

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

DOKTORA TEZİ

NUREDDİN ZADE, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Mehmet TABAKOĞLU

ANKARA – 2016

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

DOKTORA TEZİ

NUREDDİNZADE, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Mehmet TABAKOĞLU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
ANKARA – 2016

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
I. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI	2
II. TEZDE İZLENEN METOT	3
III. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	4
A. Kendi Eserleri	4
B. Bibliyografik Kaynaklar	5
C. Diğer Eserler	8
IV. NUREDDİNZADE’NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ	9
A. SİYASÎ DURUM	9
B. İLİM, KÜLTÜR, SANAT VE MİMARÎ	20
C. SOSYAL ve EKONOMİK DURUM	25
D. DİNÎ ve TASAVVUFÎ DURUM	28
BİRİNCİ BÖLÜM	44
NUREDDİNZADE’NİN HAYATI, ESERLERİ, TARİKAT SİLSİLESİ ve HALİFELERİ	44
I. NUREDDİNZADE’NİN HAYATI	45
A. Nûreddinzâde’nin Kanuni ile Olan Münasebetleri	50
II. NUREDDİNZADE’NİN ESERLERİ	54
A. Şerhu’n-Nusûs	54
B. Şerhu menâzili’s-sâirîn	59

C.	Şerhu'l-vâridât (er-Red ale'l-vâridât):	59
D.	Fatiha Tefsiri ve En'am Sûresine Kadar Tefsir ve Muhtelif Ayet Tefsirleri	61
E.	Diğer Eserleri	62
F.	Nûreddinzâde'ye İsnat Edilip Kendisine Ait Olmayan Eserler	68
III.	NUREDDÎNZÂDE'NİN TARİKAT SİLSİLESİ ve MÜRİT YETİŞTİRME USÛLÜ	71
IV.	NUREDDÎNZADE'NİN HALİFELERİ	77
A.	Aziz Mahmud Hüdayi (ö. 1038/1628)	77
B.	Ali Dede Bosnevî: (ö. 1007/1598)	77
C.	Ahmed Şernûbî (ö. 994/1585):	78
D.	İznikli Vahyîzâde Mehmed Efendi (ö. 1018/1609):	78
E.	Zâkirî Hasan Efendi (ö. 1032/1623):	79
F.	Tatar İsa Efendi (ö. 1031/1622):	79
G.	İbrahim Kırîmî (ö. 1042/1632):	79
H.	Abdûlmümin Efendi (ö. 1004/1595):	80
İ.	Nefâyisî Hasan Efendi (ö. 1020/1611):	80
J.	Fazl-ı İlâhî Efendi	80
K.	Ali Kemâlî Efendi (ö. 1012/1603):	81
L.	Hâşimî Emir Osman Efendi (ö. 1003/1595):	81
	İKİNCİ BÖLÜM	82
	NUREDDÎNZADE'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI	82
I.	NUREDDÎNZADE'NİN BEDREDDİN SİMAVÎ'NİN VARİDAT'INA YAPTIĞI ELEŞTİRİLER BAĞLAMINDA TASAVVUF ANLAYIŞI	83
A.	BEDREDDİN SİMÂVÎ ve VÂRİDÂT	83
B.	Nûreddinzâde'nin Vâridât'a Yönelttiği Eleştiriler	102
	1. Ahiret Âlemi ve Kıdem	113
	2. Ba's ve Haşir	118

3.Cennet ve Cehennem	128
4.Melek, Şeytan ve Cin	142
5.Hz. İsa'nın Durumu	147
6.Kıyamet ve Alametleri	153
7.Allah'ın İradesi	158
8.Âlemin Kıdemi	162
9.İbadetlerdeki Hikmet ve Namaz	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 169

TASAVVUF KAVRAMLARI 169

I. BİDAYET (BAŞLANGIÇ KISMI) 170

A. Yakaza	170
B. Tevbe	176
C. Muhasebe	180
D. İnâbe	184
E. Tefekkür	187
F. Tezekkür	191
G. İ'tisam	195
H. Firar	198
İ. Riyazet	201
J. Sema	206

II. GİRİŞ KISMI 209

A. Hüzün	209
B. Havf	212
C. İşfak	215
D. Huşu	218

E.	İhbat	222
F.	Zühd	224
G.	Vera'	228
H.	Tebettül	231
İ.	Reca	235
J.	Rağbet	237
III.	Muamelat (Uygulamalar) Kısmı	239
A.	Riâyet	239
B.	Murakabe	241
C.	Hürmet	244
D.	İhlas	247
E.	Tehzib	250
F.	İstikamet	252
G.	Tevekkül	255
H.	Tefvîz	258
İ.	Sika	261
J.	Teslim	262
IV.	Ahlak Kısmı	265
A.	Sabır	265
B.	Rıza	268
C.	Şükür	269
D.	Hayâ	271
E.	Sıdk	273
F.	İsar	277
G.	Ahlak	280
H.	Tevazu	284

İ.	Fütüvvet	287
J.	İnbisat	289
V.	Usul Kısmı	291
A.	Kasd	291
B.	Azm	293
C.	İrade	294
D.	Edeb	296
E.	Yakîn	298
F.	Üns	300
G.	Zikir	301
H.	Fakr	303
İ.	Gına	306
J.	Murad	310
VI.	Vadiler Kısmı (Aşılması Gereken Engeller)	312
A.	İhsan	313
B.	İlim	315
C.	Hikmet	318
D.	Basiret	320
E.	Firâset	322
F.	Tazim	324
G.	İlham	326
SONUÇ		329
BİBLİYOGRAFYA		334
GENEL BİLGİLER		372
ÖZET		372

ÖNSÖZ

İslâmî ilimler kadim bir gelenek üzerine kuruludur. Kur'an ve sünneti merkeze alan bu geleneğin en güçlü takip edilebildiği alanlardan biri de kuşkusuz sufiler ve onların yazdıkları eserlerdir. Onlar hakkında araştırma yapmak bu geleneği devam ettirme amacıyla birlikte, tasavvufun, İslamın öngördüğü insan modelini yetiştirmeye sunduğu katkıyı da bilmeyi sağlar.

Mutasavvıflar, içerisinde yaşadıkları toplumun ve zamanın şartlarını göz önünde bulundurarak insan yetiştirmişlerdir. Kendi dönemlerinde yaşanan sorunlara faydalı çözümler üretebilmişlerdir. Bu açıdan bir kişi üzerinde yoğunlaşan tasavvuf tarihi araştırmaları, aynı zamanda o şahsın yaşadığı zaman dilimini araştırmayı zorunlu hale getirmektedir.

Biz de bu düşüncelerle XVI. yy.'ın en önemli alim ve sûfilerinden Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışını ortaya koyabilmek için çalışmamızın girişinde dönemin siyasi, ilmi, sosyal ve kültürel durumu hakkında bilgi vermeye çalıştık. Dönemin şartlarıyla Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışı arasında irtibat kurmaya özen gösterdik.

Birinci bölümde Nûreddinzâde'nin hayatı, eserleri, tarikat silsilesi, mürit yetiştirme usûlü ve halifeleri hakkında bilgi verdik. Hakkında bilgi veren hemen bütün kaynaklara ulaşmamıza rağmen, Nûreddinzâde'nin hayatıyla ilgili ayrıntılı sonuçlara ulaşamadık. Fakat onunla ilgili yapılan değerlendirmelerin, eserlerindeki tasavvuf anlayışıyla birebir örtüştüğünü tespit ettik.

İkinci bölümde Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışını açık bir şekilde ortaya koyan *Vâridât* şerhini inceledik. Nûreddinzâde'nin görüşlerini anlayabilmek için Bedreddin Simâvî ve *Vâridât* hakkında genel bilgiler verdik. Nûreddinzâde'nin bu eserinde ve diğer eserlerinde Kur'an ve sünnetin zahirinden taviz vermeyen bir hassasiyete sahip olduğunu gördük.

Üçüncü bölümde hemen her tasavvuf kaynağında bulunabilecek kavramlar hakkında Nûreddinzâde'nin yaptığı yorumları ortaya koymaya çalıştık. Nûreddinzâde'nin bu kavramları yorumlarken sahih bir tasavvufun sınırlarını belirlerken aynı zamanda, sahte sûfîleri sert bir dille eleştirdiğini gördük.

Çok muhterem Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU hocamın ilgi, takip ve destekleri olmasaydı, tezimi bitirmem mümkün olmazdı. Kendisine şükran ve hürmetlerimi burada da ifade etmekten büyük bir onur duyarım. Yine tez çalışmamın başından itibaren destek ve yardımları eksik olmayan Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ hocama, Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAS, Dr. Mehmet YILDIZ ve Arş. Gör. Harun ALKAN Beyefendiler'e, ayrıca Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ, Yrd. Doç. Dr. Şükrü MADEN ve Dr. Burhan CONKOR hemşehrilerime en kalbî teşekkürlerimi sunarım. Örnek bir çalışma alanı ve imkanı sunan TDV İSAM'ın bütün yöneticilerine ve personeline, bünyesindeki yazma eserleri internetten açık erişimle istifadeye sunan İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı idaresi ve çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. İlim yolunda hep desteklerini gördüğüm babama, anneme, kardeşime, rahmetli babanneme ve tezimi bitirebilmem için her türlü fedakârlığı yapan eşime ve çocuklarıma sevgi ve şükranlarımı sunmak isterim.

Mehmet TABAKOĞLU

Tosya 2016

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

DOKTORA TEZİ

NUREDDİN ZADE, HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANLAYIŞI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı:

İmzası:

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ

Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ



Tez Sınav Tarihi: 09/12/2016

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (09/12/2016)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı:

Mehmet TABAKOĞLU

İmzası

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser

a.e. : aynı eser

a.g.m. : adı geçen makale

a.mlf. : Aynı müellif

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

C. : Cilt

DFEFM: Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

DKİ: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye

ERAV: er-Red ale'l-Vâridât

HPİHK: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi

Hiz. : Hazreti

Haz. : Hazırlayan

İBBAK: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı

MEBİA: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi

MÜSBE: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

OSAV: Osmanlı Araştırmaları Vakfı

ö.: Ölüm tarihi

s. : sayfa

sav: Sallallahu aleyhi ve selem

ss.: sayfalar arası

SKŞB: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin

ŞM: Şerhu Menâzil

ŞN: Şerhu'n-Nusûs

Tahk. : Tahkik eden

TAEKY: Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi Yazmaları

TİTS: Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü

TTK : Türk Tarih Kurumu

TTS : Tasavvuf Terimleri Sözlüğü

TTDS : Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü

t.y. : tarih yok

UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

vr. : varak

Yay. : Yayınları

y.y. : yayın yeri yok

GİRİŞ

I. TEZİN ÖNEMİ VE AMACI

XVI. yy.'ın en önemli ve etkili mutasavvıflarından olan Nûreddinzâde, tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve özellikle tasavvuf alanında eserler yazmıştır. Bu eserlerin hemen hepsi yazma olarak çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Nûreddinzâde'nin bu eserleri içerisinde en önemlileri Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât*'ına yazdığı reddiye ve Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserine yazdığı şerhtir. Ayrıca Konevî'nin *Nusûs*'una yazdığı şerh de, Nûreddinzâde'nin vahdet-i vücûd konusuna olan hakimiyetini göstermektedir.

Nûreddinzâde'nin *Vâridât* reddiyesi tasavvuf tarihi açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü *Vâridât*'ın ilk iki şârihi Molla Abdullah Îlâhî ve Muhyiddin Yavsî ve sonraki dönemlerde *Vâridât*'ı şerh eden mutasavvıflara göre, Simâvî vahdet-i vücûd ekolüne bağlı büyük ve değerli bir sufidir. Nûreddinzâde'ye göre ise Simâvî'nin *Vâridât*'ında ve şarihlerin açıklamalarında İslam akîdesine, Ehli Sünnete ve vahdet-i vücûd düşüncesine aykırı birçok fikir bulunmaktadır. *Vâridât* hakkında araştırma yapan hemen herkes, çalışmasında Nûreddinzâde'nin, Simâvî'ye ağır tenkitler yaptığından bahseder. Fakat Nûreddinzâde'nin bu tenkitlerinin ayrıntısına neredeyse hiç kimse temas etmez. Dolayısıyla Nûreddinzâde'nin bu eserinden hareketle onun tasavvuf anlayışının ve tasavvuf tarihindeki yerinin tespit edilmesi büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca bu araştırma ile tasavvuf tarihinde tenkitçiliğin ve Osmanlı'daki fikir özgürlüğünün bir örneği ortaya çıkmış olmaktadır. Ne var ki Nûreddinzâde'nin tenkitçi tavrının yer yer tekfirci bir tavra dönüştüğünü ve bunun İslam düşüncesine ve müslüman toplumlara fayda yerine zarar getirdiğini ve neticede arzulanan hoşgörü ve barış ortamını sağlamadığı da araştırmanın diğer önemli bir tarafıdır.

Çalışmanın başka bir önemi de, Nûreddinzâde'nin yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla Kur'an ve sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışının devam ettirilmesine ve Halvetîlik'in yayılmasına sağladığı katkının tespit edilebilmesidir. Bu anlamda kendisi XVI. yy.'ın önde gelen mutasavvıflarından Sofyalı Bâlî Efendi tarafından yetiştirilmiş ve Rumeli'de ve İstanbul'da, halkın ve özellikle devlet adamlarının kendisinden

istifade edebildiği bir konuma ulaşmıştır. Kanunî'nin ve Sokullu'nun, Nûreddinzâde ile yakın ilişkiler kurdukları kaynaklarda zikredilmektedir.

Nureddinzâde'nin Kanunî ile olan münasebetlerinin en göze çarpan yönlerinden bir tanesi, Kanunî'nin son seferi olan Zigetvar seferini başlatırken, Nûreddinzâde'nin direktfililerinden de etkilenmiş olmasıdır. Bu anlamda araştırmada XVI. yy.'ın genel siyâsî, ekonomik, kültürel, dinî ve tasavvufî atmosferini ortaya koymanın zorunluluğu kendini göstermektedir. Çünkü Nûreddinzâde'nin tasavvufî hassasiyetlerini anlayabilmek, bu dönemin belli başlı hadiselerini de bilmeye bağlı olmaktadır.

Bütün bu sebeplerden dolayı şu ana kadar tasavvuf alanında müstakil bir çalışmaya konu olmayan Nûreddinzâde'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını ortaya koymak suretiyle, tasavvuf tarihi ve doktrinini adına bir katkı sağlamak amaçlanmıştır. Sonuçta tasavvuf tarihi araştırmaları günümüze de faydalı olabilecek örnekler sunmaktadır.

II. TEZDE İZLENEN METOT

Tezde öncelikle deskriptif bir yöntemle Nûreddinzâde'nin yaşadığı dönemin özellikleri, hayatı, eserleri ve yetiştirdiği halifeler aracılığıyla tasavvuf tarihindeki yeri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken Nûreddinzâde'nin Gazzâlî olan bazı benzerliklerine kısaca dikkat çekilmiştir.

Tezde en çok başvurulmuş metotlar analiz, sentez, karşılaştırma ve tenkit olmuştur. Kavramların açıklanmasında sentez, Nûreddinzâde'nin genel kabullerine ulaşırken sentez, Nureddinzâde'nin eleştiri konuları karşılaştırma ve tutarsızlıklar arasında tenkit yöntemleri kullanılmıştır. Bu sayede Nûreddinzâde'nin düşünceleri, onun eleştirdiği fikirler ve Nûreddinzâde'nin tasavvuf ve İslam düşüncesindeki yeri tespit edilmiştir.

III. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

A. KENDİ ESERLERİ

Nûreddinzâde'nin tasavvufufla ilgili eserleri yazmalar halinde olup, Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinden temin edilebilmektedir. Nûreddinzâde'nin eserleri içerisinde kendi hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgilere rastlamak mümkün olmamaktadır. Sadece Nûreddinzâde'nin doğum ve ölüm tarihleri, tarikat silsilesi, Nûreddinzâde'nin, müstensihî meçhul "*Lailahe İllallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kahhâr ism-i şerifleriyle zikir usulü hakkında Risâle*"sinde verilmiştir.¹ Yine *Şerhu menâzil* adlı eserinin dışında Kanuni'nin şeyhi olduğu notu düşünülmüştür.²

En önemli eseri hiç şüphe yok ki Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına yazdığı reddiyedir. Nûreddinzâde'nin bu eseri *Vâridât* üzerine yazılan ilk ve tek reddiyedir. Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışı bu eserinde çok açık ve net bir şekilde takip edilebilmektedir. Tasavvuf anlayışını ortaya koyan diğer bir eseri Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserine yazdığı şerhtir. Nûreddinzâde bu eserinde kendi döneminin tasavvufî hassasiyetlerini de yansıtabilecek şekilde 57 kavramın açıklamasını yapmıştır. Bu kavramların işlenişinde, Nureddinzâde'nin eserinde, tercüme ve şerh birlikte olduğu için ve kavramsal bir bütünlük sağlayabilmek amacıyla, Herevî'nin yaptığı tanımlara da zorunlu olarak yer verilmiş, Nureddinzâde'nin bu kavramlara getirdiği yorumlarla devam edilmiştir. Yeri geldikçe Nureddinzâde'nin *Nusûs* şerhinde yaptığı açıklamaları konulara dahil edilmiştir. Bu kavramlara getirdiği açıklamaların, Nureddinzâde'nin tasavvufî kimliğiyle ve tasavvuf anlayışıyla birebir örtüştüğü görülmektedir.

Nureddinzâde'nin vahdet-i vücûdla ilgili olarak Konevî'nin *Nusûs*'una yazdığı şerh, kendi görüşlerinin yetersizliği nedeniyle ayrı bir inceleme konusu yapılmamıştır. Fakat konuların gerektirdiği yerlerde bu esere atıflar yapılmıştır. Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışı çalışılırken, bütün eserleri, hemen hemen bütün nüshalarına ulaşarak ve onun tasavvuf anlayışını ortaya koyması açısından incelenmiştir.

¹ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkiyat Araştırmaları Koleksiyonu, *TAEKY* 34/2, vr. 2b

² Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Reşit Bey Bölümü numara 111.

B. BİBLİYOGRAFİK KAYNAKLAR

1. Nizamoğlu Seyyid Seyfullah (ö. 1010/1601): *Câmi'ü'l-ma'ârif (Mensur)*:

Halvetîlik'in Sinâniyye kolunun kurucusu İbrahim Ümmî Sinan (ö. 976/1568)'ın en tanınmış halifesi Seyyid Nizamoğlu adıyla meşhur Seyyid Seyfullah'ın³, babası Seyyid Nizam, Merkez Efendi, Emir Efendi, İbrahim Ümmî Sinan gibi XVI. yy.'ın önemli mutasavvıflarının hayat ve kerametlerini anlattığı eseridir. Eseri önemli kılan özelliklerin başında Nizamoğlu'nun, kendi ifadeleriyle bildirdiğine göre Nûreddinzâde'nin gözetiminde üç gün halvete girmiş olması ve bir kerametine şahitlik etmesidir. Bununla birlikte diğer kaynaklara göre tarihsel önceliğe sahip olduğundan, Nureddinzâde hakkında verdiği bilgiler bize göre birincil kaynak durumundandır. Eserin yazma halinde çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır. Biz tezimizde üç nüshasını kullandık.⁴

2. Belgradlı Münîrî (1028-1038/1620-1628), *Silsiletü'l-Mukarrebîn ve Menâkıbü'l-Müttakîn*:

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin müridlerinden olan Münîrî, eserinde 150'den fazla sufinin hayatı hakkında bilgiler vermiştir. Zeynî, Sivâsi, Nakşî vs. silsileleri yanında menkıbelerine yer verdiği zevat hakkında, bizzat kendisinin görüştüğü veya görüşenlerden dinlediklerini nakletmiştir. Ayrıca Münîrî'nin Rumeli'de yaşamış olması nedeniyle, eserini bölgede yetişen mutasavvıflar hakkında birinci elden kaynak durumuna getirmektedir.⁵

³ Bkz. A. Azmi Bilgin, "Sinâniyye", *DİA*, XXXVII, s. 240. Ehl-i Beyt şiihleriyle meşhur olan Seyyid Seyfullah bazı manzûmelerinde, mürşid ve müridlerin, ehl-i sünnetten ayrılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bkz. Erdem Can Öztürk, "Seyyid Nizamoğlu'nun Mürşid ve Müridler Hakkındaki Manzumeleri", *Sûfî Araştırmaları Sufi Studies*, Manisa 2013, IV/VII, ss. 35-57.

⁴ Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2335; a.g.e., İBBAK Osman Ergin Yazmaları no: 565; a.g.e., İBBAK Belediye Koleksiyonu no: 635.

⁵ Yazma nüshası Münîrî-i Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no: 2819/3'te yer almakta olup, eserle ilgili bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Bkz. Takhidin Bitiçi, *Münîrî-i Belgradî ve Silsiletü'l-Mukarrebîn Adlı Eseri*, MÜSBE, İstanbul 2000, 240 s.

3. Nev'izâde Atâî (ö.1045/1635), Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik (yazılışı):

İsâmeddîn Ahmed Taşköprüzâde'nin, 1634/1635 yıllarında, Osmanlı ulemâ ve meşâyihinin terceme-i hallerini Arapça olarak kaleme aldığı *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserin⁶, Nev'izâde Atâî tarafından yapılmış Türkçe zeylidir. Taşköprüzâde'nin Arapça olarak telif ettiği eserde Osman Gâzî'den Kanûnî döneminin son yıllarına kadar yetişmiş Osmanlı ulemâsı ve şeyhleri anlatılmıştır. Nev'izâde Atâî'nin *Hadâiku'l Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*⁷ adını verdiği zeyl ise Şakâyık müellifinin bıraktığı Kanûnî döneminin son yıllarından 1634 yılına kadar gelen âlim ve şeyhleri ihtivâ etmektedir.

Nûreddinzâde'nin hayatıyla ilgili en geniş bilgiyi bu eserde bulabilmekteyiz. Dolayısıyla meşhur adıyla *Zeyl-i Şekâik*, Nûreddinzâde'nin hayatını öğrendiğimiz en önemli kaynak durumundadır.

4. Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) Keşfü'z-Zünûn:

Asıl adı “*Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*” olan eser; Kâtip Çelebi tarafından yirmi yılda meydana getirilmiş büyük bir bibliyografya sözlüğüdür. Müellifin gerek bizzat okuduğu gerekse sah haf ve kütüphânelerde gördüğü 14.500 kitap ve risâlenin adı, yazarı, eserde bilim tasnîfine göre, alfabetik olarak düzenlenmiştir. Eser, Flügel tarafından 1835-1858 yılları arasında Arapça metni ve Latince tercümelemleri ile birlikte yedi cilt altında basılmıştır. Birçok kez basılan eser son olarak Maârif Vekâleti tarafından iki cilt hâlinde basılmıştır.⁸ *Keşfü'z-zunûn*'da Nûreddinzâde'nin eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

5. Hacı Ali Âlî (ö. 1076/1665), Tuhfetü'l-Mücahidin ve Behcetü'z-Zakirin:

Ali Âlî (ö. 1076/1665) tarafından yazılan bu eser, bir mukaddime, dört rûkun ve bir hâtîmeden oluşmaktadır. Ağdalı bir dille yazılan eser dört halifeden başlayarak,

⁶ Taşköprüzâde İsâmeddîn Ahmed, *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye fî ulemâ'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Neşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985.

⁷ Nev'izâde Atâî, *Hadâyiku'l-hakâyik fî tekmileti's-şakâyik*, Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

⁸ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-II, nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul Maârif Matbaası 1360-62/ 1941-43.

müellifin kendi zamanına kadar yaşamış pek çok mutasıvvıfın hayatı hakkında bilgi vermektedir. Hatime kısmında 42 hanım veliye yer verilmiştir.⁹ Âlî, Nureddinzâde ve halifeleri ile ilgili olarak verdiği bilgilerin büyük kısmını Münîrî'nin *Silsile* adlı eserinden nakletmiştir.

6. Mehmed Süreyya (ö. 3127/1909); Sicill-i Osmânî veya Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye:

XIV. y.y. başından XIX. y.y. sonuna kadar Osmanlı târihine geçmiş 17.000'e yakın kişinin biyografisinin yer aldığı eserin kaynakları arasında, bugün tahrip edilmiş olan mezar taşlarındaki kitâbelerin olmasıdır. Mehmed Süreyya Bey (ö. 1909) eseri otuz yılda tamamlamıştır. Eser iki farklı yayın ekibi tarafından yeni harflere aktararak istifadeye sunulmuştur.¹⁰

7. Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920); Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin:

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö.1339/1920) *Hediyyetü'l ârifin esmâü'l- müellifin ve âsârü'l-musannifin* adını verdiği iki ciltlik eser büyük bir biyografi ve bibliyografya ansiklopedisidir. Arapça olarak yazılan eserde 9000 civârında müellifin hal tercümesi ve bunların çeşitli ilim dallarına âit elli bin civârında kitabı kaydedilmiştir. Alfabetik olarak tertip edilmiş olan bu eserde, bir müelliften bahsedilirken sırayla müellifin adı, babasının adı, nispeti, lakabı, memleketi, mezhebi, vefat târihi, Türk olup olmadığı ve eserleri yazılmıştır. Eser iki cilt hâlinde neşredilmiş¹¹ daha sonra eserde adı geçen müelliflerin şöhret buldukları künye, nisbe, mahlas ve lakaplar dikkate alınarak bir indeks çalışması hazırlanarak yayınlanmıştır.¹²

⁹ Ali Âlî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2293.

¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, I-VI, 1327/1909 Haz. Nuri Akbayar; sdl. Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye*, I-V, Haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, Sebil Yay., İstanbul 1996.

¹¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l- Musânnifin*, I, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemâl, II, nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl-Avni Aktuç, İstanbul 1951-1955, Tahran 1387/1967.

¹² Nâil Bayraktar, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musânnifin Şöhretler İndeksi*, I-II, M.E.B., İstanbul 1990.

8. Bursalı Mehmet Tâhir (ö.1343/1924), Osmanlı Müellifleri:

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1906 yılına kadar Osmanlı topraklarında yaşamış meşâyih, âlim, şâir, edîb, tarihçi, tabîb, matematik ve coğrafya âlimlerinin hal tercümelerinin ve eserlerinin anlatıldığı eser Türkçe yazılmış olup 1914, 1919, 1923 yıllarında İstanbul'da, 1990'da Ankara'da üç cilt olarak yayınlanmıştır.¹³ Eser daha sonra Fikri Yavuz ve İsmâil Özen tarafından sâdeleştirilerek tekrar basılmıştır.¹⁴

9. Hüseyin Vassaf (ö. 1929), Sefîne-i Evliyâ:

Eserde Osmanlı coğrafyasında yaşamış 2000 civarında sufînin hayatı, tarikat silsileleri ve eserleriyle birlikte tanıtılmıştır. Yirmi yıl süren bir çalışma sonunda 5 büyük ciltlik bir ansiklopedi meydana gelmiştir. Eser günümüz harflerine aktararak istifadeye sunulmuş vaziyettedir.¹⁵

C. DİĞER ESERLER

Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışına büyük oranda etki ettiği görülen dönemin siyâsî, kültürel, dinî ve tasavvufî durumu hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılırken, Osmanlı tarihi alanında yazılan birinci ve ikinci elden kaynaklar birlikte kullanılmıştır. Nûreddinzâde'nin *Vâridât*'a yazdığı reddiye değerlendirebilmek amacıyla Bedreddin Simâvî ile ilgili ilk Osmanlı tarihçilerinin verdiği bilgiler esas kabul edilmiş, torunu Halil b. İsmail tarafından yazılan manzum *Menâkıbnâme* ve Simâvî ve Vâridât hakkında yapılan müstakil çalışmalara da müracaat edilmiştir. Reddiye'de geçen konularla alakalı olarak yeri geldikçe Nureddinzâde'nin diğer eserlerine; başta İbn Arabî'nin ve Konevî'nin eserleri olmak üzere Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne başvurulmuş, yeri geldikçe kelimcilerin ve felsefecilerin görüşlerine kısaca yer verilmiştir. Üçüncü bölümde tasavvuf kavramları açıklanırken kelimelerin Arapça sözlüklerdeki anlamları verildikten sonra, tasavvuf klasikleri ve tasavvuf sözlükleri sıkça başvurulmuş kaynaklar olmuştur.

¹³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, I-III,.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. İsmâil Özen-Ali Fikri Yavuz, İstanbul 1972. Osmanlı Müellifleri'nin tasavvuf tarihi açısından önemi için bkz. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006, ss. 249-256.

¹⁵ Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, I-V.

IV. NUREDDİN ZÂDE’NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BAKIŞ

Nûreddinzâde (1502-1574), Osmanlı Devletinin klasik çağı denen XVI. yy.’da yaşamış, II. Bayezid, Yavuz, Kanuni ve II. Selim dönemlerinin dini, tasavvufî ve siyasi atmosferini hayatına ve eserlerine yansıtmış bir mutasavvıftır. Peşinen söylemek gerekirse Nûreddinzâde’nin Kur’an ve sünnet çizgisinde, sünni bir tasavvuf anlayışını sürekli vurgulamasının sebeplerini, içinde yaşadığı zaman diliminin dini ve siyasi bazı olaylarında görmek mümkündür. Bu durum, eserlerinin içeriği kadar üslûbuna da yansımıştır.

A. SİYASÎ DURUM

Nûreddinzâde’nin çocukluk yılları, sekizinci Osmanlı padişahı II. Bayezid’in hükümdarlığının son on yıllık kısmına (1502-1510) rastlamaktadır. Fatih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim dönemleri arasındaki II. Bayezid’in hükümdarlık yılları, genellikle Osmanlı tarihinde Fütûhâtın yavaşladığı bir devir olarak görülmektedir. Dönemindeki iç siyasi gelişmeler, özellikle kardeşi Cem Sultan ile mücadelesi, hızlı fetih faaliyetlerinin duraklamasının başlıca sebebi olmuştur.¹⁶

II. Bayezid’in hükümdarlığının son on yılında doğuda beliren Safevî tehdidi, Anadolu’ya isyanlar ve karışıklıklar olarak yansımaya başlamıştır. Erdebil Ocağına mensup Şah İsmail’in ön ayak olduğu yeni siyasî-dinî anlayış,¹⁷ Anadolu’daki Türkmen boyları arasında çok rağbet görmüştür.¹⁸ Buna karşılık II. Bayezid, bilhassa Toroslar’dan ve Karaman bölgesinden, Sivas, Amasya ve Samsun-Trabzon arasındaki dağlık alanlara uzanan kesimlerdeki Türkmenler’in, Şah İsmail ile irtibâtını kesmeye

¹⁶ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011, II, s. 709; Feridun M. Emecen, *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-I*, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 15.

¹⁷ Şah İsmail, Şiiliği, Osmanlı’nın temsil ettiği Sünnilik karşısında, siyasi amaçları için zulüm ve baskıyla yerleştirip kullanmaya çalışmıştır. Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2011, s. 222-225. Safavîler, Keyhüsrevlerin, Dârâların tahtında adeta eski İranlılığı temsil ediyorlardı. İranlılık namına sünnî Osmanlılarla mücadele ediyorlardı. Bkz. M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1977, s. 101.

¹⁸ Yörüklerin, Osmanlı merkezî idaresini benimsememelerinin ve sünnilik aleyhinde, heterodoks tarikatlere bağlanmalarının en başta gelen nedenlerinden birisi, tarım ve hayvancılık faaliyetlerini, devlet kontrolüne ve denetimine teslim etmek istememeleridir. Bkz. Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010, s.134-136; Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, Yeditepe Yay., İstanbul 2014, s. 57.

çalışmıştır. Bu etkili tedbirler, Şah İsmail'in asıl ihtilalini çıkarmayı düşündüğü Konya kesiminden vazgeçmesine ve Tebriz'e yönelmesine yol açmıştır. Tebriz'de yeni bir devlet kuran Şah İsmail, çok geçmeden Anadolu'daki Türkmenler üzerinde kuvvetli bir propaganda başlatmıştır.¹⁹

Şah İsmail ve yandaşları, Müslümanların hürmet ettiği şehirleri tahrip ediyor, Ehl-i Sünnetten olanları katlediyor, camileri, mescitleri ve büyük zatların türbelerini yıkıyor, her tarafa dehşet saçıyorlardı. Şah İsmail, Şiîliği İran'da resmî mezhep olarak kabul ettirdiği gibi, bu mezhebin Anadolu'da yayılması için büyük gayretler gösteriyordu. İran'da Acem milliyetçiliği yapan Şah İsmail, Anadolu'da "Seyyid"²⁰ olduğunu ileri sürerek, nüfûzunu yerleştirmeye çalışıyordu. Türkçe şiirler yazması da bu amacının bir parçasıydı. "Halîfe", "Ahund", "Molla", "Dâî" ve "Nakîb" gibi ünvanlar verilen ajanlarını Anadolu'ya göndererek, Türklerin Ehl-i Beyt sevgisini ve Hz. Hüseyin'in şehâdetini kendi siyasî menfaatleri uğrunda kullanması neticesinde taraftarlarının sayısı hızlıca artmıştır.²¹ Hatta devlet ileri gelenlerinden bazıları bile bu mezhebe, peygamber soyuna sevgi sanarak, içten sempati ve eğilim duymaya başlamışlardır.²²

II. Bayezid'in beceriksiz, düşmandan çekinen, rahatına düşkün, derviş meşreb bir madde bağımlısı olduğunu, devlet işlerini vezirlerine bırakıp ibadetle meşguliyetinden ötürü devleti sahipsiz bıraktığı için Anadolu'da, Safevî tehlikesinin

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 158; Emecen, *a.g.e.*, s. 39; Behset Karaca, "Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri", *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 412-413. Şah İsmail, sadece Osmanlılar için değil, doğusundaki Özbek hanları ve güneydeki Memlûklüler için de ciddi bir rahatsızlık meydana getirmiştir. Bkz. Zuhuri Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeni Matbaa, İstanbul 1965, V, s. 99; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 40-41. Konuyla ilgili yapılmış müstakil ve faydalı bir çalışma için bkz. Nilgün Dalkesen, 15. Ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri, Hacettepe ÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1999.

²⁰ Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, Çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992, s. 59. Şah İsmail'i peygamber olarak kabul eden Kızılbaşlara da rastlanmaktadır. Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul 2005, II, s. 217.

²¹ Jorga, *a.g.e.*, s. 219; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2014, II, s. 323. Sünnî ahaliye yaptıklarına örnek olarak bkz. Nejat Göyünç, *Kanuni Devri Başlarında Güney-Doğu Anadolu*, TTK Yay., Ankara 1975, s. 63.

²² Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, Sad. Prof. Dr. Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 1979, I-II, s. 73.

büyüdüğünü ileri süren görüşler,²³ ancak gerçeği yansıtmayan yüzeysel bir bakışın kasıtlı ve yanlı bir değerlendirmesinden ibarettir. Hatta II. Bayezid ve vezirlerinin, Şah İsmail tarafından kandırıldığı bile iddia edilmiştir.²⁴

Aslında onun devri, Türklerin şark ve garp devlet ve milletleriyle kesif şekilde siyasî münasebetlere girdiği ve politik faaliyetin çok genişlediği bir devirdir. II. Bayezid, iddia edildiği gibi saf ve dar görüşlü biri değildir. O, siyasette mütehevvir ve atılgan olmayıp, dûrendiş (ileri görüşlü, tedbirli) ve realistti. Siyâsî hadiseleri geniş görüşle mütâlaa eder, bütün ihtimalleri hesaplayarak karara varırdı. Siyasi kombinezonlarla netice istihsalini iyi başarırdı. Şah İsmail tehlikesi baş gösterdiği sırada, bir taraftan ona karşı yumuşak davranır, hatta güler yüz gösterirken, öte taraftan da Mâverâünnehir hükümdarı Şıbak Han'ı Safevîler aleyhine tahrik ile Alevîleri iki taraftan sıkıştırmaya çalışması, bu yöndeki maharetine ve ileri görüşlü olduğuna bir delildir.²⁵

²³ II. Bayezid hakkındaki bu olumsuz yorumlar için bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, Sad. Neşet Çağatay, Ankara 1979, I-II, s. 55-56, 61, 73; M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 95. II. Bayezid, gücünü Anadolu Türkmenlerinden alan Safevî Tarikatına karşı, kendisi ile aynı düşünceyi paylaşan Akkoyunlu Sultan Yakup'la iş birliğine girmiş ve bunun sonucu iki ülke arasında sıkı bir diplomatik ilişki kurulmuştur. Bu sırada Şeyh Haydar öldürülmüş; Safevî Tarikatı'nın eski Sünnî şekline dönüşmesine karar verilmiştir. Bunun için Safevî Tarikatı'nın yegâne kitabı olan *Saffettü's-Sefa*'nın istinsah yoluyla çoğaltılmasına başlanmıştır. 1490/91 istinsah tarihli bu kitaba, Safevîlerin seyyid değil, aslında Sincanlı bir Kürd ailesine mensup oldukları yönünde ilâveler yapılmış, uğrunda mücadele verdikleri Safevî Tarikatı'na gelen ehlibeyt sevdalı Türkmenlerin bunlara karşı tavır almaları düşünülmüştür. Gayet iyi ve ince detaylarla hazırlanan bu plân, Sultan Yakup'un ölümü ile yarım kalmıştır. Çünkü bundan sonra Akkoyunlu Devleti'nde meydana gelen saltanat mücadelesi Safevî Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bkz. Yusuf Küçükdağ, Bilal Dedeyev, "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2009, II/VI, s. 422.

²⁴ Bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, Sad. İsmet Parmaksızoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, s. 47-48; Hamit ve Muhsin, *Türkiye Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1930, s. 54.

²⁵ Bkz. Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 710; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994, I, s. 202; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s. 300. Ayrıca II. Bayezid, Türkmenlerin toplu halde İran'a göç etmelerini yasaklamış, bir kısmını da Rumeli'ye sürgün etmiştir. Oruç Beğ, *Osmanlı Tarihi: 1288-1502*, Haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2007, s. 219; Remzi Kılıç, "Osmanlı Devleti'nin İran Politikası", *Türk Dış Politikası*, Edtr. Mustafa Bıyıklı, İstanbul 2010, s. 79. II. Bayezid'in bu dönemde 16.000 kişiyi Mora ve Arnavutluk dolaylarına sürgün ettiğine dair İtalyan arşivlerindeki bir rapor için bkz. Nevin Özkan, *Modena Devlet Arşivi'ndeki Osmanlı Devletine İlişkin Belgeler (1485-1791)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2004, s. 88, 130.

