisinde değişik boyutlardan yaklaşımda bulunmuşlar. İnsan hakkında bu sebeple çok farklı fikir ve yorumlar yapılmıştır. “E-n-s” kökünden türeyen “ins” veya “insan” sözcüğü, insanlık grubuna dâhil olan bir fert, insan topluluğu veya bir şeyin meydana gelmesi anlamındadır.³⁰⁰ Bu anlamlardan yola çıkarak insan, vahşi olmayan, medeni olan, yakınlık hissettiği eşyalara karşı alınabilen bir varlık olarak bilinmektedir. İnsanla alakalı ilk bilgiler Kerim kitabımızda zikredilmektedir.³⁰¹ Ayetlerde de zikredildiği gibi, Kerim kitabımız daha çok insanların ruh ve iç dünyasına hitap etmektedir. Görünen âlemde büyük ve küçük ne varsa kâinatın sebebi insanoğlunun emrine yaratılmıştır. Bu doğrultuda büyük âlemde sadır olan her şey ve aynısı küçük âlemde de sadır olduğundan dolayı insan her iki âlemin özeti sayılmaktadır.³⁰² Bundan

²⁹⁹ Fazlı inayette ve hidayette, zahirde ve bâtında gizli ve açık olan her şeyi bilen Hak’tır yani Allah’tır. Derviş her zaman Allah’ın razı olan şeylerle meşgul olan kimsedir. Malayani şeylerle meşgul olmayan ve her zaman Hakki Hak bilen kimsedir. Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 431-432 beyitler, s. 38.

³⁰⁰ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c 1, ss. 147-150; Ragıp el-İsfâhâni, *Müfredat*, s. 94; Tehânevî, *Keşşaf*, c 1, ss. 277-280.

³⁰¹ Tasavvuf tarihinin en önemli konularından olan insan-ı kâmil düşüncesinde varlık ve bilgi problemleri görülmektedir. Dinî ve ahlâkî yönleri de mevcut derin fikri tecrübenin mahsulü olarak ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf edebiyatına insan-ı kâmil kavramı Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarafından geliştirilmiştir. İbnü’l-Arabî çizgisinde yerleşen tasavvuf geleneğinin içeriği insan-ı kâmil anlayışını direk Kur’an’ı Kerim’den çıkarmak mümkün olmuyor. Bazı ayetlerin “insan-ı kâmil” fikri doğrultusunda yorumlanabileceği görülebilir. Örneğin Kur’an’da Hz. Âdem’in “halifelik mevkiine sahip olduğu” (Bakara, 30), beni Âdem’in mükerrem kılındığı (İsra, 70), insanoğlunun “Ahsen-i takvim” üzere yaratıldığı (Tin,4), göklerde ve yerde olan her şeyin insanın emrine verildiği (Casiye, 13), kendisine esmâ’nın öğretilindiği (Bakara, 31) ifade edilir. Bunun yanında ilk insana ilâhî ruhtan üflendiğini, bu mevkiini kıymetini bilenleri Allah’ı kendisine dost kılındığını, Allah’ın bazılarını kendi tarafından ilim verildiğini (Kehf, 65) buyurmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v)’in en güzel ahlâk örneği (Ahzab, 21) ve âlemlere rahmet olduğunu (Enbiya, 107) bildiren ayetlerde, tasavvufun “insan-ı kâmil” mevzusundaki temelini Kur’an olduğu delil olmaktadır. İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, s. 54.

³⁰² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c 1, s. 153.

dolayı Hak en mükemmel bir şekilde insanda zuhur ediyor. Bu yansıma fakat Allah'ın en mükemmel tezahürü olarak bilinmektedir. Kâinatın bir parçası olan insan-ı kâmil de, âlemde mevcut olan nesnelere somut ferdi şekilleri olmayıp, aslında kendi hakikatleri bulunmaktadır. Bundan dolayı “insan-ı kâmil” Allah'ın mevcut kâinattaki bir halifesi sayılmaktadır.³⁰³

Yarattıkların şerefli olanı ve kemal derecesine ulaşmak isteyen bir kişi için, her mevcut basamakları geçerek hedefi Hakikat-i Muhammedîye'ye ulaşmak olmalıdır. Bundan dolayı sûfiler ferdî anlamda kâmil insan olma hedefini her zaman korumuşlar. Dolayısıyla mükemmel bir varlık olan insan, bu durumu ferdî anlamda da gerçekleştirebilmektedir. Bilgiyi hayata geçirebilmek için ilim ve amel birliğini korumaya gayret etmektedir. III/IV. yüzyıldan itibaren İslam tasavvufunda, insanın kâmil düşüncesinin bir zahiri olan Hakikat-ı Muhammedîye veya Nur-u Muhammedîye kavramı, kullanılmaya başlamıştır. Tevhit anlayışıyla yakından ilgili olan bu kelime bir hakikat veya öz olup Hz. Peygamberimizin mübarek şahsiyetinde bulunmaktadır.³⁰⁴

³⁰³ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Anahtar Kelimeler*, çev.; Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 317; İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil düşüncesi, ontolojik açıdan temellendirdiği varlık mertebeleri bağlamında incelendiğinde anlaşılabilir. Ona göre mutlak vücut, ilk mertebede (taayyün-i evvel) ahadiyetini vahidiyete dönüştürerek taayyünata başlamaktadır. Yaratma fiili asıl, İbnü'l-Arabî'nin “Hakikat-ı Muhammedîye” ismini verdiği mertebeden sonra gerçekleşmiş olup, bütün mahlûkat ondan yaratılmıştır. Lâ taayyün (ahadiyyet) hakikat-ı Muhammedîye'nin bîatını, o da lâ taayyünün zahir yönüdür. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de insan-ı kâmil'dir. Allah insan-ı kâmilî yarattı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halife olduğunu bildirmiştir. Göklerde ve yerde bulunanların hepsinin insanın emrine amade kılmış, dolayısıyla Allah'ın âlemdeki hükmü insan-ı kâmil ile ortaya çıkmaktadır. Ona göre âlemin varlığının sebebi ve muhafaza eden de insan-ı kâmidir. Allah'ı sadece insan-ı kâmil bilebilir. Çünkü o Allah isminin zahir görünümüdür. Diğer taraftan varlık mertebelerinin hakikatlerini kapsamaktadır. Bu sebeple ona “kevn-i câmi” ve “âlem-i ekber” de denilir. İnsan-ı kâmil bu mertebede bir kavramın yahut mecazî ve izafî manada var olan bir şeyin değil, hakiki anlamda mevcut olan bir insanın ismi ve sıfatıdır. Buradan yola çıkarak insan-ı kâmil Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Bu makama erişen evliyaullah ise Onun varisidir. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın) İstanbul 1987, c 1, s. 131; T. İzitsu, *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 1998, s. 347; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Molla Sadra*, Albany 1975, ss. 11-12.

³⁰⁴ Mehmet Demirci, *Nur-ı Muhammedî*, DEÜİF Dergisi, İzmir 1983, sayı 1, s. 239.

Mevlâna'da, İbnü'l-Arabi gibi, kâinatın tezahürü sayılan insanoğlunu aynı zamanda mikro âlem diye adlandırmaktadır.³⁰⁵

Abdülkerim el-Cilî'dir (ö. 767/826) kâmil insan fikrini en ayrıntılı olarak araştıran bir sûfidir. O'nun düşüncesiyle kâmil insan kelimesiyle kastedilen Hz. Muhammed (s.a.v) dir.³⁰⁶

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye insan-ı kâmil konusunu aşağıdaki beytinde açıklar:

“Maniye gördü mü zeval kişi – Mâniyle bulur kemal kişi”

“Maksada gel nedir şeyh u beyan – Ma' bedü'r-ruh mürşidü'l-insan”

“Bir daki şeyh âlim ü amel – Kâmilü'l hâl arif-i vasil”

“Bu makam bu menzile mahmil – kurdu vü şeşti ol şeyhi kâmil.”³⁰⁷

İnsan-ı kâmil olan kişilerin yanında bulunanlara onlardan hiçbir zeval gelmez. Kişi kâmil insanlarla beraber oldukça onların rengini almaya başlar. İnsan-ı kâmil olan şahısların amacı, kişinin her türlü kötü huylarından arındırıp, hal ve hareketiyle insan-ı eğitmektir. Kâmil insan Allah ile kul ortasında bir bağlantı görevinde bulunan kimselerdir.

Dolayısıyla kâmil bir insan hakikat ve marifet yönleriyle olgun ve engin olan insandır. Olgun ve kâmil olan bir ferdin konuşması doğru, davranışları iyi, ahlakı güzel ve marifet sahibi

³⁰⁵ Mevlâna, *Mesnevi*, c 5, s. 3570.

³⁰⁶ Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsanü'l-Kâmil*, çev.; A. Mecdi Tolun, haz; Selçuk Eraydın- Ekrem Demirli-A. Kartal, İstanbul 1998, ss. 339-340; R. Nicholson, *The Perfect Man Studies in Islamic Sufism*, Cambridge 1921, s. 77; W. Chittick, *Mysticism The Legacy of Islam*, London 1949, ss. 224-225; a. mlf., *Varolmanın Boyutları* (trc. Turan Koç), İstanbul 1997, s. 161.

³⁰⁷ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 151-152.beytler, ss. 13-14.

olur. Yani eşya ve ondaki hikmeti gereği gibi bilen birisi olmalıdır.³⁰⁸

Sonuç itibariyle sûfilerin anlayış kabiliyetine göre her insan, kâmil insan olabilmek için bazı yetenekler taşımaktadır. Bu kabiliyetleri tasavvuf eğitimi usullerine göre yetiştirenler, o dereceye ulaşabilirler. Nitekim tasavvufi terbiyenin gayesi gönül eğitimiyle insan-ı kâmil yetiştirmektir. Bu zikreden eğitim ise, tasavvufi haller ve makamların hakikatini kavrayarak onlardan geçereğe varılmak istenen nihai hedefe ulaşp, o makamın gereğine göre yaşamakla gerçekleşir.

2.6. Zikir

Tasavvufi hayatın ve hatta genel manada dilin özüdür zikir. Zikir lügatte “bir şeyi unutmayıp anlamak, hatırlamak, yâd etmek” gibi manalara gelmektedir. Allah zikri lisan ve kalp ya da her iki organlarla birlikte yapılmaktadır. Bu eyleme ya unutmakta olan şeyi hatırlamak veya tekrar ederek koruma şeklinde yapılmaktadır.³⁰⁹

İstilah anlamda ise zikir ferdi veya toplu olarak Allah’ı anmak³¹⁰ Onu unutmamak ve gafletten kurtulmak anlamındadır. Zikir türevleriyle birlikte Kerim kitabımızda birkaç yerde

³⁰⁸ Mehmet S. Aydın, “*İnsan-ı Kâmil Maddesi*”, DİA, c 22, s. 331; Kamil insan kesif ve latif, maddî ve manevî, zulmâni ve nurani, süflî ve kutsî âlemden mevcut bütün her şeyi, yani Allah’ın her mertebedeki tecelli ve kemalatını kendisinde bulduran kimsedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.v)’in manevî hüviyeti olması itibariyle Ona “Nur-i Muhammed’i” ve Hakikat-ı Muhammedîye” denilmiştir. Bunun yanında Onun ahlakı ve ruhî faziletlerine sahip olması bakımından ise “varis-i Muhammed’i” gibi isimler verilmiştir. İbn Meymun, *Delâletü’l-ha’irin* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 197.

³⁰⁹ Ragıp el-İsfâhânî, *Müfredat*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 259; Muhammed Fuat Abdülbaki, *el-Mu’cemu’l-mufehres li Elfâzi’l-Kur’an*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, s. 227; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, haz: Yusuf Hayat Nedim Maraşlı, Beyrut 1970, c 1, s. 1071; Abdurrezzâk Kaşânî, *İstilahatu’s-Sufiyye*, Kahire 1992, s. 277; Ahmet Ziyaeddin Gümüşhânevî, *Camiu’l-Usûl*, Mısır 1339, ss. 15-16; Ethem Cebecioğlu, *TTDS*, s. 783.

³¹⁰ Mustafa Kara, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 78.

değişik manalarda geçmektedir.³¹¹

Kur'an'daki ayette zikir edildiği gibi “*unuttuğun zaman Rabbini an*”³¹² emri hatırlamak ve Allah'tan gafil kalmamaktır. Onu her zaman hatırlamak şeklinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kelâbâzî, “Hakiki zikir” zikir esnasında zikri çeken Allah'tan başkasını aklından çıkarmaktır diye tarif etmektedir.³¹³

“*Allah'ı anmak elbette ibadetlerin en büyüğüdür*”.³¹⁴ Ayeti kerimesine bakıldığı zaman beyanına bakılırsa zikir, kulluk ve ibadetlerin özü ve temeli olarak kabul edilmektedir. Kuşeyri zikir konusunda şöyle ifade eder: Zikir Allah'a giden yolda kavli bir rükündür görüşündedir. Kul devamlı zikir hariç, hiç kimse diğer yolla Allah'a yaklaşamaz.³¹⁵ Psikolojik hastalıkların çoğunda, hastalığın ve rahatsızlıklarının nedeni manevî yönden ruhun temel ihtiyaçlarını

³¹¹ Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 162; Ayetlerde geçen zikir Allah'ı dille hamd, tesbih ve tekbir şekliyle övme; nimetlerini anmak, kalple hissetmek, tefekkür etmek kulluk görevlerindedir. Bununla ilgili Kur'an'da, *Allah'a içten yalvararak ve korkarak kısık sesle sabah akşam çokça zikir ve tesbih edilmesi buyrulmaktadır* (Araf, 205-Ahzab, 41-42). *Allah'ın zikrini her şeyden üstün olduğu vurgulanmış* (Ankebut, 45). Allah'ı anmanın bütün ibadetlerden önemli olduğu vurgulanmıştır. “En büyük olma” (Ekberiyeye) vasfıyla isimlendirilen zikir, *yalnız beni anın ki, bende sizi anayım* (Bakara, 152) ayeti anılarak Allah'ın kulunu anması şeklinde de anlaşılmıştır. Hadisler de zikrin ehemmiyetine ve Allah'ı zikir edenin faziletlerinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla zikir halkaları cennet bahçelerine benzetilmiştir. Tirmizi, “*Daavat*”, 83.

³¹² Kehf, 18/24.

³¹³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 154.

³¹⁴ Ankebut, 29/45.

³¹⁵ Kuşeyri, *Risale*, s. 296; Kul için ibadetlerin kabulü ve sıhhati için belli şartlar gerekmektedir. Zikir için ise hiçbir şart ileri sürülmemektedir. Günün her vaktinde Gece gündüz, ayakta oturarak, yatarak, abdestli, abdestsiz zikir yapılabilmektedir. Bunun yanında en faziletli zikir kalp ve dille yapılan zikirdir. Yani dilin kalpte olanı ortaya koymasıdır. Bundan sonra kalp ile bunun ardından da dil ile yapılan zikir gelmektedir. Allah'ı tesbih ve tazime, hamd ve şükre dair sözleri söylemek dilin zikri sayılmaktadır. Ayrıca Allah'a inanmak, Onun zatı ve sıfatlarına delalet eden delilleri, emir ve yasaklarının düşünerek kavramak kalbin zikridir. Emredilene yerine getirip, yasaklardan uzak durmak ve kaçınmak da organların zikridir. Gazali, “*İhya*”, c 1, s. 295.

tamamlamış olmalarından kaynaklanmış olduğunu belirtilmiştir.³¹⁶ Kur'an'da “*kalplerin ancak Allah'ın zikriyle mutmain olacağı*”³¹⁷ ayetinin bulunması, sûfilerin zikre verdiği önemin ve bunun neticesinde kalp huzuruna kavuşacağını beyan edilmiştir.

İnsan, yaratılmışların en şerefliisidir. Allah insanı en mükemmel bir şekilde yaratmış olup, kendi ruhundan üfleyerek şekil vermiştir. Bu mükemmelliği ve şerefini insan, Yüce Allah'ı bildikçe muhafaza edecektir. Dolayısıyla Kur'an'ın çoğu ayetinde üzerinde durduğu zikir, kulun Yüce Allah'ı tanınması ile başlar. Zamanla Onu anma, Onu hesaba katarak yaşamakla gerçekleşir. Zikir, Yüce Allah'a yaklaşma, kendini Rabbine adama peygamberlerin ve seçkin kullarının gittiği yoludur. Allah'ın varlığı ile ilgili kalp tüm şüphelerden temizlenerek Rabbini yüceltmelidir. Kul Allah'ın nimetlerini düşünerek, Onun rahmetini dileyerek azabından sakınmalıdır. Tüm organlarıyla bedende Onun koyduğu ölçülere göre hareket ederek, Onun emirlerini yapıp, yasaklarından kaçınmalıdır.³¹⁸

Allah'ı vahdaniyetinin kemaliyle bilmediği zaman ruh o makamda da ortaksız zikir halinde bulunamıyor. Zira bu hem kendini hem Allah'ı zikretme halidir. Yüce Allah Kur'an'da şöyle

³¹⁶ Erich Fromm, *Psikoanaliz ve Din*, çev.; A. Arıtan, İstanbul 1992, s. 19.

³¹⁷ Ra'd, 13/28.

³¹⁸ İsfahani, *Müfredatü'l-Elfâzi'l-Kur'an*, thk, Savan Adnan Davudî, Beyrut 1998, s. 260; Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dîn-i Kur'an Dili*, İstanbul 1997, c 1, ss. 540-541; Allah'ı zikreden kul açısından zikir üç gruba ayrılmaktadır: Şeriatın edeplerine riayet etmek ve ibadetleri yerine getirmek zahir ehlinin zikridir. Allah'a vâsıl olma arzu ve talebi tasavvuf ehlinin zikridir. Nefsinden ve tasavvurlarından fâni olmak ariflerin zikridir. Bedendeki her organın bir kulluk vazifesi bulunmaktadır. Zikir, dil ve kalbin kulluğudur. Nitekim bir hadiste: “*Zikreden kimse ile zikretmeyen kimse diri ile ölü gibidir*” (Buhari, “Da'avat”, 67) denilmiştir. Mahlûkatın alıp verdiği her teneffüs, onların zikri olarak kabul edilmektedir. Alıp verilen her nefeste Yüce Allah'ın ismi vardır. Bu da “he” sesidir. İnen “he” sesinin kaynağı arş, çıkan “he” sesinin kaynağı kalptir. Bundan dolayı sûfinin alıp verdiği nefeslerin kontrol altında tutması her vaktini değerlendirilmesi önemli bir tasavvufi uygulama içinde yer almaktadır. Necmeddin-i Kübra, *Tasavvufî Hayat*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, ss. 58-59.

buyuruyor: “*Unuttuğunda Rabbini hatırla*”³¹⁹. Yani benden başkasını unuttuğunda beni hatırla ki, ortaklık oluşmasın. İnsan başka birinin zikriyle hayat düşüncesiyle zikrederse Allah’ı unutmuş anlamına gelmektedir. Zira Allah kelamında “*Allah’ı unuttular, Oda onları unuttu*”³²⁰ buyuruyor.

Sûfiler için zikir her şeydir. Bazı sûfiler zikri, veliliğin şahadetnamesi olarak görmüşlerdir. Zira bir insan zikri gereği gibi yerine getirirse, ona velilik şahadetnamesi verirler. Zikirden mahrum bırakılan kimse, velilikten de uzaklaştırılır. Bu anlayışla hareketle sûfiler, zikri velayetin alameti olarak görmüşler. Onlara göre zikir, vuslatın açıklanması, müritliğin gerçekleştirilmesidir. Zikrin başlangıcının sağlıklı oluşu sonunun saflığının delili olmaktan geçmektedir. Onun için zikrin daha ötesinde hiçbir şey yoktur. Tüm güzelliklerin kaynağı zikirdir. Çünkü zikir Allah tarafından insanın iyiliği için ortaya konulan o mükemmel yaşamın, yine Allah’ın insanın halinde uygulamasını istediği hayatın kendisidir. Allah’a yükselmenin esasıdır. Zikir, Allah’a giden yolda temel esastır. Zikir olmadan Allah’a ulaşmak mümkün değildir. Aynı şekilde tasavvuf yolunun temel şartı da zikirdir. Zikri-i daim olmadan hiçbir hâl ile Allah’a vuslat gerçekleşemez.³²¹

Zira hatırlamak sevginin olduğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü sevgi ne kadar güçlü olursa, kişinin sevdiğinin ismini hatırında tutması de o derece kuvvetli olmaktadır. Kulun, Allah’ı

³¹⁹ Kehf, 18/24.

³²⁰ Tevbe, 9/67.

³²¹ Kuşeyri, *er-Risale*, s. 221; Mutasavvıflara göre zikir etmekten kasıt Allah’ın zatı, sıfatları, isimleri, ihsanın varlığı gibi konularda kalbin uyanıklığını sağlamaktır. İhsan makamı Allah’ı kalpte taze tutmak ve Onu görüyormuş gibi murakabe etmektir. Allah’a olan aşırı muhabbetin veya korkunu tesiriyle gaflet anından müşahede alanına çıkmak zikirdir. Sehl b. Abdullah’a göre zikir şöyledir: Allah’ın seni gördüğü hususunda kesin bilgiye ulaşman, kalbinde Onun sana senden daha yakın olduğunu bilmendir. Allah’tan hayâ etmen, bu durumu nefesine ve davranışına uygulamandır. Halisane zikir için önce takva olması lazımdır. Gerçek takva ise haramdan kaçınmak ve gereksiz şeylerden uzak durmakla elde edilecektir. Şehabettin es-Sühreverdi, *Âvârifü’l-ma’arif*, s. 70; Serrâc, “*Luma*”, s. 291.

çokça hatırlaması fakat Allah'ı çok sevmekle gerçekleşmektedir.³²² Kul sevdiğini çok hatırlar kuralıyla yola çıkararak Allah'ı gerçek anlamda prensibinden hareketle Allah'ı gerçek manada seven kişiler Rabbini her zaman hatırında bulunduranlardır. “*Rabbini gönülden samimi ve korkarak, içinde hafif bir ses ile sabah-akşam zikret, gafillerden olma*”³²³ ayetin mealine kul Allah zikrin kalbi selim şeklinde yapılması buyrulmaktadır. Nitekim Allah'ı devamlı hatırlamak kulluğun farkına varılmasıdır. Sevginin bedeli sevilen uğrunda fedakârlıkta bulunmaktır. Zikrin en güzel zamanı herkesin uykuda olduğu gece vakitlerinde yapılan zikirlerdir. Zikirde asıl olan sevgidir. Gerçek sevgi mü'minin kalbine yerleşince Allah'ı hatırlama meydana gelmektedir. Dolayısıyla zikir yaratıcı ile bağlantı kurmaya yönelik en önemli ibadetlerden sayılmaktadır.³²⁴

Zikir ifadesi, Kur'an'ı Kerim'de; Kur'an,³²⁵ namaz,³²⁶ ilim,³²⁷ kitap ehli³²⁸ ve Allah'ı anmak,³²⁹ manalarında kullanılmıştır. Bütün bu anlamların yanında Kur'an kendini bir bütün olarak bir zikir olduğunu tanıtıyor: “*İşte bu Kur'an da bizim indirdiğimiz feyiz kaynağı bir*

³²² Kuşeyri, *Letâifu'l-İşarât*, c 3, s. 164.

³²³ A'raf, 7/205.

³²⁴ Vahit Göktaş, *Esad Erbilli'nin Zikirle İlgili Görüşleri*, Toplum Bilimler Dergisi, Temmuz-Aralık, İstanbul 2013, s. 261; ilk dönem sûfiler İbn Atâ zikrin mertebelerini ilk önce dil, sonra kalp ve sır ile yapılan zikir diye sıralamıştır. Muhammed b. Hasan es-Sülemî, *Ziyâdâtü Hakâiki't-tefsir*, (nşr. G. Böwering), Beyrut 1986, s. 14.; Benzer mertebelerden bahseden Kuşeyri ise dil zikrinden kalp zikrine geçeceğini bildirir. Daha sonra kalbinin Allah dediğini dinledikten sonra sırrın zikrine geçileceğini söylemektedir. Hem dil hem kalp ile zikreden kimsenin seyr ü sülûkte kemâle ereceğini vurgulamaktadır. Kuşeyri, *Risâletü'l tertibi's-sülûk*, Karaçi 1964, s. 68; Ebu Nasr es-Serrâc da dil ile yapılan zikrin karşılığı bire on, kalple yapılan zikrin sevabını bire yedi yüz misliyle verileceğini söylemiştir. Serrâc, “*el-Luma*”, s. 290.

³²⁵ Hicr, 15/9.

³²⁶ Cuma, 62/9.

³²⁷ Enbiya, 21, /20.

³²⁸ Enbiya, 21/7.

³²⁹ Bakara, 2/152.

*zikirdir*³³⁰. Bu ayetlerden yola çıkarak Kur'an'ın zikir olarak tanıtılmasının bazı sebeplerinin olduğunu ifade edebiliriz. Allah'a götürecek en kısa yolun Kur'an olduğu bir gerçektir. Onu okuyup üzerinde tefekküre dalmak en mükemmel zikirdir. Sûfiler, Kur'an'ın her salikin haline uyan ruhun gıdası olduğunu söylemişlerdir. Zira Kur'an'da, insanın herhangi bir problemle karşılaştığında yönlendirdiği ilk ve tek merci Allah'ın zikriyle hemhal olan insanlardır: “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun”³³¹ Kur'an bu zikir ehli insanların özelliklerini de saymaktadır. Kur'an'ın tanımladığı bu kişilik tam tasavvufun gaye edindiği insan vasıflarını göstermektedir. Bunlar gönül insanlarıdır. Bunlar akıl ötesi bilgiye ve kavrama gücüne sahip olan, ledün terbiyesiyle yetişmiş Allah dostlarıdır. Allah'ın da sadece gönül sahipleri zikir yoluyla kavrayabilirler.

Tasavvuf ilminde zikir kulun Allah'a yakınlık sağlamayı gösteren bir ibadettir. İnsan nefsi terbiye etmek için yerine getirilen riyazetin en mühim bir kuralı olarak kabul edilmektedir. Manevi eğitiminde nefsin manevî sıkıntılardan hangi yolla sükûnete mürşitler biliyor. Müritlerin halini bildiği için onlara en uygun zikri tavsiye ederek Allah'a yaklaşmalarına sebep oluyolar. Kerim kitabımızda zikirle ilgili “Zikrin *hangisiyle amel ederseniz edin en güzel isimler Allah'in*³³² ayeti şeklinde dikkate alınmıştır. Mürit için Allah lafzı veya kelime-i tevhit söylemesi uygun görülmüştür.³³³

³³⁰ Enbiya, 21/51.

³³¹ Nahl, 16/43.

³³² İsra, 110.

³³³ Abdurrezzâk el-Kaşâni, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 248; Tarikatlarda zikir, şeyhin veya halifesinin gözetiminde toplu olarak da yapılmaktadır. Belli lafız ve ibareler belli bir hareket düzeni içerisinde beraberce söylenmektedir. İcra edilen bu zikirle tarikat ayini diye tarif edilir. Yapılış şekillerine göre zikir (oturarak), (diz üstü), ya da kıyâmî (ayakta) diye isimlendirilmiştir. Zikir silsilesi Hz. Ebu Bekir'e dayandırılan Nakşibendiyye

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi zikre aşağıdaki beytinde şu şekilde açıklık getirir:

“Cümle kuşdilini bilirler idi – Cümle yol menzilin alurlar idi”

“Zikri u tesbih u taat ü merdi – Anların işbuları idi derdi”³³⁴

Allah dostları bu dünyanın fani olduğunu bildikleri için hiçbir zaman dünyalık şeylere rağbet etmemişlerdir. Her zaman ibadet ve Allah zikri ile yaşamaya ve yaşadıklarını uygulamaya çalışırlardı. Onların tek derdi zikir olmuştur.

Sûfiler zikir etmekten zevk almak için fakat dil ile yapılan zikrin tam ölçüde olmadığını ifade etmektedir. Zikirten tam anlamda feyiz almak için kulun kalbinin mutlaka devreye girmesi gerektiği görüşündeler. Fakat zikrin özüne ulaşabilmek için salikin, zikir zamanında tam benliğiyle katılması gerekmektedir. Tasavvuf anlayışına göre, insan emir ve halk âlemlerini kendinden cem toplayan bir varlığa sahiptir. Buda insanın vahdaniyet yönünü göstermektedir. Bu vahdaniyet özellikle insan dışında başka bir varlıkta bulunmaz. Onun için insandan sudur eden hamd bütün varlıkların hamdinden kat kat daha fazladır. Bundan da anlaşılıyor ki, mahlûkat ve yaratıklar tabiri insan dışındaki bütün nesneyi kapsamaktadır. İşte “insan-ı kâmil” ‘in insanla birlikte bütün varlıkları bir bütün olarak ihata etmesinin sebebini burada aramak gerekir. Bütün varlık evrensel varlık olmasının sırrı burada yatmaktadır. Yani insan-ı kâmilin yaptığı hamd

tarikatında genellikle hafi olarak “ismi-i zât zikri” (Allah), nefiy ve ispat zikri (lâ ilâha illallah) adı verilen zikirler icra edilmektedir. Nakşibandiyye’de topluca icra edilen ve esasını ihlâs süresinin bin veya bin bir defa okunmasını teşkil eden zikre “hatm-i hâcegân” ismi verilmektedir. Reşat Öngören, *Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Dergisi, İstanbul 2010, sy 25, ss. 123-132.

³³⁴ Elvan Çelebi, a.g.e; 252-253. Beyitler, s. 22.

bütün öteki varlıkların ve bütün insanların hamdinden daha fazladır.³³⁵

Sonuç olarak züht ve tarikat ekolünün esas hedefi, insan ruhunda Allah'ı temsil eden merkez sayılan gönlü, nefis hâkimiyetinden koruyarak, kötülükleri emreden nefsin galip gelmesine karşı durmaktır. Allah emrinde bulunan ruhun nefis üzerindeki galibiyetini koruyarak bununla yanında mâsivâ ile özdeşleşmiş olan nefsi kontrol etmektir. Zira nefis tasavvufta kulun Allah'a ulaşmada mevcut engel ve perdelerden ibarettir. Tasavvuf ilminde seyr u sülük mücadelesi, mevcut engellerin bir daha ortaya çıkmamak üzere tam olarak yok etmektir. Çünkü insan doğası "nefis" ile "ruh" arasında devamlı olarak devam eden mücadele içindedir. Kulun, zikrinin bu mücadele etmedeki amacı, insanın fiziksel yönünü ruhsal yönünden ayırmaktır. Ruhsal varlığının Allah'a doğru yönelmesini sağlamaktır. Asıl zikrin anlamı, gönülden mâsivâyı yani Allah'ın dışındaki şeyleri temizleyip, Allah'ı sevmekle beraber her işinde Onun rızasını gözetmektir. Allah Teâlâ'nın haricindeki her şeye mâsivâ denilmektedir. Zikir fikrin meyvesi sayılmaktadır. Fikirde muhabbetin bir eseridir. Muhabbet ise Allah sevgisidir. Her insanın bir şeye karşı sevgisi bulunmaktadır. Asıl olan da kul muhabbetini Allah'a doğru yöneltmelidir. Bu da zikir yoluyla gerçekleşir.

3. Saliki Kemale Erdirici Vasıflar

3.1. Züht

Züht, lügatte yüz çevirme, rağbet etmeme bir şeyi değersiz kabul görerek terk etmektir. Bununla beraber bir şeye karşı ilgisiz ve soğuk davranma, kanaat getirme anlamlara gelmektedir.³³⁶

³³⁵ İmam Rabbani, *Ahmet Faruk Serhendi*, çev.; Abdülkadir Akçiçek, Merve Yayınları, İstanbul trz, c 1, s. 307.

Tasavvuf terminolojisinde bir terim olarak züht; “Allah’a yönelmek ve ahirete yönelik çalışmak maksadıyla dünyadan yüz çevirmek, mala sahip olursa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer bırakmamak, nefsin dünyevi arzularına fırsat vermemek, ibadete yoğunlaşmak” şeklinde manalar içermektedir.³³⁷

Yüce kitabımızda züht konusu ile alakalı bu geçici fâni hayatı kınayarak, ahiret hayatına hazırlanmamız için teşvik etmektedir. Geçici dünya hayatın süsüne hazırlanmaya teşvik etmenin yanında dünya hayatının süsüne aldanılmamasını emreden birçok ayetler bulunmaktadır.³³⁸ Ayrıca züht konusunda Hz. Peygamberimizden de birçok hadis rivayet edilmiştir: “Dünyada zahit ol ki, Allah seni sevsin, insanların elinde bulunan şeylere karşı da zahitçe davran ki, onlarda seni sevsin.”³³⁹

Hz. Peygamberin hayatında züht önemli yer tutmaktaydı. İlk zahitler bu fikirlerini dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında tutumunu, Yüce kitabımızdaki ayetlerden örnek olarak

³³⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c 3, s.196; Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, s. 384; Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 115.

³³⁷ Serrâc, *el-Luma*, s.45; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 142; Sühreverdi, *Avarif*, s. 108; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 139.

³³⁸ Bakara, 2/53; Ali-İmran, 14; Nisa, 66; A'raf, 169; Tevbe, 91-93; Şuara, 10; Muhammed, 20; Zariyat, 21; Hac, 78; Hadid, 20; Kasas, 54; Hakka, 30-34; Müzzemil, 6; Müddesir, 1; Ahzab, 35; Kiyame, 22-23; Nebe, 21-26; Naziyat, 37; Humeze, 6-9.

³³⁹ İbn Mâce “Züht”, 1; Suyutî, *el-Camiu's-Sagir*, c 1, s. 84; Züht kavramı genellikle dünya' ya karşı ters davranışların tümünü ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de “Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz ama ahiret hayatı daha hayırlı ve daha kalıcıdır” (Taha, 131; Kasas, 60; A'la, 16-17) mealindeki ayetler kul için bâki olan ahiret hayatına yönelmenin daha fazla önem taşıdığı haber verilmektedir. Rifat Okudan, *İslam Kültüründe Züht ve Zahitlik*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2005, sy 14, s. 159.

şekillendirmiştir. Dünya'yı, Allah'a giden yolda engelleyici fonksiyonundan dolayı sûfiler dünyaya önem vermekten son derece kaçınmışlar.³⁴⁰

Züht anlayışı, hicri ikinci asırda Müslümanlar arasında daha fazla fetihlerin genişlemesi ve halkın ekonomik durumunu güçlenmesinden sonra gelişmeye başlamıştır. Dünyaya ve dünyevi hazlara karşı oluşan aşırı rağbete karşı durma şeklinde ortaya çıkmıştır.³⁴¹ İlk dönemlerde züht ile ilgili çok sayıda kitap ve eserler kaleme alınmıştır. Günümüze kadar ulaşmış kadim ve geniş züht eser Abdullah b. Mübarek'e (ö. 181/797) ait eseridir.³⁴²

İmam Gazali (ö. 505/1111) züht konusunu açıklarken bazı benzetmelere örnek vermektedir. Dolayısıyla züht, herhangi bir şeyi terk edip daha iyi ve daha güzel olana yönelmek anlamına gelmektedir. Nitekim terk edilen şeyde arzu edilecek bir tarafın olması gerekmektedir. Zahitlikte diğer bir şartta, istenilen şeyin yüz çeviren şeyden salike göre daha hayırlı olanı aramaktır. Züht, sevgiliden yüz çevirmek olduğuna göre, fakat o sevgiliden daha hayırlı şeye yönelmekle gerçekleşmektedir.³⁴³

Dünyanın varlığı ile yokluğunu aynı ölçüde gören Sülemî (ö. 412/1021) bu durumu züht diye tarif etmektedir. Züht içinde zühde ermek bunun üst mertebesidir diye yorumlamaktadır.

³⁴⁰ İmam Gazali, İhya, c 3, s. 201; Abdullah İbnü'l-Mübarek, *Kitabu'l-Zühd ve Rekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Thk; Habiburrahman el-A'zam, Beyrut trz, s. 173.

³⁴¹ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 35; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 113; Osman Aydın, *Mü'tezili Anlayışta Züht ve Takva Boyutu*, İlmî Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2003, sayı 10, s. 101.

³⁴² Abdullah b. Mübarek, *Kitabu'l-Zühd ver-Rekâik*, (Zahitlik ve İncelikleri) çev., M. Adil Teymur, İstanbul 1992.

³⁴³ Gazali, İhya, c 4, ss. 216-218.

Nitekim Yüce Mevla'dan gelen bu merteye önemli bir lütuf sayılmaktadır. O halde Hak'tan gelen bu lütuf Hak'la Hak için yani züht içinde zühdü yaşamak demektir.³⁴⁴

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi zühdü şu şekilde açıklar:

“Taata u zühdü takva yu talim – Ruz-i kılmış ana Âlim u Hâkim”

*“İlmi zahir önünde ilmi hafl – Âlim-i ilim için vasiyi Nebi”*³⁴⁵

“Sürekli terk ve tecrit³⁴⁶ deryasına batıktı-Bir an olsun yoldan ayrılmadı”

Âlim veya hâkim olsun kul zühde ibadet, takva ve talimle erişebileceğini ifade eder. Takva ve ibadetsiz ne kadar züht yaşarsa yaşasın saliki Allah'a yaklaşımda hiçbir faydası olmayacağını söyler.³⁴⁷

³⁴⁴ Sülemî, *Tisatü'l-Kütüb Menahicü'l-Arifin*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 158; Züht her şeyden önce bir terk fiili olup, terk edilen şeye göre kısımlara ayrılmaktadır. Zühtün ilk derecesi dinin men ettiği şeyleri terk etmek, ikincisi ise şüpheli şeylerden kaçınmak; buna “verâ” denir. Üçüncüsü yapıp yapılmamasına izin verilen şeyleri terk etmektir. Azimet ehlinin Zühtü ise Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yaptığı gibi mümkün olduğunca mubah olanların aızıyla yetinebilmektir. Zühdün en yüksek mertebesi Allah'ın haricinde her şeyi kalpten silmektir. Kalbi her zaman Allah ile birlikte olmaktır. R. A. Nicholson, *“Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”*, trc. Abdullah Kartal, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 1998, sy 7, s. 690; Tasavvuf tarihinde ilk döneme “züht devri” denmiş olup asr-ı saadetle başlayan ve tabiîni, tebe-i tabiini içine alan, tasavvuf kavramının ortaya çıkışına kadarki evredir. Bkz. Ebu'l-Vefa et-Taftazânî, *Medhel ile't Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991.

³⁴⁵ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 243-244.beytler, s. 21.