Şah İsmail'in Anadolu'daki propaganda faaliyetleri neticesinde, 1510-11'de, Antalya yöresinde bir tekke şeyhi olan Şah Kulu Baba Tekeli'nin isyan etmesi için gerekli ortam oluşmuştur. İsyân, Şah İsmail hareketinin bir yansımasıdır. Şah İsmail, Osmanlı kaynaklarında “şeytankulu” olarak geçen Şah Kulu vasıtasıyla, Batı Anadolu ve Rumeli'de Serez, Selânik, Yenice-i Zağra, Filibe, Sofya,²⁶ diğer il ve ilçelerdeki halifeleri aracılığıyla da halkı kendisine biate davet etmiştir.²⁷ Kendisini Şah İsmail adına Osmanlı Devleti'nin asıl vârisi ilan eden Şahkulu, müritlerinin gözündeki mehdî ve peygamberdi.²⁸ “Devlet ve saltanat bizimdir” iddiasındaki²⁹ isyancılarla Sivas yakınlarında yapılan savaştan sonra Şah Kulu öldürülmüş, müritlerinden çoğu Şah İsmail'e iltica etmiş, yakalananlar ise Mora'ya sürgün edilmiştir.³⁰ 1512 yılına gelindiğinde, Şah İsmail, II. Bayezid'in oğulları arasındaki rekabetten faydalanmak üzere Nur Ali Halife (Mîr Ali)'yi Anadolu'ya göndermiştir. Etrafında toplanan 20.000 kişi ile Tokat'ı zapt eden Nur Ali, burada Şah İsmail adına hutbe okutmuştur. Diğer taraftan İsa Halife ile Kara İskender adındaki sûfiler, Çorum ve Amasya havalisindeki Kızılbaşları da isyan ettirdiler. Şehzade Ahmed'in oğlu Murat'ı da kendilerine uyduran bu isyancılar, bilhassa köylere taarruz ederek birçok insanı öldürdüler. Osmanlılar için korkunç bir hal alan bu buhran, ancak Yavuz tarafından halledilecektir.³¹ Artan huzursuzluklar, II. Bayezid'in tahtı kaybetmesinde büyük rol oynamıştır.

Hükümdarlığı süresince barışı ve sakinliği tercih eden padişah, her ne kadar büyük fetih hareketlerine girişmese de, askerî alanda yaptığı önemli atılım ve

²⁶ Bu coğrafya Nüreddinzâde'nin doğup büyüdüğü ve tarikat faaliyetlerinde bulunduğu yerler olması ve yine Simâvîler'in yoğun olarak bulunduğu yerler olması açısından dikkat çekmektedir.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011, II, s. 230; Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Türkiye Tarihi-II Osmanlı Dönemi (1300-1566)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1990; s. 225; Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, TTK Yay., Ankara 1992, s. 33. Ayrıca tımarları ellerinden alınıp başkalarına devredilen Tekeli Sipâhîler, Şah İsmail'in vaadlerine aldanarak, İran'a hicret etmişlerdir. Şahkulu Baba Tekeli isyanının büyümesinde bu sipâhîler mühim bir rol oynamışlardır. İsmet Miroğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Osmanlılar*, Kombassan Yay., İstanbul 1989, X, 291-292.

²⁸ Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, Yeditepe Yay., İstanbul 2014, s. 60.

²⁹ Mücteba İlgürel, “Celâlî İsyânları”, *DİA*, VII, s. 252.

³⁰ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, Sad. Prof. Dr. Neşet Çağatay, Ankara 1987, I-II, s. 56-57. Uzunçarşılı, II, s. 230-231; 253-256; Selahaddin Tansel, *Sultan II. Bayezit'in Siyâsî Hayatı*, MEB Yay., İstanbul 1966, 248-256; Şehabettin Tekindağ, “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/III, 1967, s. 34-39; I/IV 1968, s. 54-59; Emecen, a.g.e., s. 41-42.

³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 256; Selahaddin Tansel, *Sultan II. Bayezit'in Siyâsî Hayatı*, İstanbul 1966, s. 256-257.

değişimlerle, pasif bir devlet adamı olmadığını ortaya koymuştur. Örneğin donanmayı yenilemiş ve bu yenilenme sırasında; yelkenli savaş gemilerini uzun menzilli toplarla destekleyerek Osmanlı'nın Akdeniz'de tek hâkim olmasını sağlamıştır. Yine onun döneminde Yeniçeri Ocağı genişletilmiş ve 61 bölük olan ağa bölükleri kurulmuştur.³²

İmparatorluk onun saltanatında az büyümüş olsa da, bu küçük gibi görülen fetihler aslında son derece değerliydi. Yunanistan ve Arnavutluk'taki sahil kentlerinin alınması sayesinde, Osmanlılar sadece Balkan Yarımadası'na değil, bütün Doğu Akdeniz'e ve buradaki ticarete de hakim olmuştu. Mısır'la barış yapılmış, İran'la mücadele ertelenmişti. II. Bayezid içten bir barış adamı olduğu için saltanatı döneminde fetihler sınırlı olmuştur. Ama bu barış, neredeyse bütün bilinen dünyayla süren ticari ilişkileri öylesine ilerletmişti ki, Bayezid'i çağının en zengin hükümdarı yapmıştı.³³

Sultan II. Bayezid otuz seneden fazla süren saltanatı boyunca, barış ve sükûnu tercih etmesi, ordu ve donanmayı yenileyip büyük hazırlıklar yapması, kendisinden sonra tahta geçen oğlu Yavuz Sultan Selim'in, fasilasız seferlerle meşgul olmasına zemin hazırlamıştır denebilir.

II. Bayezid'den sonra dokuzuncu Osmanlı padişahı olan Yavuz, (I. Selim) 1512-1520 yılları arasında sekiz yıl saltanat sürmüştür. Bu kısa saltanat döneminde Doğu'ya yaptığı iki büyük sefer ile Doğu Anadolu, Filistin, Suriye ve Mısır'ın Osmanlı idaresine girmesini sağlamıştır. Özellikle hilafet, İslam'ın mukaddes beldelerinin kontrolü ve idaresi onun zamanında Osmanlılar'a geçmiş, böylece Osmanlı Devleti İslam devletleri arasında hem Batı'da gaza faaliyetini sürdüren hem de İslam inancını koruyan bir devlet olarak algılanmaya başlamıştır. Doğu siyaseti sayesinde Osmanlı Devleti, İslam dünyasında tek güçlü devlet konumunu kazanmıştır.³⁴

³² Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 709; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 201; Vahid Çabuk, *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, Emre Yay., İstanbul 1999, III, s. 361-362; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s. 297.

³³ Sydney Nettleton Fisher, *Sultan Bayezid Han*, Çev. Hazal Yalın, Kitap Yay., İstanbul 2014, s. 138.

³⁴ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 786-788; M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 99; Emecen, a.g.e., s. 57.

Trabzon'daki şehzadeligi döneminde Safevîleri yakından takip etme imkanı bulan Yavuz, öncelikle Safevî taraftarlarının cezalandırılması için emir vermiş, daha sonra doğrudan Şah İsmail üzerine yürüme kararı almıştır. Yapılan teftişler sırasında Anadolu'da Safevî yandaşı oldukları gerekçesiyle 40.000 kişiyi katlettirdiği iddiaları doğru değildir. Takibata uğrayanlar, ağır biçimde cezalandırılanlar, daha ziyade Safevî propagandası yapan kişiler (halife, nâkib, dâî) ve onları destekleyen tekke mensupları olmuştur. Bunların bir bölümü idam edilmeyip sürgüne gönderilmiştir. Ayrıca Safevîler'e meyleden pek çok kimse köylerini boşaltıp, Şah İsmail'e katılmıştır. Hatta daha sonra bunların geri dönmesi durumunda vergi muafiyetiyle iskanlarının sağlanacağına dair resmi emirler verilmiştir. Öte yandan Safevî kaynaklarında Şah İsmail'in dini düşüncesini yaymak için İran'da sünnilere karşı çok sert davrandığı, çoğunu katlettiği, bu katliamların bazı yerlerde çok yüksek rakamlara ulaştığı yolunda bilgiler mevcuttur. Nitekim Safevî hareketi, hakim olduğu bölgede kendi mezhebî inançları dışında herhangi bir mezhebin yaşamasına izin vermeyip, halkın inancını bütünüyle dönüştürürken, Osmanlı topraklarında daha sonra Alevî diye anılacak olan gruplar, inanç manzumelerini korumuşlardır.³⁵

Safevîlere karşı savaşmanın dini bir görev olduğu ve İslamı sapmış/Rafizî bir mezhepten kurtarmanın gerekliliğine dair alınan fetvalarla³⁶ İran'a seferler yapılmıştır. 23 Muharrem 920 (20 Mart 1514) tarihinde İran seferi için yola çıkan Yavuz, İstanbul'dan İzmit'e geldiğinde Şah İsmail'e bir mektup göndererek ona karşı savaş ilan etmiştir. Burada çok açık biçimde Şah İsmail'i dinden çıkmış, ortadan kaldırılması

³⁵ Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, s. 80-83; Emecen, *a.g.e.*, s. 68-69; Halil İnalcık, *Devlet-i Âliyye*, İstanbul 2010, s. 137-138; Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, İstanbul 2014, s. 62.

³⁶ Devrin âlimlerinden Molla Arab lakabıyla meşhur Muhammed b. Ömer, Sarı Gürz lakabıyla meşhur Müftî Nûreddin Hamza, Zembilli Ali Cemâlî Efendi, Kemâlpasazâde ve daha birçok alim Şia üzerine cihadın farz olduğuna dair fetva verdiler. Müftî Hamza'nın fetvası ve İbn Kemâl'in risâlesi Osmanlıların bu konudaki hassasiyetlerini göstermesi bakımından önemlidir. Bu fetva ve risâle için bkz. Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s. 324-325. Ulemanın dinî yapıtlarında kamu çıkarlarını ya da devletin siyasi sorunlarını sık sık tartışmış olmaları dikkate değerdir. İbn Kemâl'in Şiilik ve Rafizilikle ilgili risale ve fetvaları bunun bir örneğidir. Halil İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı Yay., İstanbul 2014, s. 142. IV. Murad da İran seferinden Şeyhülislam Nuri Efendi'den Rafizî Şia ile savaşmanın caiz olduğuna dair fetva almıştı. Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, Çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992, s. 67.

gereken biri olarak suçlamış; son bir defa daha “sünnet-i seniyye”yi kabul ve tevbe etmesi halinde savaşa gerek olmayacağını bildirmiştir.³⁷

Çaldıran Savaşı Osmanlılar’a toprak kazancından çok dini, siyasi ve sosyo-psikolojik bakımdan önemli bir üstünlük kazandırmıştır. Osmanlılar kendi dini ideolojilerini, İslam dünyasında aykırı bir dini-siyasi model olarak görülen Safevîlere karşı sağlamlaştırırken, dengeleyici bir güç haline geldiklerini de göstermişlerdir. Yani kendileri açısından doğru İslam’ın en başta gelen temsilcileri olarak, aykırı ve dışlanan dini anlayışlara set çekme gibi bir ilahî görevi üstlenmiş olan Osmanlılar için bütün idari ve siyasi sistemlerini bu yeni misyona uygun hale getirecekleri yeni bir devir başlamıştır.³⁸

Osmanlı’yı uzun süre meşgul eden Celâlî İsyanları’nın da bu dönemde başladığı görülür. Celâlî isyanları, XVI. ve XVII. yüzyıllarda, Osmanlı yönetimindeki Anadolu’da Yavuz Sultan Selim döneminde başlayan ve IV. Mehmed (1648-1687) dönemine kadar devam eden zaman zarfında devlete karşı, ekonomik, sosyal, askeri ve siyasi nedenlerle ayaklananlara verilen genel bir addır.

“Celâl’e mensup” anlamına gelen Celâlî tabiri, 1519’da isyan eden Bozoklu Şeyh Celâl’le ilgilidir. Bu isyanlar başlangıçta, Osmanlı idaresinden memnun olmayan zümrelerin ve Şîî eğilimli Türkmen gruplarının, Safevîler’in de tahrikiyle devlete başkaldırmaları şeklinde ortaya çıkmış, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren büyük bir mesele halini alarak değişik bir mahiyet kazanmıştır. Osmanlı devlet anlayışı, bu isyanları “hurûc ale’s-sultân” olarak değerlendirmiş ve kaynaklarda bu ifade sık sık

³⁷ Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye*, İstanbul 2010, s. 138; Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2011, ss. 225-234; Emecen, *a.g.e.*, s. 70-71.

³⁸ Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009, s. 137-140; Emecen, *a.g.e.*, s. 76. İki Türk Devletinin ve iki Türk ordusunun savaştığı bu zaferle alakalı yorum yapan Erol Güngör’e göre, Türkler İslam tarihi boyunca, ancak Sünnî Müslüman olarak varlıklarını korumuşlar, Şîî olanlar, büyük Türk kitlesinden kopup İranlaşmışlardır. Şah İsmail’in Türkçe şiirlerinden hareketle onda Türklük şuurunun daha kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü İsmail’in kurduğu devlet kısa zaman içinde bir İran devleti olmuş ve Farsça’yı benimsemiş, Yavuz’un devleti ise Türkçe’nin yegâne kaynağı olarak kalmıştır. Bkz. Erol Güngör, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 262-263; 274. Ayrıca şunu da unutmamak gerekir ki Safevîler büyük bir Türkmen kitlesini Şîî yaparak Türklüğün manevî yapısını bölmüşler, üstelik Osmanlı-Safevî harpleri ve Anadolu’da çıkan isyanlarla iki taraftan da çok miktarda Türk kanının akmasına neden olmuşlardır. Behset Karaca, “Safevî Devleti’nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 416.

kullanılmıştır. Bozok Türkmenlerinden olan Celal isimli birinin 1519 yılında Tokat'a ordusuyla gelmesi üzerine, Rumeli Beylerbeyi Ferhat Paşa'yı Tokat'a gönderen I. Selim, burada Celal ayaklanmasını bastırmıştır.³⁹

Yavuz'un etkili tedbirleri ve gazaya verdiği önem sayesinde ki padişahlığı döneminde Osmanlı toprakları iki buçuk kat daha büyümüş,⁴⁰ Anadolu'da birlik sağlanmıştır. 1516 Mercidâbık ve 1517 Ridâniye Savaşları ile; Memlükler yıkılmış, Mısır alınmış ve halifelik Mısır Memlüklerine bağlı Abbasîlerden Osmanlı Hanedanına geçmiştir.⁴¹ Böylece; Osmanlı Devleti İslam Dünyası'nın en büyük devleti ve lideri olmuştur. Onun hilafeti aldıktan sonra bütün İslam dünyasını birleştirmek gayesinde olduğu da söylenmiştir.⁴²

Görüldüğü gibi Yavuz Sultan Selim'in saltanat dönemi kısa sürmüş olsa da, Osmanlı İmparatorluğu'nun, oğlu Süleyman döneminde altın çağını yaşamasına zemin hazırlamıştır. Bu zemin, dolu bir hazine, güçlü bir ordu ve iç karışıklıklara son verilmiş bir devlettir.

1520'den 1566'ya kadar, yaklaşık 46 yıl boyunca padişahlık yapan ve bizzat ordusunun başında 13 kez sefere çıkan Kanuni (I. Süleyman), Devlet-i Âliyye'nin hem en uzun süre görev yapan, hem en çok sefere çıkan ve de en uzun süre sefer yapan Osmanlı Sultanı olmuştur. Bu dönem, Türk tarihinin en büyük, en muhteşem ve en haşmetli devridir. O, Batı'da Belgrad, Rodos, Boğdan ve Macaristan'ın büyük kısmını Osmanlı topraklarına katmıştır. 1529 yılında Viyana'yı kuşatsa da çeşitli sebeplerden dolayı bu kuşatma başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Doğuda, Safevîlerle yapılan savaşlar sonrasında Orta Doğu'nun büyük kısmını ele geçirmiştir. Afrika'da devletin sınırları Cezayir'e kadar uzanırken; Osmanlı Donanması, Akdeniz'den Kızıldeniz'e kadar olan

³⁹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 777-778; Mücteba İlgürel, "Celâlî İsyanları", *DİA*, VII, s. 252; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 232; Vahid Çabuk, *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, IV, s. 165; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s. 408. Ayrıca 1517'de Suriye'de İbn Hanuş önderliğinde bir Şîî ayaklanması çıkmış, Gazali ile Hama ve Trablus beyleri tarafından bu isyan bastırılmıştır. Bkz. Şerafeddin Turan, "Selim I", *MEBİA*, X, s. 431.

⁴⁰ Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul 1994, II, s. 58, 60.

⁴¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 284-290, 294.

⁴² Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 235.

sularda tam bir hakimiyet kurmuştur. I. Selim'den 6.557.000 km² olarak devraldığı Osmanlı İmparatorluğu'nu, padişahlığı döneminde 21 eyalet ve 250 sancaktan oluşan 14.893.000 km²'lik bir alana ulaştırmıştır.⁴³

Kanûnî Devri (1520-1566), Osmanlı Devletinin her bakımdan altın çağı olmuştur. Yaptırdığı kanunlar, devlet teşkilâtı ve ordusu, zamanın ihtiyaçlarına en iyi şekilde cevap verebilecek şekildedir. Ordu ve donanma onun zamanında dünya ordu ve donanmalarının birincisi olmuş ve toprak teşkilât kanunları yine onun zamanında tekemmül etmiştir.⁴⁴ Osmanlı'yı içeride en çok meşgul eden İran'daki Safevî tehdidi olmamış olsaydı belki de, Avrupa'nın Osmanlı sınırlarına katılması ve İslam'ın daha geniş coğrafyalara yayılması mümkün olabilecekti. Nitekim Sansavino bu durumu: *"Eğer Tanrı, Büyük Türk'e karşı, İran Şâhı'nın şahsında büyük bir düşmanı tahrik etmeseydi, Avrupa ve Hristiyanlık çoktan mahvolurdu."*⁴⁵ sözleriyle dile getirmiştir. Diğer taraftan Şah İsmail'in zuhuru, Papa'ya göre Türklere karşı harekete geçebilmek için ilâhî bir fırsattır.⁴⁶

Kanunî devri, sadece dışarıdaki düşmanlarla mücadele edilen bir zaman dilimi olmamıştır. Örneğin devletin içeride uğraşmak zorunda kaldığı meselelerden biri olan Baba Zünnun İsyanı (1526), Yozgat'ta, arazi meselesi ve vergilerin ağır oluşu bahanesiyle çıkmış gibi gösterilen bir Safevî-Şîî ayaklanmasıdır. Yine Kalenderoğlu (Kalender Çelebi) İsyanı (1527) Tımarların haksız yere ellerinden alındığını ileri sürerek ve Konya'da Hacı Bektaş-ı Veli soyundan geldiğini ileri süren Kalenderoğlu tarafından çıkarılmış bir Şîî ayaklanmasıdır. Bu iki isyan hareketinin ortak noktası, Anadolu'da Şiiliği yaymak istemeleridir. Safevîlik'in yayılmacı amaçları neticesinde

⁴³ Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yay., İstanbul 1991, s. 25; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 237.

⁴⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1983, II, s. 419.

⁴⁵ Yılmaz Öztuna, "Kânûnî'nin Türk Ve Dünya Tarihindeki Yeri", *Kânûnî Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1970, s. 42. Yaklaşık 250 yıl süren Osmanlı-Safevî mücadelesi yüzünden Osmanlı Avrupa'da istediğini elde edememiş, İran Safevî Devleti de bu şekilde Avrupa'nın kurtarıcısı olmuş ve Ruslar'ın istilasına maruz kalmıştır. Bkz. Nevzat Şensizoğlu, *Şah İsmail Devrinde Anadolu'da Safevî-Alevî Faaliyetleri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2005, s. 55.

⁴⁶ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, İstanbul 1983, III, s. 190; Remzi Kılıç, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İran Siyâsî Antlaşmaları*, Tez Yay., İstanbul 2001, s. 14.

ve onların desteğiyle meydana gelen Kalender Şah isyanı, uzun uğraşlar neticesinde bastırılabilmiştir.⁴⁷

Vergi yüzünden olduğu söylenen ve aslında devleti yıkmaya yönelik bir isyan hareketi olan bu hadiseler, tamamen tertip ve İran menşelidir. Bazı maksatlı yazarlar, Şiilîğe güya sahip çıkarak bu ayaklanmaları iktisâdî merkezli olarak gösterirlerse de bu doğru değildir. Bu ayaklanmaları çıkaranlar Anadolu halkı değil, İran'ın casusları, mollalar, ahundlar ve Şîî halîfelerdir.⁴⁸

Kanuni, Safevîler'i kesin şekilde ortadan kaldırmayı arzu etmiştir. Çünkü hilafet merkezi olan Osmanlı Devleti, Safevîler'e karşı İslâm'ın koruyucu gücü konumunda olmuştur. İran üzerine Irakeyn (1534), İran (1548) ve Nahcivan (1553 - 1555) seferleri olmak üzere üç sefer düzenlenmiştir. Bu seferler sonucunda Osmanlı Devleti galip gelmiş ve Bağdat Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. İran'ın barış istemesi üzerine 1555'te Amasya Antlaşması yapılmıştır.⁴⁹

Kanuni, Tahmasb'a gönderdiği mektupta özellikle dinî meselelere vurgu yapmış, müfrit Şîîler'in Hz. Âişe'ye ve üç halifeye karşı olan küfür ve lanetlerinin (teberrâîlik) yasaklanmasının beklendiği ifade edilmiştir.⁵⁰ Şah İsmail'in başlattığı⁵¹ ve oğlu Tahmasb'ın organize ederek yaydığı ilk üç halifeyi lanetleme şeklinde isimlendirilen Teberrâîlik, dinî yönden zaten bir cihad sebebiydi.⁵²

Sultan Süleyman zamanında dünyanın en kuvvetli İslam devleti olan Osmanlı İmparatorluğu, aynı zamanda İslam ülkelerini tehdit eden tehlikeler karşısında yegane sığınılacak ve yardım talebinde bulunulacak devlet olarak kendini kabul ettirmiş

⁴⁷ Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul ts., III (V), s. 54-55; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 309-310, 346-347, 450; Danişmend, *Kronoloji*, Türkiye Yay., İstanbul, 1971, II, s. 123-125, 130; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, s. 134, 186; Mücteba İlgürel, "Celâlî İsyanları", *DİA*, VII, s. 253.

⁴⁸ İsyanlar için bkz. Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s. 494-497.

⁴⁹ Remzi Kılıç, "Osmanlı Devleti'nin İran Politikası", *Türk Dış Politikası -Osmanlı Dönemi-*, Edtr. Mustafa Bıyıklı, İstanbul 2010, I, s. 86-91.

⁵⁰ İlhan Şahin - Feridun Emecen, "Amasya Antlaşması", *DİA*, III, s. 4.

⁵¹ Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a çarşıda pazarda sövdürme geleneğini Şah İsmail başlatmıştır. Doğan Kaplan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2014, s. 161.

⁵² Feridun Bey, *Munşeatı-Selâtin*, Takvimhane-i Amire, İstanbul 1265, II, s. 19-20.

bulunuyordu. Portekizlilerin, Hint Denzinde Müslüman tüccarların ticaretini engellemesi, Portekiz'in baskısı altındaki Hindistan İslâm devletlerinin (Gücerat İslâm Devleti) Osmanlı Devleti'nden yardım istemesiyle, Osmanlı Devleti, Portekizlilerin Hint denizindeki bu egemenliklerini kırmak amacıyla 15 yıllık sürede (1538-1553) toplam 4 kez Hint Deniz Seferleri düzenlemiştir. Bu seferler sonunda birtakım kazanımlar olsa da istenen başarı gerçekleşmemiştir.⁵³ Fakat sonuçta Arap Yarımadası, Habeşistan, Sudan, Eritre Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve Kızıldeniz Türk gölü olmuştur.

Denizlerdeki bu başarılar II. Selim zamanında (1566-1574) da devam etmiştir. Akdeniz'de önemli bir üs durumunda olan Kıbrıs Adası; Mısır, Suriye, Anadolu Kıyıları ve Doğu Akdeniz ticaret yolunun güvenliği açısından önem arz etmekte idi. Haçlı ittifakından çekinen Sokullu Mehmet Paşa'nın karşı çıkmasına rağmen II. Selim Lala Mustafa Paşa'yı Kıbrıs Adası'nın fethiyle görevlendirdi.⁵⁴ Dokuz aylık kuşatmadan sonra Kıbrıs 1571'de fethedildi. Kıbrıs'a Anadolu'dan getirilen Türkler yerleştirilerek, adaya Türk kimliği kazandırıldı. Kıbrıs Adası'nın fethi, Sokullu'nun öngördüğü üzere İnebahtı Deniz Savaşı'na sebep olmuştur. Papa önderliğinde; İspanya, Venedik, Malta ve diğer İtalyan devletleri birleşerek bir Haçlı donanması oluşturdular. Haçlılar Yunanistan'ın batısında İnebahtı Körfezi'nde Osmanlı donanmasını hazırlıksız yakaladılar ve Osmanlı donanmasını ağır bir yenilgiye uğrattılar.⁵⁵ İnebahtı Deniz Savaşı'ndan üç yıl sonra toparlanan Osmanlı donanması

⁵³ Hristiyan alemi burada sadece iktisadî ve ticarî hakimiyet kurmakla kalmamış, yakın zamanlara kadar süren siyasî hakimiyetlerini de yerleştirerek memleketi her bakımdan sömürmüşlerdir. Bkz. Muhammed Yakub Mughul, *Kanuni Devri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1987, s. 205-206.

⁵⁴ II. Selim, Kıbrıs seferine çıkarken Nüreddinzâde'den duâ talebinde bulunmuş, o da dua ettikten sonra, halifesi Ahmed Şernûbî'yi sultanın yanında sefere göndermiştir. Bkz. Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no: 431, II, vr. 181b-182a.

⁵⁵ 1444 Varna Zaferinden 1571'deki İnebahtı yenilgisine kadar geçen sürede yaşayan üç Osmanlı nesli yenilgi kavramı nedir bilmemiştir. Bkz. Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı Mirası", *Osmanlı Medeniyeti*, Haz. Coşkun Çakır, İstanbul 2005, s. 19. Bununla beraber İnebahtı Deniz Savaşı, XV. yüzyıldan beri Hristiyan Avrupa'da var olan Türkler'in yenilmezliği efsanesini yıkmıştır. Bkz. İdris Bostan, "İnebahtı Deniz Savaşı", *DİA*, XXII, s. 289.

Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa komutasında 1574 yılında Tunus’a sefer düzenlemiş ve burası kesin olarak fethedilip Beylerbeylik haline getirilmiştir.⁵⁶

II. Selim, İstanbul’da vefat eden ilk Osmanlı padişahıdır. Devlet işlerini genel olarak Sokullu’ya terk etmiştir. Hiçbir sefere katılmadığı için, askerin başında sefere gitmek geleneğini terk eden padişah olarak da hatırlanır.⁵⁷

B. İLİM, KÜLTÜR, SANAT VE MİMARİ

Bu dönemde, gerek müsbet gerekse dinî ilimlerin her şubesi ile meşgul olan bilginler ve onların fikir, düşünce, eser ve talebelerinin tesiri, günümüze kadar devam etmektedir.⁵⁸

Bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi Osmanlılarda da ilmin merkezinde eğitimin en yüksek kurumları olan medreseler vardır. Fatih Sultan Mehmed’in Sahn-ı Seman medreselerini kurmasından Kanuni Sultan Süleyman’ın Süleymaniye medreselerini kurmasına kadar olan dönem (1471-1557), Osmanlı medreselerinin gelişme ve en parlak dönemi olarak kabul edilir. Fatih Sultan Mehmed’in kanunnâmesine göre elli akçelik müderrisliğe kadar çıkılırken, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman zamanında Altmışlı medreseler de yapılmıştır. Genel bir görüşle XVI. yüzyılın ortalarına kadar medreseler fevkalade düzgün işlemiş ve ardından gerileme dönemine girmiştir. Bu tarihlere gelinceye dek medreselerde aklî ve naklî ilimlerin birlikte okutulduğu; fakat bu tarihlerden sonra aklî ilimlerin medreselerden çıkarıldığı ve bunun medreselerin gerilemesinin en önemli sebeplerinden olduğu iddia edilir.⁵⁹ Her halükarda şurası bir gerçektir ki Osmanlı’da ilmin, kültürün, sanatın ve mimarinin zirvesi bu dönemdir.

⁵⁶ Böyle seferlerin yapıp genişlemenin devam ettiği bir dönem için duraklama denilemez. Bkz. Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi’den Sultan Vahidüddin Han’a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, III, s. 84.

⁵⁷ Mücteba İlgürel, “Zirveden Dönüş: II. Selim’den III. Mehmed’e” *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, VI, ss. 41-52.

⁵⁸ Ziya Kazıcı, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmî Hayat”, *XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, İstanbul 1999, s. 136.

⁵⁹ Ömer Gökhan Yağcı, *Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı*, Doktora Tezi, Kırıkkale ÜSBE, Kırıkkale 2014, s. 53-54. Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı*, TTK Yay., Ankara 1988, s. 56; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda*

Osmanlı Devleti, kurumlarıyla, devlet gelenekleriyle, uzun ömürlü bir devlet olduysa; bir çöküşün ve yıkıntının ardından Türkiye Cumhuriyeti hemen ve yeniden kurulabildiyse, bunun arkasında, II. Bayezid'in geliştirdiği altyapının payı muhakkak ki vardır. Bu altyapı çok yönlüdür ve kentleşme, diplomasi, kurumlar, denizcilik, teknoloji, eğitim alanlarından, ortak bir tarih bilinci oluşturan tarih yazıcılığına kadar uzanır. II. Bayezid dönemi klasik Türk kültürü, sanatı ve kentleşme tarihi açısından müthiş coşku vericidir. Bu dönem gerçek bir mayalanma ve ürün verme dönemidir. Tarih yazıcıları, şairler ve mimarlar eserleriyle konuşmakta, özgün arayışlar, üsluplar ve yeni biçimler meydana çıkmaktadır.⁶⁰

II. Bayezid zamanında pek çok âlim, sanatkâr ve şair yetişmiş, İstanbul bir ilim ve sanat merkezi haline gelmiştir. Molla Lutfî,⁶¹ Müeyyedzâde Abdurrahman, İbn Kemal, Zenbilli Ali Efendi, Necâtî, Zâtî, Visâlî, Firdevsî gibi birçok âlim ve şair padişahın büyük desteğine mazhar olmuştur. 909-917 (1503-1511) yılları arasında muhtelif kimselere verilen ihsan ve hediyeleri ihtiva eden bir *În'âmât Defteri*'nde birçok şairin, sanatkârın, ulemânın ve meşâyihin ismine rastlanması, onun ilim ve kültüre verdiği değeri açıkça ortaya koymaktadır.⁶²

II. Bayezid döneminde ülkenin birçok yerinde okullar, hastaneler, camiler ve medreseler kurulmuştur. Bunlara örnek olarak Bayezid Camii, Bayezid Medresesi, II. Bayezid Suyolu, Hatuniye Camii (Tokat), Hatuniye Camii (Amasya), Atik Ali Paşa Camii, Amasya ve Edirne Külliyesi, Edirne, Osmancık ve Geyve İkinci Beyazıt

Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, TTK, Ankara 1991, s. 127; Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1999, S. 3, s. 23-24;

⁶⁰ Reha Bilge, *II. Bayezid Deniz Savaşları ve Büyük Strateji*, Giza Yay., İstanbul 2012, s. 119-120. Bilge'nin bu eseri, II. Bayezid dönemini dünya ölçeğinde gelişen olaylarla birlikte değerlendirmesi, bu yönde bir metodoloji ortaya koyması ve devletin izlediği etkili politikaları belirlemesi açısından takdire şayandır.

⁶¹ Dönemin ünlü bir matematik ve astronomi bilgini olan Molla Lutfî'nin, Hatipzâde ile aralarındaki sürtüşmeden dolayı idam edildiği iddia edilmektedir. Mizahla ilgili de bir risalesi olan Molla Lutfî için bkz. Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999, s. 110-112. Fakat Molla Lutfî'nin Hatibzâde tarafından idam ettirilmediği yönünde bilgiler de mevcuttur. Bkz. İlyas Üzümlü, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", *DİA*, XVI, s. 463.

⁶² Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 710-713; Şerafettin Turan, "Bayezid II", *DİA*, V, s. 237. Vahid Çabuk, *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, III, s. 362; Halil İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014, s. 148. II. Bayezid dönemi bazı bilim adamları ve eserleri için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, Etkileşim Yay., İstanbul 2003, s. 33-34.

Köprüleri, Koza Hanı, Pirinç Han vs. sayılabilir. Kısaca söylemek gerekirse II. Bayezid için bir bayındırlık hükümdarı, bunun yanında bir kentleşme hükümdarıdır demek yanlış olmaz.⁶³

Bu örnekler ve daha fazlası birlikte değerlendirildiğinde “II. Bayezid devri, büyük ilim, kültür ve hayır müesseselerinin inşâ edildiği, ilmî inkişâfın yüksek bir tekâmül kaydettiği, fıkıh tatbikâtının tedvin ve terakkî ettiği, inşâ ve imâr işlerinin çok hızlandığı, güzel sanatlarda büyük bir gelişmenin kaydedildiği, bir toplanma ve ilerleme devridir. Onun zamanında tıpta bir Hekimşah, matematikte bir Mirim Çelebi, inşâ sanatında Tâcizâde Cafer (ö. 921/1515), tarihte bir İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520) ve Neşrî (ö. 926/1520 [?]), hat sanatında bir Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520), denizcilikte bir Pîrî Reis (ö. 960/1553) yetişmiştir. Onun bazı tarihçiler tarafından “sönük” addedilen devri, ancak parlak askerî muzafferiyetler isteyenlerce haklıdır. Fakat askerî muzafferiyetlerin husul ve devamının ilmî, iktisâdî, idârî inkişafın bir neticesi olduğu nazara alınırsa, Bayezid’in vücûd verdiği tekâmülün, oğlu ve torunu zamanındaki azîm fütûhatta en büyük istinadgâh olduğu açıkça müşahede edilir.”⁶⁴

Yavuz döneminde fetihlerle bir cihan devleti, büyük bir güç haline gelen Devlet-i Âliyye, kültürel açıdan da bir haşmetli bir görünüme kavuşmuş, Osmanlı kültür ve sanatı klasik hüviyetini kazanmıştır. Yavuz Sultan Selim’in, sanatın her alanında Acem üstadlara olan ilgiyi kırmak ve Anadolu sanatkârları yetiştirerek onları İslam kültür ve sanat dünyasında öncü ve üstad konumuna getirmek istediği bilinmektedir. Yavuz Sultan Selim, dedesi Fatih Sultan Mehmed’in yolunu takip ederek genelde Osmanlı ülkesini özelde ise İstanbul’u dünyanın en önemli ilim ve kültür merkezi yapmaya gayret etmiş, bu amaçla fethettiği ülkelerin önde gelen ilim adamlarını ve sanatçıları İstanbul’a nakletmiştir. Yavuz Sultan Selim’in bu gayretleri yanında ilmi, ilim adamalarını, sanatı ve sanatçıyı himayesiyle Türk sanatı ve sanatçıları büyük gelişme göstermiş, bu dönem özellikle Türk edebiyatında klasik

⁶³ Uzunçarşılı, “Bayezid”, *MEBİA*, II, İstanbul 1979, s. 397; Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 713-714; Vahid Çabuk, *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, III, s. 363-364; Reha Bilge, *II. Bayezid Deniz Savaşları ve Büyük Strateji*, İstanbul 2012, s. 120-122.

⁶⁴ Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 203. Ayrıca bkz. Uzunçarşılı, “Bayezid”, *MEBİA*, İstanbul 1979, II, s. 396.

dönemin başlangıcı sayılmıştır. Yavuz Sultan Selim devrinde tarih yazıcılığında önemli gelişmeler kaydedilmiş, yalnızca bir padişahın dönemini anlatan “Selim-nâme” tarzı eserler ortaya çıkmaya başlamıştır.⁶⁵

Yavuz’un sohbet meclislerinde takdir ettiği âlimler arasında Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), İdrîs-i Bitlisî (ö. 926/1520), hocası Halîmî Çelebi (ö. 922/1516)’nin başta geldiği, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Âhî Benli Hasan (ö. 923/1517) ve Revânî (ö. 930/1523-24) gibi şairlere değer verdiği bilinmektedir.

Hayatı savaşlarla geçen Yavuz Sultan Selim’in imar faaliyetlerine yeterli zaman ayıramadığı bilinmekle birlikte dikkat çekici bazı eserler de yapılmıştır. Örneğin Yavuz, Konya’da Mevlevi Tekkesi’ne su getirtmiştir. Medreselerin⁶⁶ yanında, sosyal ve ticari alanda hizmet verecek birçok bina inşa ettirmiştir. Diyarbakır Fatih Paşa ve Elbistan Ulu Camilerini inşa ettirmiştir. Ayrıca Şam Salahiye’de Muhyiddin İbn Arabî camii ve imaretini inşa ettirmiş, ayrıca İbn Arabî (ö. 638/1240)’nin türbesini de bulup yaptırmıştır. I. Selim, 1516’da Şam’da Şam Sultan Selim Camii’ini yaptırmıştır. Temelini attırdığı İstanbul Sultan Selim Camii’ni bitirmeye ömrü yetmemiş; bu eser oğlu I. Süleyman (ö. 974/1566) tarafından tamamlanmıştır.⁶⁷ Sultan Selim bunların yanında 1514 yılında İstanbul’da *Yavuz Sultan Selim Cüzzamhanesini* yaptırmıştır.⁶⁸

Kanunî dönemine gelindiğinde ilim, kültür, sanat ve mimarî alanlarında büyük bir ilerlemenin olduğu herkesçe kabul edilmektedir. Bu cümleden olarak medreselerde dinî ilimlerin yanında riyâziye (metametrik), tıp, tarih, coğrafya okutulmuş ve bu alanlarla ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır.⁶⁹ Yine bu dönemde, riyâziyye,

⁶⁵ Ömer Gökhan Yağcı, *Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı*, Doktora Tezi, Kırıkkale ÜSBE, Kırıkkale 2014, s. 579-580.

⁶⁶ Yavuz döneminde kurulan 8 medrese ile ilgili olarak bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “*Osmanlıda Eğitim ve Bilim Kurumları*”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Yay., İstanbul 1998, II, s. 244.

⁶⁷ Vahid Çabuk, *Kuruşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, IV, s. 166.

⁶⁸ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK, Ankara 1991, s. 145.

⁶⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, ss. 595-607; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Tabii İlimler*, İz Yay., İstanbul 1997, II, ss. 277-285. Bu dönemde yetişen bilim adamları ve eserleri arasından seçim yapmak çok zor bir iştir. Bir fikir vermesi açısından XVI. yy.’ın önde gelen coğrafya,

tabîyye ve tababet derslerine olan ihtiyaç sebebiyle 1556 yılında yeni fakülteler kurulmuştur.⁷⁰

Süleymaniye Camii ve Külliyesi, Kanuni'nin ve Mimar Sinan (ö. 996/1588)'in adını ebedî kılmaya yetecek ihtişamıyla hala azametinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Bu abidelerin dışında zikredilmesi gereken imar faaliyetleri arasında İstanbul Kırk Çeşme Su Yolları, Bağdad İmam A'zâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Türbesinin tamiri, yanına bir cami ve imaret inşası, Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66) Türbesinin tamiri ve buraya vakıf tahsisi, Konya'da Mevlânâ (ö. 672/1273) Türbesi yanında cami, semâhâne, imaret, Seyyid Gazi'de Battal Gazi (ö. 122/740 [?]) Türbesi yanında tekke, cami, medrese ve imaret, Şam'da bir cami, medrese, imaret ve mektep vardır. Ayrıca Kudûs'teki Kubbetü's-Sahrâ'nın içini çini, dışını nakışlarla süsleten padişah, aynı zamanda Kabe'yi tamir ve tezyine çalışmıştır. Hz. Hatice'nin mescide çevrilmiş evini tamir ettirerek üzerine kubbe yaptırmıştır. Mekke'nin su yolları için de tahsisat ayırmıştır. Padişahın sadece kendisi değil, döneminde birçok hayır sahibi mümtaz insanın varlığı da dikkat çekmektedir.⁷¹

Bu dönem, Osmanlılarda şiir ve edebiyatın en yüksek devri sayılabilir. Zâtî, Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahya, Cenâbî Paşa, Fevrî Ahmed, İbn Kemal, Şemsi Ahmed Paşa, Tosyalı Nişancı Celâl-zâde Mustafa Bey ve Şakâyık mütercimi Mecdî Efendi, Hoca Sadeddin Efendi ve Âlî gibi tanınmış isimler, dönemin önde gelen şair ve nâsirleridir.⁷² Bu kadar çok kişinin edebiyat ve diğer sahalarda kalem oynatması,

kozmoğrafya, matematik ve astronomi bilginleri ve eserlerinin bilim tarihi açısından önemi için bkz. Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999, ss. 124-151. Ayrıca Osmanlı'nın en büyük astronomu olan Takiyyüddin ve Kanuni döneminin bilim literatürü hakkında bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul 2003, s. 34-37; Hüseyin Gazi Topdemir, *Türk Düşünce Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., İstanbul 2014, s. 135.

⁷⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 587; Cahid Baltacı, *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 21-22, 49, 616; M. Tayyip Gökbilgin, "Süleyman-I", *İA*, İstanbul 1979, XI, s. 152-153; Halil İnalcık, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014, s. 138. Bu dönemde inşa edilen Darüşşifâlar için bkz. Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999, ss. 119-122; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlılar ve Bilim*, İstanbul 2003, s. 27-28.

⁷¹ Peçevî, *Tarih*, I, s. 423-428; M. Tayyip Gökbilgin, "Süleyman-I", *MEBİA*, İstanbul 1979, XI, s. 149-150; Vahid Çabuk, *Kuruşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, IV, s. 416-417. Osmanlı'da padişahın dışında hayır eserleri yaptıranlara çok sayıda örnekten biri olarak, Kanuni'nin annesi tarafından Manisa'da yaptırılan bir hastane için bkz. Aykut Kazancıgil, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999, s. 114.

⁷² Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 594; M. Tayyip Gökbilgin, "Süleyman-I", *MEBİA*, İstanbul 1979, XI, s. 152-3; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 334; Mustafa İsen, "Başlangıçtan

dili zenginleştirmiştir. Edebiyat dilinin ıslahına, Sultan I. Selim ve Kanuni zemin hazırlamış oldular ve her ikisi de hem cihan saltanatının, hem de söz ve irfan ülkesinin sahibi oldular.⁷³ Yine bu dönemde musikî, hat, minyatür, resim, tezhib, nakış, alçı, çini, oyma, hakkâklık, kumaşçılık ve halıcılık gibi güzel sanat dallarında da birçok sanatçı yetişmiş ve mûtenâ eserler ortaya koyulmuştur.⁷⁴

Osmanlı Medrese teşkilatındaki gelişmeler, Kanuni'den sonra da devam etmiştir. II. Selim devrinde Edirne'de Selimiye Medresesi kurulmuş, müderrisine yevmî 70 akçe verilerek, Süleymâniye Dâru'l-Hadîs'i dışında Süleymaniye Medreselerinin üstünde bir pâyeye meydana getirilmiştir.⁷⁵

II. Selim de ataları gibi ilim ve sanat erbabını himaye etmiş, devrinde Sami, Hatemi, Fırakî, Ferdi, Nigarî ve Nihanî gibi alim, şair, ressam ve musikişinaslar yetişmiştir. II. Selim hayır işlerine de önem vermiştir. Selimiye Camii'ni inşâ ettirmesi ve Ayasofya için yaptırdıklarının dışında Mekke'de su yollarının tamiri, Mescid-i Haram'ın mermer kubbeler ile tezyini, Lefkoşe'deki Selimiye Camii, Aziz Efendi Tekkesi onun hayratlarından bazılarıdır.⁷⁶

C. SOSYAL VE EKONOMİK DURUM

Bu yüzyılda Osmanlı maliyesi kaynağını, başta adalet ilkesi olmak üzere İslam'ın mali ilke ve geleneklerinden almıştır. Adil bölüşüm ve iktisâdî istikrar temelinde, Osmanlı sosyal sistemi, Batı'nın aksine, çelişkilere dayanan rekabet, çatışma ve sınıflaşmadan değil, işbirliği ve dayanışma gibi ilkelerden hareket eden nizam fikrinden kaynaklanmıştır. Soy asaleti ve asabiyetin yerini kabiliyet ve faziletin üstünlüğü almıştır. Osmanlı sistemi kalifiye emeğe büyük önem vermiştir. Devşirme

XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı", *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, VI, s. 578.

⁷³ Abdurrahman Şeref Efendi, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Yay. Ahmet Demir, Mehmet Kafkas, Kaynak Yay., İzmir 1995, I, s. 241.

⁷⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, ss. 607-628; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, I, s. 333.

⁷⁵ Cahid Baltacı, *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 50. Ayrıca bkz. M. Ali Aynî, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, İstanbul 1927, s. 3.

⁷⁶ Şerafeddin Turan, "Selim II", *İA*, X, İstanbul 1988, s. 440; Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, I, İstanbul 1994, s. 367-368; Mücteba İlgürel, "Zirveden Dönüş: II. Selim'den III. Mehmed'e", *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, VI, s. 52.

sistemiyle Osmanlı çevresinin en yetenekli ve en zeki insanları istihdam edilmiştir. Bu yüzden Osmanlı sistemini en yetenekli, en zeki ve en liyakatli insanların kullanıldığı bir meritokrasi olarak görmek mümkündür. Klasikleşen bu sistem Tanzimat’tan sonra tek boyutlu, tek dinli, tek dilli, tek kavimli hale gelmeye başlamıştır.⁷⁷

Osmanlı ekonomisinde toprak devletin, ürün halkındır. Sanayi ve ticaret kesimlerinde servet ve mülkiyetin belli ellerde toplanması ve aşırı zenginleşme yani toprak aristokrasisi ile burjuvazinin oluşması engellenmek istenmiştir. Tarım kesiminde köylülerin toprakları kendi toprakları gibi işlemeleri düzeni getirilmiş; esnaf, tüccar ve küçük sanayicinin kendi hallerinde ve güven içinde çalışmaları sağlanmıştır. Belli kişilerin teşviki ve zenginleştirilmesi yerine “ibâdullahın terfih-i ahvalleri”, yani sosyal refah gözetilmiştir. Bunun temelinde de ahilik, tasavvuf ve İslam vardır.⁷⁸

II. Bayezid dönemine bakıldığında devletin iktisâdî olarak kuvvetli olduğu görülmektedir. Bunun en somut delilleri girişilen imar faaliyetlerinin yoğunluğu yanında ordu ve donanma için yapılan harcamalardır. Rakamlarla ifade edilecek olursa devletin yıllık geliri dört ila beş milyon dukadır. Anadolu’da 24, Rumeli’de 34 sancak olup, bu sancakların yıllık gelirleri 2 milyon dukadan 10 milyon dukaya kadar değişmekte ve her sancak, geliri ile orantılı olarak tımarlı sipahi beslemektedir.⁷⁹ Yine bu dönem zirâî üretim fazlalaşmış, ticaret daha verimli hale gelmiştir.⁸⁰

Yavuz döneminde bakıldığında, doğu ticaret yollarının değişmeye başlamasının etkileri görülmeye başlanmış, bu da iktisâdî sıkıntıların sonucunda çeşitli tedbirleri beraberinde getirmiştir. Örneğin Suriye’de birçok vergiler kaldırılarak, memleketin iktisâdî şartlarına uygun olanları vaz edilmiştir. Bunun yanında Mısır ve Suriye, Osmanlıların ekonomik durumunu çok kuvvetlendirmiştir. Genel olarak bakıldığında

⁷⁷ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 1063; Ahmet Tabakoğlu, “Klasik Dönemde Osmanlı Ekonomisi”, *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, VI, s. 456-457; Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul 2012, s. 72-73;

⁷⁸ Ahmet Tabakoğlu, “Osmanlı Mirası”, *Osmanlı Medeniyeti*, Haz. Coşkun Çakır, İstanbul 2005, s. 24.

⁷⁹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 715.

⁸⁰ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 655, ilave: 69.

Sultan, devlet hazinesini daima dolu tutmak istemiş, bu yüzden debdebe ve ihtişamdan uzak durmuş, sadeliği ve tutumluluğu benimsemiştir.⁸¹ Hatta Yavuz: “Altın ile doldurduğum ambarları, haleflerimden her kim akçe ile doldurabilirse, kendi mührü ile mühürlesin ve illâ hazine-i hümayun benim mührüm ile mühürlensin!” diye vasiyet edebilmiştir.⁸²

Kanuni, bu şekilde devraldığı devletin mali ve iktisâdî durumunun ahenk içinde kalabilmesi için sürekli tedbirler almış, sık sık yeni uygulamalar geliştirmiştir. Devletin gelir ve giderini bir bütçeye bağlayan padişahın, toprak hukukuna dair vaz ettiği esaslar kalıcı olmuştur. Nitekim onun toprak hukukuna dair çıkardığı ferman ve hükümler, devleti kuvvetlendirici ve idareye istikâmet verici bir tesir vücûda getirmiştir. Vergiler hususunda da çok dikkatli ve adil bir uygulamayı saltanatı boyunca devam ettirmiştir. Haricî siyasetteki başarısı da devlete haraç ve vergi olarak çok büyük gelirler sağlamıştır.⁸³

Kanuni dönemi, hazinenin dolu olduğu, zenginliğin görülmedik boyutlara ulaştığı, ticaretin mütemadiyen müsait imkanlar sağladığı bir zaman dilimi olmuştur.⁸⁴ Bu dönemin devlet vâridâtı Venedik balyoslarının raporlarında belirtildiğine göre 7-8 milyon duka altını olarak hesaplanmaktadır.⁸⁵ Fakat bu dönem aynı zamanda dünya ekonomi tarihi için de çok önemli gelişmelere sahne olmuştur. Amerika kıtasının Avrupalılar tarafından sömürülmeye başlaması ve Güney Afrika yolunun bulunmasıyla, zaman içerisinde Akdeniz limanları önemini kaybetmiş, Atlas Okyanusundaki limanlar canlanmaya başlamıştır. Kızıldeniz’in iki yakası, Osmanlı hakimiyetinde olsa da, ekonomideki kötü gidişat durdurulamamıştır. İmparatorluk, Avrupa devletlerine bazı ticarî ayrıcalıklar (kapitülasyon) tanıyarak durumu

⁸¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 293, 305; Şinasi Altundağ, “Selim-I”, *MEBİA*, s. 432-433.

⁸² Abdurrahman Şeref Efendi, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Yay. Ahmet Demir, Mehmet Kafkas, Kaynak Yay., İzmir 1995, I, s. 248.

⁸³ Vahid Çabuk, *Kuruşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1999, IV, s. 412.

⁸⁴ M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 105; Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan, İstanbul 2007, s. 362.

⁸⁵ M. Tayyip Gökbilgin, “Süleyman-I”, *MEBİA*, XI, s. 152.

düzeltmeye çalışmış; fakat başlangıçta yararları görülen bu uygulama sonraki zamanlarda ekonomik çöküşün temel nedenlerinden biri olmuştur.⁸⁶

Diğer taraftan II. Selim devrinde debdebe ve ihtişam artmış, mesken ve elbiselerde, yaşayışta türlü usuller, modalar başlamış, gösteriş artmıştır.⁸⁷ Fransa'ya tanınan imtiyazların iki taraf hükümdarlarının hayatlarıyla sınırlı kalmaması, bu dönemde hükme bağlanmıştır.⁸⁸

D. DİNÎ VE TASAVVUFÎ DURUM

Osmanlı Devletinin kuruluş dönemi ve öncesinden itibaren, Gâziyân-ı Rûm, Bâciyân-ı Rûm, Abdâlân-ı Rûm, Ahîyân-ı Rum,⁸⁹ Kübrevîlik, Sühreverdîlik, Yesevîlik, Rifâîlik, Mevlevîlik⁹⁰ gibi zümre ve tarikatlerin, askerî, dinî, siyâsî ve manevî alanlarda etkili oldukları bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin temeli atılırken, geniş ölçüde Ahîlik ve Ahî reislerinin nüfuzlarından istifade edilmiştir.⁹¹ Ahîliğin yanı sıra, Alperenler denilen ve sonradan adı Bektâşiliğe dönüşen Babaîlik'in de rolü olmuştur. Bu hareketten olan gaziler için zaviyeler inşa edilerek, savaşlarda mühim başarılar elde edilmiştir. Çeşitli savaşlara iştirak eden babalardan Geyikli Baba, Abdal

⁸⁶ Yavuz Ercan, "Yavuz Sultan Selim Dönemi", *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, V, s. 709. Kapitülasyon adı verilen bu imtiyazlar ilk olarak Kanuni tarafından 1535'te Fransızlara verilmiştir. Kanuni'nin Fransızlara kapitülasyon vermesindeki amaçları şunlardır: Fransa'yı kendi yanına çekerek Avrupa Hristiyan birliğini bozmak, Osmanlıların Avrupa siyasetinde etkili olmasını sağlamak, Akdeniz ticaretini canlandırmak, Osmanlı gümrük gelirlerini arttırmak, Osmanlı ticaret mallarını Fransızlar aracılığıyla Avrupa'ya pazarlamaktır. Bu kapitülasyon antlaşması süresiz değildi. İki hükümdarın yaşadığı dönemde geçerli olacaktı. Ancak Kanuni'nin ölümünden sonra Fransızların isteğiyle 5 kez yenilenmiş ve kapitülasyonlar I. Mahmut döneminde 1740'da sürekli hale getirilmiştir. Devletin gücünü koruduğu dönemlerde önemli bir sorun yaratmayan kapitülasyonlar, devletin gücünün azalmasına paralel olarak ve Avrupa'da sanayinin gelişmesiyle önemli bir sorun olmuştur. Başlangıçta sadece Fransızlara verilen bu haklar genişletilerek, diğer Avrupa devletlerine de verilmiştir. Bkz. Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007, s. 361.

⁸⁷ M. Tayyip Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 106.

⁸⁸ Bkz. Şerafeddin Turan, "Selim II", *MEBİA*, İstanbul 1988, X, s. 440;

⁸⁹ Bu dört grupla ilgili olarak bkz. Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman: Aşıkpaşazâde Tarihi*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2008, s. 282; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, ss. 85-93.

⁹⁰ Osmanlı'nın kuruluş döneminde Anadolu'da en etkili tarikatlar Mevlevîyye ve Rifâiyye olmuştur. Bkz. Fuat Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yay., Ankara 1988, s. 95.

⁹¹ Ahîlik için bkz. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, TTK Yay., Ankara 1989, s. 80-96; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., 5. Basım, Ankara 1984, s. 211-213; Sâmihâ Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Kubbealtı Neşriyatı Yay., İstanbul 1999, s. 62-63; Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, I, s. 540-542.

Musa, Abdal Murad, Duğlu Baba, Konur Alp, Turgut Alp ve Hasan Alp büyük kahramanlık kazanmış Alperenlerdendir.⁹²

Bununla beraber Orhan Gazi, fütûhatta kendilerinden istifade ettiği Babâîlerin muhtemel bir ayaklanmalarına karşı da daima tedbirli olmuştur. Nitekim Bursa'da çoğalıp, akîdelerini yaymakta olan Abdal, Torlak ve Işık gibi Babâîliğe mensup grupların vaziyetlerini kontrol ederek, zararlı fikirler yayanları memleketten kovmuştur. Buna mukabil Osmanlı Sultanları, ilme ve mutasavvıflara karşı yakın bir alaka göstermişler, bu suretle mektep halinde bir mutasavvıf zümresi meydana gelmiştir.⁹³

XVI. yy.'a gelindiğinde Halvetîlik, Nakşibendîlik, Bektâşîlik, Bayrâmîlik, Zeynîlik, Mevlevîlik, Kâdirîlik, Kübrevîlik, Semerkandîlik ve Şâzelîlik Anadolu'da faaliyet gösteren başlıca tarikatlardır. Bunlar içerisinde en yaygın olanı Halvetîliktir. Devlet büyüklerinin de rağbet ettiği bu tarikat,⁹⁴ kollarıyla birlikte geniş bir coğrafyada varlık göstermiştir.⁹⁵ Bu ve bundan sonraki dönemlerde en çok tekke ve zaviyenin İstanbul'da varlık gösterdiği görülmektedir. En çok tarikat çeşitliliğinin ise Bursa'da olduğu bilinmektedir. Tasavvufî canlılık yönünden Konya-Karaman bölgesi, Amasya-Tokat civarı ve Kastamonu, Isparta ve Balıkesir şehirleri de adından söz edilmesi gereken yerlerdendir.⁹⁶

Tarikatların bu şekilde yaygınlaşmasında, başta padişahlar olmak üzere, Osmanlı Devlet ricalinin tasavvufa karşı hoşgörü, ilgi ve desteğinin önemli rolü

⁹² Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK, Ankara 1991, s. 127-128.

⁹³ Yusuf Halaçoğlu, *a.g.e.*, s. 128; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 121-122. Uzunçarşılı'ya göre bilhassa XV. yy.'dan itibaren tedrisî tasavvuf dediğimiz ilmî tasavvuf daha kuvvetli olarak yayılmaya başlamıştır. Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 343.

⁹⁴ Osmanlı padişahlarından yirmi birinin Halvetîlikle ilgisi vardır. Bkz. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964, s. 448-449; Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yay., İstanbul 1988, s. 202-203.

⁹⁵ Halvetîlik'in geniş bir coğrafyada yayılmasına dair bir örnek olmak üzere, Cemâliyye'nin bir şubesi olan Şâbâniyye kolu, XVI. yüzyılda Kastamonu ve çevre illerde yayıldıktan sonra XVII. yüzyılda İstanbul'da temsil edilmeye başlanmıştır. Şâbâniyye bu yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'dan Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bkz. Mustafa Tatcı, "Şâbâniyye", *DİA*, XXXVIII, s. 211.

⁹⁶ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 397-400.

olmuştur. Bu yüzyılda hüküm süren II. Bayezid, Yavuz, Kanuni ve II. Selim'in, tasavvufa ve sufilere gösterdikleri alaka hayli fazladır. Bu padişahlar zaman zaman şeyhlerle sohbet etmişler ve onların manevî desteklerini almaya gayret etmişlerdir. Özellikle sefer esnasında askerin maneviyatını yükseltmek için meşayihin sohbetlerinden istifade edilmiştir.⁹⁷ Örneğin Yavuz'la birlikte Mısır seferine katılan Halîmî Çelebi (ö. 922/1516) sefer dönüşü Şam'da hastalanmış ve orada vefat etmiştir.⁹⁸ Yine Kanuni 1521'de çıktığı ilk seferi olan Belgrad seferine Nakşbendiyye'den Mehmed Nurullah Efendi'yi (Yorgancı Emir, ö. 977/1569) beraberinde götürmüş ve sefer sonrasında da şeyhi saraya davet ederek saray sakinlerinin de şeyhten istifade etmesini temin etmiştir.⁹⁹ Bu örneklerin, hemen hemen bütün padişahların seferlerinde görüldüğü gerçeği, aynı zamanda tarikatların askerî bir fonksiyon üstlendiklerini ortaya koymaktadır.

II. Bayezid'in tasavvufa olan yakın ilgisinden dolayı, kaynaklarda kendisinden "Velî" ve "Sofu" lakaplarıyla bahsedildiği görülmektedir. Kendisinin Halvetiyye'den Çelebi Halife (Cemal Halvetî ö. 899/1494) ve Bayrâmiyye'den Muhyiddin-i Yavsî'ye (ö. 920/1514) ve yine Bayrâmî şeyhi Baba Yusuf'a (ö. 917/1512) intisâb ettiği belirtilmektedir.¹⁰⁰ Onun bu ilgisinin göstergeleri olarak Herat'ta bulunan Molla Câmi (ö. 898/1492) hazretlerine ve Nakşbendî yolunun merkezi olan Buhara'daki dergahın şeyhine her sene beş bin akçe gönderdiği zikredilmelidir. Padişah, Molla Câmi'yi ve Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490) hazretlerinin oğlu Hâce Abdülhâdî'yi İstanbul'a davet etmiş, Abdülhâdî'ye çok hürmet ve iltifatlarda bulunup dualarına mazhar olmuştur.¹⁰¹ Nakşibendiyye tarikatının İstanbul'daki en eski ve en önemli kuruluşu

⁹⁷ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 400.

⁹⁸ Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Halîmî Çelebi", *DİA*, XV, s. 343.

⁹⁹ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 199-200; Müstakimzâde, *Meşâyih-i İslam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1716/1, vr. 6a. Bir Batılı gözüyle şeyhlerin saraya gidip sohbet etmesi şöyle yorumlanmıştır: "Osmanlılar, bazı mistik dinî, kişiliklerin yöneticilere tavsiyelerde bulunmalarının, emperyal sarayda bir yere sahip olmalarının, farklı görüşleri birleştirmenin yarattığı sembolik görüntü ve bireysel güçle pekiştirilen esnek bir Sünnî Ortodoksluğu ayakta tutmayı öğrenmişlerdi." Bkz. Karen Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, Çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul 2011, s. 220.

¹⁰⁰ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 245-247. Ayrıca bkz. Tahsin Yazıcı, "Fetihden Sonra Halvetîler", *İED*, II, s. 93; Mehmed Paşa, *Nişancı Tarihi*, İstanbul 1290, s. 161; Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, vr. 166b, 168b.

¹⁰¹ Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1986, I, s. 150; Ömer Faruk Yılmaz, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, İstanbul 2014, II, s.296.

olma özelliğini yüzyıllar boyu sürdüren Fatih Emir Buhârî Tekkesini yaptırması II. Bayezid'in, Emir Buhârî (ö. 922/1516)'ye ve Nakşbendîliğe olan yakınlığının diğer bir göstergesidir.¹⁰²

Dönemin en sert hükümdarı olan Yavuz'un hocası Nakşbendiyye'den Kastamonulu Halim Çelebi'dir (ö. 922/1516). Halim Çelebi, Kanuni'ye de özel hocalık yapmıştır.¹⁰³ Yavuz, zaman zaman Halvetiyye Şeyhi Sümbül Efendi (ö. 936/1529) ile dergâhına giderek sohbet etmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca padişah, Şam'da bulunduğu sıralarda Nakşbendiyye şeyhlerinden Muhammed Bedahşî (ö. 922/1516) ile de iki defa görüşmüştür.¹⁰⁵ Yavuz belki de bu sohbetlerin etkisiyle "Pâdişâh-ı âlem olmak bir kuru kavgâ imiş / Bir velîye bende olmak cümleden a'lâ imiş"¹⁰⁶ diyerek tasavvufî duygularını ifade etmiştir. Tasavvuf alanında geniş bilgisi olan Yavuz'un, İbn Arabî ve Mevlana'ya gösterdiği hürmet ve alaka, onun vahdet-i vücûd düşüncesine meyilli olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷

Osmanlı tarihinde, tasavvuf ve tarikatlarla en çok ilgilenen padişahlardan olan Kanuni, kendi ifadesine göre yüzden fazla şeyhle görüşmüş¹⁰⁸ ve Mevleviyye, Nakşbendiyye, Halvetiyye ve Bayramiyye'den zikir almıştır.¹⁰⁹ Öncesine göre daha yoğun tasavvufî faaliyetler görülen Kanunî döneminde devlet, tarikatlara ve şeyhlere çeşitli imkanlar sağlamıştır. Şeyhlere berat verilmesi, adlarına tekke kurup vakıf tahsis edilmesi ve vergiden muafiyet gibi uygulamalar artarak devam etmiştir.¹¹⁰ Bu dönemde kendisine maaş bağlanan¹¹¹ ve genelde ulemaya verilen bazı görevlerin

¹⁰² Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 713-714; M. Baha Tanman, "Emir Buhârî Tekkesi", *DİA*, İstanbul 1995, XI, s. 126; Mustafa Kara, "Emir Buhârî", *DİA*, XI, s. 126.

¹⁰³ Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, s. 380-382; Mehmed Paşa, *Nişancı Tarihi*, s. 192; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "Halîmî Çelebi", *DİA*, XV, s. 343.

¹⁰⁴ Yusuf b. Yakub, *Meşâyih-i Halvetiyye*, s. 44.

¹⁰⁵ Taşköprüzâde, *eş-Şekâik*, s. 357; Mehmed Paşa, *Nişancı Tarihi*, s. 194.

¹⁰⁶ Osman Türer, "Osmanlı İmparatorluğunda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek", *TDA*, 1984, XXVIII, s. 183.

¹⁰⁷ Şinasi Altundağ, "Selim-I", *İA*, İstanbul 1988, s. 433.

¹⁰⁸ Muhyî, *Menâkıb-ı Gülşenî*, Haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara 1982, s. 415.

¹⁰⁹ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 251. Aynı bir araştırmanın konusu olacak kadar geniş bir zaman diliminde cereyan eden Kanuni'nin tasavvufî yönüyle alakalı olarak bkz. Öngören, *a.g.e.*, ss. 263-311.

¹¹⁰ Örnekler için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 307, 309-314, 320, 337-338.

¹¹¹ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 191; Hulvî, *Lemezât*, s. 540.

şeyhlere de verildiği görülmektedir.¹¹² Kısaca söylemek gerekirse Kanuni dönemi, şeriata uygun olan sünnî tarikatların devlet desteğini de alarak hızla gelişip yayılma fırsatı bulduğu bir zaman dilimi olmuştur. Kanuni'den sonra tahta geçen II. Selim'in 1574'de vefat eden Halvetî şeyhi Diyarbakırlı Süleymân Âmidî'nin müridi olduğu bilinmektedir. Döneminde cami, medrese, han, hamam gibi çok sayıda imar faaliyeti gerçekleştiren padişahın, Lefkoşe'de Azîz Efendi tekkesini yaptırması,¹¹³ tasavvuf ve tarikatlara verdiği önemi göstermektedir.¹¹⁴

Sadece padişahların değil annelerinin, hanımlarının ve kızlarının da tasavvufa ilgi duydukları, mutasavvıflara maddî destekte bulundukları görülmektedir. Şehzadeler, sadrazamlar, ordu mensupları ve diğer yöneticilerin de meşayihle olumlu münasebetleri olmuştur.¹¹⁵ Devletin en üst kademelerinde bulunan kimselerin tasavvufa olan bu ilgisi, tabir caizse bir devlet geleneği olarak asırlarca derviş devlet=derviş millet bütünlüğüne katkı sağlamıştır.

Tasavvuf ve tarikat tarihi için bu olumlu manzaranın yanında, yüzyılın başından itibaren dikkat çeken bazı menfî durumlar da kendini göstermeye başlamıştır. Sünnî bir tarikatın XV. yy.'da yavaş yavaş Şîîleşmesine ve XVI. yy.'da sünnî coğrafyayı ele geçirmek kendisine hedef yapması, dönemin dinî ve tasavvufî durumunu anlamada büyük bir yere sahiptir. Erdebil ve çevresinde sünnî bir tarikat olarak kurulan¹¹⁶ ve XVI. yy.'ın başından itibaren Osmanlı'ya ve sünnî tasavvufa karşı büyük bir mücadeleye giren Safeviyye,¹¹⁷ Zâhidiyye'nin bir koludur. Kurucusu Şeyh Safiyyüddin (ö. 732/1334), İbrahim Zahid Geylânî (ö. 700/1301)'nin mürididir. İran'ı işgal eden Moğollardan birçok kimsenin hidayetine vesile olan Şeyh Sâfî (ö. 735/1334)'ye her sene Osmanlı'dan چراغ اکچesi adı altında yardım gönderilirdi.¹¹⁸ Bu

¹¹² Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 532-533; Ayvansarâyî, *Hadîka*, I, s. 206.

¹¹³ Şerafeddin Turan, "Selim II", *MEBİA*, X, s. 440.

¹¹⁴ Belki de bu desteğin neticesidir ki sadece Anadolu Eyaletinde XVI. yy.'da 626 zaviye ve hankah ile 3229 şeyh ve şeyhzâde mevcuttu. Bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK, Ankara 1993, s. 9.

¹¹⁵ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 400-401.

¹¹⁶ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001, s. 43.

¹¹⁷ Safevîliğin kısa bir özeti için bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul 1981, s. 259-260.

¹¹⁸ Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *MEBİA*, X, s. 53.

sünnî tarikatın gelişmesi, devrin Şîî ileri gelenlerini telaşlandırmış ve karşı tedbirler almaya yöneltmiştir. Böylece Şîîler kısa zamanda bu tarikata sızmaya muvaffak olmuşlardır. Nitekim o ana kadar Sünnî olan bu tarikat şeyhleri, özellikle Safiyyüddin'in torunu Hoca Ali (1393-1429) döneminden itibaren Şîîlik'e meyletmeye başlamışlardır.¹¹⁹

Özellikle Timur'un 1402'de Ankara Savaşı sonucunda Anadolu'dan getirdiği binlerce esiri, Hoca Ali'nin aracılığıyla serbest bırakması, bu grubun tarikata bağlanmasını sağlamıştır. Anadolu'ya geri dönenler ise onun fikirlerini yayan propagandist vazifesi görmüşlerdir.¹²⁰ Şîîliği tam olarak benimseyen ise Hoca Ali'nin torunu Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460) olmuştur. O, mevcut Sünnîliğe karşı militan Şîî ideolojisini benimsemiş ve bunu potansiyel siyasal bir güç haline dönüştürmüştür.¹²¹ Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar (ö. 1488), müntesiplerine On İki İmam'ı temsil eden on iki dilimli kırmızı börk giydirdiği için, kendilerine “Kızılbaş” denmeye başlanmıştır.¹²² Onun zamanında tarikat tamamen Şîîleşmiş ve siyâsîleşmiştir. Aynı zamanda silah ustası da olan Haydar, müritleriyle beraber binlerce kılıç, mızrak, ok ve yay yapmış, hem ders verdiği hem de savaş talimi yaptırdığı tarikat merkezini bir kışla haline getirmiştir. Bunlar olup biterken Erdebil'e ziyaretçi akını da devam ediyor; bilhassa Anadolu'dan, Karacadağ'dan ve Taliş'ten binlerce kişi namaz ve orucu bırakmış Şeyh Haydar'ı kible ve mescitleri edinmişlerdir.¹²³

¹¹⁹ Mehmet Saray, *Türk İran İlişkileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., İstanbul 1999, s. 14; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Elif Matbaası, Şanlıurfa, 2001, ss. 67-75.

¹²⁰ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, Çev. Tefik Bıyıkoglu, TTK Yay., Ankara 1992, s. 8-9; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001, s. 45.

¹²¹ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001, s. 56-57, 72; Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitap, İstanbul 1999, s. 59. Şîîlik, İslam dünyası içinde hep muhalefette, siyasî otoriteye başkaldırıların mezhebi olmuştur. Nilgün Dalkesen, *15. Ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe ÜSBE, Ankara 1999, s. 80.

¹²² Abdülkâki Gölpınarlı, “Kızılbaş”, *İA*, İstanbul 1988, VI, s. 789; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1989, s. 46; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı İran Siyâsî Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1993, s. 2.

¹²³ Adel Allouche, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, İstanbul 2001, s. 60; Mustafa Ekinci, “Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, IX, Ankara 2002, s. 447. Safevîlik'in bir tarikat olarak Şah İsmail'e kadarki gelişimi için bkz. Reşat Öngören, “Safeviyye”, *DİA*, XXXV, s. 460-462.

Şîlik'i İran'da en sert bir şekilde hayata geçirmeye çalışan ise Şah İsmail (ö. 930/1524) olmuştur.¹²⁴ Çoğunluğu Sünnî olan İran'da, görülmemiş bir zulümle On İki İmam Şîlik'ini dayatmış ve bunu kabul etmek istemeyen Sünnî ulemâ ve halka gaddarca davranmış, çoğu ya Şîlik'i ya da ölümü seçmek zorunda bırakılmıştır. Tarihçi Kemal Paşazâde'ye göre, Şah İsmail, mezhep değiştirmeyen annesini bile öldürmüştür. Ayrıca ülkede bu ideolojik devrimi gerçekleştirecek yeterince Şîî ulemâ olmadığı için Irak'tan Şîî alimler getirilmiştir.¹²⁵ Safevî şeyhlerinin, özellikle de Şah İsmail'in, Anadolu'da yürüttüğü tarikat faaliyetlerinin ardında dinî bir heyecandan ziyade, siyâsî amaçların bulunduğunu çok iyi bilen Sultan II. Bayezid, Şah İsmail'e gönderdiği mektupta onu uyarırken “*Tarikat faaliyetlerini bu fani dünyada hakimiyet kurmak için bir araç olarak kullanmasını ve böylece Müslümanlar arasına ihtilaflar sokmasını*” eleştirmiştir.¹²⁶

Şah İsmail'den sonra tahta çıkan en büyük oğlu Tahmasb (ö. 984/1576) da, babasının dinî düşünce ve uygulamalarını normalleştirmiş, Caferîliği hâkim kılmaya çalışmış ve uzun saltanat döneminde Sünnîlikle mücadele değişmez bir devlet politikası haline gelmiştir.¹²⁷

XVI. yy.'ın başlarında tasavvuf ve tarikatlar tarihi için çok önemli bir olay meydana gelmiştir. Bir Kalenderî dervişinin II. Bayezid karşı gerçekleştirmeye çalışıp muvaffak olamadığı suikast neticesinde padişah, Filibe ve Zağra'dan başlamak suretiyle Şîî-Kızılbaş temayüllü zümreleri (Işık Taifesi de bunlara dahil) teftiş ettirmiştir. Neticede ele geçirilen kırk-elli dervişten ikisinin öldürüldüğü ve

¹²⁴ Bkz. Tufan Gündüz, “Şah İsmâil”, *DİA*, XXXVIII, s. 253-255. Şah İsmail kendisini hem Hz. Ali'nin bedeni, hem de tanrının yeryüzünde insan biçimindeki görüntüsü ve mehdi olarak sunmaktaydı. Müritleri kendisine tanrı gözüyle bakıyor, mürşid-i kâmil olarak kendilerini Osmanlı zulmünden kurtaracağına inanıyorlardı. Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları*, Çev. Turam Alptekin, Demos Yay., İstanbul 2006, s. 54; Özer Küpeli, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, İstanbul 2014, s. 57.

¹²⁵ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 37; Metin Kunt, “Siyasal Tarih”, *Türkiye Tarihi II: Osmanlı Devleti 1300-1600*, II, İstanbul 1988, s. 107-108; Behset Karaca, “Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 410.

¹²⁶ Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999, s. 114-115.

¹²⁷ Hayatı ve dönemindeki olaylar için bkz. Tufan Gündüz, “Tahmasb”, *DİA*, XXXIX, s. 413-415

Rumeli'deki bütün Kalenderî dervişlerinin Anadolu'ya sürüldüğü, kaynaklarda zikredilmektedir.¹²⁸

XVI. yy.'ın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin, Kalenderîler'e karşı sertleşmesinin belki daha önemli bir başka sebebi, Anadolu'da baş gösteren Şîî-Safevî propaganda olmuştur. XV. yy.'ın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da yoğun bir faaliyet gösteren ve kısa zamanda Rumeli'ye sıçrayan *Hurûfîlik* cereyanı ile temasa geçen Kalenderî zümrelerin, Sünnîlik'e muhalif olmaları, hiç şüphe yok ki, Şîî-Safevî propaganda için çok uygun bir zemin oluştuyordu. Safevî propagandası Anadolu'da kendisiyle işbirliği yapmaya hazır, küçümsenemeyecek sayıda bir kitle bulmuş oluyor, ayrıca buradaki Kalenderî zaviyeleri de hazır propaganda üsleri haline geliyordu.¹²⁹

XVI. yy.'dan itibaren Osmanlı vekâyînâme ve belgelerinde, Kalenderîler'in Şîîlik ve Safevîlerle ilişkileri vurgulanmakta olup, önceki dönemlerde rastlanmayan ifade ve deyimler sık sık kullanılır olmuştur: “*Ehl-i bid'at bî-mezheb Işıklar*”, “*Ehl-i Rafz*”, “*Ehl-i İlhad*” vb. ifadeler bunun açık örnekleridir. Nûreddinzâde'nin, *Işık* tâifesinin Îsâr adı altında livata yaptıklarını ve bunun “*küfr-i mahz*” olduğunu söylemesi¹³⁰ ayrıca Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)'nin habîs *Işık* tâifesinin Kızılbaş (Safevî) taraftarı olduklarını belirtmesi¹³¹ devletle yakın ilişkiler içerisindeki mutasavvıfların görüşlerini yansıtmaları bakımından dikkate şayandır.

Arşiv belgelerine bakıldığında, Devlet-i Âliyye dahilindeki hemen bütün Kalenderî zaviyelerine karşı göz açtırmayan bir denetleme ve baskı başlattığı görülür. Bu belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, en çok Rumeli'de Varna ve Selânik

¹²⁸ Bkz. Oruç Beğ Tarihi, s. 167; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 125; Emecen, a.g.e., s. 35.

¹²⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 125-126. Kalenderîlik için ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Topluluklarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, Dergah Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014, ss. 230-238.