³⁴⁶ Terk sözlük anlamı bırakmak ve uzaklaşmaktır. Tasavvuf dilinde geniş anlamda “dünyayı terk yani dünya nimetlerine öte dünyayı ahreti kazanmak” için değer verme demektir. Buna “zahitlik, zâhidce yaşama denir. Birde öte dünyayı terk vardır; bu ise Allah'ın cemalini görmek uğruna ahiret nimetlerini bir yana bırakma demektir. Buna, “yaşama arifçe bakma” denir. Bunun üstünde terkin iki derecesi daha vardır. Bunlarda varlığın/benliğin terki ve terki terktir. Tecrit ise, tasavvufta yol erinin benliği dış dünyaya çıkar ve beklentilerinden tamamen uzaklaştırması, iç dünyasını da karşılık bekleme anlayışından tümüyle arındırması demektir. Böylesi bir anlayış ve gidiş, yol erinin yaptığı her şeyi Hakk'ın rızasını kazanmak amacıyla yapması, kendisinin hiçbir şeye malik olmaması, hiçbir zaman kazanç peşinden koşmaması demektir. Mertol Tulum, a.g.e, s. 445.

³⁴⁷ Aynı yer, s. 21.

Nihayette züht sahibi kişinin samimi olması gerekir. Tasavvuf ta sadık sūfi, kalbini izzet ve Celal sahibi Mevlasının gayri şeylerden temizler.³⁴⁸ Züht, Cenab-ı Allah'ın kişinin makamını tamamlaması için kendisine has bir emirdir, şer'i bir yükümlülük değildir. Müslüman kişi, zühdü kendine şer'i bir emir olarak algırsa dinin hükümleriyle ters düşmüş olur. Züht, tasavvufi eğitim sürecinde kemale ulaşmayı sağlayan özel bir makamdır.³⁴⁹

Sonuç olarak Elvan Çelebi'ye göre salike gereken şey züht, kanaat ve en azla yetinerek kendini dünyadan soyutlamaktır. Zahidin haramlara yaklaşmaması, helalleri de dikkatle yapması gerekir. Ona göre amel, tamahsız söz olmaksızın hiç kimse gerçekten zühde erişemez. Bundan dolayı Elvan Çelebi kendini dünyadan uzaklaştırmayı tercih etmektedir. Bu durumda züht sahibi fakirlik içinde olduğunda isyan etmemeli, sabır ederek yalnız Allah'tan yardım istemelidir. Mutasavvıfımıza göre züht sahibi kişi tümüyle kendini Salih amellere vermelidir. Zahit çok dikkatli ve ayrıntılarına kadar şüphe ve mekruhlardan kaçınan, ticarete de dikkatli olan kişidir. Ayrıca zühdüyle övünen zahit, zühdünün karşılığını alamaz, bütün amelleri boşa gider. Dolayısıyla zahit aynı zamanda mütevazılığı de elden bırakmayandır.

³⁴⁸ Abdulkadir Geylani, *Fethu'r-Rabbani*, çev.; Yaman Arıkan, Uyanış Yayınları, İstanbul 1987, s. 194.

³⁴⁹ Şah Velîyullah Dehlevî, *Hucetullahi'l-Baliğa*, çev.; Mehmet Erdoğan, İz Yayınları, İstanbul 1994, c 2, s. 311; Dinin hükümlerine hassas olarak riayet eden insanlar için Kuşeyri zühhâd ve ubbâd ismi vermektedir. Sonra bid'at mezhepleri oluşunca her grup veya mezhep zahitler zümresinin kendi içinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun sonucunda "her nefeste Allah ile olma" halini koruyan ve kendilerine âriz olarak nitelendiren grup ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet görüşünün ileri gelenleri sūfi diye anılarak, mesleki de tasavvuf adını alarak diğer gruplardan ayrılmışlardır. Zühdün sonucu tasavvufun başlangıcıdır ifadesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Diğer taraftan sūfiler, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere dünyayı terk etmelerini tavsiye etmişler. Bunun yanında zühde sarılmakla işe başlamalarını, züht hayatı ile beraber sonra tasavvufî hallerin kendilerine zuhur olacağını ifade ediyorlar. Kuşeyri, er-Risale, s. 111; I. Goldziher, *"İslamiyetin İlk Zamanlarında Züht"*, trc. Hayrani Altıntaş, AÜİFD, Ankara 1981, sy 24, s. 539.

3.2. Sohbet

Sohbet lügatte, birisi ile yakınlık veya arkadaşlık kurup onunla hem dem olmak anlamına gelmektedir. Bunun yanında buluşmak, beraber oturmak, konuşmalar bile birinin diğerine kavuşması veya görmesi gibi anlamları ifade etmektedir.³⁵⁰

Sohbet, salikin tasavvufi yolda ilerlemesini sağlayan önemli vasıflardandır.³⁵¹ Sahabe kelimesiyle sohbet aynı kökten gelmesi de önemlidir. Bu yüzden sahabeler Peygamberimizin sohbetiyle yetişmiştir. Sahabe ve tabiin kişilikleri Peygamber modeline uygun olarak sohbetlerde sirayet etmiştir.³⁵²

Sohbet kelimesi müştaklarıyla birlikte doksan üç yerde geçmektedir.³⁵³ On dört yerde ise arkadaş³⁵⁴ beş yerde eş hanım³⁵⁵ yetmiş dört yerde ise yanında bulunmak, mensubiyet, bir yere bağlılık, halk ve cemaat manaları ifade ediyor.³⁵⁶ Kerim kitabımızda “*Ey iman edenler, Allah’tan korkun sadık ve salih kimselerle bulunun*”³⁵⁷ emri ile salih kişilerle beraber olma emredilirken

³⁵⁰ Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, ss. 275-276; Firüzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhit*, c 1, s. 99; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c1, s. 404; Safer Baba, *İstîlâhât-ı Safiye fi Vatan-ı Asliye*, Tasavvuf Terimleri, Hatun-Keten Yayınları, İstanbul 1995, s. 253.

³⁵¹ Serrâc, el-Luma, s. 163; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 131; Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf*, Şule Yayınları, İstanbul 1997, s. 369.

³⁵² Hasan Kâmil Yılmaz, “*Tasavvufi Açıdan Ashab-ı Suffe*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi*, Ankara 2001, sayı 7, s. 21.

³⁵³ Abdülbaki Muhammed Fuat, *Mu’cemu’l-Mufehres Li-Elfâzi’l-Kur’an*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1990, ss. 401-402.

³⁵⁴ Kehf, 18/47; Enbiya, 21/43.

³⁵⁵ Nisa, 4/36; En’am, 6/101; Cin, 72/3.

³⁵⁶ Bakara, 2/39, 82, 217, 257, 275; Şuara, 26/61;

³⁵⁷ Tevbe, 9/19.

“Hatırladıktan veya işini gördükten sonra zalim kavmin yanında oturup, kalma”³⁵⁸ ayeti de zalim olan insanlarla ülfet etmemeyi emretmektedir.

İlk dönem zahit ve sûfiler kendilerini ziyaret amaçlı gelen kişilerle sohbet etmekteydiler. Onlara İslam ve tasavvufi nasihatlerde bulunmuşlar. Nasihatleri yapan kişiye şeyh deniliyordu. Şeyh aynı zamanda müritlerin manevi durumlarından haberdar olan kişidir. Sülûk ve terbiye şeyhinden başka birisine intisap edenleri fakat sohbet yoluyla irşat edendir. Sohbet, tasavvuf eğitimi ve öğretimi yolu olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla sûfiler kendi eserlerinde sohbetin adabı ve faziletine önem vermişlerdir. Sohbetin temeli Allah rızası ve sevgisidir.³⁵⁹

Sohbetine iştirak edenlere şeyh şefkat, kibarlık ve samimiyetle muamele etmelidir. İştirak edenler ise mürşitlerine saygıda bulunup birbirlerine karşı dostça ve lütfkâr olmalıdır.³⁶⁰ Sohbeti dinlemek için belirli bir mekân olması şartı aranmıyor. İlk başlarda mescit, mürşidin evi, iş yeri, çarşı ve pazar gibi mekânlarda sohbet yapılıyordu. Daha sonra sohbetler tekke ve zaviye gibi mekânlarda yapılmaya başlamıştır. Bu tür sohbetler karşılıklı konuşma veya soru cevap tarzında

³⁵⁸ En’am, 6/68.

³⁵⁹ Sühreverdi, *Âvârifü'l-ma'arif*, s. 403; Serrâc, *el-Luma*, s. 273; Sohbetin esas gayesi Allah’ın rızası olmalıdır. Bazı hadislerde Allah sevgisiyle bir araya gelip ve bu sevgiyle ayrılanların kıyamet günü Allah’ın özel lütfuna erişeceğini haber veriliyor. Buhari, “*Hudut*”, 19; Tirmizi, “*Züht*”, 53; “Tasavvuf eğitimiinde sohbet ve hizmette önemlidir. Sohbet ve hizmet için toplumun içinde bulunmak gerekmektedir. Bu sebepten İbrahim b. Ethem, Dâvûdet-Tâî ve Fudayl b. İyad gibi sûfilerin halvet hayatını tercih etseler de Abdullah b. Mübarek ve Şâ’bi gibi şahsiyetler sohbetin daha etkili olduğunu belirtmektedirler. Sûfilerin bazıları yaşamlarının bir kısmını halvette geçirmişlerdir. Diğer kısımlarını ise hizmet ve sohbete ayırmışlardır. Zaviye ve tekke mensuplarının bazıları halvet, bazıları da sohbet, kimi de hizmet ehli olarak görevlerini tamamlamışlar. Dolayısıyla tekkede birlikte yaşamını sürdürmüşlerdir. Bunun sonucu halvetten, sohbet ve hizmetten beklenen sonuç hâsıl olmaktadır. Ebu’l-Âlâ el-Afifi, “*et-Tasavvuf sevretun ruhiye fi’l-İslâm*”, Kahire 1963, s. 145.

³⁶⁰ Kuşeyri, *Risale*, s. 574.

yapılmaz. Sohbet, şeyhi tam olarak dinlemekle gerçekleşmektedir. Bu gibi sohbet meclislerine iştirak edenlerin tartışmalardan uzak durmaları gerekmektedir.³⁶¹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre sohbet, salik Allah'ın emri ve Resulünün sünnetine tabi olup, kullukta taat ve ibadete devam etmesi hizmet ve sohbetin yolundan yürümekle gerçekleşir. Allah'ın emirlerine uymayıp, Resulünün sünnetine rıza göstermeyip ne kadar sohbetlere katılırsa katılsın kula hiçbir fayda vermeyeceğini ifade etmektedir.³⁶²

Sonuç olarak mürit, verilen manevi vazifeler dışında sohbe de devam etmekle beraber ruhani yönden de olgun hale gelecektir. Mürşidin teveccühüne ermek, manevi yönden hazırlanmaya diğer tabirle kalbi uyanıklığa da bağlıdır. Bu terbiye sürecinde müridini manevi olarak terbiye etmek maksadıyla şeyhin müridine nazar ile bakmasına “teveccüh” diye isimlendirilmektedir. Nakşilik başta olmak üzere bazı tarikatlarda şeyhin nazarının önemsemekle beraber sohbe de daha çok ehemmiyet verilmektedir. Mürit sohbetlere devam ederse, hal ve davranışlarında artış gerçekleşecektir. Şeyhler ve müritler Hz. Peygamberin manevi varisleri olduğundan dolayı, onların halkı irşatta sohbet üslubundan faydalanmalıdırlar. Sohbet, sohbet

³⁶¹ Serrâc, *el-Luma*, s. 234; Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabını sohbet yoluyla eğitmiştir. Sohbet ortamında hem sözlü eğitim, irşat ve manevî yansıma bulunmaktadır. Kur'an'daki: “Andolsun ki Allah'ın Rasûlün'de sizler için, Allah'ı ve ahret gününü umanlar ve Allah'ı çokça ananlar için güzel bir örnek vardır” (Ahzab, 23) ayet-i bu yansımayı ve hal geçişini bildirmektedir. Beşerî eğitimde en tesirli ve kalıcı yol, örnek olma suretiyle yapılan eğitim metodudur. “Mü'min mü' minin aynasıdır” (Ebu Davud, Edep 49) hadisinde ifade edildiği gibi, kişinin güzel davranışlarla sahip olması, temiz ve ahlaklı kişilerle birlikte olması lazımdır. Nitekim Kur'an'da: “Ey iman edenler, Allah'tan korkun ve salih kimselerle beraber bulunun” (Tevbe, 119) emri insanların iyilerle birlikte bulunmasını buyurmaktadır. “Hatırladıktan veya işini gördükten sonra zalim kavmin yanında oturup kalma” (En'am, 68) ayeti de nefesine karşı zalim ve insana manevi kirler bulaştıracak kişilerle uzun süre dostluk etmemeyi buyurmaktadır. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 213.

³⁶² Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 234-236.beytler, s. 21.

dışındaki vakitlerde insanda oluşan gafletle dünya ilgisini ayırmaktadır. Bu zamanla kulda ibadetlerden haz alacak düzeye ulaştıracaktır.

3.3. Halvet

Sözlükte halvet, yalnızlık, yalnız yaşamak, çekilme gibi anlamlara gelmektedir.³⁶³ Tasavvufi anlamda halvet, bir köşeye çekilip, zikir ile meşgul olmak anlamına gelmektedir.³⁶⁴ Kaşânî halveti kimsenin görmeyeceği mekânda kalbin Allah ile meşgul olması diye ifade etmektedir. Bunun yanında diğer bir tarifi ise şöyledir: Tarikat yoluna intisap eden birinin, müridin arzusuyla belli bir zamanda tekkenin bir yerinde halvete çekilme diye tarif edilmektedir. Aynı zamanda bu süre zarfında Allah'ı zikretmekle meşgul olması gerekmektedir.³⁶⁵

İbn Arabî de halvete şu anlamı vermektedir. Hiçbir insan ve meleğin olmadığı mekânda ruhumuzun Allah ile konuşmasına halvet denilmektedir.³⁶⁶ Halvetin meydana gelmesinde bazı

³⁶³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 155; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 206; Ethem Cebecioğlu, *TTDS*, s. 249.

³⁶⁴ Cürcânî, *Ta'rifat*, s.41.

³⁶⁵ Kaşânî, *İstilahatu's-Sufiyye*, s. 180; Tahanevi, *Keşşaf*, c 1, s. 585.

³⁶⁶ İbn Arabî, *Mu'cemu'l-İstilahatu's-Sufiyye*, thk; Bassam Abdülvehhâb el-Cabi, Lübnan 1990, s. 69; Tasavvufta zahit ve sûfilerin belirgin özelliklerinden biri tek başına yaşamayı tercih etmeleridir. Hak'la beraber olmak için halktan ayrı olmaya ehemmiyet vermelidir. Halvete çekilmek isteyen başlangıçta toplum hayatından uzak olup, evinin bir köşesinde inzivaya çekilirlerdi. Bazı mutasavvıflar ve tarikat mensupları bu yolda onları takip etmişler. Zamanla halveti, tasavvufî hayatın bir parçası haline getirmişler. Sûfiler, dinî hayat açısından halvetin önemini vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in halvetten ve yalnızlıktan hoşlandığını ifade etmişler. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke yakınındaki Hira mağarasına çekilerek orada inziva hayatı yaşadığını örnek olarak verirler. Buhari, *"Bedü'l-vahiy"*, 3; Müslim, *"İman"*, 252.

Kur'an ayetleri ve hadislerin de olduğunu bilmekteyiz. Bu konuda sûfiler Kur'an-ı Kerimdeki bazı ayetlere işaret etmişler.³⁶⁷

Nitekim halvetin sünnet ile bağlantısı ise, Hz. Peygamberin kendisine peygamberlik gelmeden evvel daha çok ramazan ayında Hira mağarasına ibadete ve halvete çekilmesidir. Bazen yiyeceği kalmayınca kadar orada kalarak gecelemesidir.³⁶⁸ Görürde halvet insanlardan ayrı kalmaktır. Gerçekte ise kötü huyları düzeltmek anlamı içermektedir. Burada önemli bir husus tek başına kalmak, تنها mekânda bulunmak değildir. Amaç kötü davranışları düzelterek ve güzel davranışları kazanmaktır. Görünürde ârif halkla beraber, fakat gizlide ayrı Hak ile beraberdir.³⁶⁹

Çünkü Allah Teâlâ: “Dini yalnız Allah’a özgü kılarak Ona kulluk etmeleri kendilerine emredilmiştir”.³⁷⁰

Yukarıdaki ayette de zikredildiği gibi kul, günlük yaşantı ve ibadetin bütün evresinde Allah'ın rızasına erişmeyi amaç edinmişler. Bu gaye sonucunda kul daha üst mertebeye varmaya

³⁶⁷ Araf, 71/142-143.

³⁶⁸ Mansur Ali Nasif, *et-Tâc*, İstanbul 1961, c 3, s. 251; Hz. Peygamber (s.a.v.)' in bu sünnetine uymanın yanı sıra din ve ahlak dışı davranışların çoğalması, zülüm ve haksızlıkların artması gibi olumsuz gelişmelere karşı mücadelede bulunmuşlardır. Bu mücadelelerin başarıyla sonuçlanmayacağı kanaatine varan zahit ve sûfiler, hiç değilse kendilerini kurtarmak halvet yolunu seçmişlerdir. Daha fazla günah işlemek için bir köşeye çekilmeyi, zorunlu bulmadıkça topluma karışmamayı tercih etmişler. Bir kısım zahit ve sûfiler, ileri giderek evlerini terk ederek, mezarlıklarda, harabelerde, hatta bazıları mağaralarda hayatını devam ettirdikleri için ve bu yüzden “şikeftiye” diye isimlendirilmiştir. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 21.

³⁶⁹ İhsan Soysaldı, *Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul 2007, sayı 19, s. 238.

³⁷⁰ Beyyine, 95/5; Halvetten maksat, kalp evini Allah'ın gayrinden temizlemek ve Hakk'ın sayısız nimetlerini düşünerek ve Allah'a karşı şükürünü dile getirmektir. Bu halin meydana gelmesi mâsivadan perhiz ve nefsi kontrole almakla ile mümkündür. Kısacası halvet, kalbi ağyardan temizlemektir. Yâri gönül halvet hanesine kaymak, çokluk zamanında bile vahdet-i tercih ederek Allah'a yönelmektir. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 139.

gayret göstermelidir. Gösteriş ve riyadan uzak durarak ihlâs içerisinde kulluğu ifâ etmek büyük hedefi haline gelmelidir.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi halveti şu şekilde ifade eder. Kul nefsanî zevklerden temizlenerek ve züht, takva üzere yaşarsa bu yolda halvete girerse keşfi rahmana ulaşır. Aşağıdaki mısırada da bunu açıklıyor:

“Işk u dem zevk ü şevk-i ruhani – Sıdk ma’ni vu keşf-i Rahmani”

“Devlet ü hem saadet ü himmet – Züht takva vu halvet ü celvet”³⁷¹

Kul halvete girmek isterse, iç âlemini dünya sevgisinden temizlemelidir. Elbisesinin ve namaz kıldığı mekânın temiz olduğuna özen göstermelidir. Halvete girmeden evvel abdest alır, iki rekât namaz kılar ve işlediği günahlara karşı tövbe etmelidir. Kötü duygu ve hislerden temizlenmeye gayret etmelidir. Bu durumda sadece cuma namazı için çıkarak ve namazdan sonra tekrar halvete devam etmelidir. Kul halvet zamanında vaktini yalnız Allah’a tahsis ederek fakat Allah’ın rızasını kazanacak amelleri yapmaya yönelmelidir. Bunun yanında Kur’an okur, Allah’ı zikreder, namaz kılar ya da murakabe ile meşgul olmalıdır.³⁷²

Kulda kötü huy ve mezmum sıfatların merkezi olan nefsin terbiye ve tezkiye edilmesi konusunda riyazet ve mücahede yollarından biri de “çile” ve “erbain” denilen halvet türüdür. Tarikatlara göre halvete girmenin süresi tarikatlara göre üç gün, kırk gün veya bin bir gün

³⁷¹ Elvan Çelebi, a.g. e, 691-692.beytler, ss. 61-62.

³⁷² Sühreverdi, *Avârifü’l- Ma’ arif*, s. 220; Kuşeyri, *Risale*, s. 102; Gazali, *İhya*, c 2, ss. 221-241.

şeklinde belirlenmektedir. Bunların içinde en yaygın süre kırk gündür. Halvetten gaye kalp evinin mâsivadan temizlemektir.³⁷³

Mısır'da “Mukataam dağı”, Şam'da “Lükam dağı”, Beyrut'ta “Lübnan dağı”, Filistin'de “Beytü'l-Makdis” ve Sina çölündeki Tur dağı, gibi mekânlar zahitlerin halvet ve inzivaya girdikleri mekânlardır. Bazı yerlerde de buna benzer mekânlar bulunmaktadır. Sosyal yaşantıyı tamamıyla terk edip ibadete yöneldiklerinden dolayı “Tarik-ı Dünya” denilmektedir. Münzevilerle beraber, sûfî ve zahitler halvetin gerekli olduğu görüşündeler. Ancak halvet nasıl yapılacağı konusunda farklı görüştedirler. Hicri 2.yüzyılda zahitlerle beraber olmaya hoş bakılmamış olup, ihtilat oldukları hallerden sakınmaya çalışırlardı. Dolayısıyla salık ve zahitler bedeniyle halk arasında, gönlüyle Hak ile beraber olmalıdır. Bu doğrultuda sûfîler görünürde halk ile iç âleminde ise Hak ile beraber olmalıdır. Bu düşünceye göre kulun Hak ile beraber olması için toplumdan ayrı olması gerekmiyor. Kul, halk ile beraber olurken aynı zamanda halvette bulunabilir. Bu düşünce daha sonraki dönemlerde Nakşibendilikte “halvet der-encümen” şeklinde tarif edilmektedir.³⁷⁴

IV. asırdan itibaren şeyhin kontrolün altında çilehaneye girmeye de halvet denilmekteydi. Gazali halveti şöyle tarif ediyor: Kul, dış âleme ait bilgilerini kulak ve göz gibi his uzuvlarından zihne yönlendirmesini önlemelidir. Bununla beraber yalnız başına bir odada kalmakla halvet gerçekleşir. Bunun benzer bir mekân bulamazsa bir bezle kafasını örter halde dış âlem ile

³⁷³ Hasan Kâmil Yıldız, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 221.

³⁷⁴ Süleyman Uludağ, “*Halvet Maddesi*”, *DİA*, c 15, s. 387; Halvet der-encümen, Halk arasında Hak ile olmaktır. Kişinin ruhî yaşantısını tamamen düzelmeye yönelik bu uygulamalara diğer tarikatlarda da yer yerildiği görülmektedir. Ancak Nakşibendiyye ile birlikte bu kavramlara açık ve kesin bir anlam kazandırılmış, başka diğer tarikatlarda ise böyle bir titizlikle uygulama yapılmamıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, Aka

bağlantısını kesmeye çalışır. Kerim kitabımızda Yüce Allah, Peygamberimiz (s.a.v)'e hitaben “*Ey örtünen*”³⁷⁵ “*Ey bürünen*”³⁷⁶ şeklinde hitap edilmesi marifetin bu yolda elde edilebileceğini göstergesidir.³⁷⁷

İnziva ve halvete girmenin amacı, ruhu temizlemek yöntemiyle marifete yönelmektir. Gazali, halvet ve inzivanın yararlarından bahsederken bu şekilde kulun daha ihlaslı olarak ibadete yöneleceğini ifade ediyor. Kul halvet yoluyla riya, gıybet ve yalan gibi günahlardan korunabileceğini ifade eder. Bu durum aynı zamanda insanlığın mevcut sorunlarından kurtulabileceği, halktan bir beklentisinin olmadığını göstergesidir.³⁷⁸

Halvet, genellikle tasavvuf eğitiminde önemlidir. Halka hizmet için mürit toplum içinde olması elzemdir. Bazı mutasavvıflar da hayatlarının bir bölümünde topluma hizmet için değerlendirmişler. Bununla beraber tekke ehli bazen hizmet, bazen sohbet bazen de halvet ehli olmuşlardır. Bu uygulamalar mevcut tekkede, aynı vakitte beraber yapılmaktaydı. Dolayısıyla sohbetten ve hizmetten murat edilen netice gerçekleşmekteydi.

Yayınları, İstanbul 1953, ss. 202-204; ayrıca bkz, Ali b. Hüseyin Vaiz el-Kâşifi Safi, *Reşhat-ı Aynü'l Hayat*, trc. Mehmet Rauf Efendi, İstanbul 1291, s. 34.

³⁷⁵ Müzzemil 73/1.

³⁷⁶ Müddesir 74/1.

³⁷⁷ Gazali, *İhya*, c 3, s. 74.

3.4. Gayb

Gayb lügatte göz önünde olmayan³⁷⁹ ilk başta duyular yoluyla anlaşılmayan ve düşüncede olmayan şey manalara gelir.³⁸⁰ Bir diğer söyleyişle gayb “bir şeyin gözlerinden gizlenmesi” demektir. Gayb ancak Allah’ın bildiğidir. Başta gayb his ve duyguların idrak edemediği, duyu algılanmasında veya açık olmayan, fark edilmeyen şey demektir.³⁸¹

İbnü’l-Arabî istılahlarına açıklık getirdiği risalesinde gayb kelimesiyle alakalı “Hakk’ın kendisiyle ilgili değil, kulla ilgili olarak senden gizlediği her şey” olarak tarif ediyor.³⁸² Kur’an-ı Kerim’de gayb ile ilgili bazı ayetler şöyledir: “*Gaybın anahtarı Allah’ın katındadır. Onları ancak O bilir*”³⁸³ . “*O takva sahipleri ki onlar gabya inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcarlar*”.³⁸⁴

Gayb karşısında insanoğlunun halini ve bu alanın onun varlığındaki etkisini, en iyi şekilde tespit eden kaynağın Kur’an-ı Kerim olduğundan şüphemiz olmaz. Kerim kitabımızda gayb

³⁷⁸ Gazali, ihya, c 2, s. 223.

³⁷⁹ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c 10, s. 151; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1852, c 1, s. 222; Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn*, Daru Sadr, Beyrut trz, c 3, s. 1090. Sûfiler, Kur’an-ı Kerim’de anlatılan bazı olayları gaybet terimini izah etmek için kullanırlar. Özellikle “Hz. Yusuf’u gören kadınların şaşkınlıktan ellerini kesmeleriyle” (Yusuf, 31-50). Hz. Meryem’in “Allah’a oruç adadım bugün hiçbir insanla konuşmayacağım (Meryem,26) şeklindeki ifadesini gaybet haliyle açıklarlar. Kabz-bast, sekr-sahv, fenâ-bekâ gibi genellikle beraber kullanılan gaybet-huzur terimlerini sûfiler değişik şekillerde açıklamışlardır. İbn Arabî’ye göre her hazır gâibdir, her gâib de hazırdır. Hak ile huzur kendinden gâib olmak, kendinden gâib olmak ise Hakk’ın huzuruna çıkmaktır. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c 2, s. 544.

³⁸⁰ Zebidi, *Tâcu’l-Arus*, c 3, s. 497.

³⁸¹ Elmalı Hamdı Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, c 1, ss. 162-164.

³⁸² İbn Arabî, *Kitabu Istilâhatî’s-Sufeyye*, Dairatü’l-Maarifi’l-Osmaniyye, Haydarabat 1948, s. 15.

³⁸³ En’am, 6/59.

³⁸⁴ Bakara, 2/3.

kelimesi atmış yerde zikir edilmektedir.³⁸⁵ Yüce kitabımızda zaman yönünden geçmiş, şu an ve gelecek olmak üzere, üç sınıfa ayrılan birçok gaybi haber yer almaktadır. Kur'an'daki gayb haberler uzak maziye ait olan ve bizzat Kur'an tarafından "gayb haberi" olarak nitelendirilince Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Yusuf ve Hz. Meryem'e dair bilgilere Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Hızır kıssaları örnek olarak gösterilmektedir.³⁸⁶

Mekke'nin fethi hazırlıklarının müşriklere bildirmek istediğini haber veriyor.³⁸⁷ Benî Müstehlik kabilesinin zekâtının toplanması hakkında ve ayrıca ifk hadisesini açıklayan ayetler yer almaktadır.³⁸⁸ Bizanslıların, Mecusi İranlılara karşı gelecek tarihte galibiyetini bildirmektedir.³⁸⁹ Bununla beraber Mekke'nin fethi³⁹⁰ ve İslam'ın parlak istikbalinden haber veren ayetler de Kur'an'ın geleceğine yönelik gaybi haberlerden sayılmaktadır.

İnsan bilgiye ulaşmada genellikle faydalandığı duyu ve organların zihni fonksiyonun vasıtasıyla, bilinmeyen olgu şeklinde algılanmaktadır. Dolayısıyla gayb kelimesi, Kur'an'da metafizik kâinatın varlığını belirtmektedir. Metafizik âlemini insan algısı haricinde devamını

³⁸⁵ M.F. Abdalbaki, *el-Mu'cem*, "Gayb Maddesi", s. 849.

³⁸⁶ Ali-İmran, 3/44; Hud, 11/49; Yusuf, 12/102; Kehf, 18/13-26-83-98; Gaybetin vârid ve sebebi de çok değişik olabilmektedir. Zikir ve tefekkür sonucu ortaya çıkan his ve müşahedeler saliki bu hale ulaştıracağı gibi Allah'ın rahmet ve gazabına işaret eden, cennet veya cehennem, sevap veya azabı hatırlatan bir ses, tavır ve davranış da kişinin gaybet haline girmesine yol açabilir. Nitekim tasavvuf kaynakları, demircinin ocağında kor haline gelen demiri görünce, cehennemi hatırlayarak kendinden geçen sûfilerin varlığından bahseder. Hucviri, gaybet halini yaşayan bazı sûfilerin de huzur halinde iken, namazla birlikte gaybet haline girdiklerini söyler; ancak namazla söz konusu haller arasında böyle bir halin olması uygun görülmemiştir. Sülemî, *Tabakât*, s. 157; Hucviri, *Keşfül-Mahcub*, s. 438.

³⁸⁷ Mümtehine, 60/1.

³⁸⁸ Hucurât, 49/6; Nur, 24/11-12.

³⁸⁹ Rum, 30/4-5.

³⁹⁰ Fetih, 48/11-15-16-27.

ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla metafizik kâinat için “gaybi varlık” fizik âleminde vukuu bulmakla beraber, farklı sebepler yüzünden duygularla algılanmayan hadiseler içinde “gaybi haberler” tabirlerini kullanıldığı bilinmektedir. Bundan dolayı Yüce kitabımızda gayb kelimesinin ancak metafizik âlem şeklinde bir manası bulunmuyor. Kur’an’da sidretü’l-münteha, arş, kürsü, melekût³⁹¹, cennetü’l-me’ve³⁹² ve mele-i a’la³⁹³ şeklinde fizik ötesi kavramlar zikredilmektedir. Bu doğrultuda İlahi kelimamızın gayb anlayışının sadece bir fizikötesi kavram şeklinde kabullenmek doğru olmaz.

Genel olarak hadislerde de gayb kelimesi Kur’an’da kullanılan özellikleri doğrultusunda geçmektedir. Sözlük anlamları dışında fakat Allah indinde mevcut ilim gaybın anahtarını oluşturan beş şey terim anlamı verecek şekilde kullanılmıştır.³⁹⁴

Peygamberimiz (s.a.v)’in gaybı bilme konusunda ashabından farklı görüşler rivayet edilmektedir: Selman-ı Farisi Huzeyfe b. Yaman ve Ebu Zer el-Gıfari gibi sahabeler, “Allah yeryüzünün önünde durdu da şarkı ve garbı gördüm”³⁹⁵

³⁹¹ En’am, 6/75; Araf, 7/185; Mü’minun, 23/88; Sûflerin bazıları ise gaybet halini huzur haline tercih ederler. Gaybet haliyle yaratılış ve elest bezmi arasından ilgi kuran bu sûflere göre huzur halinin mükemmelliği gaybet haline göredir. Rûzbihân-ı Baklî’nin gurbeti “ruhun ezeldeki gaybet halidir” şeklinde tarif etmesi de konunun elest bezmiyle olan yakınlığını göstermektedir. Allah’ın gaybet halini yaşayan süfliye tattırdığı zevki, makam ve mertebelerin en yücesi olarak değerlendiren Necmeddin-i Kübra gaybet halindeki müşahedelerini *Fevâ’ihu’l-cemâl* adlı eserinde anlatmıştır. Tasavvufi eserlerin çoğunda gaybet-huzur terimleri birlikte kullanmıştır. Mehmet Akkuş, “*Gaybet md*”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 13, s. 410.

³⁹² Necim, 53/15.

³⁹³ Saffat, 37/8; Sad, 38/69.

³⁹⁴ Mesnet, c 1, s. 319; Buhari, Tefsir, 6/1, 31/2; Tevhid, 4; İman 7.

³⁹⁵ Müslim, “*Fiten*”, 19; Ebu Davud, “*Fiten*” 1.

İsmail Hakkı Bursevi ile Ali b. Muhammed el-Hazin er-Razi gibi İslam âlimleri ise Allah ve peygamber haricinde bazı veli kullarını gaybi bildiğine dair fikirler söylemektedir. İsmi geçen âlimler gayb bilgisini öğrenmek için vahiyle beraber keşif, ilham, rüya gibi yolların mevcut olduğunu ifade etmektedirler.³⁹⁶ Ayrıca İslam âlimi İbn Haldun da peygamber âşıklarının keramet ve riyazet ehli kulların gaybi bilgiye sahip olabileceği görüşündedir.³⁹⁷

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre gayb, kulun her şeyi Hak gözüyle görebilmesidir. Buda ancak Allah'ın seçkin kullarına has bir özelliktir. Seçkin kul olabilmek için yaşantısını Kur'an çizgisinde götüren ve Allah'ı zikir ve nafil ibadetlerle yerine getirilir. Çelebi aşağıdaki mısralarında gaybı şu şekilde ifade eder.

*“Gayb oldur ki Hak gözü ile göredur – Hak görür hem, hem görene gösterir”.*³⁹⁸

*“Gayb ve gaybın gaybı olanca hazineler açılır-görünüş ve remizler bilinir”.*³⁹⁹

Sonuç itibariyle Yüce kitabımız, insanların gabya iman edenlere mü'min, gabya iman etmeyenlere ise kâfir diye zikretmektedir. Kerim kitabımıza baktığımızda kâfir olanlar gaybın kendileri için yönelen yaratma unsurlarından habersizdir. Bu sebeple bütün kâinat dünya âlemi

³⁹⁶ Fahreddin er-Razi, *Mefatihul-Gayb*, Kahire 1308, c 2, ss. 27-28.

³⁹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, c 1, s. 408.

³⁹⁸ Elvan Çelebi, a.g.e, 819.beyt, s. 72.

³⁹⁹ Gayb, belirsiz görünmeyen nesne anlamındaki bu kelime tasavvuf dilinde duyularla algılanmayan ve akılla kavranmayan üst âleme özgü varlıklar, melek ve ruhlar Allah'ın gizlediği şeyler, Allah'tan başka hiçbir varlığın bilmediği işler ve oluşlar nesnelere. Bununla beraber Allah'ın yalnızca peygamberlerine ve veli kullarına bildirdiği kimi gizli bilgilerdir. Gayb ötesi âlem, görünmeyen âlemin görünmez yüzü anlamındaki bu söz, tasavvuf erlerince varlık mertebelerinin ikincisi olan “ceberut” âlemi” başka bir ifadeyle Allah'ın bilgileri ve yaratıkların ideal modelleri âlemidir. Bu âlem Allah'ın ışığın araçları olan varlıklar alanıdır. Bu alan içinde ilk var edilen ve diğer bütün varlıkların başlangıcı ve efendisi olan Hz. Muhammed (s.a.v)'in gerçekliği yani Hakikat-ı Muhammediyedir. Buna en büyük tuh anlamında “ruh-ı A'zam” da denir. Mertol Tulum, a.g.e, s. 99.

fiziki çevre ile sınırlı anlarlar. Nitekim Kur'an'ın gaybi yönü insanın yaşantı ve ahlak düşüncesiyle irtibatlıdır. Ahiret hayatı bilincine ve gaybe inanan mümin, ahlakını da bu düzeyde güzelleştirirse İslam'ın hoş gördüğü ahlâkî düzeye ulaşabilmektedir.

3.5. Teslimiyet

Lügat anlamı açısından teslim, itaat etmek, teslim olmak, Müslüman olmak, havale etmek, ısmarlamak, sulh yapmak, verilen hükme razı olmak, selam vermek, kabul etmek, barış yapmak, boğun eğmek demektir.⁴⁰⁰

Tasavvuf terminolojisinde ise, kulun hoşuna gitmezse bile, kayıtsız şartsız Allah'ın emirlerine itiraz etmeden boğun eğmesidir. Kaderin tecellilerinin rıza ile karşılayarak mukadderatı kabullenmesi demektir. Başa gelen sıkıntılardan dolayı zahiren ve batınen değişmeyip sebat göstermek teslimiyetin özelliklerindedir. Bunun dışında teslim, âlemde zuhur eden olayları serinkanlı ve teslimiyet içerisinde karşılamaktır.⁴⁰¹

İnsanın Allah'a karşı en temel görevi kulluktur. Kul olmanın bir gereği ise teslim olmaktır. Teslim olmak, zahiri tezahürler gerektirirse de hakikatte kalp merkezli bir kavram olarak sayılmaktadır. Yüce kitabımızda teslimiyet, genelde kişinin kul olduğunu farkına varması ve içtenlikle Allah'a teslim olma manasında kullanılmaktadır. Nitekim ayeti kerimelerde şöyle buyrulur: “*Her kim ihsan duygusu içinde (muhsin olarak) varlığını Allah'a teslim ederse, bir*

⁴⁰⁰ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 2, ss. 190-195; Ragıp el-İsfahani, Müfredat, s. 350; Cürçânî, Ta'rifat, s. 39.

⁴⁰¹ Sülemî, *Tabakâttü's-Süfiyye*, s. 59; Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat, (Usulü Aşere) Risale ile'l-Hâim Fevahu'l-Cemal*, çev.; Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 80; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 714; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 527.

insanın sarılabileceği en sağlam kulpa sarılmış olur".⁴⁰² *"İlahınız bir tek ilahtır. Yalnız Ona teslim olun"*.⁴⁰³ *"Ancak teslim olmuş Müslüman kimseler olarak can vermeye çalışın"*.⁴⁰⁴

Teslim, kelime anlamı olarak İslam, gönüllü olarak boyun eğmek, itaat etmek, barış içinde olmak anlamına geldiğine göre kâinat tamamıyla Müslümandır. Zira her şey Allah'ın belirlediği konulara ve sünnetullah'a göre hareket etmekle beraber Allah'ın koyduğu külli nizamaya uymaktadır. Gezegenlerden galaksilere kadar, mikro ve makro âlem külli ve tabii hiyerarşiye tâbi olmakla beraber uyum içindedir. Gece ve gündüzlerin, büyük küçük her şeyin bir düzen içerisinde hareket etmesi tam bir teslimiyet göstergesidir. Hâlbuki Yüce Allah ayeti kerimede şu şekilde zikretmektedir: *"Göklerde ve yerde olan her şey ister istemez, Ona teslim olmuştur ve hepsi Ona döndürülecektir"*.⁴⁰⁵

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre ilahi külli nefsin özelliği teslimiyettir. Buna şu şekilde açıklamada bulunmaktadır. Teslimiyet, kulun her halinde nefsini Rabbine adaması ve Ona teslim etmesidir. Ancak, kul teslimiyeti nefisten değil, Allah'tan olduğunu bilmesi gerekir. İşte o zaman, teslimiyet devasından kurtulur ve bu makamda mesafe alabilmektedir.⁴⁰⁶ Aşağıdaki beytinde de bu hususu şöyle dile getirir:

"Şeyh oldur niçin melâmet ola – Ten ferdi can gerek selamet ola"

"Teslim olsun onu tamam oldu – Did ü didar yarına kaldı"

⁴⁰² Lokman/22.

⁴⁰³ Hac/34.

⁴⁰⁴ Ali-İmran, 3/102.

⁴⁰⁵ Ali-İmran, 3/83.

“Gün bu sözü işitir âşıklar -- Hak yoluna girdi sadıklar”.⁴⁰⁷

Mısralardan da anlaşıldığına göre kulun, Allah’a daha yakın olabilmesi ve maneviyatta kat etme yollarından biri de rıza ve teslimiyettir. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, Allah’a teslim olanların Hak yoluna giren sadıklarla beraber olacağını kendi mısralarında ifade etmeye çalışıyor.

4. Marifet ve Bilgi Kavramları

4.1. Marifet

Marifet kelimesi sözlükte, bilmek, idrak etmek, tanımak, itiraf etmek, idare etmek, iş için tedbir almak, aramak istemek, kabul etmek, hissetmek araştırmak, ihsan, kerem, iyilik, aşinalık, sezgi ve iç tecrübe gibi anlamları içermektedir.⁴⁰⁸

Marifet, tasavvufî bir ıstılah olarak sûfilerin ruhani halleri yaşamları neticesinde, manevi, bir ilahî hakikatleri tatmaktır. İç tecrübe ile aracısız olarak elde edilen bilgi ve irfanda denilmektedir. Bu amaçla Hakk’a dair elde edilen bilgiye ise “marifetullah” buna sahip olan kişiye de arif-i billâh denilmektedir. Ancak bu seviyeye ulaşmak için kalbin bu bilgilere

⁴⁰⁶ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 445-447. beyitler, s. 39.

⁴⁰⁷ Elvan Çelebi, a.g.e, s. 39.

⁴⁰⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 4, s. 2897; Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, ss. 495-497; Komisyon, *el-Mu'cemu'l- Vasi*, s. 595; Marifet, arifin kendi hakkındaki Hakk'ın nihai takdirini bilmesidir. Arifin halini değil, hakkındaki Allah'ın ezeli ilmini ve takdirini görmesi en sonunda Hakk'ın ona ayırdığı nasipten başka eline bir şey geçmeyeceğini idrak etmesi, hizmeti ifa ve hizmette kusur etme konusunda ilahî tasarruf altında bulunduğunu anlamasıdır. Tasarruf, lügatte bir işte hareket etmek, bir işin içine girip idare etmek, dönüştürmek anlamındadır. İnsanların eşyaya, farklı şekillerde etki edip onları idare etmektir. Allah dostlarına bahşettiği bir lütuf ve keramet olarak tanımlana tasarruf bahsinde “attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı” (Enfal 8/17) ayetinde buyurduğu gibi gerçek fail Allah'tır. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c 2, s. 793.

hazırlanması gerekmektedir. Tezkiye tasfiye ve riyazetle desteklenen ibadetler kalbi marifete ulaşmaya hazırlar.⁴⁰⁹

Kuşeyri (ö. 463/1073) ve Hucviri (ö. 470/1077) ulema lisanında marifetin ilim anlamına geldiğini, sûfiler nazarında ise, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanımak diye adlandırılır. Sonra Hak ile olan muamelesinde sıdk ve ihlâs üzere bulunarak, sırren ve ruhen Allah'a münacatının devamı ve Ona dönüşünün tahakkuku sonucunda, ilahi kudretin tasarruflarının ne şekilde cereyan ettiğini bilmesi demek olduğunu kaydetmektedir.⁴¹⁰ Bundan dolayı Hucviri, marifeti ilimden üstün görmektedir.⁴¹¹

Bayezid Bistami arifin özelliklerini şu şekilde açıklamıştır: “Rengi bulunduğu kabına göre değişebilir. Beyaz bir cisim veya kapta ise, sen onun rengini beyaz görürsün. Siyah bir kapta ise siyah, sarı bir kapta sarı, kırmızı bir kapta ise kırmızı görürsün. Veli ve ariflerde buna benziyor:

⁴⁰⁹ Serrâc, *el-Luma*, s.33; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 193; Sülemî, *Tisatü'l-Kütüb*, s. 29; Kuşeyri, *Risale*, s. 311; Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 397; Ethem Cebecioğlu, *a.g.e*, ss. 486-487; Süleyman Uludağ *a.g.e*, s. 347.

⁴¹⁰ Kuşeyri, *Risale*, s. 311; Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 398.

⁴¹¹ Hucviri, *a.g.e*, s. 398; Sûfilere göre marifet, “kalbin Allah ile olan yaşantısı”, “peş peşe izleyen nurlarla Hakk'ın kalplere doğması”, “kalbe atılan bir nur ile iç huzura erişmiş hali” ve “kalp gözüyle ilâhî gerçekleri görmektir” diye tarif edilmektedir. Marifet hakkında tarifler üzerinde düşünülerek marifet hakkında bilgi edinebilmekteyiz. Fakat “marifetin” aslına erişmek için de manevî tecrübeye dayanmaktadır. Marifet, Allah insan ve âlemlerle alakalı geniş kapsamlı bir bilgi kavramıdır. Tasavvufta ise “marifetullah” diye bilinmektedir. Kâinat ve nefis yönündeki marifet ise Allah'ı bilmenin bir aracı olması yönünden önemlidir. Bundan dolayı “Allah'ın zatı, isim ve sıfatları yönündeki bilgi” şeklinde yorumlanmaktadır. Allah'ı bu şekilde bilmekte insanın kendini bilmesine (marifetü'n-nefs) dayanmaktadır. Bu bağlamda “Nefsini bilen kimsenin Rabbini bileceğini” belirten hadiste buna vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla insan, nefsinin bilmesi Rabbini bilmesinin başlangıcıdır. Rabbini bilmesi de nefsinin bilmesinin sonucudur. Bu bağlamda insan, nefsinin sıfatlarında olgun olamayınca yani ârif olmayınca Rabbinin sıfatlarını idrak edemez. Haris el-Muhasibi, *el-Vesaya*, Beyrut 1986, s. 88; Ebu Talip el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Kahire 1961, c 1, s. 262.

İnsanları değiştirip halden hale eviren, o hallerin yegâne sahibidir, bütün bunlar Hakk'ın tecellileridir.⁴¹²

Serrâc (ö. 378/988) ilahi ilim, sünnet ilmi, iman hakikatleri ilmi olmak üzere ilmi üçe ayırır. Ona göre bu ilimlerle “muhaddisler”, “fakihler” ve “sfiler” meşgul olurlar. Yüce Allah'ın ayetleri, Hz. Peygamberin sünnetleri ile veli kulların kalplerine doğan hikmetler bunun gibi ilimleri doğurmaktadır.⁴¹³

Kelâbâzî, herhangi bir şeyin açıklaması olan ilmi, kalbin idraki olarak görür. Bir şeyin bilinmesinin, ancak bilinen şeyin kalbe zuhur ve keşfinden sonra mümkün olacağını ifade eder.⁴¹⁴

Mutasavvıfımız Elvan elebi marifeti şöyle ifade eder. Çelebi, marifeti eşyanın suretinin ve ruhunun bilinmesi olarak tanımlar. Kulun, Allah'ı idrak edemeyeceğini belirten Elvan elebi, bu konuda şunları söyler: Eşyada bilinen şeyler his sahasına giren şeylerdir. Cenab-ı Hak ise bundan âlidir. Bu durumda kul, kul olarak Allah'ı bilemez. Ancak, kul Allah'ı kendisine tanıtıcı bazı hadiseler ve Allah'tan olan bir sebebiyle tanıyabilir.⁴¹⁵

⁴¹² Serrâc, *el-Luma*, ss. 34-36.

⁴¹³ Serrâc, *el-Luma*, s. 10.

⁴¹⁴ Kelâbâzî, *Bahru'l-Fevaid*, Ehli Tasavvufun Yolu, ev.; Tacettin Okuyucu, Konya 1981, s. 102; Mutasavvıflara göre marifet, “kalbin Allah'la olan hayatı, Allah'ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği” birbirini izleyen nurlarla Hakk'ın kalplere doğmasıdır. Kalbe yerleşen nurla i huzura kavuşabilme hali bununla beraber kalp gözüyle ilahî gerçekleri izleyebilmektedir. Yorumlar üzerinden hareketle marifet hakkında bir kanat sahibi olmak mümkün olsa da bunun özüne ulaşabilmek slk'e ve manevî tecrübeye olabilmektedir. Marifet, tanınan ama sözde tanıtılmayan bir bilgi, bir duygu, bir aydınlanma halidir. Marifetin yakn, zevk, vecd, fenâ, huzur gibi taavvufî hallerle de yakın bağlantısı mevcuttur. Marifet hakkındaki tariflerin az ve yetersiz olması ve bu yolda ilerleyen sflerin gittikçe Hak'la alakalı bilinmezliklerin arttığını görmeleridir. Onları “marifet Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir” deme noktasına kadar ulaştırmaktadır. Kuşeyri, *er-Risale*, s. 601.

⁴¹⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Küdsiyye*, 1474-1475. beyitler, s. 127.

Dolayısıyla Çelebi'ye göre de tıpkı diğer bütün s filderde olduğu gibi, Hak Te l  sıradan eŐyanın bilgisinin dışında, farklı bir hal üzere Hakk'ın kendisini çeşitli haller üzere tanıtmasıyla bilinebilir. Sıradan eŐyayı bilmemizi sağlayan hisler, fikir ya da akıl ile Allah (c.c) doğrudan bilinemez. Kulun, kul olarak Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade etmek suretiyle Elvan  elebi, kulun kendi beŐer  vasıfları üzere kalarak değil, bazı manevi ve ruhani halleri yaşayarak ancak Rabbi hakkında bir tür marifete ulaşabileceğini ifade etmektedir.⁴¹⁶

Züht dönemiyle, tasavvuf döneminin ayırıcı vasfı olarak görülen marifet, tasavvuf ilminde ise Allah'a saygının kalpte yer etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca felsefe ve kelim ilmiyle benzer anlamli olarak genel anlamda ise hakikat anlamında kullanıldığı gibi “marifetullah” Şeklinde Allah hakkında bilgi edinmek içinde kullanılmaktadır.⁴¹⁷

Muhasibi ( . 243/857) ye göre marifet, kalpte Allah'tan başka kimseyi yerleŐtirmemektir. Çünkü marifet kalbin fiilidir. Marifete sahip olan s finin kalbi aydınlık olur. Bu aydınlık ve nur s finin zamanla bütün organlarına sirayet eder. Dolayısıyla kul marifet anlayışıyla davranış ve ahlakıyla tamamen marifet ilmiyle hareket eder hale gelir.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Elvan  elebi, aynı yer, s. 127.

⁴¹⁷ Süleyman Uludağ, “Marifet”, D A, c 33, s. 361.

⁴¹⁸ Muhasibi, *er-Riaye Nefis Muhasebesinin Temelleri*, trc; Filiz Şahin-H ly  K  k, İstanbul 1998, s. 388; Allah, insan ve  lemle ilgili olan marifet ilmi kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “marifetullah” denilen özel bir bilgidir. Bu sebeple marifetullah “Allah'ın zati, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi” Şeklinde tanımlanmıştır. Ama Allah'ı bu Şekilde tanımak da insanın kendini tanınmasına bağlıdır. Nefsini bilen kimsenin, rabbini bileceğini hadiste bunu anlatmaktadır. İnsanın nefsini bilmesi rabbinin bilmesinin başlangıcıdır. Rabbini bilmesi nefsinin bilmesinin sonucudur. İnsan nefsinin sıfatlarından  rif olmadıkça rabbinin sıfatlarını idrak edemiyor. S lem , *Tabak t*, s. 74.

Sûfilere göre, Allah'ın kullarına farz kıldığı ilk mevzu marifettir. Çünkü “*İnsanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım*”⁴¹⁹ ayetin geçen “kulluk” kelimesi bilmek ve tanımak şeklinde yorumlanmaktadır.⁴²⁰ Sûfiler marifeti, “Allah’ı kullarını zatıyla bilmesi” şeklinde anlamışlar. Öyle bir bilgi seviyesine erişirler ki, Allah’tan başkasını bilmez ve Ondan başkasını görmez hale gelirler. Kelâbâzî tevhit, İslam hukuku, hikmet ve marifet ilimlerinden sonra “havatır ilimleri” geleceğini ifade etmektedir. Daha sonra bununla birlikte gözlem ve keşif ilimlerinin geleceğini belirtmektedir. Keşif ilmi aynı zamanda “işaret ilmi” veya “marifet ilmi” de denilmektedir. Belirtilen ifadeler özellikler vuslat ve vecd halleriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla vecd hal üzere olduğundan dolayı okuyan değil, fakat yaşayan bilmektedir.⁴²¹

Bu nedenle Gazali (ö. 505/1111) mükâşefe ilmini ahiret ilimlerinden ve ilimlerin gayesinin bu olduğunu belirterek, bu ilimden nasibi olmayanın son nefesinden korkular demektedir.⁴²² Yine Gazali, insanın önemli yönlerinden birisini zat, sıfat ve fiiller yönünden Allah’ı bilmesi olduğunu söyler. Dolayısıyla insanın mükemmelliği buna dayanmaktadır.⁴²³ Anlaşılan şudur ki marifet ilmi salık için en önemli bilgidir.

⁴¹⁹ Zariyat, 51/56.

⁴²⁰ Serrâc, *el-Luma*, s. 63.

⁴²¹ Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhara’da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yayınları, İstanbul 2008, s. 149.

⁴²² Gazali, *ihya*, c 1, s. 33.

⁴²³ Gazali, *ihya*, c 3, s. 9; Genellikle marifet dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmaktan çok susarak anlaşılan ve öğrenilen bir bilgidir. Bundan dolayı Zünnûn el-Mısrî’nin, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin marifet ehlinin yanında sükût etmelerini ve marifet iddiasında bulunmalarını tavsiye ettiği kaydedilmektedir. Önemli olan sadece dilin değil, nefsin ve zihnin de susması Hak’tan başkasıyla olmamasıdır. Sükût tefekkürü temin ettiği ölçüde, marifet tahsil etmenin aracıdır. Gazali marifeti “Allah’ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri görmesi” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre marifet, sırf bir lütuf olarak Allah’ın kuluna verdiği bir ışıktır. Hz. Ali’nin “Allah’ı Allah’la, O’ndan başkasını da Onun nuruyla tanıdım” sözünün anlamı budur. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf*, s. 63; Hucviri, *Keşfül-Mahcub*, s. 341

İnsan, varlığının merkezine giden bir arayış içindedir. Merkeze ulaşmak kutsallaşmaya, engellemeye hak kazanma ile aynıdır. Din dışı ve yanıltıcı var oluşun yerini yeni bir var oluş, gerçek kalıcı olan yeni bir yaşam alır. Sehl b. Abdullah et-Tusteri (ö. 273/886) de bu manada kulun Allah'ın itaatinde içiyle ve dışıyla tam bir istikamet elde etmedikçe, marifetullah fezasında bir yetkiye sahip olmayacağını belirtir.⁴²⁴

Herevi (ö. 481/1089)'ye göre, seyr ü sulûkun hedefi marifetullah, marifetullah'ın hedefi ise tevhittir.⁴²⁵

Netice itibariyle marifet, akıl ve ilim biri diğerini tamamlayan kelimelerdir. Marifet sahibi olmak aynı zamanda ilim sahibi olmamızı gerektiriyor. İlim ise akılı gerektirir yani akıl ilimle bilmek, ilim marifetle bilmek, marifet ise Hakkı bilmek anlamına gelmektedir. Yukarıdaki verilen kavramları özetleyecek olursak, marifet ve ilim arasındaki temel farklar şunlardır. Dolayısıyla akıl ilimle bilmek, ilim marifet ile bilmek ve son olarak ise marifet Hak ile bilmek anlamına gelmektedir.

4.2. Ulûhiyet ve Rububiyet

Rab lügatte, “bir şeyi yetkinlik noktaya varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek” manasındadır. Mübalağa ifade etmek üzere Rab kelimesi daha çok sıfat gibi

⁴²⁴ Beyhaki, *Kitabü'z-Zühdü'l-Kebîr*, thk, Amir Ahmet Haydar, Beyrut 1987, s. 152.

⁴²⁵ Abdullah el-Ensari el- Herevi, *Menâzilü's-Sairîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 6; Marifetin hem kesbi hem Vehbi yönü vardır. Yalnız süfliye düşen görev, mücahede içinde bulunmaktır. Bununla beraber nefsin çeşitli temrin ve tefekkür faaliyetleriyle arındırmak amacıyla onu kötü düşüncelerden bedeninin arzu ve isteklerinden kurtarmaktır. Bunun sonucu dış duygu ve akıl melekelerini de aşip, onlardan daha güçlü olan kalp kuvvetine ulaşarak, ruhu bilginin kaynağı kılmak çabası içerisine girerek kendini bu bilgiye hazırlamaktır. Bu hazırlığı yaptıktan sonra gerisi Allah'ın lütfuna bağlıdır. Serrâc, *Luma*, s. 299; ayrıca bkz. S. Blatnager, *Dimensinos of Clasical Süfi Thought*, Natital Bonasidoss, Delhi 1984, s. 141.

kullanılır. Hepsi de Allah Teâlâ hakkında olmak üzere “malik seyyid” idare eden, gözetip koruyan, terbiye eden, nimet veren, ıslah eden, geliştiren, ma’bud anlamlar verilmektedir.⁴²⁶

Bu manaların et-Taberi seyyid, malik ve muslih kelimelerine dayandığı görüşündedir. Dolayısıyla malik “evrenin yaratan ve yöneten”, “seyyid” hâkimiyetinde dengi ve benzeri olmayan”, muslih de verdiği nimetler aracılığıyla mahlûkatın durumunu düzenleyen ve geliştiren anlamındadır.⁴²⁷

Rab sözcüğü Yüce kitabımızda dokuz yüz atmış iki kere Allah’a doğrudan nispet ediliyor. Bununla beraber beş yerde hüküm eden anlamında Hz. Yusuf dönemindeki Mısır maliki için kullanılmıştır.⁴²⁸ Hz. Musa ve geçmiş nebilere bağları hakkında kullanılmış olup ribbiyyûn, (Rabbine bağlı olanlar, ameli ve ilmi olgun seviyede olanlar) dört ayette geçmektedir.⁴²⁹

Rububiyet, Yüce Mevla’nın zatı, a’yan-ı sabiteye nispet edilmektedir. Bununla beraber ilahi esmasının harici mahlûklara nispet edilerek, “*rezzâk ve hafız*” gibi rabbani sıfatların yansımasıdır. Dolayısıyla melekler âleminin tamamına “hazarat-ı rububiyet” denilmektedir. Rab, kelimesinin anlamı Yüce Allah’ın rububiyet makamındaki özel bir hal ve durumdur. Yüce

⁴²⁶ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat*, Bekir Topaloğlu, “Rab md”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 34, s. 372; ilâh kelimesi “tapınmak, kulluk etmek, anlamına gelen (ulûhiyet) gönülden bağlanıp sığınmak manalarındaki veleh veya gizli olup duyu idrakinin üstünde bulunmak” anlamlarındaki leyh kökünden türemiş olduğu kabul ediliyor. Buna göre ilâh “tapınılan, yüceliği karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanıp sığınan, duyularla idrak edilmeyen” anlamlara gelmektedir. Âlimlerin çoğunluğu ulûhiyet kavramından hareketle, ilâhın mutlak manada ibadet etmekle bağlantılı olduğunu, dolayısıyla onun ibadet edilen varlığa tekabül ettiği görüşündeler. İlâh kelimesi Allah kelimesinin aslını oluşturduğunu başına elif ve lâm harfleri gelince hemzenin gitmesiyle Allah şekline dönüştüğü şeklinde fikirler ağır basmaktadır. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, “elh” maddesi.

⁴²⁷ İbn Cerî et-Taberi, *Camiu’l-Beyan*, nşr; Sıdkı Cemil el-Attar, Beyrut 1935, c 1, s. 93.

⁴²⁸ Yusuf, 12/23, 41, 42, 50.

⁴²⁹ Ali-İmran, 3/79, 146; Maide, 5/44, 63.

Mevla bütün şeyleri “rab” adıyla terbiye etmektedir. Her şeyin mevcudiyetini Ondan alır, yaptığını Allah’ın izniyle yapmaktadır. Muhtaç olduğu konularda Ona müracaatta bulunuyor.⁴³⁰ Rububiyet makamı sığınma ve yardım isteme halidir. Bundan dolayı bu makam ve hal üzere Allah’a karşı “ya rab” diye dua edilmektedir.⁴³¹

Nitekim melekût âleminde mevcut bütün mahlûkat, Rab sıfatından bir ismin yansımasıdır. Yüce Mevla a’yan-ı sabitesine her mahlûkatı birden çok adıyla terbiye etmektedir. İnsan her türlü isimle terbiye edildiyse, o isim varlığın veya insanın rabbi sayılmaktadır. Dolayısıyla kişi varlık ve niteliklerini isimden almaktadır.⁴³²

Kul, rabbine manevi sıfatlardan bir veya birkaçına nail olduğundan sonra layık olduğu sıfatla nispet edilmektedir. Bu bağlamda meselâ Abdul-kadir, Abdul-aziz veya Abdul-mü’min olarak manevi sıfat almaktadır. Abdülkadir ise Allah’ın güçlü ve kudret, Abdülaziz izzet, Abdülmü’min nimet ismine layık olan kimselerdir. Yukarıdaki bahsi geçen sıfatlar insanlara anne ve babasının vermiş olduğu adlar değildir. Nitekim Allah’ın bazı kullarına lütfettiği belirgin isimlerdir. Bu niteliğe sahip kişilere tasavvuf ilminde “abadile” (kullar) ismi verilmektedir. İkrâmı seven birisi olarak ismi Abdülkerim değilse de davranış şekli olarak Allah’ın kerim ismini

⁴³⁰ Kaşânî, *İstilahatu’s-Sufiyye*, s. 107.

⁴³¹ Gazali, *İhya*, c 3, s. 14.

⁴³² Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsanü’l-Kâmil*, İstanbul 1300, c 1, ss. 40-42; Tehânevî, *Keşşaf*, c 1, s. 526; “*Tasavvufî açıdan ibadetten belirli fiilleri yerine getirmek öne çıkmaktadır. Ubudiyette ise bu fiillerle elde edilen hal, davranış, ahlâkî ve manevî taraf üstün gelmektedir. Bunun için tasavvufî eserlerde genellikle bu konu üzerinde fazladan durulmaktadır. Dolayısıyla ubudiyetin ibadetten üstün sayıldığı ileri sürülmüştür. İbadetin gayesini ubudiyet makamına ulaşmak olduğu görüşündedirler. Sûfiler ibadetlerin daha çok bîatîni ve ruhani özellikleri üzerinde çalışmışlardır. İbadeti, kulun yapmak veya yapmamakla sorumlu olduğu zahiri davranışlardan ibaret olmadığını savunmuşlar. Bunun yanında kulun ruhen kemale ulaşmasına ve nihayetinde Allah’a yaklaşmasına vasıta olan kalbin her çeşit amel ve halin ibadet olarak kabul etmişler. Dolayısıyla kapsamlı ve anlamı daha geniş ubudiyet kavramıyla isimlendirmişler. Mustafa Rasim Efendi, “Tasavvuf Sözlüğü: İstîlâhât’ı İnsan-ı Kâmil”, (haz: İhsan Kara), İstanbul 2008, ss. 775-778; Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbadetlerin Tasavvufî Yorumu Muhyiddin İbn Arabî Örneği”, Ankara 2009, ss. 66-83.*

yansıması kendisinde mevcut olduğundan bu isim o kişinin rabbi sayılmaktadır. Rab ve mebrur bağlantısı da bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu manada Allah'ın bütün isim ve sıfatları bir "rab" dır. "Rabbü'l-erbâb" her ilahî sıfatların toplamı olması nedeniyle bu Yüce Allah'tır. Allah bütün isimlerinin menşei ve gayelerin gayesidir. Mevcut her istekler Ona yönelmekte tabiriyle bu yönüne işaret edilmektedir. Mutasavvıflar, ilmi rabbani veya sırrı rububiyet, nefsi rububiyet, rububiyet-ubudiyet bağlantıları hususunda araştırma yapmışlar. Sûfiler rububiyetin ilmi aynı zamanda sırları keşif ilminin mevzuu kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu ilimlerde özel bilgiler içerdiğinden dolayı bu sırları söylemenin sakıncalı olduğu görüşündeler.⁴³³

Rububiyetin inceliklerini bilmenin yolu Hâkim et-Tirmizi 'ye göre ubudiyetin inceliklerini bilmekten geçer diye tarif etmektedir.⁴³⁴

Hadis şeklinde söylenen ve dolayısıyla "*nefsini bilen rabbini bilir*" hadisi ile Harraz'ın ifadesinde geçen "rab" ile "rabb-ı has" kast edilmekle beraber, bu ifadelerle fakat Rabbini bilen

⁴³³ Gazali, İhya, c 1, s. 105; İlâh kelimesi Kur'an-ı Kerim'de çoğul şekliyle birlikte yüz kırk dört yerde geçmektedir. Allah'tan başka bir ilâhın olmadığı, eşi, benzerinin olmadığını vurgulanıyor. Genelde gerçek mabudun ancak Allah olduğunu göstermek üzere "lâ ilâhe illâ hû, lâ ilâhe illallah" şeklinde nefiyden sonra ispata geçen kelime-i tevhit şekli kullanılmaktadır. Ayetlerde belirttiğine göre ilâh bizatihi var olan, başkasına muhtaç olmayandır. Ebedî hayatla diri olan, rızık veren, ilmiyle bütün mahlûkatı kuşatan, esirgeyen ve bağışlayandır. Bütün evrenin tek ve yegâne hâkimi olup daima üstün gelendir. Bunun yanında en güzel isimlere sahip olan, peygamberleri aracılığıyla insanlara ilahî vahiy gönderen en yüce varlıktır. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c 1, s. 24.

⁴³⁴ Sülemî, Tabakât, s. 219; Ebu Ali ed-Dekkâk ile Hâkim et-Tirmizi 'ye göre Allah'a kulluk şeklinin "ibadet", "ubudiyet" ve "ubûdet" olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İbadet, "*ilme'l- yakîn*", (avam tabakası), ubudiyet, "*ayne'l-yakin*", (havas tabakası), ubûdet ise "hakka'l yakîn" (*havassu'l-havas*) düzeyinde olan salıklar için belirlenmektedir. Diğer bir açıklamaya göre, ibadet mücadele sahibi içindir ki çünkü o amele sahibi olduğundan bir karşılığı bulunmaktadır. Ubudiyet zorluk ve sıkıntı çeken içindir ki, çünkü o hal sahibi olup rıza ve teslimiyet göstermektedir. Ubûdet ise, Allah'a teveccüh murakabe halinde bulunan müşahede ehli olanın sıfatı olup tam teslimiyet içindedir. Bu bağlamda ubûdet ulaşılan son mertebelerdendir. Bu mertebede salik mecazî varlığından sıyrılarak Hakk'a ulaşandır. Dolayısıyla onun bütün hal ve fiilleri Hakk'ın bir tecellisi olarak yansımaya başlar. Muhyiddin İbnü'l Arabî, "*el-Fütûhâtü'l Mekkiyye*", Beyrut trz, Daru Sadr, c 2, ss. 214-216.

kişinin nefsinin bileceğini anlatmak isteniyor. Yüce kitabımızda “*rabbani olun*”⁴³⁵ cümlesi sûfi müellifler “rububiyeti bilen, hayırlı işler yapan âlimler olunuz” şeklinde yorumlamaktadırlar.⁴³⁶

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’ye göre ulûhiyet ve rububiyet Allah’ın bütün şeylerden münezzehe olduğu gibi, ulûhiyet ve rububiyetin de başlangıç ve sonu yoktur. Kul, bu durumu bilme ve idrak etmede acizdir. Bunu bilen sadece Allah’tır. Allah’ın nerede ve nasıl olduğunu da fakat Ona mahsus ve Ona has olan şeydir. Kul bunu asla idrak edemez. Allah bütün sıfatlarını yaratmış olduğu varlıklarda tecelli ettirmiştir. Yaratılmış olanlar, yaratana bilmede ve idrak etmede aciz ve hayrandırlar.⁴³⁷ Aşağıdaki beytin de bu ifadeleri dile getirmiştir:

“O ulûhiyetin nihayeti yok – bu rububiyetin bidayeti yok”

“Ayne hu keyfe hu Ona ermez – Akl-ı kül, nefsi kül anı görmez”

“Mavera-ı ukul-u idrak ol – Kamus dilde münezzehe-i pak-ı ol”

“Neki varlık var ey gani Sultan – Seni bilmekte aciz-ü hayran”.⁴³⁸

Sonuç olarak Kerim kitabımızda ilahî isim şeklinde lafzatullahtan sonra en çok gelen kelime “rab” kelimesidir. Ayetteki zikredilenlerden anlayacağımız üzere bu ismin kapsadığı şefkat ve merhameti diri tutma fonksiyonudur. Rububiyet nebilerden münkirlere kadar her şuurlu canlıları ve âlemdeki diğer mahlûkları kapsamaktadır. İlahi isim ve sıfatları kuşattığı kabul

⁴³⁵ Ali-İmran, 3/79.

⁴³⁶ Serrâc, el-Luma, s. 168; Şa’rânî, et-Tabakât, c 1, s. 95.

⁴³⁷ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 12.beyt, s. 2.

⁴³⁸ Elvan Çelebi, aynı yer, s. 2.

görülen Allah lafzı bir yönden ulûhiyetin zatî olan kısmını temsil etmektedir. Rab ismi ise Allah'ın yaratılan kâinata yönelik fiili yansımalarına delalet etmektedir.

4.3. Nefis

Nefis kelimesi sözlükte nefes almak, kendi, bir şeyin özü, canı ruh, kalp, akıl, göz, soluk manalarına gelmektedir. Bununla beraber geniş olmak, ferahlama, rahatlama ve kendisiyle akıl edilen şey, bedenden kaynaklanan suflî arzular gibi anlamlara gelmektedir.⁴³⁹ Nefis, Kur'an-ı Kerimde "ruh" anlamında kullanıldığı gibi⁴⁴⁰ "zat ve öz varlık" anlamına da gelmektedir.⁴⁴¹ Kulu ilahi hitaba mazhar kılarak, sorumlu tutulmasına neden olan nefse kötülüğü emretme⁴⁴² nefsi ve işlediği günahları kınama⁴⁴³ daha bir ileri aşamasında huzura erme⁴⁴⁴ gibi birbirinden farklı vazifeler yüklenmektedir.

⁴³⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 4, s. 4500; Firüzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhit*, c 4, s. 413; Cürcânî, *et-Ta'rifat*, ss, 242-243; Asım Efendi, *Kâmûs*, c 2, s.1031; İlk âbid ve zahitler züht hayatı yaşamayı esas almışlar. Bu hususta önlerinde büyük engel olan şeytan ve nefistir. Nefsin süflî arzularını hevâ ve hevesini görmüşler. Onlara göre günah ve kötülük yapmaya hevesli olan nefis, ibadet ve hayırlı amellerden ısrarla kaçmaktadır. Bu nedenle züht, hayatında sürekli olarak nefse muhalefet etmek ve hiçbir şekilde onunla barışık olmamak esas alınmaktadır. Hayra ve kurtuluşa ulaşmak için nefsi yenmenin ve aşmanın gereğine inanılmaktadır. En büyük düşmanın nefsin hadisine dayanan zahit ve sûfiler bu düşmana karşı savaş açmışlardır. Buna da "cihad-ı ekber" en büyük cihad ismini vermektedir. Sûfilere göre nefis, şeytandan daha tehlikeli ve kötüdür. Dolayısıyla şeytan nefsi kullanarak insanı günah işlemeye teşvik ederek buna zorlamaktadır. Nitekim Kur'an'da nefsi sefih kişilerden bahsedilmiş (Bakara, 13-142) ve "nefislerinizi temizleyin" buyrulmuştur. (Necim, 32). Gazali, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr; Ebu'l-Âlâ el-Afifi, Kahire 1388, s. 78.

⁴⁴⁰ En'am, 6/93.

⁴⁴¹ Ali-İmran, 3/28-30.

⁴⁴² Yusuf, 12/53.

⁴⁴³ Kıyamet, 75/2.

⁴⁴⁴ Fecir, 89/27.

Nefsin, ruh anlamına gelmesi Allah'ın emrinden olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunmasıdır.⁴⁴⁵ Birçok zıt mana içermesi bakımından nefsin anlamını zorlaştırmaktadır. Hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük, gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmektedir. Kimi olumlu yönünü, kimi de olumsuz yönünü öne çıkaran tanımlar yapılmasına neden olmaktadır. İslam'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve hadislerde nefsin farklı yönlerinden bahis edilmektedir. Bahsedilen konular, nefis hakkında tam ifade etmiş olmasa da bazı anlamlar yönünden önem arz etmektedir. Kur'an-ı Kerimde insanların ve cinlerin hatta cansız putların⁴⁴⁶nefsinden bahsedilmektedir. Fakat meleklerin nefsinden bahis edilmektedir. Nitekim insan, nefis ve bedenden meydana gelen bir varlıktır. Bedene hayat ve yaşam veren ise nefistir. İnsanda mevcut ruh ve nefsin aynı ya da farklı şeyler olup olmadığı tartışmalıdır. Gazali'nin düşüncesine göre kalp, ruh, nefis ve aklın biri diğerinden değişik birçok manası bulunmaktadır. Fakat bu dört kelime rabbani ve ilahi oluşumu ifade etme bakımından birleşerek ve bu doğrultuda eş anlamlı mana içermektedir. Yüce Mevla'nın Âdem aleyhisselama üflediği ruh ile⁴⁴⁷ itminana ererek Allah'a dönen nefis⁴⁴⁸ benzer şeyler kabul edilmektedir. Bu anlamda nefse kalpte denilmektedir. Kulu kul yapan, onu diğer mahlûkattan farklı kılan temel özellik yönünden akılda nefis anlamına gelmektedir.⁴⁴⁹

Kur'an'da ve Kur'an'a dayanan tasavvuf düşüncesinde temel kavram şeklinde nefis karşımıza çıkıyor. Bu sebeple Yüce kitabımızda “*Onlar fenâ bir şey yaptıklarında veya*

⁴⁴⁵ İsra, 17/85.

⁴⁴⁶ Enbiya, 21/43.

⁴⁴⁷ Sad, 38/72.

⁴⁴⁸ Fecir, 89/27-28.

⁴⁴⁹ Gazali, İhya, c 3, s. 34.

*kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı anarlar*⁴⁵⁰ ayetinde belirttiği üzere hem ruh hem de beden manalarına geldiği gibi “nefislerinizdekini gizleseniz de açığa çıkarsanız da Allah onları bilir”⁴⁵¹ ayetinde olduğu gibi zât ve kişilik manalarına gelmektedir. Yine Kur’an’da “*Allah ölecekleri ölüm anında, ölmeyeceklerinde uykuları esnasında ruhlarını alır*” ayetinde nefis kelimesi tam manasıyla ruh anlamında da kullanılmaktadır.⁴⁵²

Genellikle sûfîler nefsin özelliğini kadim ve hadis, cisim ve cevher, oluşu önce ya da sonra yaratılışı gibi konular üzerinde incelemede bulunmuşlardır. Daha ziyade nefsin zaafı, kötülükleri, hastalıkları bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülüklerinden korunmanın çareleri ve nefis terbiyesi gibi hususları yorumlama ve araştırmaya çalışılmışlardır. Tasavvuf ilminde nefis denilince kötülük ve günahların merkezi sayılan süflî arzuların tamamı anlamına gelmektedir. Bunun yanında kötülüğü emreden⁴⁵³ nefis anlaşılmaktadır. Bu bağlamda “sana gelen iyilik Allah’tan, başına gelen kötülükte nefsendendir” gibi ayetlere⁴⁵⁴ ve “*Allah’ım nefsimizin şerrinden sana sığınırım*”⁴⁵⁵ gibi hadislerle sıkça atıf yapılır. Kötülük sebebi olması yönünden şeytanın iş

⁴⁵⁰ Ali-İmran, 3/135.

⁴⁵¹ Bakara, 2/284.

⁴⁵² Kur’an-ı Kerim’de nefsin bunlardan farklı anlamlara geldiği hususunda bkz. Celalettin Suyutî, el-Eşbah ve’n-Nezair, Haydarabat 1359, s. 270; Mehmet Ali Aynî, *Nefis Kelimesinin Manaları*, DFİFM İstanbul 1930, ss. 46-52; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi Basımevi Ankara 1991, s. 37; Mustafa Aşkar, *Çankırılı Astarlızâde Mehmet Hilmi Efendi*, İstanbul 2005, s. 143.

⁴⁵³ Yusuf, 12/52.

⁴⁵⁴ Nisa, 4/79.

⁴⁵⁵ İbn Mâce, Tıp, 36; Tirmizi, “Daavat”, 14.

birlikçisi olan nefis, insanın büyük düşmanıdır. Bundan dolayı Allah'ım beni bir an bile nefsimle baş başa bırakma diye dua ediliyor.⁴⁵⁶

Nefis muhasebesinden söz eden, tasavvuf düşüncesinin nefis merkezine dayandırıldığından dolayı “Muhasibi” diye tanınan ilk sùfililerdendir. Haris b. Esed er-Riaye gibi eserlerinde nefsin hile, desise, kurnazlık ve hainliklerinden, insana kurduğu tuzaklarından ona karşı korunmanın yollarını araştırmıştır. Bunun yanında nefsi eğitmenin ve denetim altına almanın yollarından bahsederek, bu hususta psikolojik incelemede bulunmuştur. Sehl b. Abdullah et-Tusteri tasavvuf düşüncesinde riyazeti, mücahedeyi ve nefis üzerinde hâkimiyet kurmayı esas almaktadır. Ona göre kurtuluşun yolu nefsi açlık, sabır ve riyazet kılıcıyla engellemekten geçmektedir diye tarifte bulunmaktadır.⁴⁵⁷

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre nefis, kul nereye giderse gitsin her an onunla beraber olup, dizginlemezse ateş gibi onu yakar ve yıkar. Nefis her şeyin lezzetini bulmaya ve tatmaya insanı itekler. Bu durumda kul nefsin isteklerine götüren şeylerden uzaklaşması için Allah zikrine

⁴⁵⁶ Muhasibi, er-Riaye, s. 384; İlk sùfilerden Haris el-Muhâsibi, nefsin tasdik eden şeyi Allah'ın tasdik etmeyeceğini, Allah'ın doğruladığını da nefsin doğrulamayacağını söylemiştir. Nefsin görevi, Allah'a itaatten uzaklaştırarak ve O'nun sevmediği şeylere yönlendirmektir. Çünkü nefis bütün kötülüklerin başıdır. Bkz. Muhasibi, Ebu Abdullah el-Haris b. Esed, *er-Riaye li Hukukillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmet Ata), 4. Baskı, Lübnan trz. S. 326; Tusteri, nefsin arzu ve isteklerini günahların en büyüğü olarak görmektedir. Ona göre, bu vesveselerden Allah'ın zikri ile korunan kalpte bir nur oluşmaya başlar. Şeytan da o nurdan uzaklaşmaktadır. Bkz. Ebu Hafs Şehabettin Ömer Sühreverdî, *Âvârifü'l-ma'arif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 575.