¹³⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 85a-85b. Belgrâdî'nin ifadesiyle Nureddinzâde, “Ümmi Sinânîler, Uşşâkîler, Simâvîler, Gülşenîler ve Işıklar hakkında seyf-i sârim olup durma(dan) şeriat kılıcını çalar(dı). Ehl-i Hakkın ve erbâb-ı tarikatın hakkında hüsn-i taviyyet şimşirini salardı”. Bkz. Belgradlı Münîrî, *Silsiletü'l-Mukarrabîn*, vr. 113b. Simâvîler ve Işıklar hakkında olumsuz düşündüğü bilinen Nureddinzâde'nin adı geçen diğer zümrelere karşı tavır aldığını gösteren başka bir kaynağa rastlanmamıştır.

¹³¹ Aziz Mahmud Hüdâyî, Tezâkir-i Hüdâyî'den aktaran Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 126.

sancaklarında, Rodos adasında; Anadolu’da da Denizli, Afyon ve özellikle Sultanönü (Eskişehir) sancaklarında yoğunlaştığı görülen bu baskı ve takip siyasetinin temel sebebi, Kalenderîler’in, Ehl-i Sünnet’e aykırı inanç ve hareketleridir. Meselâ belgelerde: “*Şer’i Şerîf’e ve Dîn-i İslam’a muğâyir bazı kelimât itmek*”, “*Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebi üzere olmayub hilâf-ı şer’ vaz’ üzere olmak*”, “*Rafz u ilhâd üzere olmak*” gibi suçlamaların yanında, “*Şarap i’ mâl idüb satmak ve içmek*”, “*Şeyhlerini peygamber ilan itmek*”, “*Müslüman mezarlıklarına Yezîdler makberesi dimek*”, “*Müslümanların namaz kılmalarına engel olmak*”, ve “*Cahil halkı dalalete sevk itmek*” gibi fiilî suçların da yer alması bunu göstermektedir. Yapılan tahkikatlar neticesinde, Kalenderîler’in hemen cezalandırılması yoluna gidilmediği, bir daha “*rafz u ilhâd*”a dönmeyip, “*evkât-ı hamseye müdâvemet*” şartıyla yerlerinde kalmalarına izin verildiği görülmektedir. Bununla birlikte bu şartları kabule yanaşmayanlar veya kabul ettikleri halde uygulamayanlar olursa, sürgün ve hapis cezasına çarptırıldıkları anlaşılmaktadır.¹³²

Safevî-Şiîler’in Osmanlı Devleti üzerindeki propagandalarına karşılık, Osmanlı Devleti’nin siyâsî tedbirlerinin yanında tasavvufî tedbirlerinden de bahsedilmesi gerekir. Şöyle ki Yusuf Küçükdağ’a göre, Osmanlı Devletinin Safevî yayılmacılığını önlemeye yönelik harekâtının aşamalarından biri de Safevî Tarikatı’nı Halvetiyye ile önleme siyasetidir. Safevîyye gibi Azerbaycan menşeli Halvetiyye tarikatına mensup çok sayıda derviş, Safevîlerin baskılarına dayanamayarak yerlerini yurtlarını bırakıp Osmanlı hâkimiyetindeki topraklara göçmüşlerdi. Safevî anlayışını iyi tanıyan bu dervişler, Kızılbaş tehlikesine karşı Osmanlıların elinde hazır güç olarak bulundular. Bunlar sayesinde Safevîlerin Sünnîlere yaptıkları zulümler halka anlatılacak ve toplumda Kızılbaş tehlikesi canlı tutulacaktı. Böylelikle de Halvetîler aracılığıyla halk Sünnîleştirilmiş, Osmanlı toprak bütünlüğü de sağlanmış olacaktı.¹³³

¹³² Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara 1992, s. 127-128.

¹³³ Yusuf Küçükdağ, *Türk Aleviliği Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi, Konya 2010, s. 101-103 (Bu değerlendirmeler için aynı zamanda bkz.: Yusuf Küçükdağ, “Osmanlı Devleti’nin Şah İsmail’in Şii Propagandacılarına Halvetiye İle Karşı Koyma Politikası”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler, III. Cilt, I. Kısım, Ankara 2002, s. 435-444.)

Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da, Halvetî silsilesinde ilk dönemlerde var olan ehlibeyt imamlarının zamanla zikredilmemeye başlanması, Safevîlerin bir tarikat olmaktan çıkıp, devlet halini almalarıyla eşzamanlı olmasıdır. İslam kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şubesi bulunan Halvetiyye, tamamen Sünnî karakterlidir. Bu arada, İran kaynaklı Şîî tesirine karşı sadece Halvetîlik'in değil, Türk Mevlevî, Nakşbendî ve Bayramîlik'inin tepki ihtiva eden tavrı ve bu tarikatların şeyhlerinin olağanüstü yardımları da unutulmamalıdır.¹³⁴ Örneğin Osmanlı karşıtı Safevî Tarikatı'nın faaliyetlerine karşı devlet, Nakşbendiliği de desteklemiştir. Anadolu ve Rumeli'de tekkeler kurmalarına yardım etmiştir. Osmanlı Devleti'nin bunları desteklemesinin diğer bir nedeni, Nakşbendiler'in çoğunlukla ulema kökenli olmasıdır. Böylece XVI. yüzyıl başlarından itibaren marjinal sûfilikğin yerine, ilmî olanı kaim kılınmaya çalışılmıştır,¹³⁵ denebilir.

Şeyhliği şahlık uğruna kullanan Şîî anlayış, sünnîliği ortadan kaldırma emellerine ulaşamamanın sonrasında, giriştiği birçok *propagandist ve anarşist* faaliyetlerin ardından, sufîliklerindeki samimiyetsizliğin de bir göstergesi olarak tasavvufu reddeden bir tavır içerisine girmiş,¹³⁶ fakat buna mukabil sünnî tasavvuf gücünü ve etkisini artırarak varlığını günümüze kadar devam ettirebilmiştir. Eğer sathî bir bakışla burada söz konusu edilen mücadeleyi, Osmanlı devletinin de, sadece

¹³⁴ Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s. 145; Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 120; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, XXXIX s. 548. Azerbaycan'da ise Safevî Devleti kurulduktan sonra Halvetîlik ve Nakşbendîliğe karşı baskılar artmıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Rıhtım, *Seyid Yahya Bakîvi ve Halvetilik*, Kısmet Neşriyat, Bakü 2005, 215 s.

¹³⁵ Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendîye Muhiti", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III./1-2 (Kasım 1948), s. 143-145; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 343; Yusuf Küçükdağ, Ayşe Değerli, "Beylikler ve Osmanlı Döneminde Seydişehir'de Tasavvuf", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya, 2013, cilt: VIII, sayı: 16, s. 208. Osmanlı Coğrafyasında yazılan tasavvufî içerikli eserlerin hayli çok olması, bu durumun somut delili sayılabilir.

¹³⁶ Safevîler, saltanat tahtına ulaşmalarından hemen sonra eski kafalı düzensiz, tertipsiz sufiler arasında kendilerini emniyetsiz hissettiler. Nitekim onların dinî konulara ilgisizliği, temellerini çoğunlukla resmî mezhebe dayamış tecrübesiz bir devlet için tehlikeli olabilirdi. Bu düşüncelerin üzerine Şîî ulemânın tasavvufa düşmanca bakışının da eklenmesi, Safevî şahlarının bunu hem din hem de devlet için bir tehdit saymalarına sebep oldu. Bununla birlikte tasavvuf "Büyük Sufî'nin topraklarında" yok edildi. Abdülhüseyin Zerrinkub, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, Çev. Nurcan Altun, Önsöz Yay., İstanbul 2014, s. 64-65; Mehmet Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîîliği*, Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2005, s. 211-212. Şîî ulema, Safevî Devleti'nin, Kızılbaşlar'ı ve sufi tarikatları ezmesini desteklemiştir. Behset Karaca, "Safevî Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri", *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 416.

egemenliği uğruna sünnî tasavvufu manipüle ettiği şeklinde yorumlarsak,¹³⁷ sünnîlik karşısında tehdidin var olmadığı XVIII. ve XIX. yy.’daki sünnî tasavvufun yoğun faaliyetlerini açıklayamayız. Bununla birlikte Osmanlı Devleti her ne kadar sünnî tarikatları desteklese bile, sünnî olmayan tarikatlara karşı -Safevîler’in Sünnîliğe yaptığı gibi-¹³⁸ düşmanca ve yok etmeye yönelik bir tavır benimsememiştir. Bugün Anadolu’da yüzlerce yıl faaliyet göstermiş ve sünnî olmayan tasavvufî geçmişe sahip akımların varlıklarını hala devam ettirebilmeleri, Osmanlı’nın -devlete başkaldırmamak şartıyla-¹³⁹ inanç özgürlüğüne tanıdığı hoşgörünün somut delilleri olarak önümüzde durmaktadır.¹⁴⁰

Bizzat Şah İsmail’in yazdığı ve yazdırdığı kitap ve Risâlelerle yapılan ve Anadolu ve Rumeli bölgelerinde Safevî-Şîî yayılmacılığının karşısında, sünnî mutasavvıflar, Şîîlikteki bâtınîliğin mukabilinde zâhir-bâtın, şeriat-tarikat dengesini muhafaza etmiş, bu amaçla tasavvuf alanında birçok eser vermişlerdir. Şu halde Şîî sufilerle, yer yer benzer terminolojiyi kullanan Sünnî mutasavvıflar, aynı zamanda halkın sünnî inancını muhafazada etkili bir görev ifa etmişlerdir.

İslam dinini ve Ehl-i sünnet’i korumayı kendisine amaç edinen Osmanlı Devleti, ulemanın görüşlerini esas alarak, inanca yönelen her türlü tehlikeyi bertaraf etmeye çalışmıştır. Tasavvuf ve tarikatların altın çağını yaşadığı bu yüzyılda, dinî ve tasavvufî konularda çeşitli tartışmalar yaşanmış, bazı aykırı kişiler, dinî gerekçelerle devlet tarafından idam edilmiştir.

¹³⁷ Böyle bir iddiaya örnek olarak: “Gerçekte ne Safevîler için Şîîlik, ne de Osmanlılar için Sünnîlik önemli değildi. Her iki devlet için de önemli olan güçlü olmak, varlığını sürdürmek, güven içinde bulunmak ve bunun için de egemenlik alanını genişletmekti.” verilebilir. Bkz. Yavuz Ercan, “Yavuz Sultan Selim Dönemi”, *Genel Türk Tarihi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Ankara 2002, V, s. 678.

¹³⁸ Safevî Devleti kurumlaşma döneminde Kızılbaş aşiretlerden kopmuş ve Kızılbaş Türkmenlere Osmanlı’dan daha gaddar davranmıştır. Bkz. Behset Karaca, “Safevî Devleti’nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 416.

¹³⁹ Şurası bir gerçektir ki Osmanlı Devleti’nin Kızılbaşlar’a karşı olan tutumu, onların sadece ve sadece Kızılbaş olmalarından dolayı değil, devlete isyan etmelerinden dolayıdır. Mustafa Ekinci, “Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı Safevî İlişkileri”, *Türkler*, Ankara 2002, IX, s. 456.

¹⁴⁰ Aynı hoşgörü İran coğrafyası için söylenememektedir. Şöyle ki: “Günümüz İran’ında bir düşünce gücü olarak tasavvufun önemini giderek kaybettiğini teyit eden birçok gösterge vardır. Tasavvuf izlenmekten ve itilmekten yorulmuş, aşağılanmaktan bıkmış, mezhebî çekişmelerden doğan tefrikaya oyuncak olmuş ve sonunda zamanın şartlarının baskısı karşısında dizlerinin üzerine çökmüştür.” Bkz. Abdülhüseyin Zerrinkub, *a.g.e.*, s. 149.

Dönemin önemli olaylarından biri, Molla Kâbız'ın Hz. İsa'nın üstünlüğü konusundaki iddialarıdır. Kanuni, idam kararı verilen Molla Kâbız'ın fikirlerini çürütemeyen kazaskerler Fenârîzâde Muhyiddin ve Kadirî Çelebi'ye sinirlenmiş ve davanın tekrar görülmesini emretmiştir. İstanbul kadısı Sadeddin Efendi ve Şeyhülislam İbn Kemâl divana çağırılmış ve Kâbız, bu alimlere cevap verememiş, fakat kendi düşüncelerinden de vazgeçmemiştir. İstanbul Kadısı, Kâbız'ın zındık olarak katline hükmetmiş ve ertesi gün Kâbız idam edilmiştir (934/1527).¹⁴¹

Belki bu olayın ne kadar etkisi olduğu bilinmez ama Halil İnalcık'ın Molla Kâbız hadisesinden hemen sonra aktardığına göre, 1537'de İmparatorluktaki tüm beylerbeyilerine, Hz. Peygamber'in sözlerinin doğruluğuna karşı şüphe gösteren herkesin kâfir sayılıp, idam edilmesi hakkında bir ferman yollanmıştır. Başka bir ferman da her köyde bir cami yapılmasını ve cuma namazında tüm halkın cemaate katılmasını emretmekteydi. Bu, sünnî cemaatle namaz kılmak istemeyen “sapkınlar” karşı alınmış bir önlemdi.¹⁴² Bu bilgiler ışığı altında, devletin sadece bozuk inançlar karşısında değil, bunun yanında halkın ibadetlerindeki gevşeklik nedeniyle bile, kendisinde müdahaleyi gerektiren bir hassasiyete sahip olduğu söylenebilir.

Dönemin en dramatik tasavvufî olayları hiç şüphe yok ki devlet tarafından bazı sufi şahısların idam edilmesidir. İsmail Ma'sûkî (ö. 945/1538-1539),¹⁴³ Muhyiddin-i Karamânî (ö. 957/1550) ve Hamza Bâlî (ö. 969/1561-1562) gibi sufilerin idamlarına bakıldığında, İsmail Ma'sûkî ve Muhyiddin-i Karamânî'nin idam gerekçelerinin kayıtlara geçtiği görülmektedir. Buna göre bozuk bir Vahdet-i Vücûd düşüncesi, kabir azabı ve hesap konularının inkârı, ruh göçü, ibadetlerin hafife alınması, ibâhîlik, livata

¹⁴¹ Celalzâde, *Tabakât*, vr. 172b-175b; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 88; Peçevî, *Tarih*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981, I, s. 95-96; Solakzâde, *Tarih*, Haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989, II, s. 157-160; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahaifü'l-Ahbar*, İstanbul 1869, III, s. 484-485; Joseph V. Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul ts., III (V), s. 57-58; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943, s. 98; Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011, II, s. 870-871; Emecen, *a.g.e.*, s. 122; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971, s. 111-114; a.mlf., *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti*, Yayın Yönetmeni Sinan Akşin, İstanbul 2011, II, ss. 226-228. Molla Kâbız olayında dikkat çeken noktalardan biri, Kâbız'ın fikirlerini çürütüp onu susturamayan zamanın kazaskerleri Fenârîzâde ve Kâdirî Çelebi'nin ilmî yetersizlikleridir. Diğer bir husus da Kanuni'nin bizzat tartışmayı devam ettirmek suretiyle dini alandaki fikir mücadelesine verdiği önemdir.

¹⁴² Halil İnalcık, *Türlük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul 2014, s. 154.

¹⁴³ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 89.

ve zinanın helal sayılması gibi suçlamalarla idam edilen Ma'sukî ve Karamanî'nin, bu iddialara ne cevap verdikleri bilinmemektedir.¹⁴⁴ Hamza Balî'nin de benzer gerekçelerle idam edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü idamına hükmeden Ebussuûd, Ma'sukî'nin ilhad ve zındıklık nedeniyle idam edildiğini, Hamza Balî'nin de onun gibi zındık ise öldürülmesi gerektiğine dair fetva vermiştir.¹⁴⁵

Kayıtlarda siyâsî bir içerik taşımadığı görülen İsmail Ma'sukî¹⁴⁶ ve Hamza Balî'nin idamlarının fetva boyutunun yanında, bir de tasavvufî boyutunu irdelemek gerekmektedir. Şöyle ki gerek Ma'sukî gerekse Hamza Balî seyr ü sülûklerini tamamlamadan, irşad için izin almadan şeyhlik yapmaya ve mürid yetiştirmeye kalkışmışlardır.¹⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında sözü edilen idamlar, İslam tasavvufunun diğer mistik uygulamalardan en önemli farklarından olan, *sistematiik ve kuralcı hiyerarşik yapıyı*, hiçe saymaya dair ibret verici örneklerdir.¹⁴⁸

Seyyid Seyfullah (ö. 1010/1601) ve Belgradlı Münîrî (1026/1617) tarafından, Hamza Balî'nin idamında Nûreddinzâde'nin rolü olduğuna dair çeşitli iddialar dile getirilmiştir.¹⁴⁹ Bu iddiaların doğru olma ihtimali yüksektir. Çünkü Nûreddinzâde'nin

¹⁴⁴ Ma'sukî ile ilgili iddialar için Bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 293-294. Karamanî ile ilgili iddialar için Bkz. A.g.e., s. 302-303.

¹⁴⁵ La'lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, Sad. Tahir Gâlip Seratlı, Kardelen Yay., Konya, 2010, s. 46-49; Vicdânî, *Tomar: Melâmîlik*, s. 55; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmiler*, s. 72. Hamza Balî hakkındaki yorumlar için ayrıca bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul 1931, ss. 72-77; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 330-332; Mehmet Hakan Alşan, *Anadolu Erenleri*, Kurtuba Kitap, İstanbul 2012, ss. 213-217. Uzunçarşılı'ya göre Hamzavîlerde bilhassa Bedreddin Simâvî'nin tesiri vardır. A.mlf., *Osmanlı Tarihi*, III, s. 348.

¹⁴⁶ Örneğin bkz. La'lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, s. 39-41. Fakat Maşuki'nin idamına siyasi bir anlam yüklendiği de olmuştur. Şöyle ki: "Maşuki'nin müridleri arasında askerlerin, özellikle sipahilerin bulunması dikkat çekmekteydi. Ayrıca devlet bu sıralarda Anadolu'da Yozgat (Bozok) yöresinde temelinde sebep olarak dinî anlayış farklarının da bulunduğu bazı ayaklanmaları yeni bastırmıştı. Bu durumda her şeyden önce nizamın korunması söz konusu idi. Bu bakımdan Şeyh İsmail Maşuki'nin telkin etmeğe çalıştığı fikirler, duymazlıktan gelinemezdi." Bkz. Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 110.

¹⁴⁷ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 299.

¹⁴⁸ Tasavvuf ve mistisizm arasındaki farklar için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tarih Boyunca Tasavvufi Düşünce-I*, Sümer Matbaası, İstanbul 1974, ss. 29-34; Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdulvahid Yahyâ (Réne Guénon'un) Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: 4, İstanbul Ekim-1981.

¹⁴⁹ Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2335, vr. 11a; a.g.e., İBBAK Osman Ergin Yazmaları no: 565 vr. 11a; a.g.e., İBBAK Belediye Koleksiyonu no: 635, vr. 16b; Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no: 2819/3, vr. 113b-114a. Hüseyin Vassâf, Nûreddinzâde'yi tanıttığı yerde, Seyyid Seyfullah'ın Nûreddinzâde ile ilgili şu sözlerini aktarmıştır: "Pederi Şeyh Nûreddin, ne hikmete müstenid ise, din gayretine düşüp, dâmen-i der-meyân-i ibretle, müftîye ve kazaskere müracaatla, Şeyh Hamza

tasavvuf anlayışı, Kur'an ve sünnet çerçevesinde, şeriata bağlılık esasına dayanan ve Ehl-i sünnetin itikadî prensiplerini benimseyen bir karakter taşımaktadır. “Şeriat bütün saadetlerin aslıdır.” “...Keşif şeriata uygunsu keşif olur. Eğer şeriata uygun olmazsa tamamen cehalet ve vehimdir ve sadece şeytanın dostlarına yaptığı ilkâlardan biridir.” “Zamanımızda bazı cahiller şeriatın zâhirini bilmeden ve adab-ı şeriatın edepleriyle edeplenmeden, hakikatlerden haber vermektedir.”¹⁵⁰ şeklinde bir tasavvuf anlayışına sahip olan Nûreddinzâde, bu sözleriyle şeriata uygun bir hakikat anlayışının kendi zamanındaki savunuculuğunu yapmaktadır. Buradan hareketle eserlerinde sık sık cahil sufileri tenkit etmiş ve onların söz ve tutumlarını sert bir şekilde reddetmiştir. Örneğin “*Sufiye suretinde olan cehele, nice sözler söylerler, bazı fisk ve bazısı küfürdür. Onlar sufiye değildir. Suret-i insanda şeyâtînidir. Ziyade hazer gerektir bunlardan.*”¹⁵¹ diyen Nûreddinzâde’nin, Hamza Bâlî hakkında iyimser düşüncelere sahip olması beklenmemelidir.

Peki Nûreddinzâde, devlet yöneticilerine, Hamza Balî hakkında yönlendirici ve idamına sebep olan ithamlar yöneltmiş midir? Bu soruya, Nûreddinzâde’nin şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi ve Nûreddinzâde’den feyiz aldığı bilinen Aziz Mahmud Hüdâyî’nin tasavvuf anlayışlarını ve üsluplarını birlikte değerlendirerek “evet” demek

aleyhinde sözler söyledi. Boynunu urdurmağa sebep oldu. Yüzden fazla tevâbiini de şehîd ettirdi.” Bkz. Vassâf, *Sefîne*, III, s. 343. Yine Hamza Balî’yi anlattığı yerde de (II, s. 503) Seyfullah’ın benzer ifadelerini alan Vassâf: “Nureddin’in oğlu Şeyh Mustafa Efendi “Nûreddin-zâde” diye şöhret-gîrdir. Amma babasının zevkinde, meşrebinde değildi. Bi-hakkın evliyâullah’dan idi.” (II, s. 504) diyerek, Hamza Bâlî’nin idamında Nûreddinzâde’nin değil, babasının rolü olduğunu ifade etmiştir. Seyyid Nizamoğlu Seyfullah’ın *Câmiu’l-Maârif adlı* eserinin farklı nüshalarına bakıldığında Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2335’te Nureddinzâde’nin anlatılmaya başlandığı yerde “İbn Nûreddin” ibaresi yer almamaktadır. Fakat İBBAK Osman Ergin Yazmaları no: 565 vr. 10b’de ve İBBAK Belediye Koleksiyonu no: 635, vr. 16a’da “İbn Nûreddin” ifadesi yer almaktadır. Bununla birlikte aynı yerde Seyyid Seyfullah, Hamza Bâlî’nin idamını anlatırken “Nûreddin Efendi” ismiyle Nûreddinzâde’yi kastetmiştir. Vassaf’ın Nureddin Efendi ve Nûreddinzâde ayrımına gitmesinin sebebi bu olabilir. Sonuçta Hamza Balî’nin idamında etkisi olan kişi Belgrâdî’nin de bildirmesiyle Nûreddinzâde’dir. Fakat burada Vassaf’ın farkında olmadan çifte standartlı bir değerlendirmede bulunduğu açığa çıkmaktadır. Hamza Bâlî’yi idam ettirdiği için Nureddin(zade) evliyadan değil, babası gibi olmadığını sandığı Nûreddinzâde evliyaulahtan. İdam ettirmenin veya ettirmemenin velayetteki rolünü ortaya koyması yönünden Vassâf’ın kanaati manidardır.

¹⁵⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 8b, 9a, 24b. İbn Haldun’a göre insanı hidayete erdirmeye niteliğine en çok şeriat sahiptir. İlk sufiler böyle düşünür ve keşfen gaybı idrak ettikleri zaman bile bundan hiç bahsetmezlerdi. Bkz. İbn Haldun, *Şifâu’s-Sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977, s. 258. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008, ss. 35-48.

¹⁵¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 83b-84b.

mümkündür.¹⁵² Çünkü Nûreddinzâde'nin şeyhi Sofyalı Balî Efendi'nin, Safevîler'e karşı alınması gereken tedbirlerle alakalı olarak Rüstem Paşa'ya (şikayetvari) bir uyarı mektubu kaleme alması,¹⁵³ yine Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Bedreddinîler/Simâvîlerle ilgili olarak I. Ahmed'e bir lâyiha kaleme alarak onlara ciddi ithamlar yöneltmesi ve alınması gereken tedbirlerden bahsetmesi¹⁵⁴ birlikte düşünüldüğünde, Nûreddinzâde'nin de Hamza Bali hakkında benzer bir tavır almış olabileceği akla gelmektedir. Nûreddinzâde'nin eserlerinin içeriği ve üslûbu da bunu destekleyen bir mahiyet arz etmektedir. Bu anlamda Sofyalı Bâlî Efendi, Nûreddinzâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, *müteşerrî* sufiler olarak sergiledikleri bu tavırlarından hareketle kendilerine, yaşadıkları dönemde “*Sünnî tasavvufun üç kalemşörü*” benzetmesi yapılabilir. Atâî'ye göre de Hamza Bâlî'nin idamının sebebi, şeriattan uzaklaşmasıdır.¹⁵⁵

Osmanlı devlet geleneğinde evlatların, kardeşlerin, sadrazamların, alimlerin vs. çeşitli gerekçelerle idam edildikleri düşünüldüğünde,¹⁵⁶ sufilerin idamlarından hareketle, devletin tasavvuf ehline karşı özel bir husûmet geliştirdiğini söylemek mümkün değildir. Kaldı ki bu şeyhlerin yargısız infazlara maruz kalmadıkları da unutulmamalıdır.

Özetle söylemek gerekirse, gerek XVI. yy.'da, gerek öncesinde ve gerek sonrasında, Osmanlı Devleti'nin himayesinde varlık gösteren sünnî tarikatlar, samîmî, orijinal ve otantik bir İslamî yaşantının somut örneklerini ortaya koyarak hizmet ifa

¹⁵² Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 250.

¹⁵³ Bkz. Tufan Gündüz, “Sofyalı Balî Efendi'nin Safevilere Dair Rüstem Paşa'ya Gönderdiği Mektup”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 203-210.

¹⁵⁴ M. Şerefeddin Yaltkaya, “Bedreddin Simavî”, *MEBİA*, Eskişehir 1997, II, s. 445. Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 198.

¹⁵⁵ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 70.

¹⁵⁶ Örneğin Yavuz Sultan Selim, kardeşleriyle yeğenlerini öldürtmüş, aralarında vezîr-i a'zamların da bulunduğu müteaddit başlar uçurtmuştur. Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011, II, s. 786. Cezar'a göre bu idamlar, devletin birliği ve ülkenin bölünmezliği uğruna yapılmıştır. Bkz. a. mlf., *a.g.e.*, s. 1062. Ayrıca siyaseten katlin sebepleri, usul ve infazı ve sonuçları, farklı zümrelerin siyaseten katli için bkz. İsmail Katgı, “Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katli”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Cilt: 6, Sayı: 24, Kış 2013, ss. 180-211.

etmiş ve yediden yetmişe müslümanların eğitiminde yeri doldurulamayacak bir vazife üstlenmişlerdir.

BİRİNCİ BÖLÜM
NUREDDİN ZADE'NİN HAYATI, ESERLERİ, TARİKAT
SİLSİLESİ ve HALİFELERİ

I. NUREDDİNZADE'NİN HAYATI

Kaynaklarda Nûreddinzâde'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler bulmak mümkün değildir. Elde edilen bütün veriler burada kullanılsa bile bazı müphem noktalar varlığını korumaya devam etmektedir. Asıl adı Muslihuddin Mustafa b. Ahmed Filibevî, Konstantinî, Rumî olan Nûreddinzâde için kaynaklarda farklı isimler verildiği görülmektedir. “Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa Efendi”,¹⁵⁷ “Nûreddinzâde Muslihuddin b. Nureddin Ahmed”¹⁵⁸, “Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed”¹⁵⁹, “Mustafa Nûreddin”¹⁶⁰, “Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi”¹⁶¹, “Nûreddinzâde Muhyiddin M. b. Mustafa”¹⁶², Muslihuddin Mustafa Nuri¹⁶³ şeklinde değişik isimlerle tanıtılan Nûreddinzâde, 908/1502'de¹⁶⁴ Filibe'nin (Pilovdiv) Köpsi Nahiyesi Anbarlı köyünde doğmuştur. Aklî ve naklî ilimleri öğrendikten sonra dönemin alimlerinden “Mirim Kösesi” adıyla tanınan Muhammed Efendi'nin hizmetlerinde bulunmuş ve ondan da ilim öğrenmiştir. Tasavvufa olan meylini Sofyalı Bâlî Efendi'ye mürid olarak devam ettirmiştir. Bâlî Efendi'den icazet alarak bugünkü Bulgaristan sınırları içerisindeki *Tatarpazarcık*'ta¹⁶⁵ irşad faaliyetlerine başlamıştır. Seyyid Seyfullah, Nûreddinzâde için: “Hızâne-i ulûm-i enbiyâ, mülâzim-i tarîk-i evliyâ, şehûr-i sâhib-i ihyâ-i dîn: İbn Nûreddin” şeklinde övgüler sıralamıştır.¹⁶⁶ Belgradlı Münîrî, Nûreddinzâde için zamanının Hasan-ı Basrîsi

¹⁵⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s. 892, II, 1956; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar (Üç Bin Türk ve İslam Müellifi)*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1973, s. 397.

¹⁵⁸ Âdil Nüveyhiz, *Mucemü'l-Müfessirîn*, Beyrut, 1409/1988, II, s. 674.

¹⁵⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, II, s. 435.

¹⁶⁰ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, III, s. 857.

¹⁶¹ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s. 460; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, IV, s. 1127, (IV, 495); Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, II, s. 649.

¹⁶² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1995.

¹⁶³ Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, Haz. Ramazan Ekinci, Buhara Yay., İstanbul 2013, s. 145.

¹⁶⁴ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212; Mehmed Süreyya, “*Sicill-i Osmânî*”, IV, s. 495.

¹⁶⁵ Tatarpazarcığı, Filibe'nin kuzeybatısında Meriç'in kuzey sahili üzerindedir. Şehri Çelebi Sultan Mehmed kurmuştur ama mamur hale getiren Vezîr-i A'zam Makbul İbrahim Paşa'dır. Rumeli eyâletinin merkez (Sofya) sancağına bağlı kaza merkezidir. 8 cami, 12 mescit ve 7 tekkesi vardır. Halkı Tatar ve Osmanlı Türkleridir. Bkz. Yılmaz Öztuna, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, IX, s. 345.

¹⁶⁶ Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, İBBAK Belediye Koleksiyonu, vr. 16a. Seyyid Seyfullah, Nûreddinzâde ile bizzat görüşen birisi olduğu için güvenilir bir kaynak durumundadır. Nureddinzâde ile birlikte şahit olduğu keramet olayını şöyle nakletmiştir: “İstanbul'a gelmeden önce

benzetmesini yapmakta, Rumeli’de Halvetiyye’nin adeta kendisine nisbet edilmeye başlandığını ve Nûreddinzâde Tarikatı diye meşhur olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷ Atâî’nin benzetmesine göre de Nureddinzâde, “Yûsuf-u Mısır-i İrfân”dır.¹⁶⁸

Her kesimden halkın büyük bir rağbet göstermesi ve hızla yayılan şöhreti, kendisini çekemeyen bazılarının şikayetine neden olduğu söylenmektedir. Şeyhin siyasi emelleri olduğuna dair yapılan dedikodular neticesinde İstanbul’a şikayet edilmiş ve hakkında ferman çıkartılmak istenmiştir.¹⁶⁹

Atâî’ye göre tahkikatla ilgili haberleri duyan Nûreddinzâde, devlet tarafından çağırılmadan önce İstanbul’a gitmiş, bir süre Zeyrek Camiinde imamın misafiri olarak kalmıştır. Cumâ günü namaz kılındıktan sonra, adet olduğu şekilde ilmî konuşmalar yapılırken tefsirle ilgili bir müzâkere yapılmıştır. Müzâkere ve sohbet esnâsında Nûreddinzâde’ye konuşma sırası gelince, âyet-i kerîmedeki hakikatleri ve incelikleri vukûfiyetle anlatmış; bunun üzerine Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ona hürmet göstermiş, kim olduğunu ve memleketini sormuştur. O da: “*Nûreddinzâde dedikleri âsî ve günahkâr kimse, bu fakirdir!*” şeklinde cevap vermiştir. Ebüssuûd Efendi, sadrâzama¹⁷⁰ haber gönderip; “*Nûreddinzâde dedikleri aziz kimse gelmiş, fetvâ*

Sofya’da huzurlarına vardım ve üç gün halvetlerinde kaldım. Bir gün, gördüğüm bir rüyamı anlatmak ve hallerimi bildirmek için odasına girdiğimde baktım ki, oda nurla dolmuş, şeyh de içinde gark olmuş. ‘Sultanım, bu haller, bu nurlar nedir, bunu bana da açıklayınız’ dedim. O şöyle izah etti: Resûl-i Ekrem aleyhis selâma bin salevat getirmiştin. Sonra bir melek bir tabak nur getirdi ve dedi ki: ‘Resûl-i Ekrem aleyhis selâm sana selam ediyor. O bize bin salevat getirip hediye göndermiş, salevat bize ulaştı. Biz de bir tabak nur gönderdik ma’zûr tutsun’, deyip önüme bırakıp gitti. Odamızı aydınlatan nur bu nurdur, dedi. Ellerini öpüp döndüm. (Bundan sonra ben de çokça) Salevât-ı şerîfe(getirme)yi adet edindim.” Bkz. A.mlf., a.g.e., vr. 16b-17a.

¹⁶⁷ Belgradlı Münîrî, *Silsiletü’l-Mukarrebîn*, vr. 113a, 114a. Nûreddinzâde’nin Filibe’de kendi adıyla zaviyesi hakkında çeşitli zamanlarda tadilatlar yapılmış ve bunlar arşiv kayıtlarına geçmiştir. Bkz. Refik Engin, *Balkanlardaki Yatur, Türbe, Tekke ve Zâviyelerimiz*, Akademik Kitaplar, 1. Baskı, İstanbul 2014, s. 219, 222.

¹⁶⁸ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212.

¹⁶⁹ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212; Hacı Ali Âlî, *Tuhfetü’l-Mücahidin ve Behcetü’z-Zâkirîn*, Süleymaniye Ktp., Nuruosmaniye, nr. 2293, vr. 555b. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 348, 2. dipnot. Belgradlı Münîrî, Nûreddinzâde’nin İstanbul’a geliş sebebinin kendisiyle ilgili değil, şeyhi Sofyalı Bâlî Efendiyle ilgili dedikodular yüzünden olduğunu belirtmektedir. Burada dikkat çeken husus ise Bâlî Efendi hakkındaki dedikoduların sebebinin *Füsûsu’l-Hikem*’e şerh yazmış olmasıdır. Fakat Nûreddinzâde Şeyhülislam Ebüssuud ile görüşerek, şeyhi hakkındaki ithamların gerçek olmadığına onu ikna etmiştir. Bu görüşme neticesinde Nûreddinzâde’nin İstanbul’da kalması sağlanmıştır. Bkz. Belgradlı Münîrî, *Silsiletü’l-Mukarrebîn*, vr. 113a.

¹⁷⁰ Zeynep Yürekli, Nûreddinzâde’nin, ilk olarak Sokullu’yla değil, Sadrazam Rüstem Paşa ile görüşmüş olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. Zeynep Yürekli, “A Building Between the Public and

makâmımızı teşrîf etmiştir. Yüksek şânını ve irfânını gördüm. Bu kıymetli zât hakkında söylenenler iftirâdır. Böyle bir kimsenin devlet merkezine gelmesi büyük şereftir.” demiştir. Bunun üzerine sadrâzam, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendinin değerlendirmesini ciddiye alarak, Nûreddinzâde’ye özel ilgi göstermiş, ailesini ve çocuklarını getirmek üzere memleketine göndermiş, döndükten sonra onu Küçük Ayasofya Dergâhına yerleştirmiştir.¹⁷¹ Buna göre Nûreddinzâde hakkındaki ithamların ortadan kalkmasında birinci derecede rol oynayan kişi Şeyhülislam Ebüssuud olmuştur.

Reşat Öngören’e göre şeyhin İstanbul’a gelip faaliyet göstermesinde, sadrazamla yaptığı bu görüşme etkili olmuştur. Sokullu, 972/1565 tarihinde sadrazam olduğuna göre Nûreddinzâde’nin bu tarihten sonra İstanbul’a geldiğine hükmetmek gerekir.¹⁷² Nûreddinzâde’nin İstanbul’a gelişi kendisiyle ilgili olmayıp, şeyhi Sofyalı Bâlî Efendiyle ilgili dedikodular¹⁷³ yüzünden olduysa ve bu bilgi doğruysa, bu durumda Sofyalı Bâlî Efendi’nin vefatı da 960/1553 olduğuna göre, Nûreddinzâde bu tarihten önce İstanbul’a gelmiş olabilir. Ya da 1553 senesinden önce İstanbul’a şeyhi için gidip gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra geri dönmüş, 1565’ten sonra ise kendisi

Private Realms of the Ottoman Ruling Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul”, *Muqarnas* 20 (2003), s. 163.

¹⁷¹ Ataî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213; Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127. XVI. yy.’ın başlarında Kapı Ağası Hüseyin Ağa tarafından kiliseden camiye çevrilmiş olan Küçük Ayasofya Tekkesi, derviş hücreleri, sıbyan mektebi, imaret, şeyh dairesi, türbe ve çifte hamam inşa edilerek külliyyeye dönüştürülmüştür. Cami tevhidhane olarak kullanılmıştır. Nûreddinzâde’den sonra sırayla postnişin olanlar şunlardır: Kırımlı Tatar İsa Efendi (ö. 1621), Kırımlı İbrahim Efendi (ö. 1632), Aziz Mahmud Hüdayî (ö. 1628), Filibeli İbrahim Efendi (ö. 1642), İsmail Ümidî Efendi (ö. 1694), Ahmed Ümidî Efendi (ö. 1737), Abdî Efendi, Mudanyalizade Abdullah Felâhî Efendi (ö. 1850), Tahsin Efendi, Kamil Efendi. Celvetîliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdayî’nin gençliğinde Nûreddinzâde’nin sohbetlerine devam ettiği Küçük Ayasofya Tekkesi’ne 1584’te şeyh olmasıyla tekke Celvetîliğe intikal etmiş, 19. yy.’ın başına kadar bu tarikata bağlı kalmıştır. 20. yy.’ın birinci çeyreğinde Şeyh Kâmil Efendi tarafından Şabanîliğin Kuşadavîlik şubesine bağlanmıştır. Bkz. Baha Tanman, “Küçük Ayasofya Tekkesi”, *DBİA*, V, s. 149. Ayrıca Ayasofya Medresesi için bk. Câhid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, 474 vd.

¹⁷² Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul, 2000, s. 49.

¹⁷³ Atâî’nin kaydına göre Bâlî Efendi, Kanuni ile bazı seferlere katılmıştır. Ataî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 522. Ayrıca Bâlî Efendi’nin Safevîlerle ilgili olarak sadrazam Rüstem Paşaya bir mektup yazdığı bilinmektedir. Devlet idarecilerine bu denli yakınlığı olan bir şeyhin dedikodulara maruz kalması ve Nûreddinzâde aracılığıyla devlet nezdinde aklanması ilginçtir.

ile ilgili gitmiş ve ardından oraya yerleşmiş demektir.¹⁷⁴ Fakat bu durumda Nûreddinzâde'nin ikinci gelişinde Ebussuud tarafından tanınıyor olması gerekirdi.

Nûreddinzâde'nin rüyasında Hz. Peygamber s.a.v.'in ümmetini cihad için teşvik ettiğini anlatan bir yazmada, rüyanın görülme tarihi 3 Zilkade Perşembe ve Cuma günleri 970/1562-3 olarak geçmektedir. Rüyayı gördükten hemen sonra Kanuni'ye gelip rüyasını anlatması göz önüne alındığında, Nûreddinzâde'nin İstanbul'a gelişi 1565'ten önceki bir tarih olmaktadır.¹⁷⁵ O halde Nûreddinzâde'nin sadrazam Rüstem Paşa ile de görüşmüş olabileceği tahmin edilebilir.¹⁷⁶ Yine Hamza Bâlî (ö. 969/1561-1562)'nin idamı hakkında, Nûreddinzâde'nin de rolü olduğu kabul edilecek olursa¹⁷⁷, bu olaydan hareketle, Nûreddinzâde'nin gerek Ebussuud'la gerekse sarayla olan ilişkilerinin daha geriye gittiği düşünülebilir. Zaten Nûreddinzâde'nin sarayla olan yakın ilişkilerine bakıldığında, başta Sokullu ve Kanuni üzerindeki etkisi düşünüldüğünde, ulema ve diğer halk kesimlerinin ona olan iltifatlarına bakıldığında, bütün bunlar çok kısa bir sürede değil daha uzun bir zaman içerisinde gerçekleşmiş olmalıdır. Eğer Nûreddinzâde'nin 1565'ten sonra İstanbul'a yerleştiği kabul edilecek olursa bu durumda Nûreddinzâde'nin Kanuni ile münasebetleri, Kanuni 1566'da vefat ettiğine göre bir yıl veya daha az bir süre içinde gerçekleşmiş olmaktadır.

Nûreddinzâde'nin kendisi bizzat Şeyhülislam Ebussuud ile görüşerek şeyhi veya kendisi hakkındaki ithamları ortadan kaldırabilmiştir. Hatta bu durum kendisinin İstanbul'a gelmesine, halktan, devlet erkanından birçok kişinin, Nûreddinzâde'nin ilminden ve sohbetlerinden faydalanmasına vesile olduğu için önemlidir. Yani burada devlet, hakkında şikayet ve dedikodu olan kişinin kendisini ifade edebilmesine, fikirlerini anlatabilmesine olanak sağlamış olmaktadır. Nûreddinzâde'nin, kendisini doğru bir şekilde ve cesurca anlatması neticesinde, hakkında kovuşturma yapılmamış, önyargılı bir hüküm verilmemiştir. Bilakis devlet ona yer göstermiş, kendisinden

¹⁷⁴ Bkz. Reşat Öngören, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Çizgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9, İstanbul 2008, sayı: 21, s. 59.

¹⁷⁵ Bkz. Nûreddinzâde, *Risale fi rüyeti Mustafa b. Nureddin fi menâmihi Resûllü Allah (s.a.v.)*, Süleymaniye Ktp. Hüdai Efendi, nr. 1857, vr. 24 a.

¹⁷⁶ Bkz. Zeynep Yürekli, *a.g.m.*, s. 163.

¹⁷⁷ Bkz. Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, İBBAK Belediye Koleksiyonu, vr. 16b; Belgradî, *Silsiletü'l-Mukarrabîn*, vr. 113b-114a.

istifade yoluna gitmiştir. Bu olay, Osmanlı tarihinde bir şeyhin kendini savunma hakkını kullanabildiğine dair çarpıcı bir örnek olmuştur. İdam edilen şeyhlerden Hamza Bâlî örneğinde ise Hamza Bâlî'nin Bosna'ya kaçtığı ve takibat neticesinde yakalanıp fetva ile asıldığı görülmektedir. Hamza Bali de Nûreddinzâde gibi bizzat devlet erkânı ile görüşerek hakkındaki ithamları konuşma yoluna gitseydi, acaba karşılaştığı sonuçla karşılaşır mıydı? Yine Bedreddin Simâvî'nin de idamından önce devlet gözetiminden kaçması, hakkındaki şüphelerin artmasına sebep olmuş olabilir. Simâvî gibi hukukçu bir alim, firarı değil de eğer isyanda rolü yoktuysa, kendisini iyi ifade etmeyi seçseydi, acaba o da Nûreddinzâde gibi devletin el üstünde tuttuğu birisi olarak hayatını sürdürebilir miydi? Tabi ki bu sorular cevapsızdır; fakat önemli olan, Osmanlı'daki ifade özgürlüğünün sınırlarını iyi teşhis edebilmek ve bunu doğru istikamette kullanabilmektir.

Kendisine devlet tarafından gösterilen yakınlık ve destekle Nûreddinzâde, müridlerini yetiştirirken, ilmî müzakereleri ve dini ilimleri ön planda tutmuştur. Halifelerine sürekli zâhir ilimleri ve şer'-i şerifi tavsiye etmiştir. Halifelerinin ilmî yeterlilikleri ve bazılarının İstanbul'un gözde camilerinde vaiz olarak hizmet vermeleri bunun bir göstergesi olsa gerektir.¹⁷⁸ Nûreddinzâde vaaz, irşad ve sohbetlerle birlikte hadis ve tefsir dersleri yapmıştır. Zâhir ve bâtın ilimlere olan bu vukûfiyeti¹⁷⁹ ve etkili sohbetleri sayesinde her kesimden halkla beraber, devlet erkânı ve ulemâ da onun meclislerine devam etmişlerdir.¹⁸⁰

Nûreddinzâde 22 Zilkâde 981/3 Mart 1574 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş¹⁸¹, bugünkü Edirnekapı Şehitliği Sırt Tekkesi'ne gömülmüştür. Kabrinin yeri tam olarak

¹⁷⁸ Nûreddinzâde'nin halifelerinin devlet kademelerindeki görevleriyle ilgili olarak şu değerlendirmeler önemlidir: “Bu örgütlerin üyeleri vaazlarıyla egemen ideolojinin yayılmasına, halkın ‘doğru yol’a sokulmasına da yardım ettiler. Rumeli illerinde olduğu kadar başkentte de Nûreddinzâde'nin öğrencileri ve bir başka büyük Halvetî şeyhi olan Abdülehad Nuri Sivasi'nin öğrencileri XVII. yy.'da fiilen sık sık vaiz görevlerine atandılar. Bu sufilerin Osmanlı iktidarı ile işbirliğinin diğer yüzü, sapkınlarla mücadele idi.” Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 251.

¹⁷⁹ Atâî'nin deyiimiyle zâhir ve bâtını ma'mûr, âlim ve fâzıl mürşid-i kâmil idi. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213. Bursalı da benzer ifadeler kullanmıştır. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171

¹⁸⁰ Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, İBBAK Belediye Koleksiyonu, no: 635, vr. 16a.; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 212-213.

¹⁸¹ Münîrî, *Silsile*, vr. 114a.

bilinmemektedir.¹⁸² Vefatına “Hayru’l-amel”¹⁸³ ve “Vâ şeyh-u dîn”¹⁸⁴ terkipleri tarih düşürülmüştür. Sokullu Mehmed Paşa, Nûreddinzâde için Kadırga’da bir zaviye inşası başlattırmış; fakat şeyhin ömrü kifayet etmeyince, buraya Balî Efendi’nin diğer bir halifesi Kurt Mehmed Efendi (ö. 996/1588) postnişin olmuştur.¹⁸⁵

A. NÛREDDİNZÂDE’NİN KANUNÎ İLE OLAN MÛNASEBETLERİ

Bizzat kendi ifadesine göre Kanuni, yüzden fazla şeyh ile görüşmüş, Mevlevî, Nakşibendî ve Bayramî tarikatlarına intisabı yanında Halvetî şeyhlerle de münasetleri olmuştur. Halvetî ricâlinden İbrahim Gülşenî, padişaha zikir telkininde bulunmuştur. Bununla ilgili olarak Kanuni: “İbrahim Gülşenî’nin bana telkin ettiği ismi, ne niyetle okursam o meydana gelmektedir.” demiştir.¹⁸⁶ Zeyl-i Şekâik’te Kanuni’nin Nûreddinzâde’ye de intisap ettiği bilgisine yer verilmiştir.¹⁸⁷ Nûreddinzâde’nin, *Menâzilü’s-Sâirîn*’e yazdığı şerhin zahriyesinde Kanuni Sultan Süleyman’ın şeyhi olarak tanıtıldığı görülmektedir.¹⁸⁸

Kanunî, Nûreddinzâde’den zikir almanın yanında, şeyhi zaman zaman saraya davet ederek sohbetlerinden istifade etmiştir.¹⁸⁹ Nûreddinzâde, her ne kadar devlet adamlarıyla bu kadar yakın ilişkiler içerisinde olsa da özellikle yemek ve giyim konularında sadelikten ayrılmamış, zaviyede dervişler için ne pişiyorsa şeyh de onlarla birlikte yemiş, halk ile ilişkilerinde samimi ve mütevazı bir şekilde faaliyetlerine

¹⁸² Seyyid Seyfullah, Nûreddinzâde’nin kabrinin yerini Edirnekapısı dışında, Emir Buhârî Hankâhı yanında şeklinde bildirmektedir. Seyyid Seyfullah, *Câmiu’l-Maârif*, İBBAK Belediye Koleksiyonu, no: 635, vr. 17a. Mehmed Süreyya da, Emir Buhârî yakınında medfun olduğunu yazmıştır. Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127. Vassâf, Şeyh Fahreddin Efendi ile mülâkatından nakille kabrin, şehitler mezarlığı yapılırken yok edildiğini ayrıntılı bir şekilde yazmıştır. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, V, s. 54.

¹⁸³ Ayvansarayî, *Vefeyât*, s. 145; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171. Mehmed Süreyya, Emir Buhârî yakınında medfun olduğunu yazmıştır. Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127.

¹⁸⁴ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213.

¹⁸⁵ Ayvansarayî, *Hadika*, I, (İBBAK Açık Erişim), Matbaa-i Âmire İstanbul, 1281/1864-1865, s.193-194; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 145; Zâkir Şükrü, *İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyih*, Neşr. Şinasi Akbatu, İM, IV, sayı: 4, Haziran, 1980, s. 62. Ayrıca bkz. Doğan Kuban, “Sokullu Mehmet Paşa Külliyesi”, *DBİA*, İstanbul 1994, VII, s. 32-34; Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf*, s. 49; Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 142-147.

¹⁸⁶ Muhyî, *Menâkıb-ı Gülşenî*, Haz. Tahsin Yazıcı, TTK Basımevi, Ankara 1982, s. 415-416.

¹⁸⁷ Bkz. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213.

¹⁸⁸ Bkz. Nûreddinzâde, *Şerhu Menazili’s-Sâirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Reşit Bey, nr. 111.

¹⁸⁹ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171.

devam etmiştir.¹⁹⁰ Fakat Nûreddinzâde'nin bizzat kendisinin, devlet adamlarına yakınlık durumundan şikayetvari olarak söz ettiği de olmuş ve Seyyid Seyfullah'a: *"Ehl-i dünya musâhabeti ile derûnumuzu doldurduk; halâsa derman olsa gider fukarâ ile ihtilât ederdik."* demiştir. Seyfullah da cevaben: *"Nasihatınızla bu denlî vüzerâ ve ümerânın gönüllerini ıslah ediyor ve onlara Cenâb-ı Hakk'a varan yolu gösteriyorsunuz, bu dahî ibadettir."* diyerek Nûreddinzâde'nin bulunduğu mevkî gereği yaptığı hizmetin önemine dikkat çekmiştir.¹⁹¹

Diğer taraftan devlet ricali ile olan yakın münasebetler Nûreddinzâde'nin tenkit edilmesine ve hatta pirdaşı Sarhoş Balî Efendi (ö.980/1572) tarafından bile suçlanmasına sebep olmuştur. Nûreddinzâde ise kendisini şu şekilde savunmuştur: *"Kerâmet sahası derin ve geniştir. Farklı derece ve mertebede sayısızca insan vardır. Devlet ricaline yakınlığımız neden bid'at olsun? Evliyâullah müslüman kardeşine yardım etmek ve zalimin zulmünü def etmek için memur olagelmişlerdir. Hususiyle halkın işleri ve idaresi hüküm sahiplerinin elinde olduğuna göre, onlara nasihat ederek doğruya yönelmelerini sağlamak, herkesçe malumdur ki bin müridi irşad etmekten daha faziletlidir."*¹⁹² Atâî'ye göre kendisini eleştirenlere karşı Nureddinzâde, *"İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır."*¹⁹³ anlayışıyla hareket etmiştir.¹⁹⁴

Tasavvufta öteden beri *"Kurb-i sultan, âteş-i sûzân"* şeklinde bir anlayış hakim olagelmiştir. Ancak sivil ve özgür olma amacına matuf denebilecek bu tutum, sufilerin devlet adamlarıyla görüşmesini engellememiştir. Aksine kuruluşundan itibaren Osmanlı devlet geleneği *"derviş devlet, derviş millet"* anlayışıyla varlığını devam ettirmiştir. Yani bir anlamda devletin en üst kademesindeki kişi ile halkın manevi dünyası arasında bir benzerlik ve dayanışma meydana gelmiştir. Böylece yönetim, gücünü halktan alabilen bir yapı oluşturma konusunda zorlanmamıştır. Ayrıca diğer bir nokta da şudur: Dini hükümler karşısında bütün müslümanların eşit oldukları düşünüldüğünde, devlet erkânının da tasavvufa meyletmesi, şeyhlerin de devlet

¹⁹⁰ Bkz. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213.

¹⁹¹ Bkz. Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, İBBAK Belediye Koleksiyonu, no: 635, vr. 16a-16b; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 241.

¹⁹² Bkz. Bkz. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 211; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 239.

¹⁹³ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağir*, II, 8.

¹⁹⁴ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214.

adamlarını irşad etmesi yadırganacak bir durum değildir. Bu durum aynı tasavvufi terbiyenin, kişiye özel oluşunu ve yediden yetmişe herkesi kucaklayan bir eğitim metodu geliştirebileceğini gösteren güzel bir örnektir. Bu açıdan bakılınca devlet adamlarının bir şeyhe intisabını, diğer herkesin sahip olduğu gibi gönüllü bir eğitim hakkı olarak düşünmek mümkündür. Haşmet ve celâliyle meşhur Yavuz Sultan Selim’e: “*Padişâh-ı âlem olmak bir kuru kavga imiş / Bir velîye bende olmak cümleden âlâ imiş!*”¹⁹⁵ dedirten anlayış bu olsa gerektir.

Şeyhlerin yönetimle ilişkilerine bakıldığında şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: Özellikle Halvetiyye’ye mensup çok sayıda şeyh, seferlerin başlatıcıları oldu. Hristiyan güçlere karşı yapılan savaflara katıldı; onlar bu savaflarda Allah katında aracı, teşvik edici, savaşçı hatta şehit rolü oynayabiliyorlardı. Bazı şeyhler İstanbul’dan ve Anadolu’dan Macar serhadlerine kadar savaş meydanlarına gelmişlerdi. Kimileri ise sınır boylarına (Bosna-Hersek, Belgrad Macaristan) yerleşmişlerdi, bunların (da) ordu saflarına katıldığı oluyordu.¹⁹⁶

Nitekim Nûreddinzâde’nin Kanuni’yle münasebetlerinde bu durumun dikkat çekici bir örneğini görmekteyiz. Şeyh, bir gece rüyasında Hz. Peygamber’i görmüş ve Hz. Peygamber, Nûreddinzâde’ye, Süleyman’ın neden kâfirler üzerine cihat etmediğini sitemkar bir şekilde sormuştur.¹⁹⁷ Kanuni’nin son seferi olan Zigetvar fethine çıkmasında Nûreddinzâde’nin bu etkisi, modern araştırmacıların da kabul ettiği bir gerçektir.¹⁹⁸ Belgrâdî’ye göre şeyh, bu seferde padişahın enîsi ve yapılan cihadın

¹⁹⁵ Osman Türer, “Osmanlı İmparatorluğunda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek”, *TDA*, 1984, XXVIII, s. 183.

¹⁹⁶ Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, *a.g.m.*, s. 251. Burada geçen “Allah katında aracı” ifadesiyle ordu şeyhliği kastedilmektedir.

¹⁹⁷ Bkz. Nûreddinzâde, Süleymaniye Ktp. Hüdai Efendi, nr. 1857, vr. 24a. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 213; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171. Karaçelebizade Abdülaziz Efendi *Süleymannamesi*’nde Nûreddinzâde’nin rüyasını şöyle anlatmıştır: “Seyh Muslihiddin kadir gecesi Hz. Peygambere vuslat ıder ve kendisine Süleyman’a benden selam edüp feraiz-i cihadı niçün terk eyledi diyü söyle ihtarı üzerine Sultan Süleyman hâtime-i ömründe sefere çıkar.” Bkz. Tarık Altaylı, *Kanuni Sultan Süleyman’ın Liderlik Sırları*, Okumuş Adam Yay., İstanbul 2004, s. 204. Ayrıca Bkz. İbrahim Özgül, “Karaçelebizade Abdülaziz Efendi’nin Ravzatü’l-Ebrâr Adlı Eseri (1299–1648) Tahlil ve Metin”, Doktora Tezi, Atatürk ÜSBE, Erzurum, 2010, s. 129. Burada şeyhin adı Nûreddinzâde olacak yerde, “Şeyh Rükne’-d-dîn-zâde” olarak yazılmıştır.

¹⁹⁸ Bkz. Fairfax Downey, *Kanunî Sultan Süleyman*, Çev. Enis Behiç Koryürek, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975, s. 310. Downey’in konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Rizâen lillâh ve tekaddes, nesârâyâ cihad açmak ve imha eylemek farzdır: Mûteaassıp şeyh Nurettin böylece, ‘Emîrû’l-müminin’ ünvanının şanına layık bir sûretle o uzun saltanat devri esnasında birçok mehâbet ve

şeriatı uygunluğundan baş sorumlu kişi olarak yer almıştır.¹⁹⁹ Nûreddinzâde'nin, Kanuni'nin vefatı üzerine cenazesine müridleriyle beraber İstanbul'a kadar eşlik ettiği de ifade edilmektedir.²⁰⁰

Diğer taraftan Nûreddinzâde'nin rüyasında, Hz. Peygamber'in cihada çıkılmayışı noktasında yaptığı tenkitler dikkat çekmektedir. Kanuni yaklaşık 2 yıl süren ve 1555 yılında biten Nahçıvan seferinden, 1566 senesindeki Zigetvar Seferine kadar geçen zaman zarfında büyük bir sefere çıkmamıştır. Arada geçen bu uzun sefersizlik süresinin çeşitli siyasi, ekonomik vb. sebepleri²⁰¹ ve sonuçları mutlaka vardır. Fakat burada bizim için önemli olan Kanuni'nin son seferi için yapılan çağrının bizzat Hz. Peygamber'den gelmesi ve seferin dini bir amaca matuf olup manevî bir kisveye bürünmesidir. I. Süleyman'ın ilerlemiş yaşına ve hastalığına rağmen, doktorların uyarılarına da aldırış etmeden ordusunun başında savaşmasının sırrı biraz da burada aranmalıdır. Osmanlı'yı “rüya devlet”²⁰² yapan bu sır “îlâ-yı kelimetullah”tan başka bir şey değildir.

Belgradlı Münîrî bu sefer esnasında Nûreddinzâde ile ilgili meydana gelen bir olayı şöyle anlatmıştır: “Kanuni Zigetvar seferine çıktığında şeyhi kendisinin dostu ve cihad meselelerinden baş sorumlu olarak yanına almıştı. Osmanlı ordusu Belgrad'a vardığında, Nûreddinzâde, Yahyalı Gazi Muhammed Paşa Camiinde minbere çıkarak

saltanat darbeleri indirmiş olan yetmiş yaşında bir padişahı savaşa sevk ediyordu.” Bkz. A.mlf., *Muhteşem Yüzyıl Kanuni*, Mola Kitap, İstanbul 2011, s. 246; Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1979, I-II, s. 436; Erhan Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, Yeditepe Yay., İstanbul 2010, s. 187. Erhan Afyoncu burada şeyhin adını Nureddin olarak yazmıştır.

¹⁹⁹ Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, vr. 113b.

²⁰⁰ Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzade Tarihi*, Haz. Vahid Çabuk, Ankara 1989, II, s. 313. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Haz. Mehmet İşpirli, TTK Yay., Ankara 1999, I, s. 51.; Peçevi, *Tarih*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1981, I, s. 297 (s. 423); Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Tarihi*, Haz. Şevki Nezihi Aykut, TTK, Ankara 2004, II, s. 154; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 418; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, VI, s. 1766.; Tayyib Gökbilgin, “Kanûnî Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi Sebepleri ve Hazırlıkları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, İstanbul 1966, Sayı: 21, XVI, s. 6; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 106; Yaşar Yücel-Ali Sevim, *Türkiye Tarihi-II Osmanlı Dönemi (1300-1566)*, Ankara 1990, s. 304.

²⁰¹ Örneğin, Osmanlı'nın zayıfladığını sanan Nemçe kralının, vergi konusundaki gevşekliği Zigetvar seferinin maddi sebeplerinden birisidir. Bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, s. 106.

²⁰² Kanuni'nin babası Yavuz Sultan Selim de, Mısır seferine çıkmadan önce, Kapı Ağası Hasan Ağa'nın seferle ilgili rüyasını dinlemiş ve “Biz sana demez miyiz ki, hiçbir tarafa memur olmadan gitmeyiz.” şeklinde mukabelede bulunmuştur. Bkz. Hoca Sadettin, *Tacü't-Tevârih*, Ankara 1992, Haz. İsmet Parmaksızoglu, Ankara 1992, IV, s. 128-130.

vaaz ve nasihat etmişti. Ehli bid'at ve dalaletle karşı sözler söylemişti. İyi kimselerin dostu Ahmet Çelebi adında bir sipahi, Nûreddinzâde ile ilgili olarak şunu anlatmıştır: 'Yanımda kimsenin halini bilmediği hurufî mezheb ve laubâli meşreb birisi vardı. Nûreddinzâde bu hurûfiye dönerek mülhidlerin çeşitli kötü hallerini ve bid'at ehli kişilerin sapıklıklarını anlattı. Sohbeti bitirinceye kadar ona bakarak serzenişini devam ettirdi. Gönlüm velâyetine ve kerametine ister istemez meyletti.' Nûreddinzâde, bid'at ve dalalet ehlini cerh ederken olsun, Ehl-i sünneti överken ve ona rağbet ettirirken olsun ve şeriata riayet konularında, sağlam delillerle doğruyu söylerdi."²⁰³

Görüldüğü üzere Nûreddinzâde'nin hayatı hakkında yazarların en çok üzerinde durdukları konu onun şeriata, Ehl-i sünnete bağlılığı ve sapkın gruplara karşı verdiği mücadeledir. Bu tespit, onun eserleri için de geçerlidir.

II. NUREDDİNZADE'NİN ESERLERİ

Nûreddinzâde başta tasavvuf olmak üzere tefsir, hadis, kelam alanlarına giren eserler yazmıştır. Eserlerinin büyük bir çoğunluğu Arapça olup, hepsi yazma halinde Türkiye'nin çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır. Burada kendisine isnat edilen eserler hakkında da kısaca bilgi verilecektir.

A. ŞERHU'N-NUSÛS

Nûreddinzâde'nin Sadreddin Konevî'nin "*en-Nusûs fî-tahkîki't-tavri'l-mahsûs*" adlı eserine yazdığı Arapça şerhtir.²⁰⁴ Eserleri içerisinde en geniş hacimli olanıdır. 166 varaklık nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümünde 1278 numarada kayıtlıdır. Eserin zahriyesinde ve 166b varağında Şehit Ali Paşa'nın Vakıf mührü bulunmaktadır. Şerhi yapılan ifadelerin üzeri kırmızıyla çizilmiştir. 1-24 varaklar arası düzgün bir nesihle yazılan eserin 25a-28a varakları arasında yazı bozuk bir hat şeklindedir. 29a'dan sona kadar eğik ve baştakine nispetle kalın bir talik hatla yazılmıştır. Eserde Vücûd-ı Hak konusunu işleyen 20. Nass şerh edilmemiştir.

²⁰³ Münîrî, *Silsile*, vr. 113b; Hacı Ali Âlî, *Tuhfe*, vr. 556a.

²⁰⁴ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1956; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, s. 436; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, III, s. 857; Mehmed Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127, (IV, 495).

İkinci nüsha Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdai Efendi Bölümü numara 320’de kayıtlı 124 varaklık nüshadır. Kütüphane kaydında eserin 160-182 varaklar arasında olduğu verilmişse de 160-284 varaklar arasında yer almaktadır. Arapça talik hatla yazılan eserde şerhi yapılan ifadelerin üstü kırmızıyla çizilmiştir. Müstensihî belli olmayan nüshanın 29. varağında ve son varağında Hüdâyî Efendi Kütüphanesinin mührü bulunmaktadır. Eserin kenarlarında bazı konu başlıkları kırmızıyla verilmiştir. Eser *en-Nusûs*’un tam bir şerhi değildir. En son 16. Nass şerh edilerek tamamlanmıştır. Şehit Ali Paşa nüshasıyla yaptığımız karşılaştırmalarda iki nüsha arasında önemli farklar olmadığı görülmüştür.

en-Nusûs, Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî tarafından tahkik ve açıklamalarla²⁰⁵ (Tahran, 1983) ve yine İbrahim Muhammed Yasin tarafından tahkik ve açıklamalarla neşredilmiştir.²⁰⁶ Ekrem Demirli tarafından Vahdet-i Vücûd ve Esasları adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.²⁰⁷ İbrahim bin İshak bin Süleyman el-Musannıf eş-Şirâzî’nin *Esrârü’s-Sürûr bi’l-Vüsûl ilâ Ayni’n-Nûr*’u, İbrahim el-Halvetî’nin *Şerhu’n-Nusûs*’u, Pîr Muhammed bin Kutbuddin el-Hoyî’nin *Zübdetü’t-Tahkîk ve Nüzhetü’t-Tevfîk*²⁰⁸ adlı eserleri *en-Nusûs* üzerine yapılan diğer şerhlerdir.

Konevî “Bu kitabı (Nusûs) kemâl makamının zevklerine ait nasların ifadesine tahsis ettim.”²⁰⁹ dediği bu eserinde vahdet-i vücûdun dayandığı temel esasları kısa ve özlü ifadelerle ortaya koymaya çalışmıştır. Ekrem Demirli’ye göre Konevî “Bu eserinde diğer kitaplarında ayrıntılı biçimde açıkladığı görüşlerini veciz bir üslûpla anlatmıştır.”²¹⁰ Konevî *en-Nusûs*’taki bazı “nass”ları diğer eserlerinde ve özellikle *Miftahu’l-gayb*’de zikrettiğini belirtmektedir. Konevî’nin ifadesiyle “Küllî nasslardan bir kısmı da Miftahu’l-gaybi’l-zatî’l-ehadiyyeti’l-cem ve tafsîlühû ve diğer

²⁰⁵ Konevî, *Risaletü’n-Nusûs*, tlk. Aka Mirza Haşim Eşkuri; ihtimam Seyyid Celâleddîn Âştiyânî; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1342. 119 s.

²⁰⁶ Konevî, *en-Nusûs*, nşr. İbrahim Muhammed Yasin, Mısır 2003, 163 s.

²⁰⁷ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

²⁰⁸ Mehmet Necmettin Bardakçı, “XV. Yüzyılda Bir Nûsus şârihi: Pir Muhammed el-Hoyi ve Zübdetü’t-Tahkik ve Nüzhetü’t-Tevfîk Adlı Eseri”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu*, Konya 6-8 Ekim 2011. Bardakçı burada Nûreddinzâde’nin adını, “Vecihuddin bin Nureddin” şeklinde vermiştir.

²⁰⁹ Nûreddinzâde, *Şerhu’n-Nusûs*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, no: 1278, vr. 31b.

²¹⁰ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, XXXV, s. 425.

eserlerimde zikrettiğim naslardır.”²¹¹ Bu cümlemin akabinde Konevî “Ben bu eserleri hiçbir insanın sözü karışmadan yazdım. Çünkü bu benim tarzım değildir. Çünkü Allah beni bundan (Nûreddinzâde: yani karıştırma ve hatadan) muhafaza etmiş ve beni halis hibeleryle haricî ve süflî noksanlıklardan müstağnî kılmıştır.” demiştir.²¹² Burada dikkati çeken husus, Nûreddinzâde’nin Konevî’yi Allah’ın korumasıyla karıştırma ve hatadan uzak kalan biri olarak görmesidir.

Nûreddinzâde’ye göre, *en-Nusûs*’un kıymeti, ulvî ve şanınin yüksek olmasındandır. Onun işlediği meseleler ilâhî ilimlerdir ve Allah Teâlâ’ya giden sâliklerle ilgili en üstün marifete sahiptir. Aynı şekilde gayret ve çalışmayla elde edilen gayelere ve ehli için ortaya çıkan kemale aittir. Çünkü o, ehline göre zâhir duyularla elde edilen bilgilerden daha açık ve net olarak ilahî keşf ve ruhanî bir müşahede ile elde edilir. Nitekim duyular, tahkik ehli zevk taifesinin hilafına mutlaka yanlış yapar.²¹³ Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: “Kalp, (gözün) gördüğünü yalanlamadı.” (Necm,11) ve “Ben Allah’a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar aydınlık bir yol üzerindeyiz.” (Yusuf,12).²¹⁴ Görüldüğü gibi Nûreddinzâde tasavvufî bilginin duyularla elde edilen bilgiden farklı olarak yanılmazlığına ayetlerle delil getirmeye çalışmıştır. *Şerhu’n-nusûs*’ta konular sık sık ayet ve hadislerden örneklerle açıklanma yoluna gidilmiştir. Bu da hikemî ve zor anlaşılan bir dile sahip olan *en-Nusûs*’u ve genel olarak vahdet-i vücûd düşüncesini İslamın ana kaynaklarıyla birlikte okumanın mümkün olduğunu göstermiştir.

Nûreddinzâde, eserinin sonlarına doğru *Şerhu’n-nusûs*’u yazma nedenini basiret ve akıl sahipleri için eserde geçen nassların manalarını Allah’ın yardımıyla açıklamak ve tertip etmek şeklinde izah etmiştir. Böylece o, sebeplerin üzerine yükselmeleri, Rablerin Rabbine ulaşmaları, hakikatlerin hakikatini ve özlerin özünü bulmaları; vücûd-ı basîti taayyünlerin gizlemesi, sınırlılıkların perdelemesi neticesiyle

²¹¹ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 59a.

²¹² Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 59a.

²¹³ Bu söz ehl-i zevk yanılmaz demek oluyor. Nûreddinzâde’ye göre Konevî Allah’ın yardımıyla meseleleri karıştırmaktan ve hata yapmaktan uzak kalan biridir.

²¹⁴ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 16a.

hakikatini idrak etmeyi engelleyen şüpheleri ortadan kaldırmak için (yazılmış)²¹⁵ olduğunu söylemiştir.

Nusûsta kullanılan dilin hikemî olması, onun açıklanmasını zorunlu kılan sebeplerden biri olmuştur. Nûreddinzâde, şerhini yazarken bazı yerlerde kelimelerin ne manaya geldiği konusunda kısa açıklamalar yapmıştır. Nadir de olsa bazı yerlerde kelimelerin sözlük anlamı verilmiştir. Yine sık karşılaşılan bir yöntem olmasa da i'râbla ilgili verilen bilgilerden hareketle ifadelerin açıklandığı görülmektedir.

Nûreddinzâde'nin şerhini yazarken uyguladığı en belirgin yöntem, bize göre, *Nusûs*'taki konuların kaynaklarını, başta İbn Arabî'nin *Fütûhat*'ı ve *Fûsûs*'u olmak üzere, Konevî'nin diğer eserleriyle birlikte göstermek olmuştur. Nûreddinzâde sık sık vahdet-i vücûdun bu aslî kaynaklarından alıntılar yaparak adeta şerh değil, telif bir eser meydana getirmiştir. Bu alıntılar bazen gereğinden fazla uzun tutulmuş, konu tamamen Konevî'nin işlediğinden farklı mecralara yönelmiştir. İbn Arabî'den yapılan alıntılar, konuların anlaşılması için bazen kolaylık sağlamış ve bu durum adeta Konevî'yi anlamak için İbn Arabî'yi okumak gerektiği izlenimi meydana getirmiştir. Nûreddinzâde, yaptığı bu alıntılardan bir kısmını, eserin farklı yerlerinde ve diğer eserlerinde tekrar tekrar yazmıştır.

Bu özelliklerine bakıldığında *Şerhu'n-nusûs*, vahdet-i vücûd düşüncesine bir giriş denemesi olarak kabul edilebilir. Eseri okuyan bir kimse, genel olarak vücûd bahisleri hakkında malumat sahibi olabilir. Ele aldığı konuların ayrıntıları ise Nûreddinzâde'nin sık sık nakiller yaptığı *Fütûhât*, *Fusûs* ve *Miftah* üçlüsüyle öğrenilebilir. Aslında yöntem olarak Nûreddinzâde'nin bu üslûbu belli açılardan faydalıdır. Herhangi bir konuda İbn Arabî'nin eserinden alıntı yapmak, vahdet-i vücûdla alakalı sağlıklı değerlendirmeler yapabilmeye imkan sağlamaktadır. Yani vahdet-i vücûdla ilgili peşin kabuller ve genel fikirler yerine, daha özel spesifik olarak daraltılmış alanlarda İbn Arabî neler ortaya koymuştur? Nûreddinzâde'nin *Şerhu'n-nusûs*'ta yaptığı tam olarak budur.

²¹⁵ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 160a.

Örneğin Nûreddinzâde, Konevî'nin "Hakk'ın ilminin herhangi bir bilinene ilişmesi, bilinen kendinde ne olarak bilinmekte ise ona tabidir." sözünü şöyle şerh etmiştir: Şüphesiz ki ilim bilen ve bilinen arasındaki bağıdır. Bağ mutlaka birbirini takip eden iki bağdan başka bir şey değildir. İbrahim Fassî'nde Şeyh-i Ekber şöyle demiştir: "Hakk Teâlâ'nın dilemesi tek bir şeyle ilgilidir. O da bilgiye bağlıdır. Bilgi ise bilinene bağlıdır. Bilinen de sen ve hallerindir. Dolayısıyla bilenin bilinende herhangi bir etkisi yoktur. Aksine bilinenin bilen üzerinde bir etkisi vardır. Bilinen kendiliğinde bulunduğu durumu bilene verir. İlâhî hitap muhatapların yatkın olduğu hale ve aklî düşüncenin verisine göre gelmiştir; keşfî verisine göre değil. Bu nedenle müminler çok, keşif sahibi arifler ise azdır. "(Melekler derler ki:) Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır." (Saffât/37,164)."²¹⁶ Eser boyunca bu tür nakiller büyük bir yer tutmaktadır.

Ayetler, hadisler, İbn Arabî ve Konevî'nin ifadeleri, *Şerhu'n-nusûs*'tan çıkarılacak olursa geri kalan kısımda Nûreddinzâde'nin vahdet-i vücûdla alakalı kendisine ait yeterince orijinal görüşlerinin olduğunu ya da vahdet-i vücûda bir açılım getirdiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.²¹⁷ Ayet ve hadisler, şeriata ve akideye bağlılık vurguları eserin en öne çıkan, dikkat çeken yönleri olmaktadır. Nûreddinzâde, şariat konusundaki hassasiyetini bütün eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de göstermektedir. Hatta Nûreddinzâde için en önemli amaç, tamamen Kur'an ve sünnete, Ehl-i sünnet itikadına bağlılıktır, diyebiliriz. Ona göre vahdet-i vücûdun da bu sınırlar çerçevesinde anlaşılıp yorumlanması gerekir. Vâridât'a yazdığı reddiyede Nûreddinzâde'ye göre bütün hataların başı, vahdet-i vücûdun yanlış anlaşılmasıdır ve İbn Arabî Kur'an'ın ve sünnetin zâhirine muhalif söz söylememiştir.²¹⁸

²¹⁶ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 24b Krş. İbn Arabî, *Fûsûs*, Çev. Ekrem Demirli, s. 82.

²¹⁷ Nûreddinzâde üzerinden bir değerlendirme yapacak olursak, İbn Arabî ve Konevî'den Nûreddinzâde'ye kadar geçen yaklaşık üç asırlık zaman dilimi içerisinde vahdet-i vücûd düşüncesi herhangi bir değişikliğe uğramamıştır, gelişmemiş ve değişmemiştir, denebilir.

²¹⁸ Bkz. Nûreddinzâde, *Şerhu'l-Vâridât*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1002, vr. 20b.

B. ŞERHU MENÂZİLİ'S-SÂİRÎN

Nûreddinzâde'nin Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Menâzilü's-sâirîn*²¹⁹ adlı eserine yaptığı Osmanlıca şerhtir.²²⁰ Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Reşit Bey Bölümü numara 111'deki nüsha 134 varak olup *Menâzilü's-sâirîn*'in tam bir şerhi değildir. Evdiye (Vadiler) kısmının sekînet bâbına kadardır. Nüşanın zahriyesinde Nûreddinzâde'nin, Kanuni Sultan Süleyman'ın şeyhi olduğuna dair bir ifade yer almaktadır. Devamında *el-Menâzil*'de geçen kısımlar ve bunların bablarının gösterildiği bir tablo bulunmaktadır. Herevî'ye ait Arapça ibarelerin üstü kırmızıyla çizilmiştir.

İkinci nüsha Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 3043 numarada yer almakta olup 79 varaktır. Usûl kısmının gınâ babında bitmektedir.

Üçüncü nüsha Süleymâniye Kütüphanesi Şazeli Tekkesi 159 numarada 111-125 varaklar arasında yer almaktadır.

C. ŞERHU'L-VÂRİDÂT (ER-RED ALE'L-VÂRİDÂT):

Nûreddinzâde'nin, Bedreddin Simâvî'ye (ö. 823/1420) ithâf edilen *Vâridât* adlı esere yazdığı Arapça reddiyedir.²²¹ Eserin Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 1002 numaradaki nüshası talik hatla, 15 satır, 44 varak olarak yazılmıştır. *Vâridât*'tan alınan yerlerin üstü kırmızıyla çizilmiştir. Çalışmamızda kaynak gösterirken bu nüshayı *ERAV* şeklinde kısaltarak verdik.