⁴⁵⁷ Sülemî, *Tabakât*, s.209; Haris el-Muhâsibi'nin nefis anlayışında mertebeler görüşüne rastlanmaz. Bunun yanında Hakîm Tirmizi nefis mertebeleri ile ilgili ilk söz söyleyen sùfililerden biridir. Ancak onun bu mertebelere dair ortaya koyduğu görüşler sonrakiler gibi sistematik değildir. Daha ziyade Kur'an'dan olduğu kavramları kendi anlayışı doğrultusunda sistemine dahil etmekten ibarettir. Onun nefis ile ilgili yaptığı sıralama şöyledir: görüldüğü üzere burada daha sonradan yapılan tasniflerden farklı bir durumdum söz konusudur. Örneğin yine dörtlü bir sınıflandırma yapan Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1470) sıralamada klasik usûl olan emmâre, levvâme, mülhime ve mutmaine şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Salih Çift, *Hâkim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 2003, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

devam etmesi gerekmektedir.⁴⁵⁸ Elvan Çelebi'ye göre nefis insanın tapındığı putudur. “*Hevâsını (nefsanî arzularını) tanrı edinen kimseyi görmedin mi*”⁴⁵⁹ Ayetinde bu hususlar ifade edilmektedir. Hakka ulaşmak için nefis engellerini kırmak gerekmektedir.

Nefis kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencil kibirli ve şımarıktır. Toprakten yaratılmış olduğundan zayıf, çamurdan olması sebebiyle cimri, balçıktan olduğu için şehvetli ve pişmiş topraktan olduğu içinde cahildir. Zaaf, cimrilik, şehvet ve cehalet onun yani nefsin esas özellikleridir.⁴⁶⁰ Nefsin tabiatında yırtıcılık, vahşilik, hayvanlık, şeytanlık ve tanrılık mevcuttur. Nefisteki düşmanlığın, saldırganlığın kaynağı yırtıcılık, oburluğun ve hırsın kaynağı hayvanlık, hilekârlığın ve kurnazlığın kaynağı şeytanlık, büyülenme ve her şeye tek başına hükmetme arzusunun kaynağı ise yönetmektir. Bu dört nitelik sırasıyla köpeğe, domuza, şeytana ve bilge kişiye tekabül ediyor. Nefis, içinde bu özelliklerin tamamını barındırmaktadır.⁴⁶¹

Celâlettin Rûmî, nefsin kişiye sağ tarafından Mushaf ile gelip, ancak sol elinde gizlediği keskin bıçakla insanı öldürdüğünden bahsedilmektedir. Yine su arama sözüyle insanı kuyuya götürerek sonra onun kuyuya ittiği anlatıyor.⁴⁶² Temel tasavvuf anlayışından melâmeti hareketi her konuda nefsi kınamayı, onun yaptıklarından bahsediyor.⁴⁶³

⁴⁵⁸ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 265-267.beytler, s.23.

⁴⁵⁹ Casiye, 45/23.

⁴⁶⁰ Ebu Talip el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Kahire 1961, c 1, s. 176.

⁴⁶¹ Ebu Talip el-Mekkî, a.g.e, s. 177; Gazali, *İhya*, c 3, s. 10.

⁴⁶² Mevlânâ, *Mesnevi*, c 3, s. 27.

⁴⁶³ Sülemî, *Usûlü'l-Melâmetiyye*, Kahire 1985, s 151.

Diğer taraftan baktığımızda insan nefsi ne kadar kötü olursa olsun, disiplin altına alarak kontrol ederek yönetmeliyiz. Bu durumu şuna benzetebiliriz: eğitilmiş bir köpek temiz değildir ama avladığı av ise temiz ve helaldir. Dolayısıyla eğitim görmüş ve kontrol altına alınan nefiste buna benzemektedir.⁴⁶⁴ Mühim olan tasavvuf ilminde insanın kendini bilmesidir. Kul, kendini bilmek ile Allah'ı bilmenin en sağlıklı yolunu bulmuş oluyor. “Nefsini bilen Rabbini bilir” ifadesi bu manada çok sık ifade edilmektedir.

Mutasavvıflar seyr ü sülûk ile nefsi kötü huylardan kurtarıp, güzel huylarla donatmayı amaç edinmişlerdir. Bunun için “etvar-ı seb'a” denilen yedi aşamalı bir sistem geliştirilmiştir. Sûfiler, bir tane olan nefsi almış olduğu sığata göre mertebelere ayırmışlar. Mevcut mertebeler için belli isimler belirlemişler. Dolayısıyla nefsin olgunlaşma sürecinde aldığı isimlerden oluşan kategoriye nefsin mertebeleri denilmektedir. Nefsi belirli mertebelere ayırarak ilk tasnif eden Cüneyd-i Bağdadi (ö.297/909) dir.⁴⁶⁵

4.4.Hikmet

Sözlükte hikmet, hikmetli olmak, hâkim olmak, hükmetmek, yönetmek, idare etmek, menetmek işi sağlamlaştırmak, kuvvetlendirmek, hakem kılmak, bir şeyde tasarrufta bulunmak,

⁴⁶⁴ Hucviri, *Keşfül-Mahcub*, s. 315.

⁴⁶⁵ Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat Yayınları, İstanbul 1969, s. 148; Ayrıca bkz, Ramazan Muslu, *Mustafa Kemaleddin Bekri ve Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005, s. 152; Nefsin bu isimleri Kur'an kaynaklıdır. Nefsin isimlerini ve geçtiği ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz: Nefsi-i Emmâre (Yusuf Suresi, 12/53), Nefsi-i Levvâme (Kıyamet Suresi, 75/2), Nefsi-i Mülhime (Şems Suresi, 91/8), Nefsi-i Mutmainne (Fecir Suresi, 89/27), Nefsi-i Râdiye (Fecir Suresi, 89/29), Nefsi-i Mardiyeye (Fecir Suresi, 89/28) ve Nefsi-i Kâmileddir. Nefsin bu mertebeleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir, *Kitâbu'r-ruh*, thk., Muhammed Şerif Sukker, Beyrut 1991, s. 462; Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2002, s. 129; İbrahim Baz, *Abdülhadi Nûr-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 370.

anlayış, ilim, adalet, otorite, karar, hilim, peygamberlik ve Kur'an-ı Kerim gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁶

Hikmet kavramının tasavvufi anlamı ise; kulun manevi gücü nispetinde, dış âlemdeki mevcut nesnelere hakikatini bilmektir. Bu hakikatlere göre hareket etmesinden bahsedilen ilim demektir. Düşünme melekesinin itidal halde olması, söz ve davranıştaki hareketleri olduğu gibi kavramak de hikmet olarak kabul edilmektedir.⁴⁶⁷

Tasavvufta hikmet genellikle “ilahi sırların ve gerçeklerin bilgisidir”. Varlıkların var oluş gayesini anlamak, sebeplerle bunların neticesi arasındaki ilişkilerde ilahi iradenin yerini keşfedilmesidir. Dolayısıyla ilk mutasavvıflardan “Hâkim et-Tirmizi” hikmeti, “kalbin ilahi sırlara vakıf olması” diye açıklık getirmektedir. Onun bu açıklamaları “hikmet-i ulya” veya “hikmet-i hikmet” adlandırılan hikmet çeşidi nebi ve velilere ait bir ilim dalıdır şeklinde izah edilmektedir. Bu manada hikmet, keşif ve istikamet ile elde edilen tasavvufî bir bilgidir.⁴⁶⁸

Sûfilerin hikmetini Kuşeyri açıklıkta aradığını söylemektedir. Kuşeyri 'ye göre günah ve cehaletin sebebi tokluktur. Hikmet ve ilimin kaynağı açlık olup hikmet midesi boş olanlarda bulunur şeklinde tarif etmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 4, ss. 2897-2902; Ragıp el-İsfahani, *Müfredat*, s. 181; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, s. 190.

⁴⁶⁷ Ebu Nasır Serrâc et-Tusî, *Luma*, s. 93; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 130; Sühreverdi, *Âvârifü'l-ma'arif*, s. 50; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, s. 360; Mustafa Kara, “Hikmet”, *DİA*, c 17, ss. 518-519; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, s. 242.

⁴⁶⁸ Hâkim et-Tirmizi, *Hatmu'l-Evliya*, nşr: Osman Yahya, Beyrut 1965, s. 348.

⁴⁶⁹ Sülemî, *Tabakât*, s. 189.

Kuşeyri'nin yorumlarından yola çıkarak biz de şöyle bir yorumda bulunmak istiyoruz. İlim ve hikmetin kaynağı açıklıktır demesinden maksat riyazet ve nefis terbiyesidir. Çünkü insanın en büyük düşmanı nefsidir. Nefis insana her zaman kötülüğü yapmasını teşvik eder ve zorlar. Dolayısıyla kul bu konuda nefisini dizginlemesi kontrol altına alması gerekir. Nefsi kontrol altına almakta ancak riyazetle gerçekleşir. Kul nefsi arzularına karşı riyazet yaparsa açılımlar meydana gelerek bu açılımlar onu ilim ve hikmete ulaştırır.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre hikmet, kul ne zaman istek ve arzularından arındığı zaman yani nefsin isteklerine düşkün olmayıp, halvet ve riyazete çekilerek, bu makama ancak bu şekilde ulaşabileceğini ifade eder. Bu makam yani hikmet bilgisi her isteyene değil, Allah tarafından kula verilmiş bir lütuf olarak görülür.⁴⁷⁰

Hikmet, tasavvuf bilgisi olarak layık olmayan için verilmez. Bu ilme layık olan için de esirgenmeyerek verilmektedir. Hikmet ilmini ehli olmayan kişiye verilirse ona zarar etmiş oluruz. Yine ehli olandan esirgeyende ona zulüm yapmış sayılmaktadır. Bu hususta mutasavvıflar hikmetten haberi olup, kabul görmeyenin günahkâr olacağı görüşündeler. Dolayısıyla buna göre hareket etmeyenin ise münafık olacağı görüşünü savunmaktadırlar. Diğer yönden ulemalar tarafından hikmetin kimlerde bulunacağı hususunu araştırmışlar. Fudayl b. İyad bid'atçılarla birlikte olanların hikmet ilmine sahip olmayacağını ifade etmektedir. Bekir el-Verrak'da hikmetle ilgili şu görüşü ifade etmektedir. Ona göre peygamberlerden sonra yüksek makamlarda bulunanlar hikmet sahibi olanlardır. Büyük âlimlerden Hakîm et-Tirmizi 'ye göre hikmet sahibi olanların Peygamber ve Sıddıklardan sonra Allah indinde mekânı bulunacağından bahsetmektedir. Tasavvuf ilminde bazen hikmet sahibi olanla arif olan eşit kabul edilmektedir.

⁴⁷⁰ Elvan Çelebi, Menâkıbnâme, 155-156.beytler, s. 14.

Ona göre âlim kişinin mertebesi bahsettiklerinin altındadır. Hikmet sahibi olan kişinin makamı ise konuştuklarıyla eşit düzeyde olup, ârif olanın mertebesi ise bahsettiklerinin üst seviyesinde yer almaktadır.⁴⁷¹

Herevi, ilk defa bir tasavvuf terimi olarak “hikmet” kavramını incelemiştir. O, hikmeti üç boyutundan bahsetmektedir. Bu doğrultuda sonrakiler Onun bu fikirlerini çeşitli boyutlarda izah etmektedirler. Hikmetin ilk seviyesi Herevi ’ye göre bir hal, bir eyleme şahit olmak, bilmek ve tanımaktır. İkinci seviyesi ifade etmek ve üçüncü seviyesi ise onu uygulamaktır. Felsefe düşünce ve anlayışının yaygınlaştığı zamanlarda mutasavvıfların hikmet kavramını tanımlarken felsefeleştigi fark edilmektedir. Abdurrezzâk el-Kaşâni, İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşüncelerine bağlı olduğu ile bilinen bir sûfidir. Aynı zamanda Kaşâni hikmet kavramının aslına uymuş halde nesnenin özellikleri, nitelikleri, hüküm, sebep ve sonuç ilişkisi hakkında bilgiler sunmaktadır. Bununla beraber varlıklar âlemindeki nizamın işleyiş yönünde bilgi sahibi olmaktır. Dolayısıyla mevcut düzenin işleyişine göre hareket etmek diye tanımlamaktadır.⁴⁷²

⁴⁷¹ Sülemî, Tabakât, s. 33; *“Tasavvufta hikmet genelde ilahî sırların ve gerçeklerin bilgisi olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca mahlûkların var oluş gayelerini kavramasıyla birlikte sebep sonuçların arasındaki münasebetlerde ilahî iradenin rolünün keşfedilmesi anlamlarına gelmektedir. Nitekim ilk sûfilerden biri Hakîm et-Tirmizi “kalbin ilahî sırlara vakıf olması şeklinde tarif ediyor”. Hâkim et-Tirmizi göre “hikmet-i ulya” ya da “hikmet-i hikmet” diye tarif edilen hikmet türü peygamberler ve velilere ait bir ilim olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda “hikmet” keşif yoluyla elde edilen tasavvufî bir ilimdir. Hikmet, tasavvufî bilgi olarak ehli olmayana verilmez. Ehli olandan da esirgemekte olmaz. İlk sûfilere göre “hikmet” çabıyla kazanılan ve özenle korunan çok değerli bir bilgi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla bu bilgiye sahip olan kişiye “hakîm” denilmektedir. Hakîm et-Tirmizi hikmet sahibi olan kişilerin peygamberler ve siddıklardan sonra ki makamda olacaklarını ifade etmektedir. Sûfiler hakîmle ârifi eşit kabul etmektedirler. Bazen da ârif, hakîmden üstün görülmektedir. Buna göre âlimin mertebesi konuştuklarının altındadır. Hakîmin mertebesi konuştuklarıyla aynı düzeyde olup, ârifin ki konuştuklarının üstünde diye tarif etmektedir. Hakîm et-Tirmizi, “Hatmu’l-evliya”, nşr: Osman Yahya, Beyrut 1965, s. 348.*

⁴⁷² Kaşâni, İstilahatu’s-Sufiyye, s. 61-63.

Ayrıca Kaşânî, hikmeti iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilkinde söylenen hikmet, diğerine ise söylenmeyen hikmet olarak ayırım yapmaktadır. Birincisi şeriat ve tarikat olup, ikincisine ise hakikatin adı verilmektedir. Rûsum uleması ve halk Kaşani'ye göre ikinci hikmeti anlamada zorlanır. Sûfilerin hikmet ile ilgili söyledikleri açıklamalarda eylem ve bilgiyle ilgili tarafı aynı ölçüde vurgulanmaktadır. Bunun nedeni sır bir bilgi olduğuna delalet edilmektedir. Bunun yanında tasavvuf tarihinde, İbnü'l-Arabî'nin hikmeti konu olarak ele alan en meşhur eseri *Fusûsu'l-Hikem*'idir. Hikmet ile ilgili mutasavvıflar bazı risaleler kaleme almışlar. Bu risalelerden Ebu Bekir el-Verrak'ın (ö. 280/893) "fi'l-hikme ve't-tasavvuf" adlı eseriyle Zünnûn el-Misri'ye ait "Risale fi'l-Hikme" bu risalelerdendir. Yine bu hikmetlerden el-İskender'inin "el-Hikmetü'l-Ataiyye" isimli eseri üç yüze yakın hikmetli sözleri ihtiva etmektedir. Suhreverdî'nin "el-Maktul Hikmetü'l-İşrak" isimli eseri kendine has bir tasavvuf felsefesine öncülük etmiştir. Aynı zamanda Ahmet Yesevi'nin hikemi ile ilgili içeren kitabı da "Divan-ı Hikmet" ismiyle anılmaktadır.⁴⁷³

Sonuç olarak hikmet Elvan Çelebi'ye göre bir ilim olup, kişinin kurtuluşa ermesi için elzem olan bir bilgidir. Görevini güzel bir şekilde ifa eden kişiye Allah'ın edebiyatla edeplenmesi sonucunda ahlakını düzeltmede nefsanî isteklerden uzaklaşarak, dünyayı terk etmesi kolaylaşmaktadır. Bu düzeye ulaşan bir insan kalbine gelen sesleri kontrol ederek ve ruhunu

⁴⁷³ Mustafa Kara, "Hikmet", DİA, c 17, s. 519; "Mutasavvıflar hikmete verilen ehemmiyetten dolayı sûfilerden bazıları "hakîm" lakabıyla söylendikleri bilinmektedir. Büyük sûfî ve âlim Hakîm et-Tirmizi, Hakîm Semai ve Orta Asya Türk mutasavvıflarından Hakîm Atâ Süleyman Bâkîrgânî isimlerinin başındaki "Hakîm" lakabını bundan dolayı almaktadır. Daha sonraki dönemlerde mutasavvıfların "hikmet" bahsinde açıkladıkları tariflerde hikmet' in bilgi ve fiille alakalı yönü aynı düzeyde vurgulanarak incelenmiştir. Bu incelemeler sonucunda hikmet' in sırrı bir bilgi olduğuna işaret edilerek kanaat getirilmiştir. Hikmetle ilgili bütün bu çalışmalar ile beraber tasavvuf tarihinde hikmet kavramını konu alan üzerinde araştırmalar yapan en ünlü kaynak olan "İbnü'l Arabî'nin" *Fusûsü'l-hikemi* tamamıyla hikmet kavramı üzere kaleme alınmıştır. İbnü'l-Arabî, "el-Fütuhât", c 2, s. 269; Kaşânî, "İstılahatî's-Sufeyye", ss. 61-63;

temizlemek mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla marifet ilmi de bu olmaktadır. Fıkıh, tevhit ve hikmet ilimlerini öğrenenler aynı zamanda marifet ilmini bilirler. Dolayısıyla daha sonraki yüzyıllarda tarikatlarda oluşan önce zahiri ilimlerin öğrenilmesinin temelleri erken dönem tasavvufuna kadar uzanmaktadır.

5. Erdirici Vasıflar

5.1. Hamd ve Şükür

Sözlükte yapılan iyiliğin bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliğiyle övmek, anlamındadır. Terminoloji yönden baktığımızda hamd ve şükür, Yüce Mevla'dan veya kullarından gelen nimet ve iyiliğin karşılığı olarak minnettarlığı dile getirmektir. Nimete karşı lafzen veya fiilen mukabele de bulunma, kulun Rabbine boyun eğerek günah işlemekten sakınmak şekliyle nimeti yerine getirileceği bu şekilde yapılacağı tanımlanmıştır.⁴⁷⁴

Kuşeyri, sūfîlerin önde gelenlerin şükürü bir saygıyla nimet sahibinin iyilini hatırlamak şeklinde yorumda bulduklarını belirtmektedir.⁴⁷⁵ Şükür kelimesi ve türevleri Kur'an-ı

⁴⁷⁴ Fahrettin er-Razi, Mefâtihu'l-Gayb, c 19, ss. 85-86; "Mutasavvıflara göre şükür üç hali mevcuttur: İlim, hâl ve amel olmak üzere şükür haline erişmekten bahsetmektedir. Birincisi "âlimlerin şükürü dil ile olur". İkincisi, "Abdilerin şükürü fiille olur". Üçüncüsü, "ariflerin şükürünü hâl ile olduğunu" belirtmektedir. Bahsi geçen şükür tefsirciler tarafından farklı olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda "şükür" ve "hamd" kelimesinin birbirine yakınlığı olduğu gibi arasında birtakım farklar bulunmaktadır. Hamd, Allah'ın hem nimet lütfetmenin yanında maddi ve manevî kötülüklerden şeklinde rahmetine kavuşma anlamına gelmektedir. Bazende zaman zaman karşılaşılan belâ ve musibetlere karşılık vermek içinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla "belaya hamd, nimete şükür" ifadesi de bu şekilde açıklık getirmektedir. Yüce kitabımız Kuran-ı Kerim'de zikir edildiğine göre nimet de belâ da kul için birer imtihan vesilesi sayılmaktadır. Bu bağlamda ilâhî nimete eriştiğinde Rabbinin kendisine ikramda bulunduğundan O'na şükretmelidir. İnsan sıkıntıyla karşılaştığında ise Rabbinin kendisine ihanet ettiğini belaya sabrederek hamdetmeyen insan nankör olarak nitelendirilmektedir. Dünya hayatındaki mutluluk geçicidir. Olaya hem dünya hem ahiret yönden bakıldığında, kader olarak belâ ve sıkıntılara sebat göstermek insan için ruhî bir yüceliş sağladığını bilmesi gerekir. Bundan dolayı nimetin yol açacağı azgınlıktan ve belânın sebep olabileceği isyandan her zaman Allah'a sığınmanın gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Ömer Yılmaz, a.g.e, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, 97.

⁴⁷⁵ Kuşeyri, *Risale*, s. 489.

Kerim’de yetmiş beş yerde geçmektedir. Çoğunda Allah’ın nimetleri ve insanlardan söz edilmektedir. Dolayısıyla insanların Allah’a şükredilmesi gerektiğini haber vermiş olup şükredenlere verilecek mükâfatlar bahsedilmektedir. “*Hz. Süleyman’ın dilinden, şükreden ancak kendi iyiliği için şükretmiş olur, nankörlük eden de bilsin ki Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O büyük kerem sahibidir*”⁴⁷⁶

Fahrettin er-Razi’ye bu ayette şükürün yararını kula yönelik olduğunu dile getirmektedir. Nitekim kul hamd ve şükrederek Allah’a karşı olan borcunu yerine getirmiş oluyor. Ayrıca şükrettiğinden dolayı Allah’tan daha çok nimet bekleyebilir.⁴⁷⁷ Nitekim diğer bir ayette ise Allah şükreden kullarına nimetini artıracığını bildirmektedir. “*Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracığım eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir diye bildirmişti*”⁴⁷⁸

Fahrettin er-Razi, iki çeşit nimet olduğundan bahsetmektedir. Bunlar maddi ve manevi nimetlerdir. Bu nimet çeşitleri amellere göre artış göstermektedir. Mevcut bu ziyadeleşmenin her iki nimeti içerdiğini söylemektedir. Bu bakımdan Allah’a şükreden kulların daha çok maddi nimete eriştikleri bilinmektedir. Manevi olarak nimetin artışı ise Allah rızası ve sevgisini kazanmaktır. Yüce Allah’ın nimetlerine ulaşan kul her zaman Allah’ın lütufkârlığı ve nimetlerin çeşitliliği üzerinde tefekkür eder hale gelmiş oluyor. Bu vesileyle kulun Rabbine karşı olan

⁴⁷⁶ Neml Süresi, 27/40; Şükür terim olarak bütün övgü türlerini kapsayan saygıyla Allah’a yönelmektir. Övgü ve şükürü hamdin tanımında, Kuşeyrinin de kavram içerisinde ifade ettiği övgü, şükür, rıza ayrıca sevgi ve tazim unsurları mevcuttur. Çünkü hamd zât-ı ilahiyeyi nitelemekten ibarettir. Zata nispet edilen ve tamamıyla övgüye layık olan sıfatların tümünü fiilî olarak kavramak mümkün olmayabilir. Lügatlerde hamd için genel anlamlar kaydedilmekteyse de kelimenin Allah’a yönelik bir şükür ve niteleme kavramı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Elmalı Hamdı Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c 1, s. 56.

⁴⁷⁷ Fahrettin er-Razi, *Mefâtihu’l-Gayb*, c 24, s. 198.

⁴⁷⁸ İbrahim Süresi, 14/7.

sevgisi artacaktır. Bu aşamadan sonra nimetle ilgilenme seviyesini geçerek asıl nimetin sahibine yükselerek, ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla şükür manevi nimetlerin artmasını da sağlayacaktır. Bekir eş-Şiblî “şükür nimetle değil, nimeti vereni görmektir” şeklinde izah etmektedir.⁴⁷⁹

Kerim kitabımızda Yüce Mevla'nın kullarına lütfettiği maddi ve manevi nimetleri⁴⁸⁰ çeşitli kusurlarına rağmen onları bağışlaması⁴⁸¹ onlara yardım etmesi⁴⁸² duyu ve idrak yeteneği vermesi⁴⁸³ gibi nimetler sayılıyor. “Belki şükredesiniz” tabiriyle nimetin verilmesini insanlar için şükür hususunda bir imtihan olduğuna vurgu yapılmaktadır. Hz. Süleyman böyle bir imtihandan geçtiği belirtilmektedir.⁴⁸⁴ Mutasavvıflar, insanlar için kullanıldığı zaman şakirî “varlığa şükreden”, şekûrî “yokluğa şükreden”, bazıları şakirî “verildiğine şükreden”, bazıları ise belaya

⁴⁷⁹ Kuşeyri, *Risale*, s. 492.

⁴⁸⁰ Maide Süresi, 5/6 “Ey iman edenler namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın, başınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı da yıkayın. Eğer cünûp oldunuz ise, boy abdesti alınız. Hasta yahut yolcu halinde bulunursanız yahut biriniz helâdan gelirse yahut kadınlara dokunmuşsanız ve bu hallerde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve dirseklere kadar ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size ihsan ettiği nimetini tamamlamak ister. Umulur ki şükredersiniz”.

⁴⁸¹ Bakara Süresi, 2/52: “O davranışlarınızdan sonra (akıllanıp) şükredersiniz diye sizi affettik”.

⁴⁸² Enfal Süresi, 8/26; “Hatırlayın ki, bir zaman sizi yeryüzünde aciz tanınan az bir toplum idiniz; insanların sizi kapıp götürmesinden korkuyordunuz da şükredesiniz diye Allah size yer yurt verdi; yardımıyla sizi destekledi ve size temizinden rızıklar verdi”.

⁴⁸³ Nahl Süresi, 16/78; “Siz hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı, şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”.

⁴⁸⁴ Nemi Süresi, 27/40; “Kitaptan Allah tarafından verilmiş bir ilmi olan kimse ise: gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm, dedi. Süleyman onu melikenin tahtını yanı başına yerleşmiş olarak görünce: Bu dedi şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin gösterdiği lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki, Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, O çok kerem sahibidir”.

şükreden şeklinde açıklamıştır.⁴⁸⁵ Mevcut iki isim Allah için kullanıldığında ise “şükürün karşılığını veren” veya daha kapsamlı olarak “iyi ve faydalı davranışları dolayısıyla, kullarını ödüllendiren ve rahmetiyle günahlarını bağışlayan” manasına geldiği anlaşılmaktadır.⁴⁸⁶

Hamd ve şükür kelimesi hadislerde “verdiği nimetten dolayı kulun Allah’a minnettar olması”dır. Şükür, Mevla’nın kullarının şükürüne karşılık göstermesi, iyilikleri mükâfatlandırması hem de insanların birbirine karşı teşekkürde bulunması anlamında kullanılmaktadır. Bazı hadis kaynaklarında şükürle alakalı özel bölümler bulunmaktadır. “Az olana şükretmeyen, çok olsa da şükretmez”⁴⁸⁷ mealindeki hadis şükürün insanlar arasında karakter haline dönüşmesi gerektiğine işaret etmektedir. Başka bir hadiste “Allah’a şükretmeyen insanlara teşekkür etmez, insanlara teşekkür etmeyen ise Allah’a şükretmez” denilmektedir.⁴⁸⁸

İbn-Esir’in ifadesince bu hadis “Bir kimse kendisine yapılan iyiliğe teşekkür etmeyip, iyiliği nankörlükle karşılarsa Allah’ta onun kendisine şükürünü kabul etmez” manasına gelmektedir.⁴⁸⁹ Belaya sabır etmeninde, nimete şükretmenin de mü’mine sevap kazandırdığını bildiren hadis⁴⁹⁰ her aşamada iyimser olmayı teşvik ediyor. İbnü’l-Askalâni’nin naklettiği bir ifadeye göre, “yemek yiyip şükreden, oruç tutup sabreden”⁴⁹¹ mealindeki hadise dayanarak Allah’a karşı şükür etmenin sevabının, sabrın sevabından daha az olduğu düşüncenin yanlışlığını

⁴⁸⁵ Kuşeyri, *er-Risale*, s.491.

⁴⁸⁶ Taberi, *Camiu’l-Beyan*, Beyrut 1992, c 2, s. 55.

⁴⁸⁷ Müsned, c 2, s. 258.

⁴⁸⁸ Tirmizi, “*Birr*”, s. 35.

⁴⁸⁹ İbnü’l-Esir, *en-Nihaye*, c 2, ss. 493-494.

⁴⁹⁰ Müslim, “*Züht*”, s. 64.

⁴⁹¹ Buhari, “*Et’ime*”, s. 56.

ortaya koymaktadır. Geçişe engel olan bir dikenini dalı yoldan kaldıran, susuz kalıp kıvranmış halde olan bir canlıya su veren insanların bu hareketleri, “Allah ona şükretti ve onu cennetine koydu” sözleriyle değerlendirilmektedir.⁴⁹² Kuşeyri ise buna şu şekilde yorum getirmektedir. Kulun Rabbine karşı olan şükürü Onun kendisine olan ihsanını bilincinde olarak mükâfatlandırmasıdır. Ona hamd etmesidir. Allah’ın kullarına karşı şükürü de yaptığı iyiliğinden dolayı kulunu övmesidir.⁴⁹³

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’ye göre eserinin 77 beyitlik ilk bölümünde Allah’ın varlığı ve birliğini anlatarak sıfatlarını sıralar. Onun sonsuz kudret ve rahmetinden söz eder. Ona hamd u senanın ve biz kullarına veren nimetlerden dolayı şükretmenin zaruretini anlatır:

“Dilese hem varı yok etmek --- Zerrece yoktur ol emre emek”

“Cümle varlık senindir ey Sübhan--- Şey’em lillâh emân ü hem iman”

“Ol habibin hakkıün ey Fettah --- Bu gönül gönlümüze ver misbah”

“Ruzi kıl ey Muheymin ü Cebbar --- Bi tenavvuk meânî vü esrar”

“Sana hamd u sena vü medh kılır --- Can u canan-ı ins can Mevlâ”

⁴⁹² Buhari, “Vudu” s. 33; Ebu Davud, “Edep” s. 27; Sûfîlerin makamından olan şükür, ilim, hal ve amelden meydana gelmektedir. İlim hali oluşturur, hal ise amelî oluşturur. İlim, nimetin nimet sahibinden olduğunu farkına varmak, hal ise Allah’ın ihsan mertebesinde meydana gelen mutluluktur. Amelde nimet sahibinin istediğini yerine getirmektir. Amel kalp, organlar ve dille ilgili yönlerinin bulunduruyor. Şükürün manasını anlayabilmek için bu üç boyutun açıklığa kavuşturulması gerektiğini söyleyen Gazalî’nin ilim, hal ve amel kavramlarını şükürle alakası bakımından geniş bir ölçüde tahlil etmektedir. Şükürün hakikatini kavramak için ilk önce var olan her şeyin nimet olduğunu ve nimetlerin Allah’tan geldiğini bilmek lazımdır. Bu aynı zamanda tevhit bilgisi olup nimeti Allah’tan başkasından bilmek ise bir tür şirk sayılmaktadır. Bu durumda şükürün amacı nimetin kendisi değil onu veren olduğundan kul elindeki varlığı Allah’ın rızası uğruna ve Onun istediği şekilde harcamaktadır. Gazalî, *İhya*, c 2, s. 494.

⁴⁹³ Kuşeyri, *Risale*, s. 489.

“Cümle zerre kâinatta var --- Hasbiyallah okur revan Mevlâ”⁴⁹⁴

Bizleri her türlü korkudan koruyan ve azamet sahibi olan Allah, bize mana ve sırları vasıtasız nasip et. Yüce Mevlâ insanlar ve cinler can ve cananlar seni över, sana saygı duyar ve sana hamd ederler. Kâinatta bulunan bütün zerrelere sana her an (Allah bana yeter) diye seslenir, Ey Yüce Mevlâ.⁴⁹⁵

Şükürün mevzusu daha çok tasavvufi-ahlak eserlerde incelenerek, bunların en iyisi Gazali'nin “İhya” eseridir. Aynı zamanda eserin 32. faslı şükür konusu başlığı taşımaktadır. Bu hususa dayanarak “şükrederseniz size daha fazlasını veririm”⁴⁹⁶ anlamındaki ayeti zikretmektedir. Ayrıca diğer ayetlere işaret etmesiyle şükür etmedeki bolluğun zenginlik, duaya icabet, mağfiret ve istiğfarların kabul olacağından bahsetmektedir. Bu bağlamda Gazali sabrın mı yoksa şükürün mü daha üstün olduğu düşüncesindeki tartışmayı da incelemiştir. Buna göre farklı olaylara dayanarak sabrın veya şükürün daha faziletli olacağını deliller getirerek açıklamaktadır. Bu sebeple sabrı ve şükürü ikisini de yerinde yapmaya bağlı olduğunu ifade etmektedir. Kulu itaate teşvik eden şükür, sabırdan daha üstün olup ve bunun gibi şükür aynı zamanda sabrı da

⁴⁹⁴ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 116.beyt, s. 271.

⁴⁹⁵ Ethem Erkoç, *Âşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005, s. 272.

⁴⁹⁶ İbrahim Süresi, 14/7; “Gazali insanın şükürünü mü veya sabrını mı daha faziletli olduğunu araştırmıştır. Yeri gelince sabrında ve şükürün de faziletli olduğuna dair açıklamalar getirmiştir. Kulu, ibadet ve hayırlı amellere yönlendiren şükür, sabırdan daha faziletlidir. Dolayısıyla böyle bir şükür kendisinde sabrı da içermektedir. Nitekim Allah'ın verdiği nimetleri kötü yolda kullanmaktan sakınarak, hayır yolunda sarf etmenin zorluğuna katlanabilmek de sabrı gerektirmektedir. Bunun karşılığında sabreden bir fakir, elindeki malını faydası olmayan yerlere harcayan zenginden daha üstün ve faziletlidir. Dolayısıyla her iki durumda söz konusu olan sayılan davranışların görüntüsü değildir. Önemli olan bunların içini dolduran ahlakî ve manevî davranışlarımızdır. Bu nedenle kulun Allah'ın nimetlerini kendisine verildiğinden dolayı layık olmadığı halde mahcubiyet içinde hissetmesi şükür olarak sayılır. Kul her zaman şükreden aciz olduğunu bilip şükürün az olduğunu farkına varması, şükürünün Allah'ın lütfundan olduğunu bilmesi de şükür olarak sayılmaktadır. Ragıp el-İsfâhâni, “ez-Zeri'a ilâ mekârimi's-Şeri'a” nşr: Ebu'l Yezit el-Acemi, Kahire 1985, s. 279; Salim b. Muhammed el-Karanî, “Hakikatü's-şükür beyne's- selefi's-Sâlihve'l-Kaderiyye”, Riyad 2003, ss. 247-343; Mustafa Çağrı, “Şükür md”, TDV İslam Ansiklopedisi, c 15, s. 260.

içine kapsamaktadır. Dolayısıyla nimetleri şer yolda harcamaktan korunup, hayırlı işlerde kullanmanın zahmetine katlanabilmek ise sabrı gerektirmektedir. Bundan dolayı sabırlı olan bir fakir, varlığını gereksiz yerlere harcamada bulunan zengin olandan daha üstün olur. Bu iki durumda da mühim sayılan sabır veya şükür görülen hal ve hareketlerin görünümü değildir. Asıl olan bu kelimenin içini dolduran ahlaki davranışlarımızdır. Nitekim varlık âlemindeki sayısız nimetleri inceleyen Gazali, bu sebeple Allah'a ne kadar çok şükretmemiz gerektiğini dile getiriyor. Bundan dolayı şükürün türlerine dair eseri İhya'da geniş olarak örnekleri⁴⁹⁷ verilmektedir. Bunlar dışında şükürün farklı yönlerini de olduğunu ifade etmektedir. Kulun bu nedenle, Yüce Allah'ın verdiği nimetlerini kendisine ulaşmasından dolayı her an şükür halinde olması gerekmektedir. Kul, bu kadarına layık olmadığı mahcubiyeti içinde olması bir şükür etme hali olarak bilinmektedir. Şükreden aciz olduğunu fark etmesi, şükürün azlığından yakınması kendi şüküründe Allah'ın lütuflarından sayıldığını anlaması da bir şükür halidir. Yine kulun Allah'ın kendisine verdiği nimetlerden dolayı kibirli olmaması, verilen nimete vesile olanlara karşı şükürde bulunması gerekmektedir. Kul, nimeti verene karşı edebini muhafaza etmesi gerekmektedir. Acizliğini farkına vararak fazla talep mahiyetindeki davranışlardan kaçınması icap etmektedir. Bunun yanında verilen nimetlere karşı en az olanına bile rıza göstermesi şükürün bir çeşidi sayılmaktadır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Gazali, *İhya*, c 4, ss. 109-123.

⁴⁹⁸ Mustafa Çağırıcı, "*Şükür Maddesi*" DİA, c 39, ss. 260-261; Amel bakımından şükürün dil, kalp ve organlarla bağlantısı bulunmaktadır. Kalbin şükürü bütün mahlûkatlar için iyilik düşünmektir. Dilin şükürü Allah'a karşı minnettarlığını ifade etmektir. Organların şükürü ise Allah'ın bağışladığı nimetleri Ona karşı itaat sayılacak ölçüde kullanabilmektir. Buna göre Kuşeyrinin de kaydettiği gibi gözün şükürü başkaları tarafından görülen kusuru örtmekle sağlanır. Kulağın şükürü ise duyulan kusur ve eksiklikleri ifşa etmemekle gerçekleşir. Gazali, *İhya*, c 4, s. 95.

Sonuç olarak kul şükürün hakikatini anlamak için ilk önce var olan her şeyin, nimet olduğunu ve bütün nimetlerin Allah'tan geldiğini bilmesi lazım. Aynı zamanda bu tevhit anlayışıdır. Dolayısıyla şükür hal ölçüsünde nimeti veya nimete kavuşmayı önemsemesi elzemdir. Bu sebeple nimet verene karşı sahibinden dolayı sevinmesi gerekmektedir. Böyle durumlarda şükürün gayesi nimet olmayıp, nimeti veren hatırlanacaktır. Dolayısıyla kul mevcut varlığını Allah rızasını kazanma uğruna ve Onun istediği yönde harcayacaktır. Bunun sebebi bu dünyanın sırf ahretin tarlası olduğu için sevilmesinden kaynaklanmaktadır. Şükürün ameli bakımdan kalp, dil ve organlarla bir bağı bulunmaktadır. Mesela kalbimizin şükürü ise bütün canlılara karşı iyilik ve güzellikler düşündürmektir. Dilin şükürü ise Allah'a minnettar olduğumuzu dile getirmek. Bedenimizin şükürü ise Allah'tan gelen nimetlerin O'na itaat sayılacak miktarda kullanabilmektir.