İkinci nüsha Süleymâniye Kütüphanesi Cârullah Bölümünde 2079/17 numarada “*Risâle fî İzâhi Mâ Vakaa fî's-Sirri'ilezî Ebânehû Mahmud es-Simâvî*”

²¹⁹ Herevî'nin bu eseri, sâlikin seyr ü sülûk esnasında katetmesi gereken makamları açıklamaktadır. Eser üzerine yazılan şerhlerle ilgili bkz. Abdullah Damar, “Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayat”, Doktora Tezi, UÜSBE, Bursa 2002.

²²⁰ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171. Atâî, “İlm-i tevhidde telîf-i latîf Tercüme-i Menâzili's-Sâirîn” ve Kâtip Çelebi, Nûreddinzâde'nin bu eseri için tercüme demişlerdir. Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1828. Fakat eser sadece tercüme değil, Nûreddinzâde'nin şerhi de vardır.

²²¹ Belgrâdî, *Silsiletü'l-Mukarrebîn*, vr. 113b; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, s. 1995; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171; Vassâf, *Sefîne*, III, s. 344; Mehmed Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127, (IV, 495). İsmail Paşa, kendisinde bulunan Yavsi'nin şerhini Nureddinzâde'ye nisbet etmiştir. Bkz. A.mlf. *Hedîyyetü'l-Arifîn*, II, s. 436.

adıyla 209-262 varaklar arasında kayıtlıdır. Fakat Vâridât reddiyesi 209b-229a arasında yer almakta olup, 229b’de başka bir eser başlamaktadır. Yani eser 20 varaktır. Her sayfada 21 satır talik hatla yazılmıştır. Eserin ilk sayfalarında Vâridât’tan alınan bazı yerler kırmızıyla yazılmıştır.

Üçüncü nüsha Süleymâniye Kütüphanesi Serez Bölümünde 1103 numarada 123-134 varaklar arasında *Şerhu Vâridât-i Kadi Simavne* adıyla yer almaktadır.

Dördüncü Nüsha, *er-Red ale’l-Vâridât* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümünde 2819 numarada 113b-149b varaklar arasında kayıtlı nüshadır.

Tasavvuf tarihinde mutasavvıf bir kimlikle Bedreddin’in *Vâridât*’ına reddiye yazan ilk ve tek kişi, Nûreddinzâde’dir. Genellikle tasavvufta Vâridât, şeriata ve Vahdet-i Vücûd düşüncesine uygun olduğu kabulünden hareketle ya da şeriata uygun hale getirilmeye çalışılarak ele alınmıştır. Bu şârihlerin başında Molla Abdullah İlâhî (ö. 896/1491) ve Şeyh Muhyiddin Yavsî (ö. 920/1514) gelmektedir. Bize göre sufi ve alim kişilikleri malum ve meşhur şahsiyetlerin aynı esere bu kadar farklı açılardan ve kabullerden yaklaşabilmeleri, tasavvufun fikir hürriyeti tanıma kapasitesini gösterir. Şu halde duruma göre, tasavvuf düşüncesinde aynı kişi ve fikirler, birbirine tamamen zıt bir şekilde değerlendirilebilmektedir. Bu farklı değerlendirmeler *Vâridât* şerhlerinde ve İbn Arabî’nin fikirleri üzerinde kendini göstermektedir. Nûreddinzâde’ye göre İbn Arabî’nin görüşleriyle *Vâridât*’taki fikirlerin benzer olduğunu söylemek, hayvanlarla melekler arasında fark görmemek demektir. Nûreddinzâde, eserinde sadece *Vâridât*’taki fikirlere değil, şârihlerin görüşlerine de karşı çıkmaktadır. Hatta bazen şârihler üzerinden *Vâridât*’a muhalefet ettiği bile söylenebilir. Zaten Çorum nüshasının ferâğ kaydında bu eserin Bedreddin’in *Vâridât*’ına ve şârihlerine reddiye olduğu yazılmıştır.

Nûreddinzâde Vâridât’ı baştan sona kadar şerh etmemiş, daha çok ahiret, haşr, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan, Hz. İsâ’nın durumu gibi itikâdî meseleleri ele almıştır. Kısaca söylemek gerekirse Nûreddinzâde’ye göre *Vâridât*, İslam akidesine,

Kur'an ve sünnete, Ehl-i sünnete, İbn Arabî'nin anlayışlarına aykırı bir fitnedir. Eseri yazma sebebi de insanları bu fitneden uzak tutmaktır.²²²

D. FATİHA TEFSİRİ VE EN'AM SÛRESİNE KADAR TEFSİR VE MUHTELİF AYET TEFSİRLERİ

Bibliyografik kaynaklarda Nûreddinzâde'nin En'am sûresine kadar yazdığı bir tefsirinden bahsedilmektedir.²²³ Fakat kütüphane kayıtlarında yapılan araştırmalar sonucu bu eser bulunamamıştır. Molla Câmi'ye ait Fatiha ve Bakara Sûreleri tefsirinin Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümü 42 numarada yer alan, 1-73 varaklar arasındaki bir nüshasında, Nûreddinzade'nin adı yazılı olduğu için, Molla Câmi'nin tefsiri Nûreddinzâde'ye ait zannedilmiştir. Bibliyografik kaynaklarda zikredilen Nûreddinzâde'nin En'am Sûresine kadar yaptığı tefsiri de bulunamadığından, Molla Câmi'nin eseri, Nûreddinzade'ye ait olduğu kabulünden hareketle ilmî çalışmalara konu olmuştur.²²⁴

Bazı kütüphane kayıtlarında Nûreddinzade'nin En'am Sûresine kadar yazdığı tefsirin parçalarından olabilecek ayet tefsirlerine rastlanmıştır. Bunlardan biri Bakara sûresinin 30. ayetinin tefsiri, "*Tefsîru ayeti ve iz kale Rabbuke li'l-melâiketi innî câ'ilun fi'l-arzi hâlifeten*" adıyla Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 457/03 numarada 36b-38a varaklar arasındadır. Arapça talik hatla 21 satır olarak yazılmıştır.

Diğer bir ayet tefsiri "*Tefsîru âyet ve lekad halaknâküm*" adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla bölümü 654 numarada 144b-145 varaklar arasında yer almaktadır.

²²² Bkz. Nûreddinzâde, *Şerhu'l-Vâridât*, Çorum HPIHK, nr. 1002, vr. 1b.

²²³ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214; İsmail Paşa, *Hediye-tü'l-Ârifîn*, II, s. 436; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171; Vassâf, *Sefîne*, III, s. 344; Mehmed Süreyya, *Sicil*, IV, s. 1127, (IV, 495). Osmanlı Müfessirleri adlı çalışmasında İshak Doğan, Nûreddinzâde'nin Tefsîr-i Şerîf ve Tefsîr-i Fatiha adlı eserleriyle diğer eserlerinin isimlerini zikretmiş ayrıca Edirne'de kadılık yaptığından bahsetmiştir. Fakat biz bu yönde bir bilgiye ulaşamadık. Bkz. İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 195.

²²⁴ Bkz. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 283-286; Yavuz Fırat, *Filibeli Nûreddinzâde'nin Kısmî ve Sûre Tefsirleri*, Kayseri 2012, s. 40 vd.

E. Diğer Eserleri

1. Kadir Sûresi, Asr Sûresi Tefsiri

Kadir Sûresi tefsiri “*Tefsîr-i Sûre-i Leyletü'l-Kadr*” adıyla Manisa Yazma Eserler Kütüphanesi 1137/2 numarada 64-69 varaklar arasında yer almaktadır. Arapça 19 satır halinde yazılan eserde, “Kadr” sûresi denmesinin sebepleri, Kadir gecesinin önemi, Kur’an’ın peygamberimize indirilişinin tasavvufî yorumları, itikafın faziletleri gibi konular ele alınmıştır. Ayet ve hadislerle çokça yer verilen bu eser, Nûreddinzâde’nin en güzel ve zevkle okunabilen eserlerinden biridir.

Asr sûresi tefsiri “*Risâle fî Tefsiri Sureti'n-Nur*” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 763 numarada, 37-43 varaklar arasında yer almaktadır. Nur sûresi tefsiri şeklinde adlandırılmasının nedeni, içerisinde nurlarla ilgili uzun sayılabilecek bilgiler içermesidir. Nurlarla ilgili yapılan bu açıklamalar Nûreddinzâde’nin kendi görüşleri değildir. Bu kısım yani 39-41 varaklar arası Fütûhât’tan yapılan bir alıntıdır.²²⁵

İhlas Sûresi tefsiri “*Tefsîru Sûreti'l-İhlas*” adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Dârülmescnevî bölümü 55 numarada 52-54 varaklar arasında kayıtlıdır. Nesih hatla Arapça yazılan eserde tasavvufî yorumlara yer verilmiştir.

Asr ve İhlas Sûrelerinin tahkikli neşri ve tanıtıcı bilgiler Yavuz Fırat tarafından “*Filibeli Nûreddinzâde’nin Kısmî ve Sûre Tefsirleri*” adıyla yayımlanmıştır. Eser Nûreddinzâde’nin hayatı, eserleri, talebeleri, halifeleri hakkında kısa bilgiler vermesi ve Nûreddinzâde hakkında ilk müstakil çalışma olması açısından önem taşımaktadır. Fakat bu çalışmada, Molla Câmî’ye ait olan Fatiha ve Bakara Sûresinden ilk kırk ayetin tefsiri²²⁶ sehven Nûreddinzâde’ye ait olduğu düşünüldüğünden ve Nûreddinzâde’nin En’am Sûresine kadar olan kendi tefsiri şu an için bulunamadığından dolayı, Fırat’ın yaptığı bu çalışma Nûreddinzâde’nin tefsir

²²⁵ Nûreddinzâde nurlarla ilgili bu alıntının tamamını Şerhu’n-nusûs’ta da yazmıştır. Şerhu’n-nusûs’taki en uzun alıntı burasıdır. Bkz. Nûreddinzâde, ŞN, vr. 79a-83a. Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, IX, s. 210-222.

²²⁶ Bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yay., İstanbul 2007, ss. 409-413.

anlayışını tam olarak ortaya koymuş sayılamaz. Ayrıca çalışmada Nûreddinzâde'nin Kadir sûresi tefsiri ele alınmamıştır.²²⁷

2. Risâle fi'l-mi'râc

Nûreddinzâde'nin Mi'râcla ilgili hadisleri sıraladığı ve bazı tartışmalı konularda görüşlerini ortaya koyduğu Arapça eseridir. Diğer eserlerine kıyasla en çok nüsha *Mi'râc Risâlesi*'ne aittir. Kâtip Çelebi'ye göre Nûreddinzâde, bu eseriyle ön plana çıkmış ve büyük âlimlerin çoğundan farklı hale gelmiştir.²²⁸

Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü "*Risâle fi mi'râci'n-nebiy*" adıyla 4454/3 numarada kayıtlı nüshası Muhammed b. Ebü'l-Kasım b. Yusuf tarafından hicrî 1135 tarihinde istinsah edilmiştir. 117-121 varaklar arasındaki nüsha Arapça talik hatla 17 satır olarak yazılmıştır.

İkinci nüsha *Risâle fi beyâni mi'râci'n-Nebi aleyhi's-selam* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arasında 25 satır halinde talik hatla yazılmıştır. Konu başlıkları ve hadislerin başındaki "tahric etti" ifadeleri kırmızıyla yazılmıştır.

Üçüncü nüsha, *Risâletü'l-mi'râc* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Reşit Efendi bölümünde 1117 numarada kayıtlı 10 varaklık nüshadır.

Dördüncü nüsha, *Risâle fi'l-mi'râc* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Serez bölümünde 3832 numarada 5- 17 varaklar arasında kayıtlıdır.

Beşinci nüsha *Risâle fi mi'râci'n-nebi aleyhi's-selam* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 1448 numarada 68-80 varaklar arasında yer almaktadır. Müstensih Abdurrahman b. Bayram olarak geçmektedir.

²²⁷ Bkz. Yavuz Fırat, *Filibeli Nûreddinzâde'nin Kısmî ve Sûre Tefsirleri*, Kayseri 2012, 109 s.

²²⁸ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 214; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, s. 892; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, II, s. 436; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 171; Vassâf, *Sefîne*, III, s. 344.

Altıncı nüsha, *Risâle fi beyani mi'râci'n-nebî* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümünde 621 numarada, 17-26 varaklar arasında bulunmaktadır. Nûreddinzâde'nin adı, bu eserde İbn Nureddin şeklinde geçmektedir.

Yedinci nüsha, *Risâle fi'l-mi'râc* adıyla İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkiyat Araştırmaları Koleksiyonunda TAEKY 34/15 numarada kayıtlıdır. Ahmed b. Hüseyin tarafından Arapça, talik hat ile 69b-75b varaklar arasında bulunmakta olup 23 satır halinde istinsah edilmiştir.

Sekizinci nüsha *Risâle fi'l-mi'râc* adıyla Milli Kütüphanede Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonunda 50 Ür 236/19 numarada 6b-74a varaklar arasındadır.

Dokuzuncu *Risâle fi'l-mi'râc* adıyla Nüsha Milli Kütüphanede Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu 03 Gedik 18418/3 numarada 89b-115b varaklar arasında yer almaktadır.²²⁹

Eserin içeriğine bakıldığında şunlar söylenebilir: Nûreddinzâde'ye göre ümmetin alimleri Mi'râcın varlığı konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat kaç defa gerçekleştiği, yeri, nasıl ve ne zaman meydana geldiğinde ise ihtilaf etmişlerdir. Mi'râc, akla göre caiz ve mümkün, nakle göreyse sabittir. Süratin özel bir sınırı yoktur.

Sübûtu nakille, yani Allah Teâlâ'nın ve Resûlullah'ın haber vermesiyledir. Nûreddinzâde'ye göre Mirâc hakkında vârid olan haberlerin delaletleri farklı farklıdır. Bunlardan bazılarına göre peygamberimizin bedeniyle (cismiyle) yükseldiği, bazılarına göre ruhuyla yükseldiği, bazılarına göre vahiyden önce, bazılarına göre vahiyden sonra meydana geldiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde peygamberimizde meydana haller konusunda da ihtilaflar vardır.²³⁰

²²⁹ Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu 03 (Afyon İli Yazmaları Kataloğu), Haz. Komisyon, Milli Kütüphane Basımevi, Ankara 1996, s. 181.

²³⁰ Bkz. Nûreddinzâde, *Risale fi'l-mi'râc*, Süleymaniye Ktp. Reisül Küttap Bölümü, nr. 1167, 36a-36b vr.

Devamında konuyla ilgili 20 civarında hadis zikredilmiş, sonra Mi'râcın zamanı ve nasıl meydana geldiğiyle ilgili başlık açılmıştır. Mi'râcın zamanı konusunda alimlerin dört farklı görüşe sahip oldukları ve bunlarla ilgili bazı rivayetler aktarılmıştır.²³¹

Mi'râcın nasıl gerçekleştiğine ilişkin üç farklı görüşü zikretmiştir. Birincisine göre ruhla ve uykuda rüya esnasında meydana gelmiştir. İkinci görüşe göre Beyt-i Makdis'e yakaza halinde cesediyle gittiği, gökyüzüne ise ruhuyla yükseldiği şeklindedir. Selefîn ve cumhurun görüşü olan üçüncü görüşün kabulü ise cisim ve ruhla Mi'râcın gerçekleştiğidir. İslam tarihinde bu görüşlere kaynaklık edenlerin adları da burada verilmiştir. Bunlarla ilgili ayetler, hadisler, rivayetler ve tartışmalar zikredilmiştir. Nureddinzâde'nin burada özellikle dikkat çektiği nokta Hz. Aîşe'ye isnat edilen "Cesedi kaybolmadı." sözünün doğru olamayacağıdır. Çünkü Mi'râc esnasında Hz. Peygamber Hz. Aîşe ile evli değildir ve Hz. Aîşe olayları hatırlayacak yaşta değildir. Yine Allâme-i Rûmî dediği İbn Kemâl'den bir görüş aktarmıştır: "Kim peygamber cismiyle urûc etmiştir derse doğrudur; çünkü onun cismi latiftir. Kim de ruhuyla Mi'râca yükselmiş derse bu da doğrudur; çünkü peygamberimiz "ruh" olarak da isimlendirilmiştir hatta peygamber (sadece) ruhtur. Ruh ise latîf bir cisimdir..."²³²

Diğer bir başlık Peygamber a.s.'ın Rabbini görmesidir. Nûreddinzâde burada çeşitli görüşleri ve tartışmaları aktardıktan sonra kendisi Hz. Peygamber'in Rabbini gözle gördüğünü ifade etmiş buna da "Gördüğünü gönül yalanlamadı."²³³ ayetini ve başka ayetleri delil göstermektedir. Devamında yine konuyla ilgili tartışmaları verip en güzel sözün İbn Arabî'ye ait olduğunu ifade ederek *Fütûhât*'ın tevekkülle ilgili 367. Bölümünden Mi'râcla ilgili bir nakil yapmıştır.²³⁴ Eserin sonunda "*Risâletü'l-mi'râciyyeti'l-esrâriyye*"nin tamamlandığına dair bir ifade var ama müstensihin kim olduğu ifade edilmemiştir.²³⁵

²³¹ Nûreddinzâde, *a.g.e.*, vr. 39a.

²³² Nûreddinzâde, *a.g.e.*, vr. 39b-41b

²³³ Necm, 53/11. Dikkat edilirse ayette göz ifadesi geçmemekte, sadece görme eyleminin kalple uygunluğu ortaya koyulmaktadır.

²³⁴ Nûreddinzâde, *a.g.e.*, 41b-46b. *Fütûhât*'tan yapılan nakil 44b-45b arasındadır.

²³⁵ Nûreddinzâde, *a.g.e.*, vr. 46a.

Sonuç itibariyle eserin *Fütûhât*'tan yapılan nakil haricinde tasavvufî bir içeriğe sahip olduğu söylenemez. Eserde ayetler, hadisler ve Mi'râcla ilgili haber ve tartışmalar ön plana çıkmaktadır. Hemen hemen tüm eserlerinde gördüğümüz üzere bu eserinde de Nûreddinzâde İbn Arabî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ve yine karakteristik bir şekilde İbn Arabî'nin ifadelerini yorumlamamış, sadece İbn Arabî'nin sözlerinin güzelliğini, büyüklüğünü ve değerini kısaca ifade etmekle yetinmiştir.

3. Fezâilü'l-cihâd:

Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1987'de 24 varak halinde yer alan yazma, cihadın fazileti ve onu terk etmenin hükmü, cihadla ilgili olarak yöneticilere düşen görevler ve şehitlik mertebesi olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. Konuyla ilgili hadislerin derlenmesinden ibaret olan eserde, tasavvufî bir muhteva görülmez. Nûreddinzâde'nin Kanûnî ile Zigetvar seferine iştirak ettiği düşünüldüğünde, cihadın hem teorik yönünü hem pratik yönünü ve aynı zamanda insanın nefesine karşı cihat etmesi yanında dışarıdaki düşman üzerine cihadı da birleştirerek böyle bir eser yazmasının gayet tabii olduğu anlaşılmaktadır.

4. Makâle fî-avâlimi'l-küllîyye

Beş küllî âlemden bahseden Osmanlıca bir eserdir. Sırayla lâhût, ceberût, melekût, mülk ve nâsût âlemlerinin diğer isimlerini topluca vermektedir.

Makale fî'l-avâlimi'l-küllîyye adlı nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü 6981 numarada 1b-2b arasında talik hatla yazılmış nüshası bulunmaktadır.

İkinci nüshası *Makale fî'l-avâlimi'l-küllîyye* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 763 numarada 58-59 varaklar arasında kayıtlıdır.

Üçüncü nüshası *Makale fî'l-avalimi'l-küllîyye* adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü 805 numarada 54-57 varaklar arasında yer almaktadır.

Dördüncü nüsha, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi KHK 3670/14 numarada kayıtlı 283b-284a varaklar arasında bulunmaktadır.

5. Tercüme-i fıkıh-ı geydânî

Ef'âl-i mükellefîn konusunu ele alan bu eserin, Keydani/Geydani Lutfullah en-Nesefî'ye ait Arapça fıkıh eserinden kısmî bir tercüme olma ihtimali vardır. Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi Bölümü 827 numarada 87-90 varaklar arasında yer almaktadır. Eserin başında ve sonunda Nûreddinzâde'nin adı zikredilmiştir.

6. Risâle fi rüyeti Mustafa b. Nureddin fi menâmihi Resûllullah (s.a.v.)

Eser, Nûreddinzâde'nin peygamberimizi rüyasında görmesini, peygamberimizin cihada teşvik etmesini ve zafer konusunda güvence vermesini anlatmaktadır. Nûreddinzâde, rüyasını Kanuni'ye anlattığında Kanuni'nin Zigetvar Seferine çıkmak için hazırlıklara başladığı ifade edilmektedir. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkiyat Araştırmaları Koleksiyonunda TAEKY 34/13 numarada kayıtlı nüsha, Arapça talik hatla, 67a-68b varaklarda, sayfada 23 satır şeklinde yazılmıştır.

İkinci nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Hüdayi Efendi Bölümünde 1857 numarada kayıtlı bir sayfalık metindir. Eserin başlığı kırmızıyla: "Nûreddinzâde olarak bilinen şeyh Muslihuddin dedi ki" şeklindedir. Devamında Nûreddinzâde şöyle söylemiştir: "3 Zilkade Perşembe günü 970 senesinde Rasûllullah s.a.v.'i gördüm. S.a.v. bana dedi ki: 'Onlara söyle: Neden cihad kapısını kapattılar, farz olan cihadı terk ettiler ve farz olan şeriatımı değiştirdiler?... Kıyamet gününe kadar benim mansur olacağıma inanmıyorlar mı?... ' Bu ayın ikinci Perşembe günü aynı şekilde peygamber s.a.v.'i gördüm... Bana inananlara bizden selam söyle! Kardeşim Dâvud gibi olsunlar...'”²³⁶

7. Lailahe İllallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kakhâr ism-i şerifleriyle zikir usulü hakkında Risâle:

²³⁶ Bkz. Nûreddinzâde, *Risâle fi rüyeti*, Süleymaniye Ktp. Hüdayi Efendi, nr. 1857, vr. 24 a.

İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkiyat Araştırmaları Koleksiyonunda TAEKY 34/2 numarada kayıtlıdır. Osmanlıca talik hatla yazılan eser 2b varakta yer almaktadır.

8. Risâle Müteallika fi'l-hukmi ve'l-mahkûm

Usul ilmiyle alakalı Arapça Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümünde 3711 numarada 149-150 varaklarda yer almaktadır.

9. Fukarâya Nasîhat

Nûreddinzâde'nin irşadla vazifelendirdiği müridlerine yaptığı nasihatlarını içeren önemli bir yazmadır. Bir nüshası "*Nasihat-nâme*" adıyla Milli Kütüphane, 06. MK. Yz. A 5313/4 (vr. 10a) numarada yer almaktadır. Diğer bir nüsha "*Fukarâya Nasîhat*", adıyla Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 818'da (vr. 58a) kayıtlıdır.

F. NÜREDDİNZÂDE'YE İSNAT EDİLİP KENDİSİNE AİT OLMAYAN ESERLER

1. Risâle fi't-tasavvuf

Burdur İl Halk Kütüphanesi 122-01 numarayla kayıtlı eserin dijital kopyasına Konya Yazma Eserler Kütüphanesinden ulaşılabilmektedir. Zahriyede ve 32a'da eserin vakıf mührü bulunmaktadır. Arapça talik hatla 33 varak, 13 satır, sözbaşları kırmızı olarak yazılmıştır. Eserin Kanuni Sultan Süleyman'a hediye olarak kaleme alındığını 3a-b varaklardan öğrenmekteyiz. Sultana övgülerin, din ve devlet için duaların yer aldığı eserde, hangi konuların ele alınacağı hakkında ön bilgi verilmiştir. Buna göre eser mukaddime, dört bab ve hâtimedden oluşmaktadır.

Mukaddime, yüksek derecelere ulaşmayı sağlayan taatlerin usûlü hakkındadır. Burada havf, recâ ve mahabbet konuları işlenmiştir. Birinci bab dünyayı imar eden emir sahiplerinin adaleti hakkındadır. Burada sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve bütün mazlumların sığınağı olarak tanımlanmış, konuyla ilgili ayet ve hadislerle adalet kavramı üzerinde durulmuş, Ânuşirevân'dan hikayeler anlatılmış ayrıca Hz. Ömer (ö. 23/644), Fudayl b. Iyaz (ö. 187/803), Ahnef b. Kays (ö. ö. 67/686-87) gibi İslam

büyüklerinin bu konudaki sözlerine yer verilmiştir. Sultanın iyi bir vezire sahip olması gerektiği üzerinde durulmuştur. İkinci bab âlemin nizamının kendisine bağlı olduğu “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker” üzerinedir. Burada yine konuyla ilgili ayet ve hadisler zikredilmiş, bu görevin “kutb-i a’zam”a ait olduğuna dikkat çekilmiştir. Üçüncü bab, cihad ve şehitlerin fazîletleri hakkındadır. Konu ayet ve hadisler çerçevesinde işlenmiştir. Dördüncü bab, ülkelerin ve şehirlerin harabîyetine sebep olan sultanın zulüm kabahati konusundadır. Konu ayet ve hadislerle ele alınmıştır. Hâtîme dualardan ve mesnevîden alınan iki münâcattan oluşmaktadır.

Görüldüğü gibi eserde konular, genellikle ayet ve hadislerden örneklerle ele alınmıştır. Bu ayet ve hadisler, genel olarak açıklama yapılmadan verilmiştir. Kimi yerlerde kısa yorumlar yapılmıştır. Eserin dil ve üslup özelliklerine bakıldığında, Nûreddinzâde’nin diğer eserlerinden farklı olduğu görülmektedir. Cümleler daha kısa ve anlaşılır olarak kurulmuştur. Nûreddinzâde’nin diğer eserlerinde hiç rastlanmadığı şekilde sık sık Mesnevî’den beyitler alınmıştır. Diğer eserlerinde özellikle İbn Arabî’den nakiller ön plandayken, bu eserde vahdet-i vücûdla alakalı en ufak bir yorum yer almamaktadır. Ayrıca eserin bibliyografya kaynaklarında zikredilmeyişi Nûreddinzâde’ye ait olmadığını kuvvetlendirmektedir.

Sonuç olarak bu eserin Nûreddinzâde’ye ait olmadığı düşünülse bile eserin Kanuni’ye hediye edilmesi ve eserdeki havf, recâ, mahabbet, adalet, vezâret, emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker ve zulüm konularında verilen mesajların önemi büyüktür. Eğer Kanuni bu eseri okuduysa, ilim sahiplerinin yöneticileri uyarma ve yol gösterme konusundaki görevleri gerçekleşmiş demektir.

2. Tefsîrü’l-Fatiha ve Sûreti’l-Bakara

Nûrüddîn Ebu’l-Berekât Abdurrahman el-Câmî, meşhur adıyla Molla Câmî (ö.898/1492)’nin bu eseri, Fatiha sûresi ve Bakara Sûresinin 41. ayetine kadar tefsiridir. Nûreddinzâde’ye izafe edilen nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi Bölümü 42 numarada, 1-73 varaklar arasında yer almaktadır.²³⁷ Bu eserin

²³⁷ Molla Câmî’ye ait bu eser ve nüshalarıyla ilgili bilgi için bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yay., İstanbul 2007, ss. 409-413. Ayrıca Câmî’nin, Fatiha Sûresi Tefsiri

Nûreddinzâde'ye izafe edilmesinin sebebi, Molla Câmi'nin adındaki Nûrüddîn ibaresi olabilir.

3. Risâle fî'l-mâhiyet

Nûreddinzâde'ye nispet edilen bu Arapça Risâle, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 326/3 numarada kayıtlı olup, 128b-136b varaklar arasında yer almaktadır.

İkinci nüsha Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 3670/1 numarada 1b-8b varaklar arasında bulunmaktadır.

Bu eserin diğer bir nüshası, yine Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 452 numarada 41. varakta yer almakta; fakat eserin başında vahdet-i vücûd meselesinde sûfilerin sözlerini tahkik konusunda Bahâüddin Nakşibendi'nin tasnif ettiği bir Risâle şeklinde ifade yer almaktadır. Bu eser ne Nûreddinzâde'ye ne de Bahâüddin Nakşibendi'ye aittir. Eser, Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin halifesi Bahâeddinzade diye bilinen Muhyiddin b. Muhammed Bahâeddin'e (ö. 952/1545) aittir.²³⁸ Eserin Nûreddinzâde'ye izafe edilmesinin nedeni isim benzerliği olabilir. Aynı şekilde Bahaüddin Nakşibendi'ye de isim benzerliğinden dolayı izafe edilmiş olabilir. Eser dil ve üslup özellikleri olarak da Nûreddinzâde'nin diğer eserlerine benzememektedir.

4. Hakikatü'l-hakâyık fî-keşfi esrârî'd-dekâik

Ebüssuud'un Babası Bayrâmî tarikatı şeyhlerinden Muhyiddin Yavsî'ye ait olan bu eserin Nûreddinzâde'ye izafe edildiği iki nüsha Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Bölümü numara 1092 ve 1093'te yer almaktadır.²³⁹ Eserin başında Yavsî, Bedreddin'i

ile ilgili yapılan akademik bir çalışma için bkz. İslam İslamoğlu, Molla Câmi ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi (Edisyon Kritik), Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

²³⁸ Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XI-XVII. Asırlar)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 118. Bahaeddinzâde için bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, s. 174; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 897-898; Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 41-42.

²³⁹ Mucemü'l-Müellifin'de de bu eser Nûreddinzâde'ye ithaf edilmiştir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III, s. 857. Ayrıca Muhammed Nureddin başlığı altında, "Nûreddinzâde diye bilinen Muhammed b. Mustafa'nın tasavvuf alanında Şerhu'l-Vâridat isimli bir eseri var." demiştir. Kehhâle burada Nûreddinzâde'ye Muslihuddin diyecekken Muhyiddin demiştir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, III, s.725. Yine Osmanlı müfessirleri hakkında yaptığı çalışmasında Ziya Demir de bu eseri Nûreddinzâde'ye izâfe etmiştir. Bkz. a.mlf. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, İstanbul 2006, s. 284. Yavuz Fırat, "Şeyh Bedreddin'in Vâridât İsimli Eserinin Şerhi"

övgüyle anarak söze başlamaktadır ki bu ifadeler şerhin Nûreddinzâde'ye ait olmadığını hemen ortaya koymaktadır. Çünkü Nûreddinzâde, Vâridât'a en çok karşı olanların başında gelmektedir dersek mübalağa etmiş olmayız.

Abdûlbaki Gölpınarlı, Yavsî'nin bu şerhinin çeşitli kütüphanelerde Abdullah İlâhî tarafından yazılan *Vâridât* şerhiyle ve Nûreddinzâde'nin şerhiyle karıştırıldığını tespit etmiş ve örneklerini göstermiştir.²⁴⁰

5. Şerhu kasidetü'l-bürde

Bûsîrî'nin (ö. 695/1296 [?]) Hz. Peygamber için yazdığı ünlü kasidesi²⁴¹ üzerine yapılan şerhtir. Tek-(Emel) Esin Vakfı Kütüphanesi 892.71/NU.Ş numarada Arapça nesih hatla yazılmış, 25 satırlı 73 varaktan oluşan bu eser Şeyhzade Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-Kocevî (ö. 951/1544)'ye aittir. Müstensihî Hüseyin Muhammed İbrahim ed-Dürrî el-Malikî'dir (1, 73 vr.). Eserin ilk sayfasında Nûreddinzâde'nin Beydâvî haşiyesi de yazdığı ifade edilmektedir ki bu haşiyenin sahibi de Şeyhzâde'dir.²⁴² Şeyhzade'nin *Kasidetü'l-Bürde* şerhinin kütüphanelerde kırktan fazla nüshası bulunmaktadır.

III. NUREDDİNZÂDE'NİN TARİKAT SİLSİLESİ VE MÜRİT YETİŞTİRME USÛLÜ

Nûreddinzâde, XVI. yy.'da en etkin ve yaygın şekilde faaliyet gösteren Halvetiyye tarikatına mensuptur. Ebû Abdullah Sirâceddin Ömer b. Ekmeleddin Lahcî Halvetî (ö. 750/1349) tarafından İran'da kurulan bu tarikatın Anadolu'ya yayılması, Pîr-i Sâni kabul edilen Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (ö. 869/1465) ve Pir İlyas Amasî'nin (ö.837/1434) halifeleri vasıtasıyla olmuştur.

Nûreddinzâde'nin dahil olduğu Şîrvânî kolu beş ana şubeye ayrılmaktadır:

başlığıyla verdiği Yavsî'nin şerhini, sehven Nûreddinzâde'ye isnat etmiştir. Bkz. A.mlf, *Filibeli Nûreddinzâde'nin Kısmî ve Sûre Tefsirleri*, Kayseri, 2012, s. 29-30.

²⁴⁰ Abdûlbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul 1966, s. 42.

²⁴¹ Kaside ve şerhleriyle ilgili olarak bkz. Mahmut Kaya, "Kasidetü'l-Bürde", *DİA*, XXIV, s. 568-569.

²⁴² Şeyhzade'nin hayatı, eserleri ve tefsir anlayışıyla ilgili olarak doktora çalışması yapılmıştır. Bkz. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî Örneği*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.

1. Habib Karamânî Şubesi

2. Cemâliyye Şubesi

a. Sümbüliyye

b. Şâbâniyye

3. Ahmediyye

Sinâniyye

4. Rûşeniyye

Gülşeniyye

5. Şemsiyye

Nûreddinzâde, bu şubelerden Çelebi Halife diye meşhur, Cemâl Halvetî (ö.899/1494) tarafından kurulan, Cemâliyye şubesi içerisinde. Cemâl Halvetî'nin halifelerinden olan Kasım Çelebi (ö. 924/1518), İstanbul'da faaliyet göstermiştir.²⁴³ Kasım Çelebi'nin halifelerinden Sofyalı Bâlî Efendi (ö.960/1553), bir süre İstanbul'da Zeyrek Camii yanındaki Semerci İbrahim Efendi Tekkesi'nde (Akşemseddin Tekkesi) faaliyet gösterdikten sonra, Sofya'ya giderek orada yerleşmiş ve vefatına kadar irşâd ile meşgul olmuştur. Nûreddinzâde, yaklaşık 400 halifesi ve 12.000 müridi olduğu söylenen Bâlî Efendi'nin²⁴⁴ halifesidir.²⁴⁵ Nûreddinzâde'nin silsilesi şu halde Sofyalı Bâlî Efendi, Kâsım Çelebi, Cemâl-i Halvetî (Çelebi Halife), Pir Muhammed Erzincânî vasıtasıyla Halvetiyye'nin ikinci piri Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'ye ulaşır.²⁴⁶ Nûreddinzâde'nin bu tarikat silsilesi, Nûreddinzâde'nin, müstensihî meçhul "Lailahe

²⁴³ Vassâf, *Sefîne*, III, s. 332.

²⁴⁴ Münîrî, *Silsile*, vr. 119b-120a; Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, s. 208-212; Vassâf, *Sefîne*, III, s. 333, 341. Tasavvuf tarihinin önemli simalarından olan Bâlî Efendi hakkında yapılmış doktora çalışması için bkz. Halil Celep, *Sofyalı Balî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014, 148 s.

²⁴⁵ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, ss. 27-48.

²⁴⁶ Reşat Öngören, "Nûreddinzâde", *DİA*, Ek-2, s. 365

İllallah, Allah, Hû, Hakk, Hayy, Kayyûm, Kakhâr ism-i şerifleriyle zikir usulü hakkında Risâle” sinde verilmiştir.²⁴⁷

Bu Risâle aynı zamanda Nûreddinzâde’nin halifelerine bir vasiyeti olup, onların irşad vazifelerini yaparken nelere dikkat etmeleri gerektiğine dair önemli uyarılarda bulunmaktadır. Nûreddinzâde bu risâlede şöyle demiştir:

“Bismillahirrahmanirrahîm, el-hamdü lillahi rabbi’l-âlemîn, ve’s-salâtü ve’s-selâmü alâ seyyidi’l-halki Muhammedin ve alâ sâiri ihvânihi mine’l-mürselîn ve’n-nebiyyîn ve alâ âlihî ve sahibihî ecmeîn.

Bil ki bu tarîk-i şerîfe meşgûl olan bu tarîkın esrâr-ı acîbesi ve envâr-ı muzîesi zâhir olan esmâ-i ilâhiyye yedidir: “1. Lâ-ilâhe illallah 2. Allah 3. Hû 4. Hakk 5. Hayy 6. Kayyûm 7. Kakhâr.” Eğer bu usûl-i esmâ-i seb’a biz tekmîl etmeden vefât edersek, telkîn olunmayanlarına icâzet olsun. Her birine üçer yıl meşgûl olasın ammâ Kakhâr ismine altı ay miktar yeter. Sonra halin makamın nice iktizâ ederse ona meşgûl olasın. Allah Teâlâ’nın kullarını, Hakk’a davet edesin! Zâhiren ve bâtinen şer’-i şerîfe muhalif nesnen olmayıp tamam muvâfık ola! Her mümini kendinden efdal bilip hizmet edesin, îsâr ve kanaat edesin. Taat ve ibadet üzere olasın. Allah ve Resûlullah sav’i sevenleri sevesin, dostuna dost ve düşmanlarına düşman olasın. Ehl-i ‘Lâilâhe illallah’a adavet etmeyesin. Hiçbir mümini ta’yîb etmeyesin. Şeriata riâyet edesin. Ve bilcümle aleyke bi-takvâ-yı Allah ve taata ve’t-temessük bihi ve’l-i’tisâm bi-sünnet-i Resûlihî. Hâzihi vassıyyetü leke.”²⁴⁸

Nûreddinzâde’nin tasavvuf ve tarikat anlayışını açıkça ortaya koyan bu satırlarda, şeriata muhalif olmamak, zâhiren ve bâtinen tamamen şeriata uygunluk vurgusu dikkat çekmektedir. İrşad hizmeti yaparken insanlara karşı alçakgönüllülükle, isar ve kanaat esaslarına göre muamelede bulunulmasını tavsiye eden Nûreddinzâde’nin *Nasihât* adlı Risâlesinde de benzer konulara dikkat çektiği görülmektedir. Aynı zamanda tasavvuf eğitiminde, insana verilen kıymeti göstermesi

²⁴⁷ İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Türkiyat Araştırmaları Koleksiyonu, TAEKY 34/2, 2b vr.

²⁴⁸ Nûreddinzâde, *a.g.e.*, vr. 2b.

bakımından da önemli olan bu Risâlede Nûreddinzâde'nin dervişlerine verdiği öğütler şöyledir:

“Nasihat-i Şeyh Nûreddinzâde nevverallahü merkadehû:

Ma'lûm ola ki her hususta Hak ile ve Hakk-ı Resûl(ü) kendi hakkın ve cemi'-i halkın hakk(ı) üzere diye (dine) tercih edesin. Ve herkesi kendine efdal görüp, ona göre muamele ve muaşere edesin. Ve herkesi hüsn-i zan edip hayır kast edesin. Eğer sana isâet dahi ederse ve kalîlü'l-keîlâm ve kesîrû's-samt olası. Her kimse ile ki musâhabet edesin, seni gören ya kulu ya hadd-i şikârı sansın. Ve her nesne ki söyleyesin şöyledir diye hükmetmeyesin. Eğer hilaf olursa sonra bî-huzûr olursun. Her nesne ki sorarlarsa evvelâ bilmezüz diyesin. Onda ne şöyledir diyesin, onda şöyle zannederiz diyesin. Meğer kim zarûrât-i diniyyeden ola; ol vakit ne ise (öyle) hükmedesin. İnat ederse nasihat edesin. Eğer kabul ederse hoş ve illâ terk edesin. Kale'n-nebiyy a.s.: “(Geçersiz ve boş olan yalan söylemeyi kim terk ederse Cennetin etrafında bir köşk yaptırılır.) Kim de haklı olduğu halde münakaşayı ve tartışmayı terk ederse ona cennetin ortasında bir köşk yaptırılır. Kim de ahlakını güzelleştirirse ona da cennetin en yüksek bölgesinde bir köşk yaptırılır.”²⁴⁹ Ve bilcümle her hayır dine(ni) gayrıya kendi üzerine isâr edesin. İhsân edeni katında meşkûr ve isâet edeni ma'zûr tutasın. Temmel kelâm.”²⁵⁰

Bu anlayışlarla yetiştirdiği halifeleri vasıtasıyla Hakvetîlik, geniş bir alanda yayılmasını sürdürmüştür. Bu yayılma ile birlikte Nûreddinzâde, İstanbul'dan itibaren Sofya ve Uzice'de (Bugünkü Sırbistan) bulunan bağlantı noktalarıyla birlikte, Macaristan serhadlerine kadar uzanan özel bir Halvetî ağının gelişmesine katkıda bulunmuştur.²⁵¹ Aşağıda verilen tablo ve haritada Nureddinzâde'nin silsilesi ile birlikte XVI. ve XVII. yy.'da Halvetîlik'in Sofyalı Bâlî Efendi sonrası yayılma alanları

²⁴⁹ Tirmizi, 2061; İbn Mâce, Mukaddime: 5.

²⁵⁰ Nureddinzâde, *Nasihat-nâme*, Milli Kütüphane, 06. MK. Yz. A 5313/4, vr. 10a; Nureddinzâde, *Fukarâya Nasihat*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 818, vr. 58a.

²⁵¹ Nathalie Clayer-Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 250.

gösterilmiştir.²⁵² Her ne kadar bu tabloda Nureddinzâde'nin halifeleri bizim tespit ettiklerimizden farklıysa da genel bir çerçeve ortaya koyması açısından değer taşımaktadır.

²⁵² Nathalie Clayer, *Mystiques etat et societe: les halvetis dans l'aire Balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, ed. Ulrich Haarmann, Leiden 1994, s. 425. Nureddinzade'yi ele aldığı yer için bkz. Clayer, *a.g.e.*, ss. 81-90

IV. NUREDDİNZADE’NİN HALİFELERİ

A. AZİZ MAHMUD HÜDAYÎ (Ö. 1038/1628)

Hüdâyî, İstanbul’daki medrese tahsîli esnâsında bir yandan ulemâdan Nâzırzâde Ramazan Efendi (ö. 984/1576)’nin talebesi olurken bir yandan da Nureddinzâde’nin sohbetlerine devâm etmiştir.

Hüdâyî, Nureddinzâde’nin kendisinin şeyhi ve mürşidi olduğunu Tezâkir’de şöyle anlatmaktadır: “*Merhum bizim Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), şeyhimiz şeyhidir. Şeyh-i Ekber’in Füsûs’un şerhetmişlerdir, tamam Ceddiniz Sultân Süleyman Han evâilinde. Ve bizim şeyhimiz Nûreddinzâde Efendi merhum duâcınız, Sadreddîn-i Konevî (ö. 673/1274) Hazretlerinin Nûsus’unu şerhetmişlerdi.*”²⁵³ Hüdâyî’nin, Nûreddinzâde’den hilafet aldığına dair herhangi bir kayda rastlanmamakla beraber, Hüdâyî’nin bu ifadesine göre Nûreddinzâde, Hüdâyî’nin şeyhidir.²⁵⁴ Bunun en dikkat çeken yönlerinden bir tanesi Bedreddin Simâvî’nin fikirlerine ve takipçilerine karşı Sofyalı Bâlî Efendi’nin, Nûreddinzâde’nin ve Hüdâyî’nin, benzer tutumlarıdır.

B. ALİ DEDE BOSNEVÎ: (Ö. 1007/1598)

Bosna’nın Mostar kasabasında doğmuş, dinî ilimleri tahsilinden sonra tasavvufa ilgi duyarak Nûreddinzâde’ye intisap etmiştir. *Muhâdarât* adlı eserinde, Macaristan’da Zigetvar Kalesi civarında Kanûnî için inşa edilen türbede bir süre türbedarlık yaptığını söyleyen Ali Dede, türbenin yanındaki Halvetî Tekkesi’nin şeyhliğinde bulunmuş ve “türbe şeyhi” unvanıyla tanınmıştır. Satırcı Mehmed

²⁵³ Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî, Hayatı, Eserleri, Tarîkatı*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s. 48.

²⁵⁴ Hüdâyî’nin Üftâde (980/1580)’den icâzetli olduğu bilinmekle birlikte, Üftâde’den önce Nûreddinzâde ve Kerîmüddin Halvetî’ye intisâb ettiği kaynaklarda zikredilmektedir. Bkz. Ziver Tezeren, *Seyyid Aziz Mahmud Hüdâyî-I*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1984, s. 35. Üftâde’ye intisabı, müridliği ve hilafeti için bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, s. 51-54.

Paşa'nın daveti üzerine katıldığı Varadin Seferi dönüşünde Zigetvar Kalesi yakınlarında 1007/1598 tarihinde vefat etmiş ve buradaki makamına defnedilmiştir.²⁵⁵

C. AHMED ŞERNÛBÎ (Ö. 994/1585):

Ahmed Şernûbî, Desûkiyye tarikatının Şernûbiyye kolunun kurucusudur. Hz. Peygamber rüyada kendisine İstanbul'a gidip Nûreddinzâde ile görüşmesini emretmiştir. İstanbul'a vardığında Nûreddinzâde onu: "*Merhaba Ey emr-i peygamberî ile teşrif eden! Merhaba Ey dervîşzâde dervîş.*" sözleriyle karşılamıştır. Şernûbî, Nûreddinzâde ile 975/1567 yılında görüşmüş ve bir süre onunla kalmıştır.²⁵⁶

Kanuni vefatına yakın, namazlardan sonra virdini çektiği tesbihini Nûreddinzâde'ye vermiş, Nûreddinzâde de, Ahmed Şernûbî'ye icâzet verirken 1000 taneli bu tesbihi hediye etmiş, muhafazasına ve zikrine devam etmesini söylemiştir.²⁵⁷

D. İZNİKLİ VAHYÎZÂDE MEHMED EFENDİ (Ö. 1018/1609):

Mehmed Efendi, 940/1533-4 yılında İznik'te doğmuştur. Tahsilini İznik'te yaptıktan sonra İstanbul'a gelmiş ve Nûreddinzâde'nin yanında seyr ü sülûkünü tamamlamıştır. 992/1584 yılında Üsküdar Atik Valide Dârulhadisi'nde muhaddis, câmiine vaiz ve aynı zamanda Vişne Mehmed Efendi'den boşalan aynı külliye'nin tekkesine de şeyh olmuştur. 1018/1609 senesinde vefat etmiş ve Atik Vâlide Camii mihrabı önüne defnedilmiştir.²⁵⁸

²⁵⁵ Atâî, Zeyl-i Şakaik, Kâtip Çelebi, *Fezleke*, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1286, I, 122-123; Bursalı Mehmed Tâhir, *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâlî*, İstanbul 1318, s. 16; A.mlf., *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 115; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyye*, I, s. 750-751; M. Serhan Tayşi, "Ali Dede Bosnevî", *DİA*, II, s. 386. Edtr. Selman Soydemir, *Osman Gazi'den Sultan Vahidüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, İstanbul 2014, II, s. 567.

²⁵⁶ Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ*, Neşr. Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1979, s. 300-301.

²⁵⁷ Harîrîzâde, *Tıbyan*, II, 181b-182a; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1979, s. 300-301.

²⁵⁸ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 598; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 182; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVII. YY)*, OSAV Yay., İstanbul 2001, s. 129-130.

E. ZÂKİRÎ HASAN EFENDİ (Ö. 1032/1623):

Hasan Efendi İzmir Foça’da dünyaya gelmiştir.²⁵⁹ Genç yaşında İstanbul’a gelerek Nûreddinzâde’ye intisâb etmiştir. Mûsikî alanında ilerlemiş ve tekkenin zâkirbaşısı olmuştur. İlahilerinde “Zâkirî” mahlasını kullanan Hasan Efendi,²⁶⁰ çok sayıda tesbih, temcid ve ilahi bestelemiştir.²⁶¹ Katip Çelebi’nin *Fezleke*’sinde verdiği bilgiye göre altmış seneden fazla zâkirbaşılık yaptıktan sonra²⁶² 1032/1623 yılında vefat etmiştir.²⁶³

F. TATAR İSA EFENDİ (Ö. 1031/1622):

Mehmed Süreyya’nın Sicilli Osmânî’deki kaydına göre, Tatar İsa Efendi Nûreddinzâde’den hilafet almış, şeyhin vefatından sonra Küçük Ayasofya Tekkesinin postnişini olmuştur. Aynı zamanda Fatih’te vaizlik de yapmıştır. 1031/1622 yılında vefat etmiştir.²⁶⁴

G. İBRAHİM KİRÎMÎ (Ö. 1042/1632):

Nûreddinzâde’nin halifelerinden olup Tatar İsa Efendi’den sonra Küçük Ayasofya Tekkesinde şeyhlik vazifesini ifa etmiştir. “Kutub İbrahim Efendi” şeklinde şöhret bulan Kırîmî, Cerrahpaşa Camii’nde vaizlik yapmış, 1042/1632-3 yılında vefat etmiştir. Hayli mürid yetiştirmiş, bunun yanında çok sayıda eser kaleme almıştır.²⁶⁵

²⁵⁹ Saadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942, I, s. 27; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 130.

²⁶⁰ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 677.

²⁶¹ Ergun, *Antoloji*, I, s. 28. Bestelerinden örnekler için bkz. A.g.e. s. 58-59. Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 130.

²⁶² Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II, s. 45-46; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 130.

²⁶³ Ergun, *Antoloji*, I, s. 29; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 130. Ayrıca bkz. Nuri Özcan, “Hasan Efendi, Zâkirî”, *DLA*, XVI, s. 319; Ömer Tuğrul İnancı, “Hasan Efendi (Hatip-Zâkirî)”, *DLA*, III, İstanbul 1994, s. 563; Zâkirî’nin şiirleri genellikle kolay anlaşılır, sade bir dile ve samimi bir ifadeye sahiptir. Bkz. Süleyman Eroğlu, “Mutasavvıf Bestekâr Bir Şair: Zâkirî Hasan Efendi ve Yayımlanmamış Şiirleri”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/12 Fall 2014, Ankara, ss. 235-254.

²⁶⁴ Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, Haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, III, s. 801; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 136.

²⁶⁵ Atâî, *Zeyl-i Şakâik*, s. 370; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 23; Vassâf, *Sefîne*, III, s. 346-347; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 131.

H. ABDÜLMÜMİN EFENDİ (Ö. 1004/1595):

Dırağman Tekkesi veya Tercüman Yunus Tekkesi adıyla anılan tekkenin ilk şeyhi Bosnalı Abdülmümin Efendi Nûreddinzâde'nin halifesidir. 1004/1595-6 Rebiülevvelinde vefat etmiş ve tekkenin hazîresine defnedilmiştir.²⁶⁶ Abdülmümin Efendi'den sonra yerine damadı Ömer Fânî Efendi postnişin olmuştur. Ömer Fânî Efendi Sultan Selim, Sultan Mehmed, Süleymaniye ve Ayasofya Camilerinde kürsi şeyhliği yapmıştır. Sultan Mehmed Han ile Eğri Seferine katılmış ve ordu şeyhliği vazifesinde bulunmuştur.²⁶⁷ Manisalı Abdullah Efendi, Ömer Efendi'nin Anadolu'da faaliyet gösteren önemli halifelerindendir.²⁶⁸

İ. NEFÂYİSÎ HASAN EFENDİ (Ö. 1020/1611):

İstanbullu olan Hasan Efendi, şer'î ilimleri öğrendikten sonra tasavvufa yönelmiş ve Nûreddinzâde'den hilafet alarak Mirahor (İmrahor) Tekkesinde şeyhlik, Yâgel Camii'nde de müfessirlik yapmıştır. Etkili vaazlarıyla ve Kur'an nüktelelerini "nefâyis" şeklinde açıkladığı için Nefâyisî adıyla meşhur olmuştur. 1015/1606 veya 1020/1611 yılında vefat etmiştir.²⁶⁹

J. FAZL-I İLÂHÎ EFENDİ

Şeyh Fazl-ı İlâhî Efendi'nin ismi Fazlullah'tır. Aslen Rumeli'nde Vardaryenicesi kasabasındandır. Orada doğup büyümüştür. Kendisi câvidânî ilimlerde, keşf ve irfâna dair fenlerde seçkin bir kimse idi. Şeyh, Nûreddinzâde'den dâl tâc giymiş olmakla birlikte, kendisi "tarîkimiz Silsile-i Nakşbendiyye'dendir" demiştir.²⁷⁰

²⁶⁶ Süreyya, *Sicil*, I, s. 129. M. Baha Tanman, "Dırağman Külliyesi", *DBİA*, III, İstanbul 1994, s. 49-51.

²⁶⁷ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 759. Hayatı ve eserleriyle daha geniş bilgi için bkz. Ferzende İdiz, Ömer Fani Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Risalesi, Doktora Tezi, Atatürk ÜSBE, Erzurum 2009. Ayrıca Bkz. Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 132-134.

²⁶⁸ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 134.

²⁶⁹ Atâî, *Zel-i Şakâik*, s. 600; Süreyya, *Sicil*, II, s. 625; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 135.

²⁷⁰ Hulvi, *Lemezât*, Haz. Mehmet Serhan Tayşi, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 603. Lemezât müellifi Hulvî, Nûreddinzâde'nin damadı olduğunu yazmıştır. Bkz. Aynı yer.

K. ALİ KEMÂLÎ EFENDİ (Ö. 1012/1603):

Ali Kemâlî Efendi Koruk, Pîrî Paşa, Pîrî Mehmed Paşa adlarıyla da anılan ve sadrazam Pîrî Mehmed Paşa tarafından yaptırılan Koruklu Tekkesi'nde²⁷¹ 41 sene şeyhlik yapmıştır. Tırhala'dan gelerek Nûreddinzâde'den hilafet alan ve Ayasofya'da vaizlik yapan Ali Kemal Efendi'nin şairlik yönü de bulunmakta olup 1012/1603-4 tarihinde vefat etmiştir.²⁷²

L. HÂŞİMÎ EMİR OSMAN EFENDİ (Ö. 1003/1595):

Hâşimî Emir Osman Efendi Sivashıdır. Medrese tahsili görmüş ve Sahn müderrisliğine kadar çıkmıştır. Bayrâmîyye tarikatından Gazanfer Efendi'den hilafet almış, Kasımpaşa ile Okmeydanı arasındaki Kulaksız semtinde günümüzde kendi adını taşıyan ve cami olarak kullanılan zâviyeye yerleşmiştir. Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûki ve Hamza Bâlî meşrebinde olduğu, onlar gibi şeriata aykırı hareketlerde bulunduğu dedikoduları etrafa yayılınca, Nûreddinzâde'ye intisap ederek yanında erbaîne girmiştir. Nûreddinzâde'ye intisâbının, hakkındaki dedikoduları ortadan kaldırmak için olduğu söylenmiştir. Hulvî'nin naklettiğine göre bu sırada gördüğü bir rüyayı Nûreddinzâde'ye anlatıp yorumunu sorunca, "Emîr, senin bize ihtiyacın yok. Var git, dervişânın ile meşgul ol. Bizim kisvemizi ve evrâdımızı (da) terketme!" cevabını almış, tekkesine dönüp hizmetine devam etmiştir. Hâşimî mahlasıyla ârifâne ilâhileri de bulunan Osman Efendi, 11 Zilkade 1003 (18 Temmuz 1595) tarihinde vefat etmiş, Kasımpaşa'da Kulaksız'daki tekkesinin hazîresine defnedilmiştir.²⁷³

²⁷¹ Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., İstanbul 1994, s. 121; M. Baha Tanman, "Koruk Tekkesi", *DBİA*, İstanbul 1994, V, s. 70-71.

²⁷² Müstakimzâde, *Ayasofya-i Kebîr'de Şeyh Olanlar*, Süleymâniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1716/2, vr. 11b-12a; Tabibzâde, *Meşâyih*, s. 29; Ayvansarayî, *Hadîka*, Haz. Ahmet Nezih Galitekin, İşaret Yay, 1. Baskı, İstanbul 2001, s. 195; Vassaf, *Sefîne*, III, s. 345; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 128-129.

²⁷³ Ayvansarayî, *Vefeyât*, s. 125; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, s. 353, dipnot: 1-2.; Mustafa Uzun, "Hâşimî Emir Osman Efendi", *DİA*, XVI, s. 411-412; Ekrem Işın, "Saçlı Emir Tekkesi", *DBİA*, IV, İstanbul 1994, s. 383-384; Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 356, dipnot: 7-8.

İKİNCİ BÖLÜM
NUREDDİNZADE’NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

I. NUREDDİN ZÂDE’NİN BEDREDDİN SİMAVÎ’NİN VARİDÂT’INA YAPTIĞI ELEŞTİRİLER BAĞLAMINDA TASAVVUF ANLAYIŞI

Nûreddinzâde’nin tasavvuf anlayışını ortaya koyan *Vâridât reddiyesi*’ndeki görüşlerine geçmeden önce, Bedreddin Simâvî ve *Vâridât*’ı ile ilgili değerlendirmeler yapabilmek için, Simâvî’nin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır.

A. BEDREDDİN SİMAVÎ VE VÂRİDÂT

1. Bedreddin Simâvî’nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Bedreddîn Mahmûd b. İsrail b. Abdülaziz olan Bedreddin Simâvî, Edirne yakınlarında, bugünkü Yunanistan’da bulunan Simavna kasabasında doğmuştur. Doğum yılı olarak 740 (1339) ile 770 (1368) arasında değişen çeşitli tarihler gösterilir. Torunu Halîl b. İsmâîl, *Menâkıbnâme*’de dedesinin doğum tarihini 760 (1359) olarak kaydetmiştir. Simâvî’nin babası, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus’un torunu olduğu söylenen Abdülaziz’in oğlu İsrâîl, annesi ise Rum asıllı bir Hristiyan iken ihtida etmiş olan Melek Hatun’dur. Babasının mesleği dolayısıyla Simavna Kadısı Oğlu (İbn Kâdî-i Simavna) diye tanınmıştır.²⁷⁴

Edirne, Bursa, Konya, Şam, Kudüs, Kahire gibi ilim merkezlerinde, başta fıkıh olmak üzere hadis, mantık, astronomi ve felsefe alanlarında dönemin tanınmış âlimlerinden ilim öğrenmiştir. Kahire’de üç yıl süreyle Sultan Berkuk’un oğlu Ferec’e hocalık yapan Simâvî, bu esnada, sultanın hocası Şeyh Hüseyin Ahlatî (ö. 808/1405) ile tanışmıştır.²⁷⁵ Sultan, cariyelerinden Câzibe ile Bedreddin’i, Câzibe’nin kardeşi Meryem ile de Hüseyin Ahlatî’yi evlendirmiştir. O zamana kadar tasavvufa karşı

²⁷⁴ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, İBBAK, Muallim Cevdet Yazmaları (Erişime açık), nr. K. 157, vr. 3b-6b; Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *DİA*, V, s. 331-332.

²⁷⁵ Hüseyin Ahlatî ile ilgili olarak bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2015, ss. 35-43.

olduğu söylenen Simâvî'nin, baldızı ile yaptığı sohbetler neticesinde tasavvufa meylettiği ve bacanağı Şeyh Hüseyin Ahlatî'ye intisâb ettiği söylenmektedir.²⁷⁶

Yeme içmeden kesilen ve sağlık durumundaki kötüleşmeden endişelenen şeyhi, Bedreddin'i İran'a göndermiştir. 1402 veya 1403'te gittiği Tebriz'de, Timur'un otağında İranlı âlimlerle yaptığı tartışmalardaki başarısıyla Timur'un takdirini kazanmıştır. Bir rivayete göre Timur onu kızıyla evlendirip şeyhülislâm yapmak istemişse de o, bir an önce şeyhi Ahlatlı Hüseyin'e dönmek istediğinden Timur'un bu arzusunu yerine getirememiştir.²⁷⁷

Kahire'ye dönen Simâvî, şeyhinin gözetiminde çilesini doldurmuş ve onun ölümü üzerine şeyhlik makamına geçmiştir. Ancak Kahire'deki diğer şeyhlerle yaşadığı sorunlar nedeniyle altı ay sonra memleketi Edirne'ye dönmeye karar vermiştir. Filistin, Şam ve Halep üzerinden Konya'ya gelmiş, buradan Tire'ye geçerek sonraki isyan hareketinin ileri gelenlerinden olan ve halk arasında Dede Sultan diye meşhur Börklüce Mustafa (ö. 822/1419) ile tanışmıştır. Taşköprüzâde'nin rivayetine göre bu dönemde, Sakız adasının Hristiyan yöneticisinden gelen bir davet üzerine adaya gitmiş ve onun Müslümanlığı benimseyerek müridleri arasına katılmasını sağlamıştır.²⁷⁸ Daha sonra İzmir üzerinden Kütahya'ya geçerek orada isyan hareketinin diğer bir elebaşısı olan Torlak Kemal (ö. 822/1419) ile tanışmıştır. Bursa ve Gelibolu üzerinden Edirne'ye ulaşmış, bir yıl sonra yeniden Bursa ve Aydın'a gittiyse de tekrar Edirne'ye dönmüş ve münzevî bir hayat sürdürmeye başlamıştır.²⁷⁹

Osmanlı'nın fetret devri denilen döneminin sonlarına doğru, Yıldırım Bayezid'in oğullarından Mûsâ Çelebi'nin, kardeşi Süleyman Çelebi ile yaptığı savaş sonunda Edirne'yi ele geçirmesi üzerine (814/1411) Bedreddin, kazaskerliğe tayin edilmiş ve bu şekilde siyasî hayatı başlamıştır. Daha sonra Mûsâ Çelebi kardeşi Mehmed Çelebi karşısında yenik düşünce Bedreddin, 1413'te ailesiyle birlikte İznik'e

²⁷⁶ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, İBBAK, Muallim Cevdet Yazmaları (Erişime açık), nr. K. 157, vr. 18b-20a; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 104; Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 332.

²⁷⁷ Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 332.

²⁷⁸ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968, II, s. 287. ; Mehmed Süreyya, *Sicil*, II, (II/10-11), s. 361.

²⁷⁹ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 104; Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 332.

sürülerek göz hapsine alınmış ve kendisine 1000 akçe maaş bağlanmıştır.²⁸⁰ Ancak bu durumu kabullenemediği anlaşılan Simâvî, görünüşte dinî-tasavvufî, gerçekte ise siyasî teşkilâtlanmayı sağlamak üzere harekete geçmiş, kısa zamanda çevresinde geniş bir mürid ve sempatizan kitlesinin oluşmasını sağlamıştır.²⁸¹ Bu arada Tire’de tanıştığı Börklüce Mustafa’yı, Aydın ve civarında propaganda faaliyetiyle görevlendirmiştir.²⁸² Börklüce, Aydın ve Karaburun’da binlerce sempatizan toplamıştır. Ancak onun bu faaliyetleri sebebiyle kendisinin sorumlu tutulacağından kaygılanan veya bu gelişmelerin bir isyan hareketi başlattığını düşünen Simâvî, 1416’da İznik’ten Kastamonu’ya kaçarak, İsfendiyar Bey’e sığınmıştır. Fakat burada umduğu desteği bulamayınca, Sinop Limanı’ndan gizlice bir gemiye binerek Rumeli yakasına geçmiş, önce Zağra’ya, oradan Silistre, Dobruca ve en son Deliorman’a giderek burada yerleşmiştir.²⁸³ Simâvî’nin bu yerlerdeki taraftarlarının sayısı hızla artmış, Deliorman’dan gönderdiği adamlarla propaganda alanını hayli genişletmiştir.²⁸⁴ Tarihçilere göre Simâvî’nin etrafında kalabalık bir topluluk meydana gelmesinin sebepleri, Musa Çelebi’nin Kazaskeri iken birçok kimseye iş vermesi, nice kimseye

²⁸⁰ Neşrî Mehmed Efendi, *Cihannüma: Neşrî Tarihi*, İBBAK Muallim Cevdet Yazmaları, no: 106, vr. 76b (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar’dan erişime açıktır); Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, baskı yeri yok, s. 75; Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, II, s. 109. İdris-i Bitlisî’nin bildirdiğine göre Çelebi Mehmet, Simâvî’yi, dini ve tasavvufî ilimleri öğretmesi için, irşad görevi vermiştir. Bkz. İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, Haz. Komisyon, Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı Yay., II, Ankara 2008, s. 276. Maaş verilmesinin anlamı belki de budur.

²⁸¹ Eğer Musa Çelebi iktidarı ele geçirseydi, Simâvî Kazaskerlik yapmaya devam mı ederdi, yoksa şeyhlik mi yapmaya başlardı? Bize göre Simâvî’nin şeyhlik yapmasını gerektirecek bir amacı ve durumu olduğunu düşünmek zordur.

²⁸² Kronikler, Börklüce’nin peygamberlik ve velilik iddia edip, ibâhiliği yaydığını nakletmektedirler. Bkz. Âşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 2. Baskı, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2010, s. 135; Neşrî Mehmed Efendi, *Cihannüma: Neşrî Tarihi*, İBBAK Muallim Cevdet Yazmaları, no: 106, vr. 76b; Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, baskı yeri yok, 1972, s. 75.

²⁸³ Torunu Halil b. İsmail’e göre Simâvî’nin İznik’ten ayrılmasının nedeni Hacca gitmek ve dönüşte Mısır’da, Ahlâtî’nin dergâhında kalmak istemesidir. Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, vr. 44a-44b. Fakat Simâvî’nin Mısır’dan ayrılış şekli düşünüldüğünde, 6 ay şeyhlikten sonra kendisine biat edilmeyişi ve sonuçta istenmediği için ayrılmak zorunda kaldığı söylenebilir (vr. 36a-36b). Halil b. İsmail, Simâvî’nin Hac dönüşü Mısır’da kalmak isteğinin nedenini, Mısır’dan kendisini ziyarete gelen çok sayıda kişinin davetine bağlamaktadır. Fakat aynı yerde Simâvî’nin hapsedildiğinden bahsetmektedir (vr. 44a). Hapsedilen birinin Mısır’dan gelen çok sayıda ziyaretçiyle görüşmesine nasıl izin verildiğini açıklamak biraz zordur. Son olarak, Simâvî’nin İznik’ten ayrıldıktan sonra yaptığı yolculuk güzergâhına bakıldığında, Hac için yola çıktığını söylemek mümkün değildir.

²⁸⁴ Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 105; Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 332. İsyanın bu kadar genişlemesini yorumlayan Danişmend’e göre: “Bu komünist ihtilalinin, aynı zamanda hem Anadolu’da hem de Rumeli’nde olması çok esaslı surette tertip edildiğini gösterir.” İsmail Hami Danişmend, *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 637-638.

görev bulmada yardımcı olması, mal-mülk sahibi kişileri koruması, işsiz ve güçsüzleri iş sahibi etmekle kendini sevdirmiş olmasıdır. Daha çok maddî gerekçelerle “Şeyh”in etrafında toplanan bu kalabalık, Börklüce ve Torlak Kemal’in yenilgi haberlerini duyunca, birbirlerini desteklemekteki inançlarını yitirmiş, dağılıp parçalanma yoluna girmişler, çoğu isyandan yüz çevirmiş, önder ve baş olarak tanıdıkları şeyhi unutup, kendilerini kurtarmak amacıyla Bedreddin’i yakalayarak padişahın huzuruna götürmüşlerdir.²⁸⁵ Eğer bu rivayet doğruysa, Simâvî kendi taraftarları tarafından ihanete uğramış olmaktadır. Aslında bu durum, Bedreddin’in idamından sonraki süreçte, tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin neden sağlıklı bir şekilde devam etmediğini de açıklamaktadır.

Padişahın emriyle kurulan yargılama heyeti, Simâvî’nin malı ve ailesine dokunulmamak şartıyla kendisinin idam edilmesi gerektiğine karar vermiştir. Simâvî’nin yargılama esnasında kendisini savunduğuna ve isyan etmediğine dair bir sözü nakledilmemiştir. Hatta Mevlânâ Haydar Acemî tarafından açıklanan idam kararının isabetli olduğunu bizzat Bedreddin’in de kabul ettiği rivayet edilir.²⁸⁶ Bu fetva üzerine Bedreddin Simâvî 1420’de Serez’de idam edilerek önce buraya gömülmüş, 1924’teki nüfus mübadelesinden sonra kemikleri Türkiye’ye getirilmiş ve 1961’de Sultan Mahmud Hazîresine defnedilmiştir.²⁸⁷

Dönemin şartları düşünüldüğü zaman Simâvî’nin, Börklüce’nin ve Torlak Kemâl’in meşru yönetime karşı bir kıyam hareketine giriştikleri sırada, Osmanlı Devletinin, içeride siyasi birliği sağlamakla meşgulken, dışarıda cihat ve gaza faaliyetlerine devam etmeye çalıştığı görülür. Çelebi Mehmet Selânik’i almakla

²⁸⁵ Tarih kaynaklarında halkın değerlendirmesi: “Onda (Simâvî) hayır yok.” şeklindedir. *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 2. Baskı, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2010, s. 136; Hoca Sadeddin, *Tâcü’t-Tevârih*, II, s. 110-113; Neşrî Mehmed Efendi, *Cihannüma: Neşrî Tarihi*, İBBAK Muallim Cevdet Yazmaları, no: 106, vr. 77a; Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1971, s. 105; Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 332.

²⁸⁶ Edirneli Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, baskı yeri yok, s. 77.

²⁸⁷ Bilal Dindar, *agm*, s. 332-333. Simâvî’nin hayatıyla ilgili resmî bakışı yansıtmaması açısından Bkz. Celalzâde Salih Çelebi, *Hadikatü’s-Selâtin*, Haz. Hasan Yüksel, H. İbrahim Delice, TTK Yay., Ankara 2013, ss. 243-250.

uğraşırken, diğer tarafta isyanlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.²⁸⁸ Bu açıdan bakıldığında Simâvî'nin hurûcunu²⁸⁹ mazur ve masum görerek, zımnen devleti itham etmek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir.

Simâvî'nin isyan hareketini değerlendiren Gölpınarlı'ya göre Bedreddin kendini Mehdî tanımakta, onun yapacağı söylenen işleri başarmaya kalkışmaktadır. Bu ayaklanmaya önyak olmasaydı, uğradığı sonuca uğramayacak, fikirleri, kendisine uyanlarca yürütülüp gidecekti. Nitekim inançları yüzünden kınanan sûfiler, siyasete karışmadıkça pekâlâ yaşamışlar, mukadder ömürlerini sürmüşlerdir.²⁹⁰

Simâvî ile ilgili en önemli konular, kendi eserlerinde açıkça görülmeyen, fakat Börklüce Mustafa ve taraftarlarının özel mülkiyeti reddetmeleri, her türlü mülkün halkın ortak malı olduğunu savunmaları, kadın erkek bir arada sazlı içkili âyinler düzenlemeleri ve umumiyetle İbâhîliği savunmaları ve Simâvî'yi Osmanlı'daki ilk komünist olarak lanse eden iddialardır.²⁹¹ XX. yüzyılda Türkiye'de bazı Marksist, sosyalist yazarlar bu tür fikirleri Bedreddin Simâvî'ye mal ederek onun ve taraftarlarının başlattığı olayları devrimci niteliği olan bir halk hareketi şeklinde düşünerek, bu yönde çeşitli fikrî ve edebî eserler²⁹² kaleme almışlardır. Ancak şeyhin

²⁸⁸ Bu durum, XVI. yy.'da Osmanlı Devleti'nin batıda ilerlemesini önemli ölçüde yavaşlatan Safevîlerin durumuna benzetilebilir.

²⁸⁹ Neşrî, Simâvî hareketinin konu başlığını "Hurûc-u İbn-i Kâdî Simâvenî" şeklinde yazmıştır. Neşrî Mehmed Efendi, *Cihannüma: Neşrî Tarihi*, İBBAK Muallim Cevdet Yazmaları, no: 106, vr. 76b.

²⁹⁰ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 40. Osmanlı'nın mehdî hareketlerine karşı hassas olduğunu gösteren örneklerden biri, Rumeli'de yakında bir mehdî çıkacağı propagandası yapan kişinin idam edilmesi olabilir. Bkz. Ahmet Refik, "Osmanlı Devrinde Râfîzîlik ve Bektâşîlik (1558-1591)", *DFEFM*, 1932, IX, s. 48. Ayrıca Hoca Sadeddin, Simâvî'nin idamını anlattığı yerde şöyle bir ifade kullanmıştır: "Önde gelen şeyhlerin uygunsuz davranışlar sonunda devrin ölüm oklarına hedef oldukları bir gerçektir." A.mlf., *Tâcü't-Tevârih*, II, s. 114.

²⁹¹ Örnek olarak Bkz. Ahmet Rasim, *Osmanlı Tarihi*, Haz. Metin Hasırcı, Emre Yay., İstanbul 2002, I, s. 345-346. İsmail Hami Danişmend, Simâvî'nin dahil olduğu isyanı komünist bir ihtilal, kendisini de meşhur Osmanlı komünisti olarak ele almıştır. Bkz. A.mlf. *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 634-639.

²⁹² Nazım Hikmet Ran, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Yeni Kitabı, İstanbul 1936. Sosyalist ideolojinin Simâvî'yi referans alması tutarsızlıktır. Simavi'nin İslam hukuku alanındaki eserleri, kazaskerlik ve şeyhlik yaptığına dair rivayetlerle sosyalizmin birlikte değerlendirilebilmesi düşünülemez. O halde geriye sadece Simâvî'nin isyanı kalmaktadır. Şu durumda sol görüş, Bedreddin'in sadece bu yönüne odaklanmakta, Vâridât'ı da inançsızlık noktasından değerlendirmekte ve sonuçta Simâvî'yi Osmanlı'nın ilk komünisti şeklinde ele almaktadır. Bu durum, sosyalizm için bir kaynak bulma sorununu göstermektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Varidat'ın, ahiretle ilgili inançsızlık yaydığı iddiası Nûreddinzâde tarafından da savunulmakta olup, Nûreddinzâde'nin bu konuda sosyalist yazarlarla hemen hemen aynı sonuçlara ulaştığını kabul etmek gerekir. Ama

mâsumiyetini savunan kaynaklar bu tür görüş ve uygulamaların onun taraftarlarınca ihdas edildiğini ve şeyhin günahsız olduğunu, hatta ihtilâl hevesinde dahi olmadığını belirtmişlerdir. Nitekim torunu Halil b. İsmâil'in yazmış olduğu Menâkıbnâme'de,²⁹³ Simâvî temize çıkarılmakta, başına gelenlerin asıl sebebinin Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal gibi yandaşlarıyla²⁹⁴ ulemânın kıskançlığı vs. sebepler olduğu ileri sürülmektedir. Aynı şekilde Taşköprizâde de, onun mâsumiyetine inandığını "...yakalandı ve haksız yere öldürüldü" şeklindeki ifadesiyle dile getirmiştir.²⁹⁵ Bursalı Mehmed Tâhir ise şeyhe yöneltlen ithamların Vâridât'ı iyi anlayamamaktan kaynaklandığına işaret etmektedir.²⁹⁶ Özellikle siyasî emelleriyle ilgili isnatların asılsız olduğu görüşü bazı son dönem araştırmacıları tarafından da savunulmaktadır.²⁹⁷

Bizim kanaatimize göre Halil b. İsmail'in yazdığı Menâkıbnâme'de, dedesinin isyanda rolü olmadığına dair iddialarının sebebi, Simâvî denen grupların, devlete karşı bir kalkışma içerisinde yer alma tehlikesinin önüne geçme isteği olabilir. Fakat buna rağmen homojen bir tarikat ve tasavvuf yapısı olmayan Simâvîler, XVI. yy.'da devlete karşı girişilen bazı isyanların parçası olmaktan kurtulamamışlardır. Sonuçta bu durum, Simâvî'nin tasavvuf tarihindeki yerini ve imajını olumsuz etkilemiştir.

Nûreddinzâde'nin amacı tamamen İslam akidesinin korunmasına odaklanmışken, diğer görüş tarihten, isyanlı, kanlı, ideolojik bir mit yaratma saikiyle hareket etmektedir.