5.2.Kulluk ve İbadet

Sözlükte ibadet boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat etmek, kulluk anlamlarına gelmektedir. Dini bir terim olarak kulluk ve ibadet insanın Allah'a karşı saygı ve sevgi göstermesidir. O'nun rızasını kazanmak amacıyla sergilediği tutum ve davranışlarıdır. İslami kaynaklarda genelde bu tür davranışlar insan yaşantısını her zaman Allah'a karşı kulluk ve itaat bilinci içinde sürdürmesi gerekmektedir. Buna kulluk bilinci içerisinde ubudiyet terimlerine yer verilmektedir. Bir tanıma göre ubudiyet “kulun Allah'ın yaptıklarından memnun olması” ibadet ise Allah'ın rızası olacağı işleri yapmasıdır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c 3, s. 272; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, c 1, s. 1199; Ubûdet, kulun Allah'a ait olmasıdır. Bu aşamanın ardından ubudiyet gelir. Bu kulun ilahî mazhara ait olmasıdır. Ubûdette muhalefet değil, emre itaat gerçekleşir. Ubudiyet, bütünüyle Allah'a teslim olmak ve bütünüyle Ona tahammül etmektir. Tedbiri terk ve takdiri müşahede etmek ubudiyetin alâmetidir denilmiştir. İlim ve ibadet iki cevherdir. İlim cevher bakımından ibadetten daha yücedir. Ancak kul için ilimle birlikte ibadet gerekir. Aksi takdirde yaptıkları boşa gider. İlim ağaç ibadette onun meyvesi gibidir. Ağacın yüceliği aslıdır fakat fayda onun meyvesiyle gerçekleşir. O halde kulun her

İslami kaynaklarda ibadetin biri genel, diğeri ise özel olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Genel olarak ibadet, kulun Allah'a karşı yönelme, saygı ve sevginin sonucu olarak Onun rızasına göre davranma çabasıdır. Dolayısıyla dini vazifeler dışında kulun Rabbinin rızasını elde etmek için yaptığı her davranış bir ibadet olarak sayılır ve mükâfatlandırılır. Bu doğrultuda birey ve cemiyet yarınları için yapılan her musibet davranış aynı zamanda dini ve manevi özellik kazandırır. Diğeri bir anlamıyla ibadet kulun Rabbine yönelik saygı ve boyun eğmesidir. Bu davranış Yüce Allah ve Peygamberimiz (s.a.v) tarafından yapılması talep edilen belirli ahlaki davranışlardır. Namaz, oruç, zekât ve hac dinin temel taşlarını oluşturmaktadır. Bununla beraber kurban kesme, itikâf, dua, Kur'an okuma, infak etme gibi ameller terim manasıyla ibadetin en meşhur temellerini teşkil etmektedir. Dolayısıyla ibadet, Cenab-ı Hakka yakın olma manasındaki kurbiyyet (yakınlık) anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Yüce Allah'a boyun eğme manasını içeren itaat kelimesiyle yakın anlamlar taşımaktadır.⁵⁰⁰

Peygamberimiz (s.a.v.)'in görme şerefine layık olduklarından dolayı sahabeler de sūfilerin önde gelenleri kabul edilmiştir. Bu takva sahibi olan Müslümanlar itaat üzerinde hassasiyet gösterdiklerinden dolayı “ubbâd” (çok ibadet eden) dünyadan daha çok ahirete ehemmiyet verdikleri için “zühhâd” (züht sahibi) diye tanımlanmıştır. Daha sonraki tasavvuf döneminde ise nitelikli ibadetten beklenen sevabın daha çok elde edilmesi için züht hayatına yönelmişlerdir.⁵⁰¹

ikisinden nasibi alması gerekir. Ubudiyet, teslimiyetle birlikte boyun eğmek ve sıratı müstakim üzere yürümektir. Zafer Ergini, *Metinlerle Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, ss. 406-407.

⁵⁰⁰ İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, Kahire, trz, c 1, s. 106; Hz. Peygamber'in güzel ahlakını kendisine örnek alan fertler ve bunun sonucu olarak da bir ahlak toplumu inşâ etme çabası içinde olmuşlar. Bundan dolayı ahlak ve tasavvuf genellikle beraber anlatıla gelmiştir. Güzel ahlak sahibi olmak için gelişmiş bir şahsiyet ve iradeye ihtiyaç vardır. İbadetler mahiyet ve amacı olarak insan şahsiyet ve iradesini geliştirici özelliktedir. Mehmet Bayraktar, *İslam İbadet Fenomolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1978, s. 22.

⁵⁰¹ Süleyman Uludağ, “İbadet Maddesi” *DİA*, c 19, s. 247.

Sûfîler, ibadet etmenin yanında bâtını ve içsel özellikleri üzerinde durmuşlardır. İlk başta Allah sevgisi olmanın yanında ihlâs, huşû gibi gönül hal ve makamları, şükür, tevazu, cömertlik, af, merhamet gibi ahlak esaslara önem vermişlerdir. Bunun yanında ruhun olgunlaşması ve kalp temizliğine sebep olan ve kulu Rabbine yaklaştıran bütün hal ve hareketleri ibadet olarak kabul etmişlerdir. Nitekim ibadet kelimesinin geniş içeren manası ise tasavvuf ilminde “ubudiyet” kelimesiyle ifade edilmektedir.

İbadet ve ubudiyet Allah’ın rızasını kazanmak anlamına gelmektedir. İbadet, Allah’a yaklaşmak ve Onun huzurunda olmak için vazgeçilmeyen bir vasıttır. Kul, kendini Rabbinin yanında ve Onunla beraber olduğunu şuuruna uygun olarak ibadet etmiş sayılır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hususu “ihsan” kavramıyla açıklamıştır.⁵⁰²

Bu ayeti kerimede Allah Teâlâ “*Bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl*”⁵⁰³ buyurarak gaflet içerisinde ibadet edilmemesini vurgulamıştır. Başta namaz olmak suretiyle diğer ibadetleri bu bilinçle ifa edilmesi konusunda kullarına ikazda bulunmaktadır. Tasavvuf ilminde kulluğun ibadet, ubudiyet ve ubûdet olmak üzere üç boyutu mevcuttur. İbadet ilme’l-yakin, ubudiyet ayne’l-yakin, ubûdet ise hakke’l-yakin mertebesine ulaşan salıklar içindir. Kulluk ve ibadet her zaman terbiye eden ve Mevlâ kelimelerini çağrıştırmaktadır. Kul, kendisini abd (kul) olarak görürse Allah’ı Rab, kendini âbid (kulluk eden) olarak görürse Allah’ı Ma’bud ve Mevlâ olarak görmektedir. Takva sahipleri farz amellerin kulu Allah’a yaklaştıracığına hatırlatmaktadır.

⁵⁰² Buhari, “*İman*”, 37; Müslim, “*İman*”, 1; Mutasavvıflar ibadet konusundaki bu bakış açısıyla daha nitelikli bir değerlendirme yapma imkânına sahip olabilirler. Takva sahiplerinin, Allah’ın isimlerini tekrar ve tefekkür ile iç âlemlerinde ulaştıkları duygu ve hazzın ibadet olarak davranışa dönüşmesi en doğal neticelerinden biridir. Salikin sadece dille yalvarmayıp, bütün haliyle Allah’a karşı niyazda bulunması da dua ve ibadet sayılmaktadır. Cahit Baltacı, *Tasavvuf İstılahları*, İstanbul 1981, s. 53; Dua ve psikoloji hakkında geniş bilgi için bkz. Toshiko İzitsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev.; Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, trz, s. 182.

Farzlardan sonra ise nafile ibadetler ise bu kurbiyyeti daha da artacağına ve kulu Allah'a ulaştıracağı görüşündedirler. Bu hususu hadisi şerifte zikir edildiği üzere “*Allah kulun gören gözü, işiten kulağı olur buyrulmaktadır.*”⁵⁰⁴ Bu nedenle mutasavvıflar nafile ibadet ve amellere daha çok önem verirler.

Sûfilere göre ibadet, cehennemden uzaklaşarak cennete gitmenin bir aracı ve vesilesidir. Böyle bir hedefi elde etmek niyetiyle ibadete devam etmek caiz görülmüştür. Fakat ibadet ve ubudiyetin en üstün derecesi, hiçbir beklenti içinde olmadan Allah rızasını kazanmak ve Ona sığınmaktır. Nitekim Rabia el-Edeviyye'den itibaren bu düşünce ve anlayış sûfiler arasında ortak görüş haline gelerek yaygınlaşmıştır. Ruhsat ve azimet yönden da ibadetler üzerinde duran mutasavvıflar, ruhsat ve kolaylık esasına dayanarak taat ve ibadet etmeyi caiz görmüşler. Bunun yanında kendileri her zaman azimet ve ihtiyatı esas alarak, nicelik ve nitelik yönünden ibadetlerin en mükemmel şekliyle yerine getirmeye gayret etmişler.⁵⁰⁵

Kulların Yüce Allah'a kulluk ve ibadet etmesini mutasavvıfımız Elvan Çelebi şu beyitleriyle izah etmektedir:

⁵⁰³ Taha, 20/14.

⁵⁰⁴ Buhari, “Rikak”, s. 38; Ubudiyet kula ait zatî bir ilham ve bir boyun eğmedir. Kula bunu yerine getirmek teklif edilmez. Çünkü ubudiyet onun zatının aynısıdır. Ubudiyeti hakkıyla yerine getirdiğinde onun bu fiili hareketi ibadete dönüşür. Onu sadece hudûs ve kıdemi geniş olan ilâhî arzı mesken tutan kimseler yerine getirebilir. İşte bu Allah'ın arzında kim mesken ederse Allah'a ibadet ve Hakk'ında kendine izafetini gerçekleştirmiş olur. Ubudiyet makamı, belli bir makama mahsus olmayıp her mekânda geçerlidir. Veli, hullet makamından halk makamına döner. Allah onu ubudiyet makamında ikamet ettirir. Ubudiyet, kulun Allah ile olduğu ilâhî mertebeden yaratılışa ait mertebeye dönmesidir. Ubudiyet makamı, tüm makamların üstünde koruyup gözetleyici bir makamdır. İbadet, ubudiyet ve ubûdet arasındaki fark ise şudur: ibadet, kuldun mükâfatını görmek istediği salih amellerin sadır olmasıdır. Ubudiyet, mükâfatını istemeksizin sırf Allah'ın rızasına nail olabilmek için kuldun Salih amellerin sâdir olmasıdır. Ubûdet ise Allah'la amel etmekten ibarettir. Bundan dolayı ubûdet, tüm makamların üstünde koruyup gözetleyicidir. Hitam makamı da böyledir. İbn Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c 3, s. 219.

⁵⁰⁵ Sülemî, Tabakât, s. 210.

“Kamu'nun inancı “Seni bilemedik”- Sana kulluk edemedik”.⁵⁰⁶

Sûfilerin farz ve nafîle ibadetlerin yanı sıra zikir yapma ibadetlerini de yerine getirmelidir. Halvethane ve çilehanelerde inzivaya çekilerek, türbeleri ve meşayihî ziyaret etmeği de ibadet olarak görürler. Bunun yanında ayrıca sohbet meclislerine iştirak etmek de ibadet olarak sayılmaktadır. Mutasavvıflar bu itaat ve ibadet şekillerine ayrıntılı şekilde önem vermektedirler. Ayrıca zahir ulemaları tarafından bu ibadet çeşitlerine farz ibadetlerine verilen önem kadar ehemmiyet verilmesi şeklinde yorumlanmıştır.

“Göklerde ve yerde olan her şey güneş, ay, yıldızlar, dağlar Allah'a secde eder”⁵⁰⁷ mealindeki ayeti İbnü'l-Arabî bütün mahlûkatı yaratıcısına karşı ibadet etmesi şeklinde tefsir etmektedir. Mahlûkatın Allah'a muhtaç olduklarının sebebi İbnü'l-Arabî'ye göre Ona boyun eğmeleri anlamına gelmektedir. Bu ibadet şekline aslî ve fitrî ibadet diye isimlendirmektedir. Bunun dışında insanların iradeleri doğrultusunda yaptıkları ibadetler ise özel nitelikteki ibadetler olarak sayılmaktadır.⁵⁰⁸

Mutasavvıf ve âlim Abdurrahman-ı Camî sûfî ve Melamilere Hakk'ın talibi diye ifade etmektedir. Dolayısıyla talibi, zahit, fakir, hadim ve abidleri ahiret talibi olarak tasnif etmektedir.

⁵⁰⁶ Sana kulluk edemedik zayıf hadisler arasında anılan tasavvuf erleri tarafından sıkça kullanılan şu hadisten alınmıştır. “Yedi kat göğün her adımında, her karışında, her bir avuçluk yerinde mutlaka kıyam, rükû ve secde halinde ibadet eden bir melek vardır. Kıyamet günü geldiğinde bu melekler hep bir ağızdan şöyle derler: Allah'ım! Seni her türlü noksanlıktan tenzih ederiz. Sana gereği gibi kulluk edemedik, ancak hiçbir şekilde sana şirk koşmuşta değiliz. Bkz. Taberânî Süleyman b. Ahmet b. Eyüp, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kahire trz, c 4, s. 44; Ayrıca bkz. Mertol Tulum, *Elvan Çelebi Menakıbu'l-Kudsiyye*, Çizgi Yayınları, Konya 2017, s. 41.

⁵⁰⁷ Hac, 22/18.

⁵⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev., Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, c 2, s. 328.

Ona göre lezzet alarak ibadet eden kişiye “âbid” külfet ve zorlukla ibadet edene ise “müteabbid” denilmektedir.⁵⁰⁹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, kendi eserinde namaz, oruç, hac ve zekâttan bahseder. Allah’a taat ve ibadette devamlılığı öğütler. Dip dedesi Şeyh İlyas’ı müritlerini ve halifelerini ehl-i seccade olarak niteler. Dedesi Muhlis Paşanın tavsiye ve temennilerini şöyle sıralar:

“Farz u sünnet bile namaz kıla--- Savm u hacı cihadı farz bile”

“Emr ü nehyi bilip hak anlayanlar--- Kılarlar emr u nehyden kal’alar”

“Ne ki Hak emri vü Resul emri--- Külli bunlara sarf ola ömrü”

*“El etek tutarlar mürit olurlar--- Türlü teşrif ile mezid olurlar”.*⁵¹⁰

Elvan Çelebi, müminlerin bu tavsiyelere uymasını ister. Tasavvuf yolunu seçenleri de keramet gösterdikleri halde bile sınırın aşmamakla beraber, kendilerini Ebu Hanife’den büyük görmemeye davet etmektedir. Bilgiçlik taslayanları da bu hareketlerini doğru olmadığını söyleyerek bunları kınar.

5.3.Zâhir ve Bâtın

Tasavvuf ehli zahiri ilim ve batını ilimi olmak üzere iki kısımda incelemişler. Birincisi olan zahiri ilim şeriat olup “el-İlmü minallah (Allah’tan olan ilim)” denilmektedir. İkincisi ilmi batın ise hakikat olduğundan dolayı bu ilme ise “ilmu billâh (Allah ile birlikte olan ilim)” diye tarif ediyorlar. Zahir ilmi Cenab-ı Allah’ın Peygamberler vasıtasıyla nazil olan ilme denilmektedir.

⁵⁰⁹ Abdurrahman Cami, Nefahat, ss. 9-11.

⁵¹⁰ Elvan Çelebi, Menâkıbnâme, beyit 1076-1079, s. 288.

Batın ilmi ise, Allah'ın kendisini velilere bildirdiği bir ilimdir. Aynı zamanda bu ilme marifet diye de tarif edilmektedir.⁵¹¹

İslam ulemasına göre zahir ilimler dışında Yüce Allah'ın bazı kullarına öğrettiği bilgiler mevcuttur. Şer'i zahiri ilimler, Peygamberler ve melekler aracılığıyla, ilham ise direk Hak'tan gelmektedir. Bundan dolayı, İlham'a "ilm-i ledün" vehbi ilmi denilmiştir.⁵¹²

Mutasavvıflara göre ilmi zahir şeriat ilmi, ilmi batın ise hakikat ilmi olarak kabul görülmektedir. İlmî zahir okumak, anlamak ile beraber tedris ile elde edilmektedir. Batın ilmi ise Allah'ın lütfu ve hidayetine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Sûfiler dini ilimleri de birini zahiri ikincisini bâtını diye iki kısımda tasnif etmektedirler. İslam hukuku, hadis ve kelim gibi ilim

⁵¹¹ Rene Guenon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc; Mehmet Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 40; Şeriat ilmi tek ilim olup, rivayet ve dirayet eden iki manayı içinde toplayan tek bir isimdir. Bunları bir araya topladığımız zaman, zahir ve bâtin amellerine çağırın bir şeriat ilmi ortaya çıkar. Bu manada ilimde zahir ve bâtını birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü ilim kalpte bulunur ve dille açığa vurulmazsa ilm-i bâtındır (bâtin ilmidir). Dil ile açığa çıktığında ise zahir olur. Bu sebeple biz "ilm-i zahir ve bâtındır" demiyoruz. Gerçekte ilim zahirî ve bâtını amellere götüren, zahirî ve bâtını amelleri gerektiren şeriat ilmidir. Zahirî ameller organlara ve bedene yönelik namaz, taharet, zekât, oruç, hac gibi ibadetler yanında; hukukî cezalar, boşanma köle azat etme, alışveriş, miras hukuku, kısas ve buna benzer ahkâm konulardır. Çünkü bunların hepsi bedenimizle yaptığımız zahirî fillerdir. Bununla beraber bâtını ameller ise, tasdik, iman, yakîn, sıdk, ihlâs, marifet, tevekkül, muhabbet, rıza, şükür, takva, murakabe, tefekkür, sabır, kanaat, teslimiyet, hüzün, pişmanlık, hayâ gibi kalp amelleri m3anevi hâl ve makamlardır. Zahirî ve bâtını amellerden her birinin kendine göre bir ilmi, bir kavranışı, açıklama ve anlam şekli, bir hakikatı bir vecdi vardır. Serrâc, *el-Luma*, s. 43.

⁵¹² Tehânevî, Keşşaf, c 2, s, 1066; "Mutasavvıflara göre iki tür ilim bulunmaktadır. İnsanın okuma ve yazma ile edinilen aklî ve naklî ilimlerdir ki bu ilimlere zahirî ilimler denilmektedir. Takva ve riyazet sonucu Allah'ın, kuluna ihsan edeceği vehbi ilim ki bu ilme de bâtını ilim denilmektedir. "Allah siz kullarına nimetlerini zahir ve bâtin olarak ihsan etti" (Lokman suresi, 83) ayeti ve buna benzer ayetler gösteriyor ki, ilim olarak zahir ve bâtin ilimler mevcuttur. Mutasavvıflara göre zahir ilimi şeriat ilmidir. Bâtin ilmi ise hakikat ilmidir. Zahir ilim çalışmak ile elde edilen ilimdir. Bâtin ilim ise, Allah'ın lütfu ve hidayetine bağlıdır. Kul, çalışma ile elde edilmeyeceği gibi çalışmadan da olmuyor. Gayret ile lütuf birleşecek ki, kulda bir ilim meydana gelsin. Bunun sonucu kul gayretini sarf ederek çalışacak, ancak kendisini hidayet ilimine erıştiren ise kendi cehdi değil, Allah tarafından ihsan edildiğini farkında olması lazım. Buna göre şeriat ilmi adap ilmi, hakikat ilmi ise hâl ilmidir. Kula hâl yolları, sadece adaba sarılmakla açılmaktadır. Bunu sünnet yolunda kullanan kişiyi Allah dirayet ilmine vâris eder ki buda hakikat ilmidir. Sülemî, "el-Fark beyne İlmî'ş-Şeria va'l-Hakîka" Ayasofya Ktp; trz. No. 4128, varak 139b-140'a; Süleyman Ateş, "İslâm Tasavvufu", Ankara 1972, Elif Matbaacılık, ss. 123-124.

dallarına zahir ilimler denilmektedir. Bunun yanında tasavvufa ilmine de batın ilmi olarak tarif edilmektedir. Zahir ilimlerle iştilal bulunan kişiye “zahir uleması” veya “rûsum” uleması ve “ehl-i zahir” gibi isimlerle anılmaktadır. Batın ilimlerle meşgul olanlara ise “ehl-i batın” denilmektedir. Sûfilere göre Kur’an ve sünnetteki kapalı manaları, ibadetlerin manevî ve ahlaki özüne kavuşturan ilme bîatını ilim denilmektedir. Bunun yanında hadiselerin arka planındaki sırlara açıklık getiren ilmi batın gizli olup, bu ilmi halka anlatmak caiz olmuyor. Dolayısıyla sıradan halk (avam) bu ilmi ve ondaki mevcut ince anlamları ya anlamada zorlanır ya da yanlış anlayabilmektedir. Bundan dolayı bu ilim sadece zeki, istekli ve kalp gözü açık olan kişilere verilmektedir. İlk önce batın ilminden fakat işaret yoluyla bahsedilmektedir. Genellikle bu ilimden açık şekilde bahsedilmek mümkün olmuyor. Mutasavvıflardan el-Zünnûn Mısri’dir. (ö. 245/859) batın ilmını işaret yoluyla anlatmayıp, kavli ifade eden ilk mutasavvıf olarak bilinmektedir. Mısri bu batın ilmını sadece kendisine inanlara anlatıyordu. Sûfilerden Cüneyd Bağdadi ise bu ilmi çok incelikle kapalı kapılar ardında öğretmeye çalışıyordu. Bu ilimden tasavvuf tarihinde açık şekilde anlatan ilk sûfi Şiblî olduğu bilinmektedir.⁵¹³

İlmi batın sûfi ehlinin anlayışına göre İslam anlayışından hariç bir ilim sayılmaz. Batın ilmi esasen Kur’an ve Sünnettın derin ve ince manalardan ortaya çıkmış olup, Hz. Peygamber vasıtasıyla sahabenin bazılarına aktarılmıştır. Nitekim el-Huzeyfe b. Yaman’a sıra dışı bazı sırlar aktardığı, bunun dışında “Ebu Hureyre’nin, Hz. Peygamberden iki ilim öğrendim birini yaydım, öbürünü saklı tuttum. Onu da yaysaydım başımı keserlerdi” şeklinde rivayet edilmektedir.⁵¹⁴

⁵¹³ Süleyman Uludağ, “*Bâtın İlimi*”, DİA, c 5, s. 188.

⁵¹⁴ Buhari, “İlim”, s. 42.

Cüneyd-i Bağdadî, Hz. Musa'nın Hızır'dan öğrendiği “ledün ilmi”⁵¹⁵ ile Hz. Ali'nin bildiği batın ilminin benzer şey olduğunu ifade etmektedir. Ebu Nasr Serrac'ın fikrinde Kur'an'ın, hadisin ve İslam dininin zahir ve batın yönü mevcuttur. Daha geniş manasıyla şeriat ilmi hem zahir hem batın ilmini içermektedir. Mutasavvıflara göre “Allah size zahir ve batın nimetini bol bol vermiştir”⁵¹⁶. Mealinde bu hususa işaret ediliyor. Cibril hadisinde söz konusu edilen “İslam” zahir, “iman” batındır; “ihsan” ise zahir ve batın hakikatlerinin birliğidir.⁵¹⁷

Mutasavvıflar, ehl-i zahir kişiler arasında işaret ve remizlerle anlatırlar. Ama kendi aralarında bazen anlaşılır şekilde bahsettikleri batın ilminin önem ve değeri hususunda görüş birliğindedir. Tasavvuf ilminde batın ilminin üstünlüğü ilk tasavvufi kaynaklarda da önemle vurgulanmaktadır. İmam Gazali zahir ilmine kabuk, batın ilmine ise öz nazarıyla bakmaktadır. Buna şu şekilde açıklık getirmektedir; “*zahir ilmi yola, batın ilmi menzile*” ait bilgileri içermektedir. Takva ehli ve mutasavvıflar yöntem olarak zahir ilminin eğitim ve öğretimle, batın ilminin sezgi (keşf) ile elde edilebileceği görüşündedir. Dolayısıyla bu şekilde silsile olarak Hz. Peygamberden gelen veya özel bir yolla naslardan çıkarılan bilgiler gibi, ilham ve keşif yoluyla vasıtasız olarak direk Allah'tan gelen bilgilere batın ilmi denilmektedir. Nitekim İbn Arabî, veliler bilgileri peygambere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar dediği bu hususa vurgu yapmaktadır. O, kendi eseri olan “el-Fusûsü'l-Hikem'de” bütün konunun başında geldiği “hikmet” kelimesi ile “batın ilmini” kastetmektedir.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Kehf Suresi, 18/65.

⁵¹⁶ Lokman Suresi, 31/20.

⁵¹⁷ Serrâc, *el-Luma*, s.22.

⁵¹⁸ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 54.

Gazali batın ilmini birincisi mübaşeret ve muamele, ikincisi ise keşif ilmi olarak üzere iki kısma ayırmaktadır. İlkini yani zahir ilmini kendi eserlerinde geniş bir şekilde açıkladığı halde, ikincisini batını kitaplarda yazılmasını, bununla beraber ifşa edilerek bilinmesini caiz olmayacağını ifade etmektedir.⁵¹⁹

“Ebu Nasr es-Serrac’ın el-Luma” ile “Ebu Talip el-Mekke’nin Kûtul-Kulüp” tasavvufi eserleri ilmi batın yönünden çok mühim kaynaklar sayılmaktadır. Batın ilmiyle alakalı bunun yanında en ayrıntılı eser İmam Gazali’nin İhyâ’ü Ulûmid-din adlı eserinde bahsedilmektedir. Gazali, zekât, hac, oruç, namaz ve Kur’an okumak gibi amellerin hem zahiri hem de batını yönü olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda İmam Gazali bununla beraber ameli zahir ve batın, zahiri ve batini edep, zahiri ve batını temizlik, şeklinde ikili ayrımlar yapmaktadır. Mesele örnek verecek olursak Gazali’ye göre rüknün zahiri anlamdaki mahiyeti eğilmek, batın anlamdaki manası ise saygı göstermektedir. Beden zahiri mana, ruh ise bätını mana olduğu için bätını tarafı gerçek olmayan amel ve ibadetler cansız sayılmaktadır. Kitap ve sünnet, ilminin zahir ve batın yönünü anlatan sûfiler Hz. Peygamberinde zahiri ve batını yönü varlığını, zahir ilmini Müslim ve gayrimüslim herkesin bildiğini, batın ilmini ise ancak mü’min ve velilerin idrak edeceklerini

⁵¹⁹ Gazali, *İhya*, c 1, ss. 20-23; “Sûfilere göre zahirî ve bätını ilim, ruh ve beden gibi biri diğerini tamamlayıcıdır. Buna göre zahire dayanmayan bätın, batıl sayıldığı gibi bätına dayanmayan zahirde bätıl olarak görülmektedir. Aynı zamanda bätını ilme irfanda denilmektedir. Bu makama ancak ilimde rüsuhan olanlar vakıf olabilecekler. “İlimde rasih olanlar” (Âli-İmran, 7.) ayetinde sûfiler vav’ı atıf kabul ediyorlar. İlimde rasih olanlar ancak kemâle ermiş olanlardır. Bununla beraber tasavvuf yolunda seyr-ü sülûkü tamamlayarak fenâ makamına ulaşmış kişilerdir. İlmini Hak’tan alma seviyesine ulaşmış kimselerdir diye tarif edilmektedir. Yine mutasavvıflara göre bätını ilme vakıf olanlar gaybe muttali olabilecekler. Onların bu talepleri “gaybı Allah’tan başka kimse bilmez” hükmüne ters değildir. Nitekim onlar gaybi hadiseleri beşerî vücutlarıyla değil, beşerî vücuttan sıyrılıp Hakk’ın sıfatlarını elde ederek öğrenmeye gayret ederler. Bu hali ile kendileri ile değil, Allah ile beraberler. Süleyman Ateş, “İslâm Tasavvufu”, Ankara 1972, Elif Matbaacılık, s. 125.

ifade etmekte. “*Sana bakıyorlar ama görmüyorlar*”⁵²⁰ mealindeki ayette belirtildiği üzere Allah’ı inkâr edenlerin baktıkları halde görmemeleri ilmin batını yönüne delalet etmektedir.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi zahir ve batını her şeyin evveli ve sonu olarak görür. Bunları Yüce Allah yoktan var etmeye kadirdir. Eğer Allah dilerse var olan şeyi yok eder, zerre kadar olan şeye Allah ol emri verdimi hemen olur. Dolayısıyla bütün mevcudatın evveli ve ahiri olduğu gibi, amellerin de zahiri ve batını yönü olduğundan ifade eder. Mesela insanın bedeni zahiri yönü, ruhu ise bätını yönü olarak örnek verir.⁵²¹

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, ilmi batın Allah’ın isim ve sırlarından bir sır olup Onun nizam hükümlerindedir. Batın ilmini Allah velilerinden dilediği kişilerin kalbine yerleştirmektedir. Sûfiler nasların zahiri ve batını yönleriyle geçerli kabul etmektedirler. Mutasavvıflara ilmin zahiri manasına “hak” batını manasına ise “hakikattir” derler. Kelâbâzî, Kuşeyri, el-Muhasibi Gazali ve Hucviri gibi sûfiler Kitap ve sünnet sınırlar içerisinde olan bätını ilmi kabul görmüşlerdir.

5.4. İman ve Sadakat

Lügatte iman korkusuz olmak, güven içinde bulunmak, anlamındaki e-m-n (emân) kökünden türemiştir. İman, “güven duygusu içinde tasdik etmek inanmak” anlamındadır. Tam karar vermek, sağlamlaştırmak, onaylamak anlamındaki “a-k-d” kökünden türemiş olan itikat da

⁵²⁰ A’raf Suresi, 7/198.

⁵²¹ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 52-53.beytler, s. 5; Bâtın tasavvuf ilminde yol erinin iç dünyası kalbi, ruhu, görünürdeki şeylerin ve olan bitenin arkasındaki gerçekler ve gizli anlamlardır. Bâtın ilmi ise, görünürdeki şeylerin ve oluşların arasındaki sebepleri ve gerçekleri kalp gözüyle görerek, keşif yoluyla elde edilen bilgi anlamındadır. Bu âlemlerle ilgili bilgilere ise zahir ilmi denir. Bu tür bilgi de ilim adamlarına özgüdür. Mertol Tulum, a.g.e, s. 453.

“iman” kelimesinin karşılığı olarak kullanabilmektedir. İman terim olarak genelde Allah’tan gelen hükümleri İslam adına tebliğ ettiği bilinen konularda, peygamberleri doğrulamak ve onları tasdik etmek diye tanımlanmaktadır. Böyle inanca sahip olan kimseye mü’min denilmektedir. Bu inancı gereği gibi tam bir teslimiyet içinde ifa eden kişiye de Müslüman denilmektedir.⁵²²

İman kavramı Kur’an-ı Kerim’de sekiz yüzden den fazla yerde geçmektedir. Diğer bir yandan iman pekiştirmek ve nitelemek olan “doğru söylemek” s-d-k kökünden gelmektedir. Ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını belirtmek için “şüpheden uzak olarak bilmek” anlamındaki s-ı-k kökünün türevleridir.⁵²³ Kur’an-ı Kerim’de Allah’a ve peygamberlerine ahiret gününe iman edenlerin, salih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği⁵²⁴ ve insanlara bu konularda irade hürriyetine sahip kılındıkları⁵²⁵ anlatılır. İman kalbe atfedilen bir eylem olmakla birlikte iman ve salih amel sahiplerinin cennet ehlini teşkil edeceklerini belirtilmiştir.⁵²⁶ İman etmenin

⁵²² Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredât*, “e-m-n”, “y-k-n” maddesi; “Yüce Kelamımız Kur’an-ı Kerim’de Allah’a, peygamberlerine ve ahiret gününe iman edenlerin bununla beraber Salih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceklerini” zikretmektedir. (Bakara 2/2-5). İman konusunda insanların irade hürriyetine sahip oldukları (el-Kehf 18/29) beyan edilmektedir. İman insan kalbine atfedilen bir davranıştır. (-Hucurât 49/14). Yine cennet ehlini iman eden ve salih amel sahipleri oluşturacağını (el-Bakara 2/82) ayetinde belirtilmektedir. Bu bağlamda görülüyor ki, iman ile ilahî emir ve yasaklara uymak konusunda sıkı bir bağlantı bulunduğunu altını çizmektedir. Bununla beraber Kur’an’da müminlerin Allah dışında bir tanrıya tapmamalarını, haram ettiği cana kıymamak ve zina etmemek gibi yasaklara uyduklarını (el-Furkan 25/68) ayetinde zikredilmektedir. Bunun yanında oruç tutmak, namaz kılmak, iyiliği emretmek ve kötülükten kaçınmak gibi emirleri yerine getirdikleri belirtilmektedir. Dolayısıyla iradeye dayalı imanın ilâhî rızaya uyan amellerle yapılmasına işaret göstermektedir. Hakiki müminler Allah zikredildiği vakit kalpleri ürperen, ayetler okunduğu zaman imanları ziyadeleşen ve sadece Rablerine güvenen kimselerdir. Namazlarını ed3a eden ve mallarından Allah yolunda infak eden kimseler şeklinde nitelendirilmektedir. (Enfal 8/2-4).

⁵²³ Bakara Suresi, 2/4.

⁵²⁴ Bakara Suresi, 2/2-5.

⁵²⁵ Kehf Suresi, 18/29.

⁵²⁶ Bakara Suresi, 2/82.

ilahi emirlere uymak arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim Kur'an'da müminlerin Allah dışında hiçbir şeye tapmamak emir edilmektedir. Allah'ın haram kıldığı cana kıymamak ve zina yapmama gibi yasaklara uyduklarını buyurmaktadır.⁵²⁷Bunun yanında oruç tutmak, namaz kılmak, iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek gibi emirleri yerine getirdikleri⁵²⁸belirtilir.

Dolayısıyla iradeye yönelik iman etmenin ilahi rızaya uygun amelle tamamlanmasının gerekliliğine işaret edilmektedir. Bu bağlamda gerçek mü'minler Allah kelamı zikredildiği zaman yürekleri titreyip ürperendir. Ne zaman ki Yüce Allah'ın ayetleri zikir olduğu zaman imanları ziyade olan ve ancak Rablerine güvenen kimselerdir şeklinde zikir edilmektedir. Bununla beraber namazlarını eda eden ve mallarından Allah yolunda infak eden kişiler şeklinde nitelendirilmektedir.⁵²⁹

Hadis kaynaklarında iman konusuna çok geniş bir şekilde yer verilmektedir. Kütüb-i Sitte'den, Sahih-i Buhari ile Sahih-i Müslim'de, Tirmizi'nin el-Camiu's Sahih ve Mesai'nin es-Sünenin 'de "iman" bahsine birer bölümde yer verilmektedir. İman konusu Sahih-i Müslim'de iki yüz sayfaya yakın üç yüz seksen hadis rivayet edilmektedir. Bu hadis eserlerinde iman konusunun yanında ayrıca farklı konular altında birçok rivayette iman konusu bahsi geçmektedir.

⁵²⁷ Furkan Suresi, 25/68.

⁵²⁸ Tevbe Suresi, 9/112.

⁵²⁹ Enfal Suresi, 8/2-4.

Söz konusu hadislerde imanın esası, imanın alameti, iman-amel münasebeti, ahlak ve mü'minin sıfatları gibi konularından bahsedilmektedir.⁵³⁰

Kelam ilminin de üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biri de iman konusudur. Bunu sebebi, imanın dinin merkezinde olması ve dini yaşantının bütün yönlerinin bu merkeze göre şekillenmesidir. Dolayısıyla ilahi mesajın ana gayesi “insanları gerçek mü'minler”⁵³¹ seviyesine yükseltmektir. Fakat İslam âlimleri iman olgusunun içeriği konusunda çeşitli fikirler belirtmişler. Bu doğrultuda ehl-i sünnet kelam âlimlerine göre iman, esas kalbin tasdiki ile mümkündür. Nitekim Kur'an ve hadislerde iman dilin ikrarından ziyade, kalbin tasdikini esas almıştır.⁵³² Kalp ile tasdik içeriği ve haber verenin gerçekliğini kabul etmekle gerçekleşir. Niçin, nasıl ve neye inanılacağını bilinmesi konusunda imanın şekillenmesinde bilgi unsurunu önemli bir yeri mevcuttur. Bununla beraber var olan bir nesnenin imana dönüşmesi için kalp ve his yoluyla kabul edilmesi mümkün olmaktadır.⁵³³

⁵³⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İman md” DİA, c 22, s. 214; “İman mevzusunda ilk bakışta İman-amel bağlantısına dair ileri sürülen deliller farklı görülebilmektedir. Ancak yine de birbirleriyle ilişkili olduğunu söylemek doğru olur. Nitekim dinin temel hükümlerine iman edilmesi bu hükümlere göre hayatın düzenlenmesi söz konusudur. İslam, imanın hayatta yaşanmasını istemektedir. İman amele etki ederek daha iyi bir seviyeye getirmektedir. Amel de imanın kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla ikisi arasında olumlu ve olumsuz etkileşimin olduğu bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Bir kulun mü'min olmasının şartı kelimeyi şahadetin içeriğine inanmasıyla gerçekleşmektedir. Kul bu durumda tebliğ edilen iman esaslarının tamamına kabul etmiş olmaktadır. Kur'an'da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan iman esasları sadece altı maddeden teşkil değildir. İslam dininden olduğu kesin olarak kanıtlanan, itikadi, amelî ve ahlakî hükümlerin hapsine inanmak gerektirir. Bunun yanı sıra bunların farz, helâl ya da haram olduğunu tasdik etmek de mümin olmanın şartlarından sayılmaktadır. Gazali, “*el-İktisat fi'l-İtikat*”, nşr: İbrahim Agâh Çubukçu- Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 226;

⁵³¹ Enfal Suresi, 18/2-4.

⁵³² Müslim, “İman”, 41.

⁵³³ Taftazâni, *Şerhu'l-Aka'id*, çev., M. Adnan Derviş, Beyrut 1991, s. 189.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre her din için esas olan imandır. İslam binasına da iman kapısından girilir. Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlerine, gönderdiği kitaplar, meleklerle, ölümden sonraki hayata, Allah'tan gelen her şeye inanmak gerekir. Yüce Allah ne emrederse haktır ve gerçektir. Zira O, kâinata tam hükmedendir. Neyin neye uygun olduğunu ancak O, bilir. Akıl, etrafı denizle çevirili bir tekne gibidir. Dolayısıyla akıl Onu anlayamaz.⁵³⁴

İman, aslında dünyada ortaya çıkmış bir olgu değildir. İmanın başlangıcı ruhlar âlemine kadar uzanışı orada Yüce Allah “Ben sizin Rabbiniz değilmiyim?” diye sorduğunda onlarda “Evet, Rabbimiz olduğuna şahadet ederiz” demişlerdi.⁵³⁵

Elvan Çelebi de imanın bu boyutuna işaret eder:

“Şol “*elestü bi rabbikum “den mest”*”

“*Oldu bunlar hemişe mest-i elest*”⁵³⁶

Onlar, Yüce Allah “Ben sizin Rabbiniz değilmiyim”? Denince iman aşkıyla mest olmuşlar. Ezel meclisinde bu ilahi hitap ile sarhoş olmuşlardı, kendilerinden geçmişlerdi.

Sıdk kelimesi, ayet ve hadisle ve diğer İslami kaynaklarda “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadakat göstermek” anlamında mastar

⁵³⁴ Saadettin Ergün, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, c 1, s. 1230.

⁵³⁵ A'raf Suresi, 7/172.

⁵³⁶ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 116.beyt, s. 2049.

olarak geçmektedir. Aynı zamanda hakikati anlatan, gerçeğe yakın cümle, dürüstlük, hakikat ve güvenilirlik manasında isim olarak da kullanılıyor.⁵³⁷

Kerim kitabımızda sıdk kelimesi kimi zaman mecazi anlamlarda da geçmektedir. Bunun yanında bazı yerlerde “doğru sözlü” manasında sâdik, elliye yakın ayette bunun çoğulu olan (*sâdikûn, sadikîn, sâdikât*) şeklinde geçmektedir. Ayrıca sıdk iki ayette Kerim kitabımızın isim ve sıfatlarından bir isim olarak geçmektedir. “*Allah’a karşı yalan uyduran, kendisine gelen gerçeği (Kur’an’ı) yalan sayandan daha zalim kimdir? Kâfirlerin yeri cehennemde değil mi?*”⁵³⁸. “*Doğruyu getiren ve onu tasdik edenler var ya, işte kötülükten sakınanlar onlardır*”⁵³⁹.

Yunus suresindeki ikinci ayette geçen “kademe sıdk” ayeti gerçek varılacak yer, yüksek seviye, şan ve şeref gibi anlamlarda açıklanmaktadır. Hasan-ı Basri bu ifadeyle Hz. Peygamber’in yüksek kişiliğinin, Hakîm et-Tirmizi O’nun makâm-ı mahmuttaki mevkiini anlatmak istediğini ifade etmektedir.⁵⁴⁰

Sıdk kelimesi hadislerde de farklı türevleri ile bahsedilmektedir. Bazı hadis kaynaklarında sıdk mevzuu özel sayfalarca yer almaktadır. Hadis kaynaklarının yanında Hz. Peygamber’in hadisi, doğruluk bahsine yer veren çoğu ahlak ve tasavvuf eserlerde geçmektedir: “Size

⁵³⁷ Cevheri, *es-Sıhah*, nşr, Nedim Maraşlı, Beyrut, 1974, c 1, s. 580.

⁵³⁸ Zümer Suresi, 39/32.

⁵³⁹ Zümer Suresi, 39/33.

⁵⁴⁰ Taberi, *Camiu’l-Beyan*, Beyrut 1892, c 6, ss. 527-529; “Hadis kaynaklarında sıdk kelimesinin çeşitli türevleri ifade edilmektedir. Bazı hadis eserlerinde sıdk mevzuuyla ilgili ciltlerde yer almaktadır. Hz. Peygamber’in medh ettiği hadis eserlerinde bahsi geçmektedir. Bunun yanı sıra sıdk konusu ahlakî olarak tasavvufî eserlerde de yer almaktadır”. *Size doğruluğu öğütlerim: çünkü doğruluk iyiliğe, iyilikte cennete götürür. Sıdk ve doğruluğu adet edinen kimse Allah katında siddik diye yazılır. Yalan söylemekten sizi menederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb diye yazılır*. Buhârî, “Edep”, 69; Müslim, “Birr”, 103-105.

doğruluğu öğrettim, çünkü doğruluk iyiliğe, iyilikte cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında siddik diye yazılır. Yalan söylemekten sizi men ederim. Çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye nihayet kezzab diye yazılır”.⁵⁴¹ Hadislerde doğruluğun huzur, yalancılığının ise huzursuzluk getireceğinden bahsedilmektedir.⁵⁴² Dolayısıyla tasavvufi kaynaklarda başlıca “sıdk” ahlaki davranışlardan biri olarak sayılmaktadır. Sıdk kelimesinin daha kapsamlı bir şekilde inceleyen Ragıp el-İsfahani “sıdk” evrenin ve dünyanın var olma sebeplerinden en önemli gerekçelerinin biri olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla sıdk hakikatin dışı yansıması olup, bir anda hakikatin olmadığını düşünülürse kâinatın da nizam ve düzeni ortadan kalkmış olur. Yine İsfahâniye göre sıdk, doğruluk bütün iyi ve güzelliklerin esası, Kur’an’ın dayanağı ve takvanın özüdür. Diğer yandan bir kimsenin yalanı alışkanlık haline getirmiş olması bu davranışı onu insanlıktan uzaklaştırır. Dolayısıyla konuşma ve söyleme yeteneği insana has özelliklerdendir. Bir kimsenin yalancı olarak bilinmesinden dolayı sözüne güven duyulmaz, sözüne güvenilmeyen birinin de konuşması etkili olmaz. Konuşması ve söylemleri faydasız olan birinin ise hayvanlarla aynı seviyede olup, hatta hayvanlardan da aşağı sayılmaktadır. Aynı zamanda yalan konuşarak etrafına ve çevresine zarar verecektir. Bu durumu Yüce kitabımız Kur’an’da doğru yoldan ayrılanlar için “*Onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da şaşkındır*”⁵⁴³ ifadesi kullanmıştır. Gazali ve sonraki bazı âlimler sıdk’ın altı türünden bahis etmekte:

- a. **Konuşmada sıdk:** Konuşmada konuşulan sözün dini ve içtimâî bir zarar ve yıkıma yol açmıyorsa, verilen her vadin icra edilmesi ahlaki bir görevdir. Sadece karı-koca

⁵⁴¹ Buhari, “Edep” s. 69, Müslim, “Birr”, ss. 103-105.

⁵⁴² Tirmizi, “Kıyamet”, s. 60.

arasındaki geçimsizliği düzeltmek, savaşta esnasında düşmana galip gelmek ve insanlar arasında barışı sağlamak niyetiyle yalan söylenebileceği hadislerde bildirilmiştir.⁵⁴⁴

b. Niyet ve irade de sıdk: Kişinin sözünde doğru ve dürüst olması ile beraber niyetinin halis olması anlamına gelmektedir. Hak ve adaleti yerine getirme niyeti ve isteği olması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in "*Allah sizin bedenlerinize, şekillerinize ve mallarınıza değil kalplerinize ve amellerinize bakar*"⁵⁴⁵ "*Ödemek niyetinde bulunmadığı halde borçlanan kimse hırsızdır*"⁵⁴⁶ manasındaki hadisler buna delâlet etmektedir. Kişinin hedefi doğru niyetli ve iradi olarak hayra yönelmede olursa bu gibi insanlar "*sadık*" veya "*siddik*" diye isimlendirilir. Etik ve ahlaki yönden asıl olan söz değil, sözün arkasındaki irade ve niyettir. Bu bağlamda bir kimse lisanı ile Allah'a yönelmekteyim, ben Allah'a kulluk ediyorum, diyerek fakat kalbi Allah dışındaki şeylerle iştiğal olursa onun bu ifadeleri sadece yalandan ibaret sayılır. Hakiki kul varlığını nefesine değil, Yüce Mevlâsına adayandır. Bu derecede siddik olanların mertebesidir.⁵⁴⁷

c. Kararlı Olmada Sıdk: Karar vermede sıdk niyet ve iradeden sonra doğruluk ve dürüstlük mertebesidir. Bu durum insanın doğru olduğuna güvendiği bir eylemi icra etmeye dürüstlkle karar vermesinden ibarettir.

⁵⁴³ Furkan Suresi, 25/44.

⁵⁴⁴ Ebu Davud, "Edep", s. 50; Tirmizi, "Birr", s. 26.

⁵⁴⁵ Müslim, "Birr", ss. 33-34.

⁵⁴⁶ İbn Mâce, "Sadakat" ss. 10-11.

⁵⁴⁷ Gazali, İhya c IV, ss. 388-389.

- d. Kararında Durma Hususunda Sıdk:** Bu başlıktaki sıdk vermiş olan doğru kararı devam etmeyi ifade etmektedir. Kararında durmadaki sıdk, özellikle kötü hareket ve alışkanlıklardan pişman olup bir daha o alışkanlıkları yapmama ile gerçekleşir.⁵⁴⁸
- e. Amelde Sıdk:** Âlimler, ahlak kelimesini amelde sıdk doğruluk ve güzellikleri gösteriş için kullanmamaları lazım. Aynı zamanda gerekli olduğu için ifa etme görüş birliği içindeler. Şer ve kötülükleri de aynı düşünceyle terk etme bilinci ve sorumluluğu” olarak açıklık getirmekteler.
- f. Manevi Hallerde Sıdk:** İslami ve tasavvufi kaynaklarda kulun Rabbine saygı ve bağlılığını gösteren hallerde manevi hallerde sıdk denilmektedir. Tevekkül, züht, rıza, muhabbet, tazim, tevekkül ve buna benzer manevi yaşantıdaki samimiyet ve doğruluğu sıdkın en üst seviyesi şeklinde değerlendirilmiştir.⁵⁴⁹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi’ye göre İslam’da iman şarttır. Çünkü her şeyin başlangıcı teslimiyet ve imandan geçer. Teslimiyet ile kul amellerini daha samimi ve daha içtenlikle yapmaya çalışır. Allah’a teslimiyet olmadan yapılan amellerden kul haz alamaz. Tarikata giren

⁵⁴⁸ Mustafa Çağırıcı, “Sıdk Maddesi”, DiA, c 37, s. 100.

⁵⁴⁹ İmam Gazali, *İhya*, c 4, s. 386; “Genellikle bütün ahlâkî ve tasavvufi eserlerde “sıdk” başlıca ahlâkî erdemler arasında gösterilmektedir. Bu terimi geniş bir kapsamda olup evrenin varlık sebeplerinden biri sayılmaktadır. Nitekim “sıdk” hakikatin ifadesindedir. Hakikat bir an ortadan yok olduğu farz edilirse bunun sonucu evrenin düzeni de ortadan kalkar ve bozulur. Bütün iyi ve güzel şeylerin esası, peygamberliğin dayanağı ve takvanın sonucu ortaya çıkmaktadır. Diğer yönden bir kimsenin yalanı adet haline getirmesi, onu insanlıktan çıkararak uzaklaştırır. Çünkü konuşma yeteneği insanı, insan yapan davranışlardandır. İnsanlar arasında yalancı olarak bilinen birisinin sözüne güvenilmez. Sözüne güven olmayan birisinin konuşması da fayda sağlamaz. Sözü faydasız olan kimse hayvanlarla eşit durumda olmaktadır. Çünkü yalan söyleyerek kendisine de çevreye de zarar vermektedir. Kur’an-ı Kerim’de doğru yoldan sapanlar için “Onlar hayvanlar gibidirler. Hatta onlar (yalancılar) yolca daha da şaşkındırlar” (el-Furkan. 25/44) ayeti zikredilmektedir. Toshiko İzitsu, trc: Selahattin Ayaz, *Kur’an’da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, İstanbul 1991, ss. 129-132.

birinin de bu yola sadakat göstermesi gerekir. Sadakatle bu yolda bağlılığı daha artar ve kat alır. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi bu hususu şu şekilde dile getirir:

Zerre-i itikat candan yığ (üstündür) – Habbe-i sıdk iki cihanda yığ (üstündür)

Zerre kadar iman, candan üstündür. Tane kadar doğruluk, sadakat ve bağlılık iki cihandan üstündür.⁵⁵⁰

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki iman, güven ve sadakat birbirlerini tamamlayan kavramlardır. İman olmadan güven, güven olmadan da sadakat olmaz. Allah'a iman, güven ve sadakat birde bunun yanında teslimiyet olamadan yaptığımız amellerden verim ve sonuç alamayız.

5.5. Bela ve İmtihan

Kur'an-ı Kerimde bela kelimesinin anlamı gam musibet, denemek, darlık, sınamak ve sıkıntı anlamlarında zikir edilmektedir. Ayetlerde dini yükümlülüklerde bela sözüyle ifade edilmektedir. Buna örnek olarak Bakara ve Muhammed surelerinde geçen bela kelimesi bu anlamlarda zikir edilmektedir. “Allah’ın korku ve kıtlık vermesi, mal ve can mahsulleri eksiltmesi de birer beladır”⁵⁵¹. Esas olarak Yüce kitabımızda göre “Dünya, kimin daha güzel iş yaptığıının anlaşacağı bir bela (deneme) yeri olup, ölüm ve hayat bunun için yaratılmıştır”.⁵⁵²

⁵⁵⁰ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 39. Beyit, s. 676.

⁵⁵¹ Bakara Suresi, 2/155.

⁵⁵² Mülk Suresi, 67/2; “Belâ kelimesi Kur'an-ı Kerim’de denemek, eskimek, gam, sıkıntı, darlık ve musibet anlamlarında zikir edilmektedir. *Firavun’ un İsrailoğulları’na yaptığı korkunç işkenceler “büyük belâ” (belâuün azim) diye tarif edilmektedir. (Bakara, 2/49; el-Araf, 7/141; İbrahim, 14/6 bu ayetlerde zikredilmektedir. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmeye girişimine de “açık belâ” sinama ve deneme denilmektedir. Bu sinama bela çeşidi de*

İlk olarak peygamberler başta olmak üzere Yüce Allah bütün kullarını bir bele ile imtihan edecektir. Bu durumu özellikle sûfîlerin önemle üzerinde durdukları bu hadis-i şerif-e göre “*en şiddetli belalara uğrayanlar önce peygamberler, sonra da onlara en çok benzeyenlerdir*”.⁵⁵³ Dünya meşgalesi içinde kulun dert ve sıkıntılarla karşılaşması kaçınılmaz bir durumdur. Nitekim dert ve musibetler kişinin gerçek şahsiyet yapısını denemek için Allah tarafından gönderilmektedir. Tabaklama deri işleme için nasıl ise, insan içinde bela ve sıkıntılarla imtihan edilmek aynı ona benzemektedir. Büyük insanlar büyük belalarla imtihan edilmektedir. Yine diğer bir hadis-i şerif-e göre elde edilecek olan sevabın hacmi, sabır edilen belanın ölçüsü nispetinde olacaktır. Bundan dolayı Yüce Allah sürekli sevdiği kulların üzerine bele ve musibet gönderir. Allah’ın gönderdiği belalara sabreden Allah’ın rızasını kazasını kazanmış olmaktadır. Karşı gelip isyan eden ise, Allah’ın gazabına duçar olmaktadır.⁵⁵⁴

Sıkıntı ve belalar ile karşılaşma aynı zamanda mertebe olarak manen olgunlaşmaya sebep olacaktır. Bazı günahlar vardır ki, sadece sabır ve sebat göstermek suretiyle ve bu şekilde imtihana tabi tutularak silinmektedir. Gelen bela ve sıkıntılara sabır etme hususunda Hz. Aişe bu ifadeleri söylemektedir: Hz. Peygamber (s.a.v) den daha ağır ve şiddetli musibetlerle karşılaşan biri olmamıştır diye buyurmaktadır.⁵⁵⁵

(es-Saffat, 37/106) süresinde zikredilmektedir. Allah’ın kendisini imtihan edildiği kulun, bu sınamadan yüz akı ve başarı ile sabrederek çıkmasında “*güzel belâ*” (belâün hasen) şeklinde izah edilmektedir. Bu bağlamda “Bedir Savaşı” ve nihayetinde elde edilen zafer, “*güzel bir belâ*” belaya sabrederek başarıya verilen bir imtihan olarak değerlendirilmektedir. (Enfal, 8/17).

⁵⁵³ Tirmizi, “Züht”, 56; Buhari, “Merda”, s. 3.

⁵⁵⁴ Tirmizi, “Züht”, s. 56; İbn Mâce, “Fiten”, s. 23.

⁵⁵⁵ Tirmizi, “Züht”, s. 58.

Bundan dolayı üzerinde sıkıntı ve musibet olan insanlara karşı daha nazik ve kibar davranmamız gerekmektedir. Huzur ve afiyette olanların da Rabbine karşı hamd ve şükür elzemdir. Hz. Peygamber (s.a.v) “takat getirilmeyen belalara kendinizi maruz bırakarak zelil olmayın” buyurmuş ve dayanılmaz belâlardan her zaman Allah’a sığınmıştır.⁵⁵⁶ Zahit ve takva ehli bela ve sıkıntı mevzusunu farklı bir şekilde izah etmişlerdir. Bu konuda İmam Gazali avam için belaya karşı sabırlı olmanın, nimete karşı şükretmekten daha yararlı olduğunu beyan etmektedir. Kul her iki vaziyette de sergileyeceği tavır niyet ve amellerine göre sıkıntılara karşı sabırlı olması bununla beraber nimete de şükretmesi gerekliliğini bildirilmektedir. Gazali’ye göre sabır ile şükür biri diğeri tamamlayıcıdır. Nitekim İslami ve ahlaki yönden bakıldığı zaman bütün nimetler bir imtihan ve her imtihan bir nimet olarak sayılmaktadır. Dolayısıyla kâmil bir insan kişiliğine sahip olan bir kişi aynı şartlara sabrettiği için hem sabredici ve şükredici olmalıdır.⁵⁵⁷

Sûfilere göre bela ve nimet Allah tarafından gelmektedir. Cenab-ı Allah kuluna hangisini münasip görürse kul gönül hoşnutluğu ile Allah’tan gelene rıza göstermelidir. Bu durumda kul

⁵⁵⁶ Buhari, “Daavat”, s. 23.

⁵⁵⁷ Gazali, “İhya”, c 4, ss. 135-141; Yüce Kitabımız Kur’an-ı Kerim’de dinî sorumluluklar da belâ sözüyle zikir edilmektedir. Buna örnek olarak “Bakara suresinin 155. Ayetiyle ve Muhammed süresinin 31. Ayetlerinde belâ bu anlamda kullanılmaktadır. Allah kullarına korku ve kıtlık vermesi, mal, can ve gıdaları eksiltmesi de birer imtihan anlamındadır. (Bakara, 2/155). Nitekim Kur’an’a göre dünya, kimin daha salih ve güzel ameller yaptığının anlaşılacağı bir imtihan yeri olup, yaşam ve ölüm bunun için bulunmaktadır. (Mülk, 67/2). Bu bağlamda “Hz. Peygamber de denemek ve imtihan için gönderilmiştir”. (Müslim, “Cennet”, 63.) İlk başlangıçta peygamberler olmak üzere Allah her kuluna bir belâ göndererek imtihan etmektedir. Mutasavvıfların özellikle üzerinde önemle durdukları bir anlayışa göre en ağır belalarla karşılaşanlar ise, ilk başta peygamberler, daha sonra da onlara çok benzeyenlerdir. (Tirmizi, “Züht”, 56; İbn Mâce, “Fiten”, 23; Dârimî, “Rekâik”, 67; Buhârî, “Merda”, 3). Her insan dert ve musibetlerle karşılaşmaktadır. Nitekim kişinin gerçek şahsiyet yapısı iptila yani (deneme) halinde belli olmaktadır. Deri için tabaklanma nasıl bir eylem ise, insan için de iptila yani deneme ve imtihan da aynı o şekildedir. Altın ateşte, insan mihnette belli oluyor. Çünkü büyük belâlara, ancak büyük insanlar dayanır ve sabredebilir. “Bir hadise göre kazanılacak olan sevabın çokluğu, katlanılan belânın büyüklüğü ölçüsünde olmaktadır”. Bundan dolayı Allah sevdiği kullarına belâ gönderir. Allah’ın gönderdiği belâlara rıza gösteren, Allah’ın rızasını kazanmış olur. Belâlara isyan edenler ise, Allah’ın gazabıyla karşılaşmaktadır. (Tirmizi, “Züht”, 56; İbn Mâce, “Fiten”, 23).

Allah'ın kahrını da ve lütfunu da hoş karşılamalıdır. Sûfiler cefada da sefada da rıza halinden ayrılmamalıdır. Sıkıntı ve bela ile karşılaştığında mübteli'yi yani belayı Allah'tan geldiğini bilirler. Dolayısıyla belanın akıbeti ve sonucunu düşünerek teselli olurlar. Zamanla belanın acısını hissetmez hale gelir ve sevgiliyi Allah'ı seyrederken belanın acısını hissetmezler.⁵⁵⁸

İslam âlimlerine göre bela ve imtihan arif olanların gidiş yolunu aydınlatıyor. Mutasavvıflar bu durumda aşk ve muhabbeti esas alıyorlar. Büyük sıkıntı olarak ilahi aşkı görüyorlar. Ama aşk sevgiliden dolayı her türlü ızdırıp ve belaya seyerek katlanabilmektir. Hatta katlandığı acı ve sıkıntıdan dolayı haz duyar hale geliyorlar.⁵⁵⁹

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'ye göre bela ve imtihan kavramları, kader inancıyla yakından ilgilidir. Takdir-i İlahi'yi olduğu gibi kabul eden kul, Hak'tan ne gelirse ona rıza göstermelidir.

“Ne ki Hak'tan gelir ise hak dur --- Bize çün ol Hâkim-i mutlaktır”

“Lütfi kahrında gizlidir bî-şek --- Cümle emrinde yazılıdır bi-şek”⁵⁶⁰

Cenab-ı Hak'tan gelen her şey haktır ve makbuldür. Çünkü O, bize mutlak hâkimdir. Şüphesiz ki Onun lütfu kahrında gizli olup bütün emirlerinde yazılıdır. Kulun başına gelen belalar, dünyada onun imtihanıdır. Kul, bu imtihanı kazanırsa Hz. Eyüp gibi sabreder ve Hz. Nuh gibi tufandan korunur. Hz. İbrahim gibi ateşten kurtulur, Hz. Musa gibi denizden yaya geçer. Bu imtihanı kaybederse firavun ve nemrut gibi helak olup gider.

“Hak Teâlâ sever kulun sınar --- Bu söze Nass (Kur'an) çok çok ahbar”

⁵⁵⁸ Serrâc, “Luma” s. 49; Sülemî, “Tabakât” s. 168; Hucviri, “Keşfül-Mahcub, s. 539.

⁵⁵⁹ Alâeddin Attar, Tezkiretü'l- Evliya, s. 18.

“Nevha-i Nuh nar-ı İbrahim --- Halil-i Eyüp vakt-i kubh-ı azim”⁵⁶¹

Yüce Allah kulunu sever ve sınar. Bu söze delil olarak tarihte birçok olay ve haber var. Nuh Aleyhisselâm feryadı, Hz. İbrahim’in ateşi, Hz. Eyyüb’ün hali korkunç zamanlardır. O ulular, böyle bir imtihanlardan geçmişler. Bu azizler sonunda sefaya ermişler. Hz. Nuh’a ne oldu? Hz. İbrahim’e ne oldu? Sonunda Hz. İbrahim de Nemrut da gitti. Akıbet gelince, akıbet çok fena oldu. Nemrut feci bir şekilde öldü. Bela ve imtihana tâbi olan sadece birkaç peygamberler değildir. Bütün peygamberler ve veliler cefa çekerek Allah’ın imtihanından geçmişlerdir. Çile ve belaların en şiddetlisi enbiya ve evliyaya isabet etmiştir.

5.6. Dua

“Çağırarak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek” anlamlara gelen dua davet ve dav’a kelimelerinin mastarıdır. Bununla beraber ayrıca Allah’tan istenilecek talep ve istekleri sözlü ya da yazılı olarak söylenen metinlere de dua denilmektedir. Dua, Allah’ın yüceliği karşısında kulun acizliğini farkında olması, saygı ve tazim duygularıyla Allah’ın lütuf ve nusretini tecelli

⁵⁶⁰ Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 97.beyt, s. 1699.

⁵⁶¹ Elvan Çelebi, a.g.e. 19.beyt, s. 332-334; “Süfî ve zahitler belâ ve imtihan mevzularını farklı şekillerde yorumlamışlar. Bazı mutasavvıflar belâda sabır halinde olmayı, afiyette şükür halinde olmaya tercih etmektedir. Bir kısmı ise, afiyet halinde şükretmeyi, belâda sabretmeye tercih etmişlerdir. Bu doğrultuda Gazali ise avam için belaya sabretmenin nimete şükretmekten daha faydalı olduğunu belirtmektedir. Aslınsa insanların her iki durumlarda takınacakları tavra, niyet ve amellere göre belaya sabretmenin ya da nimete şükretmenin daha önemli olacağını görüşündedirler. Esas olarak sabır ve şükür biri diğerine bağlantılıdır. Nitekim dinî ve ahlâkî yönden her nimet bir belâ, her belâ da bir yönden nimet sayılmaktadır. Bundan dolayı kemal sahibi bir insan hem sabredici hem şükredicidir. Süfîlere göre belâyı da afiyeti de gönderen Allah’tır. Kul için Allah hangisini uygun gördüyse, insan onu gönül rızasıyla kabullenerek hakkında hayırlısının o olduğuna inanarak ikisine de şükretmelidir. Kul, Allah’ın kahrını da hoş, lütfunu da hoş olarak karşılamalıdır. Cefada da safada da rıza halinden ayrılmayan mutasavvıflar belâ geldiği vakit “mübteli’yi” yani belâyı gönderen Allah’ı görürler. Belânın akıbetini düşünerek teselli olurlar. Dolayısıyla belânın izdirabını hissetmezler. Allah’ı temaşa ederken, belânın acısını unuturlar. Ebü’n-Necib es-Sühreverdi, “*Âdâbü’l-mürîdîn*”, Kahire trz, (Dârü’l-Vatani’i-Ârabî), s. 25.

etmesini ifade etmesidir. Dolayısıyla duanın asıl hedefi, kulun durumunu Allah'a arz ederek niyazda bulunmasıdır. Dua kulun Allah'a niyazda bulunması olduğuna göre aynı zamanda Allah ile kul arasındaki iletişim vasıtasıdır. Dua, amelinin ortaya çıkması için önce Allah kuluna kendi varlığından haber vermektedir. Daha sonra insan var olduğunu benimsediği üstün kudret karşısında hissettiği tazim ve ümit duygularından dolayı kendinden daha yüce olanla irtibatla olmayı ihtiyaç olarak görmektedir. Dolayısıyla bir bağlantı sonucunda dua diğer bir yandan kulun kendi eksikliklerini giderme eylemidir.⁵⁶²

Bununla beraber dua zikir anlamında da gelmektedir. İslam kaynaklarında genellikle “ezkâr ve ediyye” bu iki kavramın aynı anda geçmesi duanın kapsadığı saygı ve tazimin bir neticesi olarak bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) duanın böyle kapsamlı içeriğinden dolayı “Dua ibadetin özüdür”⁵⁶³ hadis-i şerif-i bütün İslami kaynaklarda önemle zikredilmektedir. Mahlûkat içinde insanda dini eğilimin yaratılıştan ve fitrî olduğu inancı bazı delillerle ispat edilmektedir. Bunun asılı temelinde Allah inancının varlığı dini yaşam içinde bütün yaratıklarının fitratında Allah'a doğru gidiş söz konusudur. Kuran-ı Kerim'de bazı ayetlerde canlı veya cansız tüm mahlûkatın tamamı Allah'ı zikirde bulunduğu beyan edilmektedir. Kerim kitabımızdaki ayetlerde Allah'ı Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar Allah'ı zikir eder.*

⁵⁶² Osman Cilacı, “*Dua Maddesi*”, DiA, c 9, s. 529; Dua, müminin anahtarı ve ihtiyaç sahiplerinin istirahat mekânı ve zamanıdır. Musibet, sıkıntıda, darlıkta ve bollukta kulların sığındığı limandır. Dert ve hacet sahiplerinin dertlerinin giderdikleri alandır. Dua, kulluk ve ubudiyetle ilgili fakir ve ihtiyaç halini açıklamasından müteşekkildir. İhtiyaçlarını sunmasını ve istediğini bilene Allah isteyebildiği kadarını vermiştir. Öyle olmasaydı Cenab-ı Hak: “*Dua edin ki icabet edeyim, duanız yoksa ne ehemmiyetiniz var*” (Furkan Suresi 25/72) buyurmazdı. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v) kabul olunacağına güvenerek Allah'a dua ediniz. Şunu bilin ki, Allah gâfil kalple yapılan niyaz ve duayı kabul etmez buyurmaktadır. Tirmizi, *Da'avat*, s. 65.

⁵⁶³ Tirmizi, “*Daavat*”, s. 1.

*Onu överek yüceltmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların bu zikrini anlamazsınız*⁵⁶⁴. Zariyat suresinde insanın esas görevini kulluk olduğu belirtilmiştir. “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”⁵⁶⁵. Zikredilen ayeti kerimeden anlaşılan, insanın yaratılış itibarıyla Rabbine doğru bir çekiliş ve sığınmasıdır. Bununla beraber irtibat ve Allah’ı Rab olarak bilme isteği içerisinde yaratılmış olduğunu idrak etmesi gerekmektedir. İnsanın var olması ve yaratılışıyla ilgili ayetler, yaratılışından evvel insana yaratıcısını Rab olarak bilme ve tanıma özelliğini vermiş olduğu açıklanmaktadır.⁵⁶⁶

Temel İslami eserlerde, özellikle tasavvufî yönüyle bakacak olursak bahsi geçen ayetler insan meylini fitri yaratılışına bir kanıt olarak getirilmektedir. Bunun izahı hayat, insanoğlunun asıl yurdundan (cennetten) ayrıldığıının acısının hissetmesi ve ona ulaşmaya çaba göstermesidir. İbadet ve dua yaratılış gereği olarak kulun Rabbine doğru bir yöneliştir. Ayrıca dua, dini kaynaklarda Allah ile kul arasında Allah’ın rahmeti ve mağfiretini kullar tarafından tanıma, şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla bunu kulun iradesini galip gelen bir bağ ve irtibat şekli olarak görmek mümkündür.⁵⁶⁷ Bu sebeple duada kul ile Allah arasında bir bağ ve iletişim bulunmamaktadır. Dolayısıyla dua kulluk makamlarının en üstünüdür.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ İsra Suresi, 17/44.

⁵⁶⁵ Zariyat Suresi, 51/56.

⁵⁶⁶ Araf Suresi, 7/172-173.

⁵⁶⁷ Kuşeyri, Risale, s. 380.

⁵⁶⁸ Fahrettin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, c 10, ss. 374-375.

Kuran ayetinde:“*Duanız olmazsa Rabbim size ne diye değer versin*”⁵⁶⁹şeklinde zikredilmiştir. Bunun sebebi insanı sadece Allah’a doğru yönelmesiyle değer kazandığını bir delilidir. Yüce Allah kulunu sevap ile müjdelemek için onun her ne durumda olursa olsun kendisinden istemesini dilemektedir. Böyle olmasının sebebi ise varlık âleminde doğan ve nimet içinde bulunmanın karşılığı olarak meydana getirdiği şükran ifadesidir. Bazen de ihtiyaç ya da korkularla yapılan kötü bir davranışından kaynaklı pişmanlıkta olabilmektedir.⁵⁷⁰ Bazen suçluluk psikolojisi, Allah’a karşı insanı güçsüz ve kusurlu olduğunu idrak ettirmektedir. Bu süreç zamanla Allah’a karşı insanı daha iyi kul olabilme fırsatı kazandırmaktadır. Yaratılış gereği olarak kulun yapısı günah işlemeye meyillidir. Dolayısıyla kişinin işlediği günahlara pişmanlık içinde bağışlanması için Allah’a yönelerek af dilemesi gerekmektedir. Bu doğrultuda bir hadisi şerife göre her seferinde kulun işlediği günah ve kusuruna pişmanlık duyarsa Allah affetmektedir.⁵⁷¹

Kader ezelden belirlendiğine göre duanın etkisi olur mu? Sorusunu Gazali şu şekilde yanıtlamaktadır: Hadiseler evvelden bir sebep-sonuç bağlantısıyla birbirine ilişkilidir. Dolayısıyla sebeplerin sonuçların doğrulması zaman içerisinde oluşmaktadır. Bundan yola çıkarak güzellik

⁵⁶⁹ Furkan Suresi, 25/77.

⁵⁷⁰ Bakara Suresi, 2/152; Hud Suresi, 11/90; Nur Suresi, 24/31; Zümer Suresi, 39/53.

⁵⁷¹ Müslim, “Tevbe”, s. 29; Görüldüğü üzere dua, kul ile Allah arasında doğrudan oluşan bir iletişimdir. Esas olan bu iletişimde bütün halimiz ve varlığımızla sonsuz Kudret’e sükûn ve sürur içerisinde teslim olmaktır. Dua da bu teslimiyette kulun Allah’la dertleşmesi, konuşması ve bir paylaşımı vardır. Bu dertleşmede kulun aczini ve günahlarını dile getirmek suretiyle bir tür kendini tedavi etmesi söz konusudur. Bu durum bize farkındalık kavramının duadaki merkezini gösteriyor. Böylece ulaştığı farkındalık ile kişi, duayla Allah katındaki konumunu belirlemektedir. Yani insan duasına göre adamdır. Duada en önemli unsur, kabul edileceğine inanıp, kendimizi aradan çekerek Allah’ın rahmetine bel bağlayarak ümit beslemektir. Fakat böyle bir dua kabule şayandır. Dua, Allah’ın Rablık ve ilâhlık sıfatlarına köklü bir sığınmadır. Varoluşu ve varlıkların mülkünü kudretinde tutan, Allah’a kulu yaraşır bir tarzda insanca bir maruzattır. Sınırlı varlık insanın, mutlak kudreti yardıma çağırmasıdır. Sadık Kılıç, *İlim ve Sanat Dergisi*, İstanbul 2002, sayı 13, s. 74.

ya da fenalığı takdir eden Allah bunlar için bir sebepte takdir etmiştir. Fenalığı önlenmesi yâda yok edilmesi iyiliğin meydana gelmesi için dua bir sebep ve vasıta. Dua, başka bir söyleyişle kalpte Allah inancını yerleşmesini sağlamakta olup, ibadetin özü ve asıl hedefi de budur.⁵⁷²

Duanın, İslami ve tasavvufi kaynaklarda dert ve musibetlerin azalmasında tesir ettiğini ifade eden bazı örnekler bulunmaktadır. Mutasavvıfların anlayışına göre dua arzu ve isteklerin karşılaması için önem arz etmemektedir. Sûfi için mühim olan duanın Allah'a duyulan isteğin dili ve Allah ile doğrudan haberleşme olarak bir vasıta olmasıdır. Tasavvuf ehline göre ilahi takdirin akışı karşısında sabrederek hiçbir arzuda bulunmamak en uygun bir davranıştır.⁵⁷³

Temel İslam eserlerinde amel ve kulluğumuzu yerine getirmede dua ederken içinde bazı şekli ve ahlaki kurallara uyulması bahsedilmektedir. Dolayısıyla duada bulunan kişinin konumu bir edep içerisinde bulunması gerekmektedir. Dua, kulun namazda hangi hareketlerde bulunmasını izah etmektedir. İnsanın dış görüntüsü yönünden talep ve isteğinin nizam ve disiplin içinde olması gerekir. Kul bu yönüyle Allah'ın karşısında aciz ve noksanlığının yanında hamd, şükür ve isteklerini arz etme ifadesidir. Dua, kulun namaz içindeki her türlü davranış ve edebin öneminin yanında gösteriş, kibir, gaflet ve kabalık gibi ahlaki kusurlardan arınmasını sağlar. Dua ile ilgili bir ayete göre Allah'ın yanında bulunanlar kibirlenmezler, aksine Allah'ın yüceliğini hatırlayarak secde ederler. Allah'ı zikreden kimsenin huşû içerisinde istekte bulunma durumunda olması gerekir. Ona yalvararak ve sesini yükseltmeden zikir etmesi lazım. Bunun aksini yapmak ise gaflet sayılmaktadır.⁵⁷⁴ İslam âlimi Gazali, içten ve sessizce yapılan duanın şartlarını da içinde

⁵⁷² Gazali, "İhya", c 1, ss. 328-329.

⁵⁷³ Kuşeyri, "Risale", s. 373.

⁵⁷⁴ Araf Suresi, 7/205.

bulunduran bir “adap” bahsinden söz etmektedir. Dua, adap bahsince dua, mübarek zaman ve mekânlarda, kibleye yönelerek ve Allah’ın ismiyle başlayarak, işlenmiş kusur ve günahlara pişmanlık duyarak yapılmalıdır. Duanın makbul olması için acele davranılmamalıdır. Yapılan duanın kabul olunacağına inanılarak ve Allah’tan ümit ederek dua etmede ısrarla devam edilmelidir.⁵⁷⁵

Tasavvufta harici adap ve erkân sünnet ile sabit olduğu yönüyle icra edilmekle beraber, özellikle içeriği yönden farklı bir boyut kazanmaktadır. Sûfi bir yönden farklı açıdan duanın mahiyetinin incelerken, diğer taraftan nasıl dua edileceğini araştırmışlar. Bunun yanında duanın makbul olmasının şartı ve dua yapılırken uyulması gereken adabı üzerinde durmuşlar. Mutasavvıflar, duaların büyük bir kısmını Allah’a hamd u sena, Onun yüceliğini, sonsuz gücünü, ilmini, lütfunu ve rahmetini dile getirme şeklinde dua etmektedirler. Tasavvuf ilminde dua, genellikle sözle (*lisan-ı kâl*), bazen de susularak (*lisan-ı hal*) ile yapılmaktadır. Yapılan dualar içten ve samimiyetle yapılması gerekir. Kul, dualarda Allah’a ulaşmak istenen bir sevgili gibi gönlün derin perdelerinden ve hicrandan seslenerek niyazda bulunması gerekir. Tasavvufi eserlerde “habib”, mahbup, yâr, can, canan denildiğinde Allah’ı kastettiği anlaşılmaktadır. Tasavvufta yani Allah aşkı yani ilahi aşk ağırlık basınca dualar da böyle bir muhteva oluşmaktadır. Mutasavvıflar Allah ile kul ortasında kimi zulmetten, kimi de nurdan meydana gelen birtakım perdelerin olduğuna inanırlar. Söz konusu perdelerin bütün güzellikleriyle Allah’ı temaşa edilmesi için engel olduğunu savunurlar. Dua ve niyazlarda bulunarak bu perdelerin ortadan kalkmasını arzu ederler.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Gazali, “*İhya*”, c 1, ss. 304-305.

⁵⁷⁶ Serrâc, “*el- Luma*”, s. 332.

Genellikle s filer dille yapılan dualara pek önem vermezler. Belirli bir makam ve belli bir hal ile dilediklerini Allah'a niyaz ederek susmayı tercih ederler. Yaşantısında teslimiyet halinde olmayı tercih ederler. S filere göre kulun Mevlası'nın huzurunda Ona muhtaçlığını arz etmesi duanın kabul olunmasını artırmaktadır.⁵⁷⁷

Dua, duayı yapana göre farklı Şekillerde olabiliyor. Bu tasnife göre halkın duası söz, zahitlerin duası davranışlarıyla, ariflerin duası ise hal ile yapılır. Rıza ve teslimiyet halinde olanlar istekte bulunmamaktadırlar. Teslimiyet halinde oldukları için her haline razı olmaktadırlar. Mutasavvıfların yaptığı duaların içeriği zaman içerisinde değişmekte olup, meşrep farklılığı yaptığı dualara da etki etmiştir. Zahitler ilk dönemlerde Allah'ın azabından, gazabından ve cehennem azabından kurtulmak, cennete gitmek için dua etmişler. Sonraki dönemlerde ise bunların yerini Allah aşkı ve sevgisi almıştır. Son dönemlerde ise duaların özünü vahdet-i vücut ile ilgili kavram ve deyimler oluşturmuştur.⁵⁷⁸

Mutasavvıfımız Elvan elebi dua ile ilgili şu Şekilde görüşleri bulunmaktadır. Mü'minin silahı duadır. Kul, her zaman ve her işinde duada bulunması gerekmektedir. Duanın bir üst mertebesi ise bir mü'minin diğer mü'min kardeşi için yapılan duasıdır diye açıklama getirmektedir. Dolayısıyla dua insanı kalkan gibi koruduğunu da dair fikirleri beyan etmektedir.⁵⁷⁹

Sonuc olarak s fi ve zahitler, daha çok nesir Şeklindeki ifadelerle bazen de manzum Őekillerle dua etmişler. S filer, eser ve mektuplarında dualara da yer veririler. Belli bir vakitlerde belli ibareleri buldukları hal gereği olarak kalplerinden geldiği Şekilde dua olarak okumayı adet

⁵⁷⁷ Kuşeyri, *Risale*, s. 631.

⁵⁷⁸ Süleyman Uludağ, "*Dua Maddesi*" D A, c 9, s. 536.

⁵⁷⁹ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye*, s. 128.

edinmişler. Mutasavvıflara göre en verimli ve kabul olma ihtimali yüksek olan dua, kulun sıkıntılı anında yaptığı dualardır. İhtiyaç olduğunda samimiyetle ve içten geldiği gibi duada bulunmasıdır.

6- Yaradılış ve Varlıkla İlgili Kavramlar

6.1. İnsanın ve Evrenin Yaradılışı

Lügatte insan kelimesi⁵⁸⁰ Arapçada ise “n-s-y” yani unutmaktan⁵⁸¹türemiştir. Aynı zamanda insan kelimesi bir olayın ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Kerim kitabımızda insan kelimesi “insan, ins ve ünnaş” şeklinde zikredilmektedir. Kur’an’da önce Allah’ın övdüğü:” *Biz insanı hakikatten mükemmel bir surette yarattık*”⁵⁸² şeklinde hitabı aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v)’mi de övmektedir. “*Allah âdemi insanı kendi sureti üzerine yarattı*”⁵⁸³. Yeryüzündeki tüm mahlûkatına karşı halife olarak gönderilmiştir.⁵⁸⁴ Aynı zamanda üstün varlık yaratıcısına karşı nankörlük yaptığı için de eleştirilmektedir. Bu acizliğinden dolayı ayetlerde insanı, zayıf ve

⁵⁸⁰ İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, c 4, ss. 12-13; Tehânevî, *Keşşaf*, c 2, ss. 1468-69.

⁵⁸¹ Asım Efendi, *Kamus*, c 2, s. 871

⁵⁸² Tin Suresi, 95/4-5; Kur’an-ı Kerim’de atmış beş yerde insan, on sekiz yerde ins, bir yerde insî olarak geçmektedir. Ayrıca bir ayette enâşî, iki yüz otuz yerde nâş şeklinde çoğul olarak yer zikredilmektedir. Kur’an’da insan bütün yönleriyle ele alınmış konuyla ilgili ayetler onun yaradılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İlk insan örneği kabul edilen Hz. Âdem ile ilgili olarak zikredilen ayetlere göre Allah onu özel bir yaradılışla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı toprak olan gelecekteki yeryüzünün hükümrânına Allah, ruhum dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiştir. Allah, insana isimlerin tamamını öğreterek bu isimlerin gösterdiği varlık şemasını kavratarak nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir. İlk insanın eşiyle birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaafına, öte yandan sonunda yeryüzünde halife kılınacak olan bir seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir. Nisa 4/1, A’raf, 7/11, Hicr, 26-31, Ahzab 33/72, Sâd 38/71-73.

⁵⁸³ Buhari, İstizan, 1; Müslim, Cennet, 12.

⁵⁸⁴ Bakara Suresi, 2/30; En’am Suresi, 6/135.

muhtaç⁵⁸⁵ topraktan yaratılmış⁵⁸⁶ ihtilafçı⁵⁸⁷ aceleci⁵⁸⁸ bir varlık olarak zikredilmektedir. Bununla beraber yaratıcısının nimetlerine karşı isyankâr ve gururlu⁵⁸⁹ hakkın kendisinde ihsanda bulunduğu sayısız nimetlere karşı nankör ve şımarık⁵⁹⁰ zalimlik ve ahdet vasıflarla nitelendiriyor.

Kur'an çerçevesinde değerlendirildiğinde yaratıcısı için en değerli bir varlık insandır. Ancak, insan bunun bilincinde olmayınca "aşağuların en aşağısına düşebiliyor"⁵⁹¹. Nitekim Kur'an insanı iki farklı açıdan meydana gelen bir yapıya sahip olduğundan zikir ediyor. Madde olarak "insan topraktan yaratıldı"⁵⁹² ruhi olarak ise insan, "Allah'ın bir nefhasıdır yani Allah insana kendi ruhundan üflemiştir"⁵⁹³ şeklinde inşa edilmiştir. Aynı zamanda bu iki yönlü olarak yaratılması insanı bedensel olarak ölümlü, ruhsal olarak ölümsüz olduğunu açıklıyor. Aynı zamanda Kur'an insanı beşerî ve ilahi yönünü bildirmektedir. İlâhi nefhadan dolayı insan, rabbani vasıflar yüklendiğinden dolayı mahlûkat içinde saygı ve hürmete layıktır. Nitekim Allah kelamında "Biz insanları yaratıklarımızın birçoğuna üstün kıldık"⁵⁹⁴ ayeti zikredilmektedir.

⁵⁸⁵ Nisa Suresi, 4/28.

⁵⁸⁶ En'am Suresi, 6/2.

⁵⁸⁷ Bakara Suresi, 2/213.

⁵⁸⁸ İsrâ Suresi, 17/11.

⁵⁸⁹ Nahl Suresi, 16/4.

⁵⁹⁰ İsrâ Suresi, 17 /67.

⁵⁹¹ Tin Suresi, 95/4-5.

⁵⁹² Hicr Suresi, 15/28.

⁵⁹³ Hicr Suresi, 15/29.

⁵⁹⁴ İsrâ Suresi, 17/70; İnsanın ne sebeple ve nasıl yaratıldığına dair haber veren ayetlerin bir başka amacı, öldükten sonra dirilmeyi dile getirmektedir. İnkâr temayülü karşısında insanı bir beden atığından nütfe veren meydana getirildiğini hatırlatmaktadır. Tekrar dirilteceğinden ve sorguya çekileceğinden şüphe eden kâfirlere karşı insanın

Mutasavvıflara göre, insan-ı kâmil sıfatı “marifetullah” Allah’ı bilmesi ve tanınmasıdır. Yaratılış itibariyle insan ilahi isimlerin anlamını idrak edip ve zikir yoluyla onları devamlı olarak bilincinde hazır bulundurmaktadır. Yüce Allah’ın isim ve sıfatını kavramış olup, mukarrebun Allah’a yakın olanlar, bu makamı elde etmeği arzularlar. İç dünyalarında insan olmanın merkezi sayılan kalbi, ilim ve Allah’ın ulûhiyetinden ilham alırlar. Aynı zamanda Allah’ın ahlakı ile süslenmek isterler. Sûfilere göre çok talep olmadıkça olgunluk seviyesine ulaşabilmek mümkün olmaz. Bunun yanında Allah’ı arzu etmenin yetersiz oluşu, kulun gönlünde Ona karşı olan gönül bağının tam oluşmadığından kaynaklanır. Şevk arzusunun özü bilgi olup, aynı zamanda Allah’ı tanıma ve bilme bilgisidir. Eğer kul gönlünü ağıyardan yani Allah dışındaki şeylerden temizlerse, Allah aşkını ister hale gelerek ve Ona yakınlığı artar. Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarını mahlûkatın idrak seviyesinde, yansımasını sağlamak, Allah’ın ahlakı ile bezenmek anlamına gelmektedir. İdrak etmek, istemek ve yapma⁵⁹⁵ seviyelerini tamamlayan kul ilahi ve rabbani bir varlık olarak yaptığı amelleriyle Allah’a yaklaşmaya çalışır. Böyle bir dereceye ulaşan kul, Allah’ın kendisine ihsan etmiş bütün kabiliyet ve yeteneğini gerçekleştirmiş olmaktadır. Zamanla bu yolla salık, Allah’a kurbiyetin sevincini elde etmiş olup, Allah’a vuslatı gerçekleştirmiş olacaktır. İnsan Allah’a yaklaşma mutluluğunu nefis ve arzularını kontrol ederek istenilen seviyeye ulaşacaktır. Bu

toprak, nutfe, alaka, mudga aşamalarından ve çocukluk, ergenlik, yaşlılık evreleri anlatılmaktadır. Toprağı yağmurla ıslatıp üzerinde bitkiler yetiştiren ilâhî kudret, insanın da yaratılış evresinde de aynı şekilde kendini gösteriyor. Bu kudret insanı yeniden diriltmeye de kâdir ve gücü yetendir. İnsanın maddi ve ruhî hayatını Kur’an’daki açıklamalara bakarak başlıca dokuz evreye ayırmak mümkün olmaktadır. İlk aşama çamurdan süzölmüş hulâsa olup, aynı zamanda maden, bitki ve hayvan oluşumlarının da esası olan fiziksel ve kimyasal süreçleri kapsamaktadır. Anne rahimde meydana gelen nutfe aşamasından döllenme gerçekleşmektedir. Alaka aşamasındaki oluşum halindeki canlı rahime tutulmuş, asılmış durumundadır. Mudga denilen dördüncü aşamadan sonra çeşitli organlar belli belirsiz oluşmaya başlamaktadır. Beşinci evrede ise kemik, altıncısında kas sistemi gerçekleşmektedir. Yedinci aşamada artık insan organizmasının gelişimi en güzel yaratılmış haliyle tamamlanmıştır. Sekizinci evrede ölüm, dokuzuncu ve son evrede öldükten sonra diriliş gerçekleşir. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c 5, s. 3431.

⁵⁹⁵ Mehmet S. Aydın, *Gazali’nin Te’vil Anlayışı*, İslam Felsefesi Yazıları, Makaleler 2, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 88.

makama ulaşan kul, böylece gerçek hürriyetine kavuşmuş olacaktır. Bundan dolayı Allah dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayan insan hür yani özgür sayılmaktadır. Bu da sıdıkların mertebesidir.⁵⁹⁶

Gazali'ye göre insan-ı kâmil üç hususta olgunluk bilgisine ulaşmış olacaktır. Bu hususun birinci basamağı bilgide olgunluk derecesi, ikinci basamak ise güçte olgunluk derecesi, en sonuncusu ise özgürlükte olgunluk derecesidir. Allah'a ulaşmak isteyen kulun, Rabbine giden bu süreçte kemal seviyelerinden geçmesi gerekmektedir.⁵⁹⁷

Dolayısıyla kul Allah'ın koyduğu takva ölçüsüyle ahlaklanmadıkça, melekût âlemine ait bulunduğunu, evrenin ise bir mikrokozmoz olduğunu anlar. Bu şekilde anlayış aynı zamanda ruhani yönden bir yükseliş anlamına gelmektedir. Ruhani yükselişin doğrultusunda insan aynı şekilde insan olarak kalmaktadır. Dolayısıyla onun durumu içinde ontolojik bir değişme olması söz konusu değildir.

⁵⁹⁶ Gazali, İhya, c 4, s. 483; Bir Müslüman için en kâmil insan, vahyedilmiş ilahî dinlerin de kemâl ufku olan İslam Dininin Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. İslam Dininde Allah'ın insanları yarattığı fitrata uygun olan dindir (Rum, 30/30). O halde dindarlık insanın başlangıcındaki kendi ruh âlemine bir dönüş, insani fitratın farkına varış anlamına gelmektedir. İnsanın manen ve ahlâken çöküşü ise fitrattan uzak kalmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın ruhî ve ahlâkî donanımı yeryüzüne bir yönden güzellik getirmektedir. Diğer yandan ise bir takım sanat ve tekniklerin icat ve gelişmesine yol açmaktadır. Bu durumlar insanın esasen hemcinsleriyle beraber yaşama durumunda olmasını gerekli olduğunu bildirmektedir. Nitekim İslam dini insanı sadece Allah ile ferdi ilişki içinde tanımlamakla kalmıyor. Bununla beraber sosyal bir varlık alanı içinde yüksek değerleri hayata geçirmekle de görevlendirmektedir. Esas olarak insanı bir ahlak varlığı kılanda onun toplumsal bir varlık oluşudur. Charles le Gai Eaton, "*mon İslamic Spiritually Foundations*, (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1989, ss. 358-377.

⁵⁹⁷ Gazali, İhya, c 3, s. 352.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, ilahi kudretin ve Allah'ın yaratış sırrını Kâf ve Nûn harflerinde gizli olduğunu vurgular. Yüce Allah Kerim Kitabın' da bu sırrı şöyle açıklıyor: “*Allah bir şeyi yaratmak istediği zaman sadece “ol” der ve o şey derhal olur*”.⁵⁹⁸

Elvan Çelebi bahsettiğimiz ayetteki (kun fe-yekûn- ol der her şey oluverir) sırrını şöyle açıklar:

“*Kaf u Nûn*” gelmedi zuhura henüz – Dinmedin lafzı-ı “*Kûn fe-kân Aşk*”

“*Kâf u Nûn kim bize nüvişte durur – Lâ yezâl işiğimde işte durur*”.⁵⁹⁹

“Ey Âşık! “Ol der her şey oluverir” lafzı söylenmedi”

“Kâf ve Nûn harfleri de henüz meydana gelmedi”

“Ol emri bizim için yazılıdır, Sonsuzluk eşiğimizde de aynen vardır”.

Elvan Çelebi, yaratılış sırrını hep burada arar. Evrenin yaratılışını şöyle anlatır:

“*Diledi çü bu âlemi yarada --- Kudreti zahir ola kendi ayân*”

“*Kendiyle kendi kıldı naz o ilah --- Kendisi kıldı kendiyle derman*”

“*Ne şebih ü nazir ü ne hemta --- Ne şerik ü vezir ü ne derman*”

“*Kâf u Nûn'dan kopardı pes bir saz --- Zevk geldi bu saza akıl revan*”

⁵⁹⁸ Yasin Suresi, 36/83.

⁵⁹⁹ Elvan Çelebi, Menâkıbnâme, 2.beyt, s. 38; Mülkün yegâne sahibi her şeye gücü yeten, her türlü eksik kusur ve olumsuzluktan arınmış zat gerekli ve varlığı kaçınılmaz Allah'tır. Tasavvuf dilinde var olmak için başka bir varlığa muhtaç bulunanlar demektir. Varlık âleminde her varın bir varlık sebebi vardır. Sebepsiz var olan tek Allah'tır. Bütün var oluşların kaynağı olduğu için varlığı gereklidir. Mertol Tulum, a.g.e, s. 55.

“Akli vü nefsi cevahir-i ulvi --- Geldi cümle zuhura kevnü mekân”.⁶⁰⁰

Yüce Allah, kudretini açığa çıkarmak ve kendi de bilinmek için evreni yaratmak istedi. Allah kendi kendine naz etti ve kendisi kendisine derman oldu. Onun benzeri, dengi, misali yoktur. Ortağı, yardımcısı, hizmetçisi de yoktur. Kâf ve Nun harflerinden (ol emrinden) bu düzen ortaya çıktı. Yürüyüp giden akıl da bu sâz ile zevke geldi. Böylece akıl, nefis ve yüce cevherler, tüm mekân ve evren ortaya çıktı.

Evrenin yaratılışından sonra en gizemlisi insanın yaratılışıdır. Meleklerden daha üstün derecelere çıkabilen, en güzel biçimde yaratıldığı Yüce kitabımızda anlatılan insan Allah katında en değerli bir varlıktır. Yüce Allah insana akıl vererek, hitabını ona yöneltmiştir. Peygamberler ve velilerde onlar arasından çıkmaktadır. Elvan Çelebi, yaratılış gayesinin özü olarak insanı görmekte yaratılışını da ilahi aşka bağlamaktadır:

*“Durağan ve gezegen yıldızlar olsun-üç çocuk mevâlid ve dört üye erkân olsun”*⁶⁰¹

“İşbularda hulasa-i maksut --- Hem çü insan didedur insan”

“Âdem-i cami-i sıfat durur --- Ademinden göründü ol canan”

“Âdemi suretini suretine --- Kıldı mened ol ulu sultan”

⁶⁰⁰ M. Fatih Koksal, *Elvan Çelebi'nin Şiirleri ve Şairliği*, I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni, Kırşehir 2004; Elvan Çelebi, *Menâkıbnâme*, 99-100.beytler, 1740-1745.

⁶⁰¹ Bu terimler evrendeki varlıkları oluşturan hayvan, bitki ve cansız nesnelere yerinde kullanılmıştır. Bunlar göklerin etkisiyle dört yapı taşının (unsurunu) birleşip kaynaşması sonucunda meydana gelmiştir. Kendilerine özgü nitelikleriyle madde varlıklarının birleşiminde bulunan dört temel unsur: toprak, su, hava ve ateştir. Eski Yunan felsefecilerinin inancına göre bu dört unsur feleklerin etkisiyle birleşmiş canlı ve cansız maddeler bu birleşim karışımıyla meydana gelmiştir. O, ulu Allah insanın suretini kendi suretine benzer kıldı hadisinin Türkçe karşılığı Allah Âdemi (insanı) kendi kılığında yarattı biçimindedir. İlk şekliyle sahih hadisler arasında yer alır; ancak anlamında özellikle kendi zamiriyle yapılan gönderme üzerinde ayrı görüş ve açıklamalar vardır. Mertol Tulum, a.g.e, s. 429.

“İlim-i evvel ve ilim-i ahirde --- Âdem-i ber- güzide-i Yezdan”

“Ademi nûn bâkıyat çü Kâf --- Kâf u Nûn’dan değimli dür hem kan”

“Kâf-ı Nûn ortasında fark-ı azim --- Birisi sabit ü birisi lerzan”.⁶⁰²

Bunlardaki amacın özü, insandır. Zira insan gözde bir varlıktır olarak yaratılmıştır. Âdem soyuna mensup demek, toparlayıcı bir niteliktir. Zira o sevgili âdemoğlu zahir oldu. Âdemoğlu suretini, Yüce Allah kendi suretine emsal kıldı. Evvel ve ahir ilminden insan, Allah’ın en güzel kıvamda seçkin olarak yarattığı varlıktır. İnsan (Nun) dur, gerisi (Kâf) gibidir. Zaten her yaratılan varlık ve olay (kâf ve nûn) nun eseri değimlidir? Kâf ile nun arasında büyük bir fark vardır. Birisi sabittir, diğeri ise hareketlidir.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, insanın yaratılış sırrını bu şekilde açıklarken onun gönül taşıyan bir varlık oluşundan başlayarak insanın birtakım özelliklerini de sıralar. Bu aşağıda gelecek mısralar aynı zamanda Elvan Çelebi’nin insana bakışının da hülasasıdır.

“Ber güzide hülasa-i âlem --- Kim durur Âdem ü beni âdem”

“Yere göğe sığmayan Mevlâ --- Âdem-i gönlüne sığar Mevlâ”

“Âdem’i nokta-i hakikattir --- Âdem’i merkezi nübüvvettir”

“Âdem’i ayine sıfat görene --- Gösterir dost yüzünü bak görene”.⁶⁰³

⁶⁰² Elvan Çelebi, a.g.e, 100.beyt, s. 1747.

⁶⁰³ Elvan Çelebi, a.g.e. e, 44.beyt, s. 757.

(Âdem ve âdemoğlu, seçkin yaratılmışta evrenin özetidir. Yere göğe sığmayan yüce Mevlâ, insanın gönlüne sığar. İnsan, hakikat noktasıdır. İnsan, peygamberliğin merkezidir. İnsan, bakan kişi için ayna niteliğindedir. Ona bakana dost yüzünü gösterir).

6.2. Kaza ve Kader

Meydana gelecek hadiseleri Yüce Allah'ın Levh-i Mahfuza tespit edilip yazılmasına kader⁶⁰⁴, zamanı gelince bu hadiselerin gerçekleşmesine de kaza denilmektedir.⁶⁰⁵ Kaza ve kader iki terim âlimlerce farklı şekillerde izah edilmektedir. Kader, lügatte gücü yetmek, planlı olmak,

⁶⁰⁴ “Kader kavramının geçtiği ayetlerde belirtildiğine göre Allah her şeyi amacına uygun bir biçimde var etmiştir. Allah bütün mahlûkatı tabiatını belirleyip hedefine doğru yön vermiştir. (*Âlâ, 87/2-3*). Kaderin ilâhî ilimle olan ilişkisi konusunda dikkat edilmesi gereken ayetlerin bulunmaktadır. Bu ayetler Allah'ın her şeyi evvelden kayda ettiğini zikir etmektedir. (*Hûd, 11/6; Sebe, 34/3; Hadid, 57/22;*). Yine bazı ayetlerde her toplum için bir vade belirlenmiştir. Bu vadeyi öne alınması veya geciktirilmesi mümkün olmayacağı zikir edilmiştir. (*Araf, 7/34; Yunus, 10/49; Hicr, 15/5*). Kâinatta her şey Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleşmektedir. Fakat ilâhî irade sebepsiz ve hikmetsiz değildir. Mahlûkatın tutum ve davranışlarıyla imtihana tâbi olmalarına ilişkin sebep ve hikmetlerle bağlantılıdır. Allah'ın dilemediği ve izin vermediği bir hadisenin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bundan dolayı Allah her insanı mümin olmasını dilememiştir. Allah dileseydi herkes mümin olurdu. Allah herkesin kendi iradesiyle mümin olmayı dilemediğini bildiğinden iman ve itaat etmek isteyeninin mümin olmasını dilemektedir. İsyân ve inkâr etmek isteyeninin kâfir ve fâsık olmasını irade edip böyle bir nizam getirmektedir. Nitekim insanları dünyada imtihana tabi tutmak bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla Allah her şeyin bir hikmetin gereği olarak takdir etmektedir. Fakat insanların sınırlı bilgileriyle bu ilâhî hikmetleri kavramaları mümkün olamaz. Hasan Basri, “*Risâle fi'l-kader*”, nşr. Muhammed Amâre, Kahire 1971, c 1, s. 85; Beyhaki, “*el-Kaza ve'l-Kader*”, nşr: Ebu'l-Fidâ el-Eseri, Beyrut 1989, ss. 50-53.

⁶⁰⁵ Süleyman Ateş, *İşâri Tefsiri Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 297; “Kader, ilahî bir düzendir”. Ezelden ebede kadar hayır ve şer, iyi veya kötüyü oluşacak bütün hadisler hakkında Cenab-ı Hakk'ın kendi ilmî icabı bilip irade ve takdir buyurmasıdır. “Kaza”, Cenab-ı Hakk'ın ezelde takdir buyurduğu hadiselerin, zamanı gelince ilim ve iradesine uygun olarak meydana gelmesine de kaza denilmektedir”. Mesela; herhangi bir insanın şu günde doğmasını Allah'ı Teâlâ'nın ezelde takdir edip dilemiş olması bir kaderdir. O insanın takdir edilmiş saati ve günde yaratılmasına kaza denilmektedir. Yazarsız., *Resimli Muhtasar İlmihal Hanefi Mezhebi Üzerine Zarûî Dinî Bilgiler.*, Fazilet Neşriyatı., İstanbul 2015, s. 40; “Yüce Kitabımız 'da bütün nesne ve hadiselerin belli bir nizam içinde vuku bulması ilâhî sıfatlarla bağlantılıdır. Bu sıfatlar ilim, irade ve kudret gibi zatîdir. Yaratma, yaşatma, öldürme ve hidayete ulaştırma ise fiili sıfatlardan sayılmaktadır. Kaderle yakından bağlantılı olanların başında ise Allah'ın ilim sıfatı gelmektedir. Dolayısıyla Allah gaybı bilmekte olup, ilmi her şeyi kuşatmaktadır. Allah semada ve yerde olanlara, gizli açık her şeye vakıftır. Allah, insanların açıklık getirdiklerine ve kalplerinde gizlediklerinden haberi olmaktadır”. (*Bakara, 2/77; et-Tevbe, 9/78; el-Hucurât, 49/16; en-Nahl, 16/19; et-Talâk, 65/12.*)

düzen ve ölçülü olmak, bir şeyin şekil ve niteliğini öğrenmek, gibi anlamlara gelmektedir. Başka bir ifadeyle bütün nesne ve hadiselerin Allah'ın ezeli ilim ve iradesiyle belirlemesi şeklinde tarif edilmektedir. Kader kelimesi Kerim kitabımızda isim ve fiil kalıpları olarak yüzden fazla yerde Allah'a nispet edilerek zikredilmektedir. Ragıp el-İsfâhâni, Yüce Allah'ın mahlûkatına karşı kader kelimesinin iki manaya geldiğini ifade etmektedir: Bunlardan ilki mahlûkat ve nesnelere güç vermek anlamlarına gelmektedir. Diğeri ise ilahi hikmetin gerektirdiği ölçüde yarattıklarını son ve nihaî şekillerine kavuşmasıdır. Yaratılış âleminde olduğu gibi Allah bazı mahlûkat ve nesnelere ilk merhale ve aşamada yaratıp son şeklini oluşturmuştur. İlk başlangıçta bazılarının da temel maya ve maddesini fiilen olarak yaratmaktadır. Bu süreç içindeki gelişmesini ise belirli bir merhaleler ölçüsünde zamana bırakmaktadır. Bunlara örnek vermeye çalışırsak hurma tohumu ve insan menisi gibi bunlardan ilkinden hurma fidanı, diğerdinden ise insan meydana gelmektedir. Bunların haricinde başka bir şeyin ortaya çıkması mümkün olmayacaktır.⁶⁰⁶

Yüce kitabımızda “kader” kelimesinin miktar ve ölçü manalarında kullanılmış olduğu bilinmektedir. Ayetlerde zikredildiğine göre: “Allah'ın buyruğu düzenlenmiş bir kaderdir”.⁶⁰⁷

“Allah dışilerin taşıdığı yavruların rahimlerde nasıl bir gelişme göstereceğini bilir, O'nun katında her şeyin bir planı vardır”.⁶⁰⁸

“O, her şeyi bir kaderle (bir plana göre) yarattı”.⁶⁰⁹ “Takdir kavramının yer aldığı ayetlerde belirtildiğine göre Allah her şeyi amacına uygun bir şekilde yaratmış, tabiatını belirleyip hedefine doğru yöneltmiştir”.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Ragıp el-İsfahani, *el- Müfredat, “Kader Maddesi”*, aynı müellif, el-İtikadat, Beyrut 1988, s. 251.

⁶⁰⁷ Ahzab Suresi, 33/38.

“Yine Allah yılların hesap edilebilmesi için aya evreler koymuş”.⁶¹¹“Geceyi dinlenme vakti ve güneşle ayı zaman ölçüsü olarak belirlemiştir”.⁶¹² “İnsanların yaratılışını, rızıklarını yaşayacak zaman dilimini ve ölüm vakitlerini tayin etmiştir”.⁶¹³ Zikredilen ayetlerde Yüce Allah kâinatın oluşumuna dair kanunların, insanlar ve mahlûkatın yaratılış sürecini, yaşam ve ölümü ile alakalı ilişkin zaman diliminin Allah tarafından düzenlenen “kader” ile tarif edilmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de “kader” mevzuyla ilişki ve bağlantılı olduğu bilinen ilahi sıfatlardan “irade” hakkında izah ve açıklamalar zikredilmiştir. Yapılan açıklamalara göre Allah murat ettiğini dilediği ve istediği biçimde yaratmaya muktedirdir. Allah, dilediğini iman edeceğini, dileyenin de inkâr edebileceğini bildirmektedir. Kulların arasında iman edeceklere hidayet vermeyi, inkâr edenlerinde sapıklıkların devam etmesini murat etmektedir. Dolayısıyla eğer Allah murat etmiş olsaydı bütün insanlar iman etmiş olurdu. Fakat insanların kendi istek ve arzuları bulunmadan iman etmelerini dilememiştir. Yüce Allah bu hususta insanları kendi tercihlerine bırakmıştır.⁶¹⁴

⁶⁰⁸ Ra’d Suresi, 13/8.

⁶⁰⁹ Kamer Suresi, 54/49.

⁶¹⁰ A’la Suresi, 87/2-3.

⁶¹¹ Yunus Suresi, 10/5.

⁶¹² En’am Suresi, 6/96.

⁶¹³ Fussilet Suresi, 4/10.

⁶¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader Maddesi” DiA, c 24, s. 59; Kur’an’da bütün nesne ve hadise ve olayların belli bir düzen içinde seyretmesi ilahî sıfatlarla bağlantılıdır. “Bunlar ilim, irade ve kudret gibi zatî yaratma, yaşatma, öldürme, hidayete erdirmeye, saptırma” gibi fiili sıfatlardır. Kaderle yakından ilgili olanların başında ilim sıfatı gelmektedir. “Allah gaybı bilir, ilmi her şeyi kuşatmıştır, göklerde ve yerde olanlara gizli açık her şeye vâkıftır. İnsanların açıkladıklarından ve kalplerinde gizlediklerinden haberdardır”. (Bakara, 2/77). Yine kaderin ilâhî ilimle olan ilişkisi mevzusunda göz önünde bulundurulması gereken ayetler bulunmaktadır. “Allah’ın her şeyi önceden kayda geçirdiğini beyan etmektedir (Hud, 11/6, Sebe 34/3, Hadid 57/22). Kur’an-ı Kerim’de Allah genel manada nesne ve

Kaza ve kader meselesi geniş bir alana sahip bir konudur. Bundan dolayı bu mevzu üzerinde çok münakaşalar olmuştur. Daha sonra “kader ve kaza” konusu hakkında üç çeşit görüş ortaya çıkmıştır:

- 1- Ehl-i Sünnet görüşü:** “Ehl-i Sünnet anlayışına göre bütün amelleri var eden ve yaratan Allah’ı Teâlâ’dır. Ezelde ne vuku bulacaksa Yüce Allah bütün hepsini istemiş ve yaratmıştır. İnsan yaratıldığı ve doğduğu zaman, Allah’ın kuluna bahşedilen irade ile ne tarafa gideceği bildirmiştir. Allah önceden kulun kaderini o bilgiyle takdir ederek bilmektedir.
- 2- Mü’tezili görüşü:** İnsan kendi fiili hareketleri yapmakta ve icra etmede tamamen özgürdür. Bu fiilleri Allah, ezelde takdir etmemiştir. Yüce Allah çirkin ve kötü şeyleri yaratması doğru değildir. İnsan, kendi işini yaratıcısı ve bunun için bütün yaptıklarından kendisi mesuldür.
- 3- Cebriye görüşü:** Cebriye görüşüne göre bütün işlerinde kul mecburdur. İnsanın yaptığı işlerde hiçbir sorumluluk ve rolü bulunmaz. Bu görüşe göre insan rüzgâra kapılan bir yaprak gibidir. Allah’ın iradesi isteği tarafa yönelir.⁶¹⁵

olayların meydana gelmesinden önce bildiğine temas edilmektedir. Dolayısıyla bu ilmin gaybi ve bilkuve bir nitelik taşıdığını, varlık ve olaylar vuku bulduktan sonra aynî ve fiilî hale geldiğini kabul etmek gerekmektedir. Nitekim Allah nesne ve hadiseleri ezelde gerçekleşmiş olarak değil gerçekleşecek diye bilmektedir. Olaylar meydana geldikten sonra ise onları vuku bulmuş ve mevcut olarak bilmektedir. Zira mevcut olmayan bir şeyi mevcut olarak bilmek imkânsız oluyor. Bu nedenle ilâhî ilmin olay ve nesnelere arasındaki irtibatı iki çeşittir. İlki Allah’ın var olacak her şeyin vuku bulacağını ezelden bilip takdir etmesidir. İkincisi ise de nesne ve hadiselerin meydana geldikten sonra onları vuku bulmuş veya var olarak bilip takdir etmesidir. İbn Teymiyye, *el-Kaza ve’l-kader* (nşr., Ahmet Abdürrahim Salih), Beyrut 1991, ss. 37-38; Reşit Rıza, *Tefsirü’l-menâr*, c 2, s. 9.

⁶¹⁵ Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1996, c. 1, s. 115.

Mutasavvıflar, genelde Ehl-i Sünnet görüşünü kabul ederler. Yalnız kader noktasında Cebriye'ye benzer görüş içindedirler. Sûfilerin Allah'ta fâni olma duygusu, kendilerini bu seviyeye getirmektedir. İlk mutasavvıflar bütün çabalarını Allah'a havale ederek, ameli elden bırakmıyorlardı. Yapılan en küçük hata ve günah içinde son derece pişmanlık duyuyorlardı. Daha sonra bu anlayışı felsefi yönden izah etmeye çaba göstermişlerdir. Bu bağlamda Kaşani'ye göre kaza, meydana gelecek her hadisenin, külli bir şekilde "Levhi Mahfuz" denen külli ruha tespit edilmesidir. Kader ise, zamanı yaklaşınca bu olayların vuku bulmasıdır. Bu doğrultuda kaza cennet âlemi, kader ise şahadet âlemi içinde yer almaktadır. Kaza, Allah'ın ilk tecellisinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla külli ruha olan ilk tecelli, kulların istidat ve kabiliyetine göre şekil olmuş ve bundan dolayı farklılık göstermektedir. Kulların, amel yönünden farklı yapıda olduklarını sûfîler istidat ile bağlantılı olduğuna açıklık getirmektedir. İlk yaratılıştaki insan ruhları farklı mizahlarda teşkil etmektedir. Temizlik, letafet ve Allah'a yakınlık yönünden ruhlar arasında dereceler bulunmaktadır. Bütün ruhların mevcut derece ölçüsünde, onun kabiliyetini meydana getirmektedir. Mevcut istidat, bazı amellere daha yatkın, bazılarında ise yatkın olmayabilir.⁶¹⁶

⁶¹⁶ Abdurrezzâk Kaşânî, Kaza ve Kader Hakkında Bir Risale, Ayasofya, N. 4871, varak 96b-103'a; Varlık âlemindeki mahlukat yani her şey Allah'ın iradesi doğrultusunda uygun olarak hareket etmektedir. Fakat ilahî irade sebepsiz ve hikemsiz değildir. Aksine mahlukatın hal ve hareketleriyle imtihana tâbi olmalarına ilişkin sebep ve hikmetlerle bağlantılıdır. Dolayısıyla Allah'ın vermediği ve dilemediği bir hadisenin vuku bulması mümkün değildir. Buna dayanarak Allah her insansın mü'min olmasını dilemiştir. Yüce Allah herkesin kendi iradesiyle mü'min olmayı dilemediğini bildiğinden iman ve itaat etmek isteyen mü'min olmasını istemiştir. İnkâr ve isyan etmek isteyen kâfir ve fâsık olmasını dileyip böyle bir düzen getirmektedir. Allah kullarını dünyada imtihana tâbi tutmak bunu gerektirir. O halde Allah her şeyin bir hikmetin gereği olarak dilemektedir. Fakat kullarının sınırlı olan anlayış ve bilgileriyle bütün ilahî hikmetleri kavramaları mümkün olmayacaktır. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, Kahire 1329, ss. 43-49; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsid*, İstanbul 1277, c 2, s. 142.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi eserinde kaza ve keder konusuna da yer vermektedir. Ona göre her şeyin bir sebebe bağlı olduğunu vurgular ve sebepsiz hiçbir şeyin cereyan etmeyeceğini, Allah'ın bu düzeni bu şekilde tanzim ettiğini anlatır:

“Her işe bir sebep kılıpdur Hak --- Hiç sebepsiz değil her iş mutlak”

*“Hod duyup tur müsebbibü'l-esbâb --- Küllü şeyin sebebi bu fasl u bâb”.*⁶¹⁷

Cenab-ı Hak, her işe bir sebep yaratmıştır. Hiçbir iş kesinlikle sebepsiz değildir. Sebepleri yaratan bu konuda ve bu bölümde bizzat kendisi her şey için bir sebep olduğunu söyledi. Allah, her dilediğini yapmaya kadirdir. Kulun iradesi, Allah'ın iradesini ve gücünü aşamaz.

Elvan Çelebi kader konusunda kulun, Allah'ın takdirine karşı koyması mümkün değildir. Onun için Cenab-ı Hak ne takdir ederse haktır diyerek kabullenir. Bazen takdirin sebep ve hikmetini aklında kavramayacağını ama kulun görevini tedbir olduğunu söyler:

“Yef billahi mâ yeşa takdir --- Rast geldi bu fa'l u bu tedbir”

“Var ki takdir tedbire yoldaş --- Var ki tedbir takdire yoldaş”

“Gerçi bu noktadır bu ikisi --- Bu birinden azim ol birisi”

“Bu birisi makam-ı a'ladır --- Ol birisi makam-ı ednadır”

“Birisi ol ki Hak diler anı --- Ol durur ol makamı fevkani”

*“Birisi Hak dileğine uymuş --- Kahrı eğer lütuf ol vermiş”*⁶¹⁸

⁶¹⁷ Elvan Çelebi, a.g.e. 19.beyt, ss. 335-336.

⁶¹⁸ Elvan Çelebi, a.g.e., 58 a-beyit, ss. 1003-1007.

(Takdir, “Allah dilediğini yapar” buyruğudur. Aslında takdir tedbire yoldaş, tedbirde takdire yoldaştır. Gerçi bunların ikisi de tek noktadır. Ama biri diğerinden büyüktür. Birisi yüce makamın takdiridir. Diğer basit bir mananın tedbiridir. Birisini Cenab-ı Hak dilediği için üstün mevkiden gelir. Birisi de Hak dileğine uymuştur. O, Cenab-ı Hakkı sevmiş ve kahrını bile lütüf kabul etmiştir.)

Elvan Çelebi bir derviş olarak tevekkül yolunu seçmiş, kaderi olduğu gibi kabul etmiştir. Evliyaların da bu yolda gittiğini söylemiştir. Zaman zaman evliyanın, Allah’ın izni ile takdir okuna mâni olabileceğini ifade etmiştir. Elvan Çelebi, kader inancında teslimiyetçi görüş sahibidir. Ona göre kulun fiilinde bile Allah’ın kudretinin işareti vardır.

“Ma remeyte iz remeyte⁶¹⁹ ey Derviş --- Hak-ı hak bil ne ki gerek bes ü biş”

(Ey derviş! “Attığın zaman asla sen atmadın lakin Allah attı”. Sen Hakk’ı hak bil öylece inan, endişeye ve daha fazlasına gerek yoktur)

Kaza ve kader ile alakalı hususlardan bir diğeri ise, kaza ve kaderin değişip değişmeyeceği yönüdür. Bununla ilgili görüşler bu şekilde tarif edilebilir:

- a. Yüce Mevla’nın zatî ilminden mevcut olan kader, değişmeyecektir. Fakat fiili ilminden mevcudiyetiyle bilinen kader ise değişkenlik gösterebilir. Değişkenlik durumu “levh-i mahfuzda” ya da melekût âleminde mevcut sayfa ve bilgilerde kulların yaptıkları davranışlara göre ortaya çıkan değişikliklerdir. Buna örnek verecek olursak: insan gayrı Müslim veya kâfir iken iman ederek bunun yanında salih amel işleyerek neticede kendi kaderini değiştirerek belirleyebilir. Bu hususta Kur’an’da belirttiğine göre Yunus

⁶¹⁹ Enfal Süresi, 8/17.

aleyhisselâmin kavmi iman ederek dünyada zulmete azabına uğramaktan kurtulmuştur. Mü'min iken ilahi nimetleri inkâr edenler ise açlıkla mahkûm edilmiştir. Yakınlarına yardım ve iyilik edenlere ise uzun ömür vaat edilmektedir. Hasta ve tedavi görenlerin iyileşecekleri hususunda bildirilmiştir.⁶²⁰ Dolayısıyla “kader” varlık sahasından oluşarak, kaza şeklinde gerçekleşmedikçe değişkenlik gösterebiliyor. Nitekim olayların varlık alnına çıkabilmesi için plan ve düzen yeterli olmayabilir. Bunun için gerekli şart ve sebeplere başvurulması gerekmektedir. İnsan, mü'min ve kâfir olma ihtimali mümkün olabilir. Bu bağlamda kişi, Allah'a iman ederse mü'min olur. Bunun neticesinde kader kazaya dönüşme şekli gerçekleşecektir. Bu durumun tersi de olabilir. Ragıp el-İsfahani ve İbn-i Kayyum gibi ehl-i sünnet âlimleri ile Şîu ulemaları arasında bu anlayışı benimseyerek kabul etmektedir.⁶²¹

- b.** Kaderin esasını ilahi ilim oluşturduğu için değişmemektedir. Kaza, “mahıv ve ispat”⁶²² yoluyla değişikliğe uğrayabilir. Kaza, sebep ve şartlara bağımlı olmayıp “kaza-i mübrem” ve şart veya bir sebebe bağıllığından dolayı “kaza-i muallâk” diye iki çeşit olarak ayrılmaktadır. Buna örnek olarak: falan şu şekilde kesin ve net verilen hükmü içeren “kaza-i mübrem” aynı zamanda değişmemektedir. Fakat sebep ve şartlar bağlamında olan “kaza-i muallâk” değişkenlik gösterebilmektedir.⁶²³

⁶²⁰ Cafer Subhânî, *el-İlahiyyat*, Beyrut 1989, c 1, ss. 565-585.

⁶²¹ Ragıp el-İsfahani, *el-İ'tikadat*, Beyrut 1988, ss. 251-282; İbn-i Kayyum el-Cevziyye, *Şifau'l- Alil*, Kahire 1323, ss. 90.

⁶²² Ra'd süresi, 13/39.

⁶²³ Tehânevî, *Keşşaf*, c 2, s. 1324.

Sonuç olarak da insan irade gücüne sahip olmakla beraber, fikri ve sosyal çevresinden bağımsız bir varlık olması mümkün olamaz. Bu yönüyle kul, irade içerisinde mevcut çevre şartına uymak zorunda kalabilir. Çevresine uyumun sonucu olarak insan davranış ve ilişkilerinde sınırlandırılmaktadır. İnsan bazen irade ve gücünü aşan bazı durumlarla karşılaşabilmektedir. İnsanın dünyaya gelişi, sahip olduğu fiziki ve psikolojik durumlar, çevresinin etkisi bunlar irade dışındaki gerçeklerdendir. Bu gerçekler insanın kader planının bazı açılardan kesin olarak etki ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda kaderin ilahi sıfatlarla irtibatı ise onun gabya iman yönünün de olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda gabya iman unsurunu bulunması ise dünya şartlarında problemin tamamıyla çözülmeyen, bir yönü olduğunu bildirmektedir. Nitekim Allah'ın zatı ile alakalı sıfatları hususunda meçhulleri tamamıyla yok sayacak bir bilgiye ulaşmamız mümkün olmayacaktır.

SONUÇ

Elvan Çelebi XIII. yüzyılda yaşamış olan sûfi ve şairdir. Anadolu sahasında ilim ve kültürün zenginleşmesinde büyük katkısı olmuştur. Özellikle tasavvuf ve dini ilimler alanında Kur'an ve sünnet çizgisindeki görüş ve düşünceleriyle halkı aydınlatmaya çalışmıştır. Bu dönemlerde Horasan bölgesinden Anadolu'ya bir göç hareketliliği olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında çok sayıda sûfi, âlim ve sanatkârlar bulunuyordu. Söz konusu göçlerle beraber Osmanlı Anadolu toprakları XIII. yüzyılda yeniden kaynaşma dönemine girmiş bulunmuştur. Mutasavvıfımız Elvan Çelebi'nin yaşamış olduğu dönem de bu tarihe denk gelmektedir.

Mutasavvıfımızın mensup bulunduğu tarikat hakkında eser ve kaynaklarda pek bahsi geçmemektedir. Bu hakkında kendisi de eseri olan "Menakübü'l-Kudsiyye'sinde" bahsetmediği görülmektedir. Fakat Baba İlyas'ın torunu olduğunu düşündüğümüzde, Baba İlyas, Muhlis Paşa, Âşık Paşa sülalesini takip etmektedir. Bu bağlamda aynı sülale içerisinde halifelik makamında bulunduğu göz önüne alınacak olursa onun Vefaiyye tarikatına mensup ve bağlı olduğu tahmin edilebilir.

"Vefaiyye" tarikatı hakkında günümüze kadar ulaşmayan çok sayıda Menâkıbnâme kaleme alındığı bilinen Tâcülârifin Seyyid Ebu'l-Vefa el-Bağdadi (ö. 501/1107) tarafından kurulduğu bilinmektedir. Özellikle Türk tasavvuf tarihinin "Selçuklu ve Osmanlı" devirlerindeki seyrinin yayılmasında Vefaiyye tarikatının büyük katkısı bulunmaktadır. Vefaiyye tarikatı XII-XV yüzyıllarda Anadolu, Irak ve Suriye'yi kapsayan oldukça çok geniş sayılabilecek bir coğrafyaya kadar faaliyetini sürdürmüştür. Hem Selçuklular devrinde hem de Osmanlı Beyliğinin başlangıç yıllarında hatırı sayılır bir nüfusa sahip olmuştur. Bununla beraber Hasan Yüksel'in Türkiye Selçuklular döneminde yaşamış bazı Vefâî şeyhlerine dair araştırmalar yapmıştır. Son yıllarda Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılan bazı yayınlar dışında tarikat hakkında inceleme ve araştırmalar yapılmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu hususun gözden kaçırıldığı görülmektedir.

Elvan Çelebi tasavvuf terbiyesini babasının yakın halifelerinden Şeyhu'l-İslam Fahreddin'den aldığı bilinmektedir. Bunun dışında birçok âlimden ilim öğrendiğini tahmin etmek mümkündür. Bu bilgilere dayanarak Âşık Paşa'nın oğlu olarak o devirde yetişen babasının ilim ve irfandan yararlandığı da gözden kaçmamalıdır. Kırşehir'de o dönemdeki tasavvuf

cerayanlarının ve fikir tartışmalarının ortasında çok yönlü yetiştiği, belki de ciddi medrese eğitiminin yâda özel eğitimden geçtiği de söylenebilir. Çelebi'nin kendi kaleme aldığı eserinin ismi de Menâkıbu'l-Kudsiyye'dir. Bu eser mesnevî şeklinde kaleme alınmış olup, kaside ve gazeller şeklinde ki parçalara da yer verilmektedir. Bununla beraber on bir heceli şeklinde bir dörtlüğe rastlanmaktadır. Böyle nazım usulleri daha çok, tarikat şeyhleri için övgü ve methiyelerde kullanılmaktaydı.

Mutasavvıfımız Elvan Çelebi, kaleme aldığı Menakıbu'l-Kudsiyye eserinde Anadolu Selçukluları döneminde Orta ve Güneydoğu Anadolu'da Baba İlyas'a bağlı Türkmen aşiret ve topluluklarının ayaklanarak isyan çıkararak kalkışmada bulunmuşlar. Dolayısıyla bu harekette bulunan kişilerle ve bunların etrafında olan olay ve hadiseleri menkıbe şeklinde anlatılmaktadır. Eser dinî inancı gereği Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflere tamamıyla sıkı sıkıya bağlı olduğu, Allah ve Resulün emirlerini her şeyin üstünde tuttuğu her beytinde görülmektedir. Ancak babasının yazdığı eser Garipnamenin dilinden daha ağır bir üslupla yazılmıştır. Arapça ve Farsça kelime ve terkipler daha yoğundur. Eserin incelenmesi durumunda onun ciddi bir din eğitimi yanında, medrese ve tekke eğitimi aldığı kolayca anlaşılmaktadır. Elvan Çelebi eserinde aynı zamanda tasavvuf ve tasavvuf ıstılahları, kavramları hakkında bilgi vermektedir. Onun tasavvuf anlayışında temel prensip; iman, ibadet ve takvadır. Bundan uzak bir tarikat, şeyh, mürit ve tasavvuf kavramlarına onun tefekkür dünyasında yer yoktur. Bunun yanında devrin tarihi olaylar ve kişilerine ilişkin atıfta bulunarak dönemin sosyal yapısı hakkında bilgi vermektedir. Yaşamı boyunca İslâmî bir hayat devam etme çaba ve gayreti içinde olmuştur. Dolayısıyla görüş ve düşünceleri de bütünüyle Sünnî bir tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Elvan Çelebi'ye göre gaye, Allah rızasını kazanmak amacıyla ilimlerin hepsini öğrenilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Bu bağlamda bir veli veya âlimde olması gereken en gerekli özellik, ilim-amel ve ihlâs bütünlüğü çerçevesinde olmasıdır. Bu hususları kendisinde bulunduran her mü'min Allah'ın veli kullarından sayılmaktadır. Bu görüşleriyle XIII yüzyılın önde gelen sûfilerden birisi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdubaki, Muhammed Fuat, *Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

Abduh Muhammed, *Risâletü'l- Tevhid*, Beyrut 1985.

Abdülhalik Abdülhanî, *Huciyyetü's-Sünne (Sünnetin Delil Oluşu)*, trc: Dilaver Selvi, Şule Yay, İstanbul 1996.

Abdullah İbnü'l Mübarek, *Kitabu'l-Zühd ve Rekâik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk; Habiburrahman el-A'zam, Beyrut trz.

Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risale*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1991.

Afifi, Ebu'l-Âlâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1996.

Akdağ Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâi Tarihi*, Tekin Yay, Ankara 1997.

Akın Ömer Faruk, " *Divan Edebiyatı Maddesi*", DİA c 9, İstanbul 1994.

Akkuş Mehmet, *Gaybet Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, c 13, İstanbul 2005.

Ali Behçet Efendi, *Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye*, Matbaa-Âmine, İstanbul 1260.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.

Alberry Arthur John, *The Doktrine of The Sufis*, London 1977.

Arşivin Veysel, *Kırşehir'de Yerlere Atfedilen İnançlar*, Âşık Paşa Türbesi, Kırşehir 1956.

Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1852.

Aşan Beşir, *Fırat Havzasında Tespit Edilen Vefâî Silsilenamesi ve Bazı Düşünceler*, Türk Tarih Kurumu Bildirileri 14. Yüzyıl, İstanbul 2005.

Âşık Paşa, *Garibnâme*, çev.: Bedri Noyan, Ardıç Yay, Ankara 1998.

Aşkar, Mustafa, *Niyaz-î Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

....., ... *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

..... *Çankırlı Astarlızâde Mehmet Hilmi Efendi*, İstanbul 2005.

.....*Ömerü'l Fuâdî'nin Menakıpnamesine Göre Şeyh Şaban-ı Veli'nin Tasavvufî Şahsiyetine Bir Bakış*, Tasavvuf İlmî ve Araştırma Akademik Dergisi, sayı 30, İstanbul 2012.

Âşikî Derviş Ahmet, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, MEB Yay, İstanbul 1970.

Ateş Ahmet, *Menakıb Maddesi*, İA, c 7, MEB Yay, İstanbul 1972.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

....., *İşâri Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

..... *Cüneyd-i Bağdadi'nin Hayatı Eserleri ve Mektupları*, İstanbul trz.

.....*İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyatı, İstanbul 1992.

Ali b. Hüseyin Vâit el-Kâşifî, *Reşehat-ı Aynü'l Hayat*, trc; Mehmet Rauf Efendi, İstanbul 1291.

Ayni Mehmet Ali, *Nefis Kelimesinin Manaları*, DFİFM Yay, İstanbul 1934.

Aydın Mehmet, *Gazali'nin Te'vil Anlayışı*, İslam Felsefesi Yazıları, İstanbul 2000.

Aydın Mehmet, *İnsan-ı Kâmil Md*, DİA, c 22, İstanbul 2000.

Aydınlı Osman, *Mü'tezili Anlayışta Züht ve Takva Boyutu*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara 2003.

Bağdadi Abdülkadir, *Usûlü'd-din*, Beyrut 1401/1981.

Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn fi'z-Zeyli a'la Keşfi'z-Zünûnan en esmâil- Küttübi ve'l-Funûn*, MEB Yay, İstanbul 1992.

Bayder Michael, *Historie Generale de la Religion Des Turcs*, Paris 1625.

Bayraktar Mehmet, *İslam İbadet Fenomolojisi*, Akçağ Yay, Ankara 1978.

Bayram Sadi, *Anadolu'da İlk Rufailer ve Hz. Zeynel Abidin*, Kayseri 1997.

Baz İbrahim, *Abdülhadi Nur-i Sivasî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, İnsan Yay, İstanbul 2007.

Beyhaki, *Kitabü'z-Zühdü'l-Kebir*, thk; Amir Ahmet Haydar, Beyrut 1987.

Buhari, *Hudut* 19, Tirmizi, *Züht* 53, Ebu Davud, *Edep* 49, Buhari, *Bedü'l-vahiy* 3, Müslim, *İman*, 252.

Buhari, *Tefsir*, 6/1-31/2; Müslim, *Fiten*, 19; Ebu Davud, *Fiten*, 1, Buhârî, *Vudu*, 33, Ebu Davud, *Edep*, 27.

Bey Oruç, *Tevarih-i âli Osman*, nşr., F. Babinger, Hannover 1925.

Bursevi İsmail Hakkı, *Evliya Makamları*, haz. Tahir Hafızalioğlu, İnsan Yay, İstanbul 2003.

Câmi Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns min Hadaratü'l-Kuds*, trc ve şerh, Lamiî Çelebi, İstanbul 1980.

Cebecioğlu Ethem, *Tasavvuf Terimler ve Deyimler Sözlüğü*, Anka Yay, İstanbul 2005.

Ceyhun Semih, *Türkiye 'de Tarikatlar Tarihi ve Kültür*, İsam Yay, İstanbul 2011.

Charles le Gai Eaton, *Man İslamic Spiritually Foundations*, ed. Seyyed Hossein Nasr, New York 1989.

Cîlî, Abdülkerim, *el-İnsanü'l-Kâmil*, İstanbul 1300.

Cîlî Abdülkerim, *el-İnsanü'l Kâmil*, çev.; Mecdi Tolun, haz; Selçuk Eraydın-Ekrem Demirli-A. Kartal, İstanbul 1998.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, thk. Abdülmün'im Hafnî, Kahire trz.

Çağırıcı Mustafa, *Sıdk Md*, DİA, c 37, İstanbul 2009.

Çelebi Elvan, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l Ünsiyye*, haz: İsmail Erünsal- A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.

Çelebi Evliya, *Seyahatname*, İstanbul trz.

Çelebi İlyas, *Gayb Maddesi*, DİA, c 13, İstanbul 2005.

Çelebi Lâmî, *Nefehatü'l-Üns*, Evliya Menakıpları, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995.

Çelebi Muhyiddin, *Hızırnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nşr. 9495, trz.

Çelebioğlu Amil, *Türk Edebiyatın 'da Mesnevi XV. Yüzyıla Kadar*, Kitapevi Yay, İstanbul 1999.

.....*Eski Türk edebiyatı Araştırmaları*, MEB Yay, İstanbul 1990.

.....*Türk Edebiyatın 'da Mesnevî 15. Yüzyıla Kadar*, Kitapevi Yay, İstanbul 1999.

Çetin Osman, *Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, Marifet Yay, İstanbul 1998.

Çubukçu Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1996.

Demirci Mehmet, *Nur-ı Muhammedî*, DEÜİF Dergisi, İzmir 1983.

Ebu Abdullah Muhammed b. İdris Şafî, *er-Risale*, thk: Seyit Keylânî, Kültür Yay, İstanbul 1985.

Ebu Abdurrahman Sülemî, *Risale*, Tahkik ve Terceme Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi, *Camiu'l-Beyan en Te'vili Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *İhya u Ulûmi'd-din*, trc. Ali Arslan, Merve Yay, İstanbul trz.

Eflâki Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, c 1, çev.: Tahsin Yazıcı, MEB Yay, Ankara 1995.

Elmalı, Hamdı Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, İstanbul 1997.

Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2004.

Ercan Abdullah, *14. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1988.

Ercilasun Bican, *Başlangıcından XIII. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesiri Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1985.

Eren Abdullah, *XIV. Yüzyıldan Günümüze Çorumlu Şairler*, İstanbul 1998.

Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Kalem Yay., İstanbul 2006.

Ergün Saadettin, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936.

Erdem Münire-Akman Yasemin, *Eğitim Psikolojisinde Gelişim Öğrenme ve Öğretme*, Arkadaş Yay., İstanbul 1998.

Erich Fromm, *Psikoanaliz ve Din*, çev.; A. Arıtan, İstanbul 1992.

Erkoç Ethem, *Âşık Paşa ve Oğlu Elvan Çelebi*, Çorum 2005.

..... *Elvan Çelebi Zaviyesi*, Çorum 2004.

..... *Elvan Çelebi*, Çorum 2004.

Erlanger, *Türk Mektupları*, trc. H, Cahit Yalçın, İstanbul 1939.

Erünsal İsmail-Ocak Ahmet Yaşar, *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye Baba İlyas Horasanî ve Sülalesinin Menkıbevi Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1995.

- Esad Efendi, *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcu'l Ârifin*, Süleymaniye Kütüphanesi no.2427, trz.
- Erzurûmî İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul 1310.
- Eyice Semavi, *Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1968.
- *Elvan Çelebi Zaviyesi Maddesi*, DİA c 11, İstanbul 1996.
- Fahreddin er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Kahire 1308.
- Fahreddin er-Razî Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, c 10, Beyrut trz.
- Farukî Süreyya, *The Life Story of An Urban Sain in the Ottoman Emperie Piri Baba of Merzifon*, İÜEF Dergisi, İstanbul 1979.
- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadra*, Albany 1975.
- Fevzi Osman Olcay, *Amasya Ünlüleri*, sad: Turan Börekçi, Ankara 2002.
- Firüzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Beyrut 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır trz,
- Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l-Ahrar*, İstanbul 1285.
- Geylani, Abdülkadir, *el-Gunye li-Talibi Tarifi'l-Hak*, Beyrut 1288.
- Geylani Abdülkadir, *Fethu'r-Rabbânî*, çev.; Yaman Arıkan, Uyanış Yay, İstanbul 1987.
- Gölpınarlı Abdalbaki, *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, Aka Yay, İstanbul 1953.
- *Velayetname*, İstanbul 1958.
- *Mevlâna Müzesi Yazma Eserler Kataloğu*, c 3, Ankara 1973.
- Goldziher, *İslamiyetin İlk Zamanlarında Züht*, trc: Hayrani Altuntaş, A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1981.
- Göktaş Vahit, *Esad Erbilli'nin Zikirle İlgili Görüşleri*, Toplum Bilimleri Dergisi, Temmuz-Aralık sayı, İstanbul 2013.
- *Hicri IV Asır Buhara'da Tasavvuf Kelâbâzî Örneği*, Meydan Yay, İstanbul 2008.

Göyünç Nejat, *XVI Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu Türkiye İktisat Tarihi Semineri*, Ankara 1975.

Gümüşhânevî Ahmet Ziyaeddin, *Camii'l-usûl*, İstanbul 1286.

Gümüşhânevî Ahmet Ziyaeddin, *Camii'l- Usûl*, Mısır 1339.

Gündüz İrfan, *Osmanlılar 'da Devlet ve Tekke Münasebeti*, Seha Neşriyat, trz.

Güngör Mevlüt, *Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer*, Ensar Yay, İstanbul 1997

Güzel Abdurrahman, *Dinî Tasavvuf Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay, Ankara 1993.

Hâkim et-Tirmizi, *Hatmu'l-Evliya* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965.

Hallacı Mansur, *Kitabü't-Tacasîn* (nşr. L. Masiggon), Paris 1913.

Halaçoğlu Yusuf, *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda İsken Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988.

Hatipoğlu Nihat, *Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi*, Taha Yay, Ankara 1999.

H. Dernschwen, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, trc. Yaşar Önen, Ankara 1987.

Hamdı Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, trz.

Hamevî Yakut, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk., Ferit Abdülaziz Cündî, Beyrut 1990.

Kehf 47, Enbiya 43, Nisa 36, En'am 68-101, Cin 3, Bakara 39-82-217-257-275, Şuara 61, Tevbe 19.

Herevi Abdullah el-Ensari, *Menâzilü's-Sairîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Hucviri, *Keşfü'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Hucviri, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcub*, Kahire 1994.

Hüdayi, Aziz Mahmud, *Tarîkatnâme*, nşr. (Mehmet Gülşen), İstanbul 1338.

Hüsameddin Abdülkadir Hüseyin, *Amasya Tarihi*, İstanbul trz.

İbn Abidin, *Reddü'l-Muhtar*, Kahire trz.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Istılâhatu's-sûfiyyeel-vâridatü fi'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Es 'ad Efendi Matbaası İstanbul 1300.

.....*Fusûsü'l-Hikem Anahtar Kelimler*, çev.; Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1998.

.....*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1988.

.....*Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara 1975.

İbn Cerî et-Taberi, *Camîu'l-Beyan*, nşr; Sıdkı Cemil el-Attar, Beyrut 1935.

İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadri Urgan, İstanbul 1989.

İbn Kayyum el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin*, Beyrut 1403/1983

İbn Manzur, Ebu'l-Fazıl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alil*, Kahire 1329.

İbn Kuteybe, *Te'vili Müşkili'l Kur'an*, nşr. (Seyyid Ahmet Sakr) Kahire 1973.

İbn Meymun, *Delâleti'l-ha'irin*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1974.

İbn Teymiyye, *el-Kaza ve'l Kader*, nşr. Ahmet Abdurrahman Salih, Beyrut 1991.

İhsan Soysaldı, *Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme*, Tasavvuf İlimi ve Akademik Dergisi, sayı 21, İstanbul 2007.

İmam-ı Rabbânî, Ahmet Faruk-ı Serhendi, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev. Muhammed Murad el-Münzevi, el-Mektebetü'l-Muhammedîye, İstanbul trz.

İmam Rabbânî Ahmet el-Faruk el-Serhendi, *Mektubât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul trz.

İmam Rabbânî, *Ahmet Faruk Serhendi*, çev.; Abdülkadir Akçiçek, Merve Yay, İstanbul trz.

İnancık Halil, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Teknik Münasebetiyle*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1951.

..... *How to read Ashik Pasha-zade's History Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Menage* (ed. C. Heywood-C. İmber), İstanbul 1994.

İsfahani, *Müfredâtü'l-Elfâzı'l- Kur'an*, thk, Savan Adnan Davudî, Beyrut 1998.

.....*el-Munkızu mine'd-delâl* (nşr. Ahmet Şemseddin), Beyrut 1998.

.....*Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Ebu'l-Âlâ el-Afifi, Kahire 1388.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

İzitsu Toshiko, *İbn Arabi'nin Fusûsundaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1998.

.....*Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.; Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyatı, trz.

Kabaklı Ahmet, *Türk Edebiyatı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay, 10. Baskı İstanbul 2002.

Kadı İyad Ebu'l Fadıl İbn Musa, *Şifa-i Şerif*, trc: Naim Erdoğan, Çile Yay, İstanbul 1980.

Kaşâni, Kemaleddin Abdurrezzâk b. Ahmet, *İstilahatu's-Sufiyye*, thk, Abdullah Şahin, Kahire 1992.

Kara Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1985.

.....*Tasavvufî Hayat*, Dergâh Yay, İstanbul 1996.

....., *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990.

....., *Aşk Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi c 4.

Karamustafa Ahmet, *Yesevîlik, Melametilik, Vefâilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu*, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler, haz: Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2005.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Şam 1986.

Kılıç Sadık, *Dua ve İnsan*, İlim ve Sanat Dergisi, İstanbul 2002.

Konuk, Ahmet Avni, *Mesnevi-i Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2006.

Koçyiğit Talat, *Hadis Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay, Ankara 1977.

.....*İslami Davetin Mahiyeti ve Hz. Peygamber'in Hutbeleri*, Kılıç Yay, Ankara 1994.

Kurban, İkili, *Şark-ı Türkistan Cumhuriyeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1992.

Kuşeyri, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Maruf Zerrik-Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1413/1993.

Konuk Ahmet Avni, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), 1987.

Koktu Mehmet Zahit, *Tasavvufî Ahlâk*, İstanbul 1975.

Köksal M. Fatih, *Elvan Çelebi'nin Şiirleri ve Şairliği*, I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilge Şöleni, Kırşehir 2004.

Köseoğlu Neşet, *Elvan Çelebi*, Çorum Dergisi sayı 46, Çorum 1944.

Kökelekli Hayati, *Din Psikolojisi Açısından Şeyh-mürîr İlişkileri*, İstanbul 1981.

Köksal M. Fatih, *Elvan Çelebi'nin Şiirleri ve Şairliği*, I. Kırşehir Kültür Araştırmaları Bilgi Şöleni, Kırşehir 2004.

Köprülü Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sad. Fuat Köprülü DİB Yay, Ankara 1993.

..... *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1970.

..... *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Mehmet Katar, İnsan Yay, İstanbul 1996.

..... *Âşık Paşa*, DİA, c 1, İstanbul 1988

Kübra, Necmeddin, *Risâle ile'l-Hâim (Tasavvufî Hayat İçinde)*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Lokman 22, Hac 34, Ali-İmran 79-83-102, Yusuf 23-41-42-50, Maide 44-63.

Mecdi Mehmet Efendi, *Hadaiku'ş-Şakâik*, İstanbul 1989.

Mekkî, Ebu Tâlib, *Kûtü'l-kulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb*, Mısır 1306.

Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Heyet, İnsan Yay, İstanbul 1986.

Muhammed b. Hasan es-Sülemî, *Ziyâdâtü Hakâiki't-Tefsir*, nşr. G. Böwering, Beyrut 1986.

Muhasibi, *er-Ri'âye li Hukukillâh*, Kahire 1970.

.....er-Ri'âye Nefis Muhasebesinin Temelleri, trc. Filiz Şahin-Hülya Küçük, İstanbul 1998.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İstilahatu's-Sufiyye el-Vâridatü fi'l- Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Esas Efendi Matbaası, Kahire 1988.

.....*Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev.; Ekrem Demirli, Litera Yay, İstanbul 2007.

Muslu Ramazan, *Mustafa Kemaleddin Bekri ve Tasavvuf*, Erkam Yay, İstanbul 2005.

Nisa 13- 59-64-80, Ali-İmran 132, Enfal 20-22- 24, Nur 51-52.

Nişançızâde Muhammed, *Mirat-ı Kâinat*, İstanbul 1290.

Ocak Ahmet Yaşar, "Anadolu mad", DİA c. 3, İstanbul 1992.

.....*Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Uygarlığı*, Ankara 2006.

.....*Bektaşî Menakıpnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.

.....*Kültür Tarihi Olarak Menakıpnameler*, Ankara 1992.

..... "Âşık Paşa" DİA, c 4, İstanbul 1991.

..... *Elvan Çelebi md*, DİA, c 11, İstanbul.

.....*Orta çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci Kolonizatör Derviş Yahut Vefaiyye-Yeseviyye Gerçeği Dede Garkın-Emirci Sultan*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay, Ankara 2011.

O.G. Busbeck, *Türk Mektupları*, trc. H. Cahit Yalçın, İstanbul 1939.

Okudan Rıfat, *İslam Kültüründe Züht ve Zahitlik*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Isparta 2005.

Ömer Nehir Alper, *İtaat Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, c 25, İstanbul 2000.

Önder Mehmet, *Elvan Çelebi'nin Menakıpnamesi Nasıl Bulundu?* Türk Kültürü Yay, Ankara 1985.

Önen Yaşar, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, Ankara 1987.

Öngören Reşat, *Osmanlılar 'da Tasavvuf*, İz Yay, İstanbul 2000.

.....*Osmanlılar 'da Devlet Ricali Meşayih Münasebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, İstanbul 1997.

.....*Osmanlılar Döneminde Semâ ve Deveran Tartışmaları*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Dergisi, İstanbul 2010.

.....*Tasavvuf Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi c 40, İstanbul 2009.

.....*Şeyh Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, c 33, İstanbul 2010.

Özköse Kadir, *Anadolu'da Tasavvuf Önderleri*, Ensar Yay, Konya 2008.

..... *Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşmasında Tasavvufî Akımların Rolü*, C.Ü.İ.F Dergisi, Sivas 2003.

Özler Mevlüt, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, Nur Yay, İstanbul 1995.

Parsa Hâce Muhammed, *Fashu'l-hitâb*, Tevhide Giriş, çev. Ali Husrevoğlu, Erkam Yay, İstanbul 1988.

Paşa Nişancı Mehmet, *Tarih*, İstanbul 1269.

..... *Tarih*, İstanbul 1290.

Ragıp el-İsfâhâni, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, Mısır 1970.

R. A. Nicholson, *The Perfect Man Studies in İslamic Sufism*, Cambridge 1921.

.....*Tasavvuf Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma*, trc; Abdullah Kartal, U.Ü.İ.F. Dergisi, Bursa 1998.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü İstılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul 2008.

Rene Guenon, *İslam Medeniyeti ve Taoculuğa Toplu Bakış*, trc; Mehmet Kanık, İnsan Yay, İstanbul 2004.

Rûmî, Mevlânâ Celalettin, *Mesnevî-i Şerif*, haz., Amil Çelebioğlu, MEB Yay., İstanbul trz.

Safer Baba, *İstılâhât-ı Sufiye fi Vatan-ı Asliye Tasavvuf Terimleri*, Hatun-Keten Yay, İstanbul 1995.

Said S. Kucur, *Selçuklular mad''*, DİA c 36, İstanbul 2009.

Sancaklı Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2009.

S. Blatnager, *Dimensinos of Clasical Sûfî Thought*, Natital Bonasidoss, Delhi 1984.

Selvi Dilaver, *Kur'an ve Tasavvuf*, Şule Yay, İstanbul 1997.

Serrâc, Ebu'n-Nasr et-Tusî, *el-Luma*, tah. Abdulhalim Mahmud- Taha Abdalbaki Sürûr, Dâru'l-Kütübi-Hadise, Mısır 1380/1960.

Sibaî Mustafa, *İslam Hukukun 'da Sünnet*, trc: Edip Gönenç, Evs Yay, İstanbul 1981.

Subhânî Cafer, *el-İlahiyat*, Beyrut 1989.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şehabettin Ömer, *Avârifü'l-Ma 'ârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.

Sülemî, Muhammed b. Hüseyin el-Ezdi, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, tah. Nureddin Şeribe, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1406/1986.

.....*Tisatü'l-Kütüb Menahicü'l-Ârifin*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

Süleyman Uludağ, "Veli Maddesi", TDV İslam Ansiklopedisi c 43, İstanbul 2015.

..... *Halvet Maddesi*, DİA, c 15, İstanbul 1999.

Sülemî, *İslam Tarihin 'de Melâmet Risâletü'l-Melâmetiyye*, (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul trz.

.....*Usûlü'l- Melâmetiyye*, Kahire 1985.

Süreyya Mehmet, *Sicil-i Osmanî*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.

Şah Veliyullah Dehlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, çev.; Mehmet Erdoğan, İz Yay, İstanbul 1994.

Şahin Haşim, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Döneminde Dinî Zümreler*, (1299-1402) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü, İstanbul 2007.

Şahin İlhan, "Anadolu", DİA c 3, İstanbul 1993.

Şa'rânî Abdülvehhâb b. Ahmet, *et-Tabakâtü'l-Kübra*, trc. Abdülkadir Akçiçek, Toker Yay, trz.

Şâtıbi İbrahim b. Musa, *el-Muvafakat*, trc: M. Erdoğan, İz Yay, İstanbul 1990.

Taberi, *Camiu'l-Beyan*, Beyrut 1992.

Taftazâni, *Şerhu'l-makâsid*, İstanbul 1277.

Taftazâni Ebu'l-Vefa, *Medhel ile't-Tasavvufi'l-İslami (İslam Tasavvufuna Giriş)*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991.

.....*Şerhu'l-Aka'id*, çev. M. Adnan Derviş, Beyrut 1991.

Tarım Cevdet Hakkı, *Kırşehir Üzerine Araştırmalar*, İstanbul trz.

..... *Âşık Paşa*, Ankara 1995.

Taşköprizâde İsameddin Ahmet, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâi'd-Devlet'i-Osmaniye (Osmanlı Bilginleri)* trc: Muharrem Tan, İz Yay, İstanbul 2007.

Tatçı Mustafa, *Yunus Emre Divanı İnceleme*, Ankara 1990.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istılahatü'l-Funûn*, Daru Sadr, Beyrut trz.

.....*Neşrü'l-melâsini'l-galiyye-fi fazli meşayihi's- sufiyye* (nşr. İbrahim İvaz), Kahire 1961

.....*Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.

Turan Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*, İstanbul 1988.

.....*Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 2005.

.....*Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980.

.....*Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yay, İstanbul 1993,

.....*Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1969.

Togan Zeki Veli, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Yay, III. Baskı İstanbul 1981.

..... *Bugünkü Türkistan ve Yakın Tarih*, İstanbul 1981.

Topaloğlu Bekir, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İlmi Neşir, İstanbul 1989.

Topbaş Osman Nuri, *İman'dan İhsana Tasavvuf*, Erkam Yay, İstanbul 2002.

Tulum Mertol, *Elvan Çelebi Nâme-i Kutsi Menakıbu'l-Kudsiyye*, Çizgi Yay, Konya 2017.

.....*Tarihi Metin Çalışmalarında Usûl Menâkıbu'ı-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*, Çizgi Yay, İstanbul 2000.

Türer Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995.

Uzun Firdevs, *Velayetname Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitapevi, İstanbul 1958.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, V. Baskı, Ankara 1988.

.....*Osmanlı Devleti'nde İlimiyle Teşkilat*, Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 1998.

Vazıh Mustafa, *Balabilü'r-Rasiyye fî Riyad'ı Mesaili Amasiyye*, Amasya Bayezid Halk Kütüphanesi, trz.

W. Chittik, *Misticism The Legacy of İslam*, London 1949.

.....*Var Olmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İstanbul 1997.

Yavuz Yusuf Şevki, *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul 1998.

..... *Kader Md*, DİA, c 24, İstanbul 2007.

Yazıcı Tahsin, *Derviş Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, c 9, İstanbul 1990.

Yılmaz Ali, *Hz. Peygamberimizin Şemali*, Erkam Yay, İstanbul 1989.

Yılmaz Hasan Kâmil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat İstanbul 2004.

Yılmaz Hasan Kâmil, *Tasavvufî Açından Ashab-ı Suffe*, Tasavvuf İlimi ve Akademik Dergisi, sayı 6, Ankara 2001.

Yüksel Hasan, *Selçuklular Devrinden Kalma Bir Vefâî Zaviyesi*, Vakıflar Dergisi, sayı 25, İstanbul 1995.

GENEL BİLGİLER

KOÇ, Muhammed, Elvan Çelebi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, 242 s.

ÖZET

Elvan Çelebi XIII-XIV yüzyılda yaşamış olup o dönemin âlimlerinden İslâmî ilimler ve tasavvuf konusunda eğitim almış şahıslardan birisi olmuştur. Kendisi Kırşehir'de doğmasına rağmen geldiği şeceresi Horasan ve Orta Asya'ya uzanmaktadır. Mutasavvıf olmakla beraber edebiyatta, şiirde, hadis ve fıkıh ilimlerinde bilgi sahibi olmuştur. Şeriata uymayan tasavvufu Kur'an ve Sünnetle temellendirerek şeriata yaklaştırmıştır.

Elvan Çelebi'nin eseri "Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l Ünsiyyesin'de" tasavvufi konuları mesnevi ve beyitler halinde ele alarak şeriatın koyduğu ölçülerde ilimle amel etmek konusunda bir insan-ı kâmil olmak için hangi aşamalardan geçileceğine dair örnekler vermiştir.

Bu çalışmamız başta giriş kısmıyla beraber üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Osmanlı ve Anadolu'da faaliyet gösteren siyasi, içtimâî ve tasavvufi konuları araştırmaya çalıştık. Birinci bölümde Elvan Çelebi'nin hayatı ve şahsiyeti incelenmiştir. İkinci bölümünde mutasavvıfımızın Menâkıbnâme eseri hakkında bilgi vermeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise Elvan Çelebi'nin kavramlar halinde tasavvufî görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nübüvvet, Tevhid, Tasavvuf, Marifet, Yaratılış.

GENERAL KNOWLEDGE

KOÇ, Muhammed, Elvan Celebi's Life, Works and Sufi Comprehension, PhD Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR, 242 pages.

ABSTRACT

Elvan Çelebi, lived in XIII-XIV centuries, has been one of scholars trained about Islamic science and Sufism. Although he was born in Kırşehir his genealogy reaches to Khorassan and Middle Asia. Besides he was being sufi also knowledgeable in literature, poetry, hadith and canon law. He integrated Sufism, was contradictory with, and sharia by basing on Quran and Sunnah.

He approached mystical subjects in mesnevis and couplets and exemplified about which phases to pass for to be perfect human being about to act in measure of sharia in his work named "Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menasibi'l Ünsiyyesin".

This work consists of three parts that section one of them introduction. Communal, political, mystical subjects that operated at the Ottoman and Anatolian have been researched in introduction part. Elvan Celebi's lifetime, works and his personality have been studied in first part. In the second part informations have been given about the sufi's work named Menakıbname. And in third part have been given place to his mystical opinions in in the form of concepts.

Key Words: Prophethood, Monotheism, Sufism, Knowledge Genesis.