²⁹³ Halil b. İsmail dedesinin hayatını anlatırken bazı tutarsızlıklar ortaya koymuştur. Şöyle ki önce telif ettiği eserler hakkında yazmış, burada Vâridât'ı da Simâvî'nin kendisinin yazdığını ileri sürmüştür ki bu kesin değildir (vr. 18 a). Sonrasında Ahlatî'ye bağlanmasıyla zahîrî ilimleri terk ettiğini söylemiştir (vr. 20b). Halbuki Simâvî Ahlatî'ye bağlandıktan sonra zahîrî ilimleri terk etmemiş, bilakis en önemli eserleri olan hukuk alanındaki eserlerini inziva döneminde ve sonrasında kaleme almıştır. Diğer taraftan Menâkıbnâme'de dedesinin isyanda rolü olmadığını söyleyen Halil b. İsmail, hemen hemen bütün Osmanlı tarih kaynaklarıyla ters düşmüş oluyor. Buradan iki kategori çıkıyor: Menâkıbnâme'ye inananlar ve tarihçilere inananlar. Tarihçilerin hemen hepsi Simâvî'nin İslam hukukundaki üstünlüğünü teslim ediyorlar. Bu şekliyle tarihçilerin objektif olmadıkları söylenemez. Objektif olamayacak biri varsa o da Halil b. İsmail'dir. Çünkü dedesiyle ilgili en ufak bir olumsuz görüş bildirmemiştir. Çünkü Menâkıbnâme'yi, Simâvî'yi sevenlerin anlattıklarına göre yazmıştır. Şu halde Menâkıbnâme, Simâvî'nin soyu, aile hayatı vb. kaynak olabilirse de tek başına yeterli bir başvuru kaynağı olamaz. Fakat sonuçta isteyen Menâkıbnâme'ye inanır, isteyen de tarih kitaplarına. Buna göre Simâvî kimine göre büyük bir sufüdür, kimine göre bir asidir.

²⁹⁴ Hoca Sadeddin de Simâvî'nin alim kişiliğine vurgu yaparak, başına gelenlerin Börklüce yüzünden olduğunu söylemektedir. Bkz. A.mlf., *Tâcü't-Tevârih*, II, s. 114.

²⁹⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde*, Tahk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire 1968, II, s. 289.

²⁹⁶ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 39.

²⁹⁷ Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, Döler Reklam Yay., İstanbul 1978, ss. 36-39, 44, 47-70. Bilal Dindar, *a.g.m.*, s. 334.

Simâvî'nin eserlerine bakıldığında, öncelikle başarılı ve etkili bir İslam hukukçusu olduğu görülür. Örneğin *Letâifü'l-İşârât*: Bedreddin'in Musa Çelebi'nin kazaskeri olmadan önce fıkıh alanında yazdığı ilk eseri olup Hanefî mezhebi ile alakalı mukayeseli hukuk kitabıdır. Dili Arapça'dır. *Teshîl*: Letâifü'l-İşârât'ın daha kolay anlaşılması için, ona şerh olarak yazmıştır. *Câmiu'l-Fusûleyn*: Musa Çelebi'nin kazaskeri iken 1411'de başladığı ve on ay içinde tamamladığı bu meşhur eseri, muhâkemât usulüyle ilgilidir. Kazaskerlik yaptığı yıllarda, zamanın kadılarına özellikle fetvâ ve mahkeme işlerinde yardımcı olmak üzere hazırladığı ve Hanefî hukukunun özeti niteliğinde olan bir eserdir.²⁹⁸ Bu eserler tıpkıbasımlarıyla birlikte bir komisyon tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, bir anlamda isyan hadisesi ve Vâridât'taki tartışmalı konular yüzünden gündeme gelmeyen Simâvî'nin İslam hukukçuluğu yönü, sağlıklı bir şekilde ortaya koyulmuş ve dikkatler Simâvî'nin bu yönüne çekilmiştir.²⁹⁹

Bazı akademik çalışmalarda Simâvî'nin vahdet-i vücûdçu bir mutasavvıf olduğuna delil olarak gösterilen “*Haşiyetü Matlau Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem (Fusûsi'l-Hikem Haşiyesi)*” adlı eser³⁰⁰ Simâvî'ye değil, Davud el-Kayserî (ö. 751/1350)'ye aittir.³⁰¹

2.Simâvî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Menâkıbnâme'de, Simâvî'nin Kahire'deyken Şeyh Hüseyin Ahlatî'ye intisâb ettiği ve Ahlatî'nin Simâvî'yi üç defa uzun süren halvetlere soktuğu, bunlardan birinde

²⁹⁸ Burada zikredilenlerin dışındaki eserler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Kozan, “Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve Vâridât Adlı Risâlesinin Metin Kritiği”, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Sebahattin Samur, Kayseri, 2003, ss. 53-62. Fıkıh alanındaki bu eserleri incelenerek Bedreddin'in İslam hukuk tarihinde hak ettiği yeri ortaya koyan akademik çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Ayhan Hıra, *Şeyh Bedreddin Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İz Yay., İstanbul 2012, 344 s. Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili*, Doktora Tezi, Erciyes ÜSBE, 2014, 1548 s.

²⁹⁹ Bkz. Şeyh Bedreddin, *Letâifü'l-İşârât fî beyânî'l-mesâilî'l-hilâfiyyat, Camiu'l-fusuleyn: Yargılama Usulüne Dair, et-Teshil şerhu letaifu'l-ışarat: Letaifu'l-ışarat şerhi*, Edtr. Yunus Apaydın, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2012. Hoca Sadeddin bu eserlerin elden ele dolaştığını ve Simâvî'nin üstünlüğüne delil olduğunu söylemektedir. A.mlf. *Tâcü't-Tevârih*, II (55a), s. 109.

³⁰⁰ Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve Vâridât Adlı Risâlesinin Metin Kritiği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes ÜSBE, Kayseri 2003, s. 60; A. mlf., *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Doktora Tezi, Erciyes ÜSBE, Kayseri 2007, s. 69; Ayhan Hıra, .a.g.t, s. 113.

³⁰¹ Bkz. Mehmet Bayraktar, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, IX, s. 34-35; Yunus Apaydın, *Letâifü'l-İşarat Şerhi Önsöz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2012, I, s. 25.

Bedreddin'in ciddi şekilde rahatsızlandığı hakkında bilgi verilir. Ahlatî'nin, ölümünden sonra, kendi yerine Simâvî'yi postnişin olarak vasiyet etmesi üzerine, onun 6 ay süreyle Kahire'de şeyhlik vazifesi yaptığı zikredilmektedir.³⁰² Normal şartlar altında Simâvî'nin Anadolu'ya döndükten sonra da tarikat faaliyetlerine devam etmesi umulabilirdi. Fakat böyle olduğunu gösteren kesin bilgilere sahip değiliz.

Menâkıbnâme ve *Osmanlı Müellifleri*'nde, Hüseyin Ahlatî'nin tarikat silsilesinde, İbn Arabî'nin şeyhlerinden Ebu Medyen Mağribî'nin³⁰³ (ö. 564/1168) bulunduğu görülmektedir.³⁰⁴ Buradan hareketle Simâvî'nin Medyenîyye tarikatına bağlı olduğu akla gelse de, *Menâkıbnâme*'ye göre Şeyh Ahlatî Mevlevî'dir.³⁰⁵ O halde Simâvî'nin de Mevlevî olması gerekir. Fakat yine *Menâkıbnâme*'de bu konuda bir bilgi verilmemesi ve ayrıca Simâvî'nin *Vâridât*'ında Mevlânâ'dan hiçbir alıntı olmaması ilginçtir. Sonuç itibariyle Simâvî'nin hangi tarikata mensup olduğuna dair kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Konuyla ilgili *Menâkıbnâme*'deki şu ifadeler, Simâvî'nin tarikat faaliyetlerini ortaya koyarken, onun tarikatını isimsiz bırakmaya devam etmektedir. Torununa göre: Simâvî'ye mürid olmak isteyen Simâvî: “Ben şeyh değilim; Hakk'ı dilemekteysen Hak elini tutar”, der; onu bir hayli sınar, ondan sonra kabûl ederdi. Tâlîbe tevbe verir, sonra bey'at ve râzılık âyetlerini okur, pazusuna sıkıca yapışır, başını başına dayar, sola doğru ‘Lâ ilâhe’ sağa doğru da ‘illallah’ sözüyle tevhîd kelimesini üç kere telkin ederdi.”³⁰⁶ Burada dikkat çeken ifade, Simâvî'nin kendisinin bir şeyh olmadığını söylemesidir. İlk bakışta tevazu ile yorumlanabilecek bu ifade, her ne kadar bir zikir telkininin nasıl yapıldığını tasvir ediyorsa da, diğer bir açıdan kendisinin herhangi bir tarikata bağlı olmadığına da (sanki) vurgu yapmaktadır. Tarihte kendisine belki de en fazla “Şeyh” denenlerden biri olan Simâvî'nin tam olarak hangi tarikata bağlı

³⁰² Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, vr. 19b-20b, 36a.

³⁰³ Ebû Medyen Mağribî ve Medyenîyye tarikatı hakkında yapılan doktora çalışması için bkz. Hamide Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyenîyye Tarikatı*, Gelenek Yay., İstanbul 2013.

³⁰⁴ Silsile için bkz. Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, vr. 59b-60a; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, s. 39-40.

³⁰⁵ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, vr. 18b.

³⁰⁶ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, vr. 58b-59a. Gölpınarlı Bedreddin'in, “Ben şeyh değilim!” sözünü “Ben mürit değilim!” şeklinde yazmıştır. Bkz. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 116.

olduğunu bilememek, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bize göre Simâvî'nin bir tarikat şeyhi olmadığı da pekala kabul edilebilir.³⁰⁷ Çünkü tasavvufu alakalı *Vâridât* adlı eseri, tarikat doktrinlerinden ziyade, daha çok Simâvî'nin kişisel görüşlerini (aforizmalarını) yansıtmaktadır.³⁰⁸

Vâridât'ın ilk şârihi Abdullah İlâhî (ö. 896/1491), Bedreddin'i şu sözlerle övmektedir: "Ulaşanların kutbu, gerçeği gerçekleyenlerin sultânı, Hakk'ı bir bilenlerin burhanı, halkın ruhlarını olgunluğa ulaştıran, gerçeklerin yollarını apaçık gösteren, okunup bellenen ve miras yoluyla elde edilen bilgiler ıssı, Şeyh Bedreddin diye tanınmış olan şeriat ve din olgunluğunun ta kendisi Kaadı oğlu Mahmûd."³⁰⁹

Abdullah İlâhî'den sonra *Vâridât*'ı şerh eden, İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî de Bedreddin'e çok büyük bir hürmet göstererek onu şu ifadelerle yüceltir: "Bu Risâleyi, Peygamber'in şeriatının güneşi, Mustafâ yolunun Bedr'i, Muhammed'e mensûb hakîkatin mazharı, ulaşan ve ulaştıran irşâd ıssı kişilerin övücü, Hakk'ı bir bilen arif ve gerçeği gerçekleştirmiş erlerin seçkini, olgunluğa erenlerin en olgunlarının en olgunu, gerçek ve yakîn mertebesine varanların en ileri olanı, Allah'a mensûb bilginlerin, bilgide tam inanca, gerçeğe varanlarının sultânı, hak, şeriat ve takva ve dinin Bedr'i telîf etmiştir; Allah azîz sırrını kutlasın."³¹⁰

Simâvî'yi, vahdet-i vücûd ekolüne mensup büyük bir mutasavvıf olarak kabul eden bu görüşler, *Vâridât*'ın -Nûreddinzâde haricinde- diğer şârihleri tarafından da devam ettirilmiştir.

Simâvî'nin tasavvufî şahsiyetini değerlendirirken, kendisinden sonra onun yolunu devam ettirenlere bakıldığında, Simâvî'nin İslam tasavvufuyla alakası olmadığını düşündürecek tarzda ciddiye alınması gereken değerlendirmelerle karşılaşmaktayız. Simâvî'nin idam edilmiş olması, onun bağlı bulunduğu geleneğin de

³⁰⁷ Nûreddinzâde, *Varidat*'a yazdığı reddiyesinde Simâvî'yi adıyla hiç zikretmemekte, sürekli "musannif" demekte, Simâvî için şeyh kelimesini kesinlikle kullanmamaktadır. Bkz. Nûreddinzâde, *ERAV*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1002.

³⁰⁸ Gökbilgin bu konuda şöyle demiştir: "Varidat'ta birçok meseleyi tamamiyle şahsî telakkîsine göre izah eder." M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 67.

³⁰⁹ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 42.

³¹⁰ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 42.

idamı anlamına gelmez ya da gelmemeliydi; bilakis yolunu devam ettirenler belki daha büyük bir sahiplenmeyle şeyhin tasavvuf anlayışını devam ettirebilirlerdi. Örneğin İsmail Maşukî, Habib Karamani ve Hamza Bali'nin idamlarından sonra böyle bir durumun oluştuğu söylenebilir.³¹¹ Fakat Simâvî'den sonrasına bakarak, onu tam olarak sınırları belirli bir sufi geleneğin içerisine yerleştiremiyoruz. Bu konuda telifi mümkün olmayan belki de en büyük mesele ise Bedreddin'i vahdet-i vücûd ekolü içerisinde büyük bir mutasavvıf olarak görenlerle, Simâvî'yi ve Simâvîlik'i İslam dışı olarak gören Ebussuud'un, Sofyalı Bâlf Efendi'nin, Nûreddinzâde'nin ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Bedreddin ve Simâvîlikle/Bedreddinîlikle ilgili görüşleridir.

Simâvîlik ikinci gruptaki kişiler tarafından, sapkın bir tasavvufî hareket görülmenin yanı sıra, devletin güvenliğini tehdit eden zararlı bir ideoloji olarak da ele alınmıştır. Bunun da sebebi, XVI. yy.'ın çok sayıda isyana şahitlik eden bir dönem olması ve bu isyanlarla, kendilerine Simâvî denen oluşumun aynı çizgide değerlendirilmesi olabilir. Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa Simâvîlik, XVI. yy.'daki isyan hareketlerinin en büyük kaynaklarından olan Safevilikle ve devletin varlığına tehdit olarak görülen sünnîlik dışındaki diğer oluşumlarla özdeşleştirilmiştir.

Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin, Bedreddin ile ilgili övgü dolu ifadeleri yukarıda zikredilmişti. Simâvî konusunda babasının tam aksi görüşlere sahip olan Şeyhülislam Ebussuud Efendi ise, Simâvîler'i tekfir etmiş, onların katledilmeleri gerektiğine dair fetva vermiştir. Ebussuud'un fetvaları şöyledir: “*Şeyh Bedreddin Simâvî ki Vâridât sahibidir, tekfir etmeyip, lanet etmeyen kâfirdir, diyen Zeyd'e ne lazım olur? el-Cevab: Anın müridlerinden olan kâfirlerdir, demek lazımdır. Sair kefare gibi adın anmayıp, lanet etmeyip kendi halinde olan müslüman, kâfir olmaz.*”³¹² Bu fetvaya göre

³¹¹ Mustafa Kara'nın konuyla ilgili değerlendirmesi de bu yöndedir. O şöyle demiştir: “İdam edilen her şahıs baştacı edilmiş, fikirleri yaygınlık kazanmış, müridlerinin tabii olarak girdikleri gizlilik anlayışı ise, akım ve mektebi daha da güçlü bir hale getirmiştir. Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yay., 3. Baskı, İstanbul 1990, s. 99.

³¹² M. Ertuğrul Düздаğ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972, s. 193. Ebussuud'un bu fetvasına dayanarak, dolaylı yoldan babasını da tekfir ettiği söylenebilir. Çünkü Simavîler'i tekfir eden Ebussuud'un babası, Simavî'nin Vâridat'ını şerh etmiş ve Bedreddin'e çok büyük değer vermiştir. Bkz. Muhyiddin Yavsî, *Hakikatü'l-hakâyık fi keşf-i esrâri'd-dakâik*, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Bölümü numara 1092 ve 1093. Ebussuud Efendi'nin tasavvufa ve sufilere bakış sürecini kısaca ortaya koyan ve fetvalarını içeren müstakil bir çalışma için ayrıca bkz. Veli Kaya, *Ebussuud Efendi'nin Tasavvuf'a ve Süfilere Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, Harran ÜSBE, Şanlıurfa 2010, 78 s.

Ebussuud'un, *Vâridât*'tan haberdar olduğu ve bu eseri tekfir fetvasında zikretmesi, Simâvî'nin *Vâridât* sebebiyle tekfir edilebileceğine dair bir ima taşımaktadır. Simâvîlerin katledilmeleri gerektiğine dair fetvasında da Ebussuud şöyle demiştir: “*Semâvet(n)lû taifesinden bir taife, şurb-i hamr ettiklerinde birbirinin avretlerini icazetleriyle tasarruf eyleseler, mezburlara ne lazım olur? El-cevap: Katil lazımdır.*”³¹³ Nûreddinzâde, tasavvuf kavramlarıyla ilgili olarak yazdığı *Menâzilü's-sâirîn* şerhinde, isâr konusunu işlerken, konuyu Simâvîler'e getirerek şunları söylemiştir: “*Ammâ zamânedeki SÎMÂV dedikleri tâifenin ettikleri ef'âl-i kabîha ki hatunlarını ve kızlarını ve oğullarını ecnebiye teslim edip ... ettirdikleri ve Işık*³¹⁴ (Kalenderîler) taifesi birbirine -haşa- livata ettikleri neûzü-billah isâr değildir; belki küfr-i mahzûr.”³¹⁵ Ebussuud'un ve Nûreddinzâde'nin Simâvîlerle ilgili bu değerlendirmeleri birbirine çok benzemektedir.

Benzer tespitler, Nûreddinzâde'nin şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi tarafından yapılmış ve Kanuni'ye bir layiha şeklinde sunulmuştur. Bu ifadelere bakıldığında, Nûreddinzâde'nin, şeyhinin hassasiyetlerini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda dönemin ve Simâvîlerin bulunduğu bölgelerin durumunu da konu edinen tespitler şu şekildedir: Bedreddin Simâvî'nin torunlarından olan Çelebi Halife, “serdâr-ı melâhide ve ser-çeşme-i zenâdîka” dandır. Dobruca vilayeti ve Deliorman bölgesinin bütün ahalisi, bu Çelebi Halife'nin müridleri olup, canla başla ona hizmet etmekte ve sık sık kadın-erkek, ihtiyar-geç, oğlan-kız biraraya gelerek “cem'iyet ve sohbet” yapmaktadırlar. “Cennet şarabı budur” diyerek şarap içmekte, “Kevser dedikleri, leb-i dilber ve şeyhimizin enfâs-ı kudsiyyesidir. Huri dedikleri işbu dünyadır. Ahiret ahvali ulemâ-i rûsumun sandığı gibi değildir, bunlar birer darb-ı meseldir.” diyerek nice sapık sözler söylemektedirler. “Ene'l-Hak” diyen şeyhlerine

³¹³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 309.

³¹⁴ Kalenderîlikle ilgili müstakil bir çalışmanın sahibi olan Ahmet Yaşar Ocak, Işık teriminin XVI. yy. vekâyinâmeleri ve diğer kaynaklarda kesin biçimde Kalenderîler'i ifade ettiğini söyler. Fuat Köprülü bu terimin Hurûfîlikle birlikte Bâtınî-heterodoks anlamı taşıdığını, Gölpinarlı ise Hurûfî anlamına geldiğini kabul eder. XV-XVII yy.'da Kalenderî zümreleri için kullanılan diğer isim ve tasvirler için A. Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, ss. 103-120.

³¹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, 85a-85b. El-Malatî, Karmatîlerde kadın, mal, çocuk ve hatta beden ortaklığı (livata) olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1981, s. 243, 53. dipnot.

secde etmekte, daha sonra mumları söndürerek “sedd-i şeriatı yıkmaktadırlar.” Bunlara benzeyen başka iddiaları da ortaya atan Bâlî Efendi, Çelebi Halife’nin halifelerinin, Dobruca’nın dışında da her tarafta faaliyet gösterdiklerini belirterek sultandan, bunların yeryüzünden temizlenmesi için gerekli tedbirleri almasını rica etmektedir.³¹⁶

Bâlî Efendi için şeyhimiz (Nûreddinzâde) şeyhidir şeklinde bahseden Aziz Mahmud Hüdâyî de, I. Ahmed’e sunduğu layihada, Simâvî-Safevî dayanışmasını tasvir etmekte, yapılması gerekenlerle ilgili tavsiyelerde bulunmaktadır. Hüdâyî’ye göre asılan ve Allah katında gazaba uğrayan asi Bedreddin, bedenlerle dirilmeyi ve kıyamet alametlerini inkâr eden biri olup, “ilhad ve ibaha” üzeredir. Özellikle Dobruca ve Zağra bölgelerindeki avâm-ı nâsın kalplerini saptırmıştır. Onun takipçileri Simavenîler, inançlarının yakınlığı nedeniyle, her zaman Safevîlerle³¹⁷ ittifak halinde olup onlardan yana tavır koymaktadırlar. Hatta Râfîzî olan bazı sipahiler, tımarlarını kaybetmek pahasına Safevîler’e kılıç çekmekten imtina etmektedirler. Yine Hüdâyî, Dobruca’daki Işık (Kalenderî) zaviyelerindekilerin Rafîzî, Melâhide ve Zenâdika olduklarını, bunların namaz kılan ve oruç tutanları öldürdüklerini, her zaman Kızılbaş’ın (İran şahı) zuhurunu beklediklerini söylemiştir. Hüdâyî’ye göre bunlar, çok sıkı teftiş edilmelidir. Ehl-i sünnete uymayı kabul eden zaviyeler serbest bırakılmalı, diğerleri kapatılmalıdır. Özellikle şeyhlerinin tutuklanmasıyla müridleri korkup yola gelebilir. Hüdâyî’ye göre avamı bu gibi ideolojik hareketlere karşı korumak için sünnî alimler ve imamlar görevlendirilmelidir. Bu bölgelerde sünnî itikat yayılmalı, kadınlara, erkeklere, çocuklara, kısaca toplumun her kesiminden insanlara Sünnîliğin düşünce ve inançları anlatılmalıdır.

³¹⁶ M. Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Yay. Haz. İsmail Aka, Mustafa Demir, Temel Yay., İstanbul 2001, s. 104-106; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Tolumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998, s. 197. Andreas Tietze, “Sheykh Bâlî Efendi’s Reports on the Followers Sheykh Bedreddin”, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1988, VII-VIII, s. 115-122. Ayrıca bkz. Hacı Bayram Başer, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Örneği”, *Uluslararası Sempozyum: Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVI. Yüzyıl 19-20 Aralık İstanbul 2015*, URL:<http://www.academia.edu/19806146/>.

³¹⁷ Hüdâyî’nin Safevîler’e karşı verdiği mücadele hakkında faydalı bir çalışma için bkz. Mustafa Salim Güven, “Osmanlı Süfîlerinin İran Safevîlerine Yaklaşımında Azîz Mahmûd Hüdâyî Örneği”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2012/2, XXX, ss. 33-60.

Hüdâyî'nin bu tespitleri aynı zamanda kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Çünkü kendisi de bu bölgelerde bulunmuş, bu insanlarla uzun tartışma ve mücadeleler yapmış bir mutasavvıftır. Onun değerlendirmesine göre, bu bölgedeki sapkın akımlar, homojen bir yapıya sahip değildir. Pek çok fırkaları vardır. Bununla birlikte hepsi sünnete ve sahih geleneğe karşı çıkmada, sahabeye ta'n etmede birleşmektedirler. Rafizî ve Kızılbaşlık'a karşı Doğu sınırlarının güvenliğinin sağlandığı gibi Batı sınırlarının güvenliği de ancak bu akımların yola getirilmesiyle mümkündür.³¹⁸

Görüldüğü üzere Hüdâyî, kendi gözlemlerine dayanarak, yanlış gördüğü dinî-tasavvufî akımlara karşı ne gibi önlemler alınması gerektiğini ortaya koyarken, konuyu ülkenin bir güvenlik sorunu olarak da ele alıyor. Bir mutasavvıf olarak devletin ve milletin bekasına tehdit olarak gördüğü konuları, padişaha iletmekten çekinmiyor, neler yapılması gerektiğine dair fikirlerini açıkça ortaya koyuyor. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf, bir yandan devlete karşı olan muhalif grupları üreten bir mekanizma haline gelirken, diğer taraftan bunların İslam dışı olduğunu savunan sufilerle birlikte bir devlet meselesi olarak karşımızda durmaktadır. Bu devlet, nasıl ki sufilerin katkılarıyla kurulduysa, varlığını devam ettirirken de mutasavvıfların ihtimamlarına mazhar olmuştur. Diğer taraftan Hüdâyî'nin *Vâridât* ve *Simâvîler* hakkındaki bu görüşleri, Hüdâyî'nin üstatlarından Nûreddinzâde ve daha önce de Sofyalı Bâlî Efendi'nin görüşleriyle hemen hemen aynıdır. Bu nedenle mezkûr üç mutasavvıf, devletle olan yakın ilişkileriyle birlikte, XVI. yy.'da zararlı görülen dinî ve tasavvufî akımlara karşı, sert bir üslupla mücadelede, sünnî tasavvuf adına bir ekol oluşturmuşlardır, denebilir. Bu açıdan kendilerine, Ehl-i sünnet tasavvufunun üç *kalemşörü* diyebiliriz.

Nitekim gerek Bâlî Efendi'nin lâyihasındaki görüşler olsun, gerekse Hüdâyî'nin tezkiresindeki görüşler olsun Nûreddinzâde'nin eserleriyle birebir örtüşmektedir. Üçünün birlikte savunduğu fikirler, dinî, siyasî ve toplumsal sorunlara

³¹⁸ M. Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Yay. Haz. İsmail Aka, Mustafa Demir, İstanbul 2001, s. 106-109; Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 199; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2004, s. 198; Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul 2015, s. 265-266. Mektuplar için ayrıca bkz. M. Salim Güven, *Çeşitli Yönleriyle Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Mektupları*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1992, s. 66, 70-71.

karşı duyarlılığı ve tarikat-siyaset ilişkilerini göstermesi bakımından da ayrıca bir öneme sahiptir. Sonuç olarak Nûreddinzâde'nin tasavvufu ve kavramlarını şeriata uygun bir bakış açısıyla yorumlamasında³¹⁹ ve *Vâridât*'a karşı reddiye yazmasında,³²⁰ kendi döneminde ve Balkan coğrafyasında meydana gelen zararlı faaliyetlerin³²¹ etkili olduğu söylenebilir.

Simâvî'nin tasavvufî yönüyle alakalı olarak tarihçi İdris-i Bitlisî (ö. 926/1520) şu değerlendirmede bulunmuştur: “Simâvî'nin, fıtratının “sülûk ve mükâşefeye yatkın olması, zamanının çoğunu riyâzet ve mücahedeye ayırması gibi meziyetleri övgüye layıktır. Fakat onun gösteriş ve alışkanlıklara dayanan ilim ve ibadeti “İblîs'in taati” gibi bencillik ve böbürlenmesine sebep olmuştur. Bunun da sebebi kâmil bir mürşidden feyiz almamış olmasıdır. Böyle bir şeyhin etrafında toplanan müridlerse İbâhiliğe ve şeytanın yoluna sapmışlardır.”³²²

Bedreddin'in eserlerine bakıldığında, -sem'îyyât bahisleri hariç- yukarıdaki iddiaları ispatlayacak ifadeler bulmak mümkün değildir. Öyleyse idamından bir asırdan fazla zaman geçmiş olan ve kendilerine Bedreddinî/Semâvenlü denen grupların, Bedreddin Simâvî ve eserleri ile olan gerçek bağlantıları nedir ve nasıldır? Simâvî'den sonra onun yolunu devam ettirenlere bakarak Simâvî'nin tasavvuftaki yeri neresidir? Bu soruları öncelikle cevaplamak gerekir.

Simâvî'nin hukukçu olarak bıraktığı mirasla birlikte kazaskerlik yapabilecek kadar ilim ve siyaset adamı oluşu, onun ıstılahî anlamda bir şeyh olarak, “Neden mürit yetiştirsin?” sorusunu akla getirmektedir. Daha da önemlisi, kendisine her fırsatta özellikle “şeyh” denen Simâvî'nin tek bir halifesinin bile bilinmemesi, tasavvuf tarihi açısından garip bir durumdur. Eğer gerçekten mürit yetiştirdiyse ve bu müritlerin çoğu

³¹⁹ Nûreddinzâde, *Şerhu Menâzilü's-sâirîn*, Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Reşit Bey Bölümü, no: 111, 134 varak.

³²⁰ Bedreddin'in ölümünden sonra, adı geçen bölgelerde tespit edilen bozuk inanç ve uygulamalar, bir yönden Nûreddinzâde'nin *Vâridât*'a yazdığı reddiyedeki uyarılarını ve kaygılarını haklı çıkarmıştır.

³²¹ Genellikle ulemâ ve sufi çevrelerin bu sapkın gruplara karşı tepkileri, -Kalenderîler özelinde- şer'î kurallara uymamaları ve ahlak düsturlarını hiçe saymaları etrafında toplanmaktadır. Bunlar arasında en çok sözü edilenler, özellikle namaz kılmayıp oruç tutmadıkları, şarap ve esrar içmeleri ve genç erkeklerle düşüp kalkmalarıdır. Bkz. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik*, Ankara 1992, s. 218-219.

³²² İdris-i Bitlisî *Heşt Bihişt*, Haz. Komisyon, Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı Yay., Ankara 2008, II, s. 276; M. Şerefeddin, *a.g.e.*, s. 90-91.

isyan hareketinde yok olup gittilerse, Bedreddin hakkında söylenen “Şeyhliği şahlığa çevirmek” için isyan ettiği iddiası, belli bir haklılık kazanmaktadır. Ve bu durum gerçekten XVI. yy.’daki Şîî-Safevî tarikatına mensup çok sayıda şeyhin ve müridin isyan meydanlarında can vermesine çok benzemektedir.

Tarihçi Uzunçarşılı’ya göre Simavna sofularının meslek ve meşreplerine bakılıp hükmedilecek olursa, Bedreddin’in tamamen bâtinî itikadında olup, bunu neşretmek istediği kuvvetle tahmin edilebilir.³²³ Bu tahmini haklı çıkaracak gerekçeleri ise Gölpınarlı tespit etmiştir.

Gölpınarlı Simâvîlerle ilgili şöyle demiştir: “Bugün Alevîler içinde, Rumeli’nde Bedreddin Ocağı da var. Bu ocak mensupları, Bedreddîn’i pîr tanımakta, hattâ onun ölmediğine inanmakta, zuhurunu beklemektedir. Sonradan, Semavî denen taifenin, yâni Bedreddîn sûfilerinin İran’a bağlılıklarını da görmekteyiz. Halbuki *Vâridât*’ta, Bedreddin’in Şîîliğine, yâhud teşeyyu’una âit küçücük bir îmâ bile yoktur; bilâkis Ebubekir’i hürmetle anar. Zâten onun vahdet telâkkisiyle bu çeşit mezheb ihtilâflarını biraraya getirmeye imkan da yoktur. Herhalde Alevîler, Bâtînîlerin geleneğini bilerek, bilmeyerek benimsemişler, hükümetin, medresenin hoş görmediği, astığı, lanetlediği Bedreddin’i kendilerinden saymışlar, onun akla, düşünceye dayanan fikirlerini anlamayan Bedreddin sûfileri de Alevîlerin kendilerine gösterdikleri yakınlık yüzünden ve düşmanın aynı oluşundan onlarla kaynaşmışlar, Bedreddin Ocağı, bu suretle meydana gelmiştir. Bedreddin’in, Konya’da Hâmid-i Velî ile görüşmesi, Hâmid-i Velî’nin tarikat zincirinde Erdebil sûfilerinin bulunması da, bu birliğin sağlanmasını tezleştiren bir sebep olmuştur. Şüphe yok ki, Bedreddin’e uyanların çoğu bilgisizdi; söylenen sözleri, telkîn edilen fikirleri kabaca anlıyordu; âhireti inkâr, tenasühü ikrâra yol açıyordu. Bütün bu sebepler, Alevîler arasında, Bedreddin’in tekrar geleceği ve âlemi düzene koyacağı inancını besleyen bir ocak meydana getirdi ve Bedreddin sûfilerini de öbür Alevîler gibi, İran’a bağladı.”³²⁴

³²³ Uzunçarlı, *Osmanlı Tarihi*, II, s. 651.

³²⁴ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 40-41.

Benzer değerlendirmelerde bulunan Ahmet Yaşar Ocak'a göre de nasıl ki Anadolu Aleviliğinin merkezinde Hacı Bektaş-ı Velî bulunuyorsa -Bektâşîler hariç-³²⁵ Balkan Aleviliğinin merkezinde de Şeyh Bedreddin bulunmaktadır. Onun ölümünden sonra da, zaman içerisinde önceden ona bağlı olmayan diğer Müslüman heterodoks cemaatler, özellikle XVI. yy.'da Safevî propagandasının da ulaştığı Alevî zümreler, Şeyh Bedreddin Kültü içerisinde dahil oldular.³²⁶

Özetle Simâvî'nin tasavvuf tarihindeki yeri çok farklı değerlendirmelere konu olmaktadır. O, kimilerine göre vahdet-i vücudcu büyük bir şeyh, kimilerine göre ise itikadı bozuk bir asidir. Onun yolundan gidenlerin durumuna bakılarak yapılan değerlendirmelere göre de Simâvîlik, Alevîlikle birlikte Bâtınîlik, ilhad ve ibâha ile nitelendirilebilmektedir.

Bu kadar zıt değerlendirmelerin kaynağı, Simâvî'nin yaptığı stratejik bir hatadır. O da, bir din ve siyaset adamı olarak, İznik'teki maaşlı vazife ortamından kaçarak³²⁷ devletin karşısında muhalif bir pozisyona düşmesidir. Alim olsun sufi olsun siyasetçi olsun, belli bir makamda bulunan bir kimsenin, gerek eserleriyle, gerekse yapıp ettikleriyle, hem kendi dönemi için hem de sonraki dönemler için hayatını, manipüle edilmesine fırsat vermeyecek şeffaflıkta tanzim etme yükümlülüğü vardır.

³²⁵ Balivet, Simâvîlik'in yayılma alanlarıyla Bektaşîlik'in yayılma alanları olan Trakya, Bulgaristan, Eflak, Makedonya ve Arvanutluk gibi yerlerin benzerliğine dikkat çekmiştir. Ona göre bu iki harekette görülen benzerlikler nedeniyle aralarında bir akrabalık olduğu varsayılabilir; ancak bu bağı kesin delillerle -en azından şu an için- ispatlamak mümkün değildir. Bedreddinîler'in bir bölümünün, ideolojik yakınlıkların ve merkezi iktidara karşı ortak bir muhalefetin çekiciliğine kapılarak, kurulma sürecinde olan Bektaşîlik'e katıldığı düşünülebilir. Ayrıca Bedreddinîlik ve Balım Sultan'ın örgütlediği ayaklanma ve bu hareketlerin Hurufîlikle ilişkileri bazı noktalarda örtüşmektedir. Bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, Çev. Ela Gültekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 103, 117-118; Fatih Usluer, *Hurûfîlik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 180.

³²⁶ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 197. Franz Babinger de Simâvîlerle Safevîler arasında belirgin bir yardımlaşma ve dayanışmanın olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. A.mlf. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Çev. İlhami Yazgan, La Kitap Yay., Ankara 2013, s. 107.

³²⁷ Börklüce Mustafa'nın Karaburun'da çıkardığı isyandan dolayı kendisinin de suçlanacağını düşünen Bedreddin, gözetim altındayken nasıl olur da bu isyandan korkarak başka bir isyana dahil olur? Bir ilim ve siyaset adamı olarak Bedreddin Simâvî, şehzadeler arası mücadelenin bitip, devlet otoritesinin henüz sağlandığı ve aynı zamanda fetihlere girildiği bir ortamda, Çelebi Mehmed idaresini destekleseydi, belki de kendisinden sonra türeyen ve adını kötüye çıkaran iddialara konu olmayacaktı.

3.Tasavvufta Vâridât ve Simâvî'nin Vâridâtı

Arapça v-r-d kökünden vârid kelimesinin çoğulu olan Vâridât, inenler, gelenler, içe doğan manalar, zihne gelen fikirler ve mülâhazalar gibi anlamlar içermektedir.³²⁸ Tasavvufta vârid, manaların kalbe hulûl etmesi,³²⁹ kulun hiçbir gayreti olmadan kalbe gelen gaybî manalar,³³⁰ demektir. Hak'tan gelen vâride Vâridât-ı İlâhiyye, Vâridât-ı Rabbâniyye denir.³³¹ Vârid, sekr ve sahv ile ilgilidir. Ayrıca ruhânî, melekî ve nârî, şeytânî vâridâtтан bahseden sufîlere göre, ruhânî olanlar lezzet ve ilim bırakır; aksi halde şeytânî olan vâridât hayret, üzüntü, elem ve ağırlık bırakır.³³²

Tasavvuf tarihinde gerek vâridât adıyla gerekse başka adlarla, sufîyâne duyuş ve düşüncelerin ele alındığı çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Örnek olarak İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûs*, Şems-i Tebrîzî'nin (ö. 645/1247 [?]) *Makâlât*, Hacı Bektaş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) *Makâlât*, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Fî-hî Mâ-Fîh*, Sofyalı Bâlî Efendi'nin (ö. 960/1553) *Vâridât-ı Sûfiyye*, Haşim Baba Şeyh Mustafa'nın (ö. 1197/1783) *Vâridât-ı İlâhiyye*, İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Vâridât* adlı eserleri sayılabilir. Bu eserlerin çoğu, mutasavvıfların kendileri tarafından değil, sohbetlerinden veya kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevaplardan hareketle müritleri tarafından derlenerek yazılmıştır.³³³

Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât*'ı da kendisi tarafından değil, sohbetlerinde bulunan müritleri tarafından kaleme alınmıştır. Mevcut *Vâridât* nüshalarının hiçbirinin müellif hattı olmaması ve bazı nüshalarda “Allah rahmet eylesin, dedi ki:” şeklindeki ifadeler de, *Vâridât*'ın Simâvî'nin ölümünden yazıldığını göstermektedir.³³⁴

³²⁸ Komisyon, *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 1024; Şemsettin Samî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1978, s. 1482.

³²⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, trc. Esad Abdülhâdî Kandil, Beyrut 1980, s. 629.

³³⁰ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 319.

³³¹ Uludağ, *TTS*, s. 557.

³³² Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Edtr. Zafer Erginli, Kalem Yay., İstanbul 2006, ss. 1172-1176; Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Vâridât Geleneği ve Bursevî'nin Vâridât'ı*, Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa, 2007, s. 7;

³³³ Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 188-189.

³³⁴ Bkz. Ali Kozan, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve Vâridât Adlı Risâlesinin Metin Kritiği, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes ÜSBE, Kayseri 2003, s. 106-107. Vâridât'ın içeriğinin Simâvî'nin müritleri arasında gizli ve sözlü nakille aktarılması, Simâvîlik'in baskı altında olduğuna bir işaret sayılabilir. Bkz. Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân*, Çev. Ela Gültekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s. 104.

Simâvî'nin yargılanması esnasında dikkat çeken bir husus, mallarına el konulmadan asılması yani örfen, siyaseten idam edilmesidir. Eğer dinen bir hüküm verilseydi Simâvî'nin *Vâridât*'ındaki İslam'a aykırı görülebilecek bazı sözleri de suçlama sebebi olabilirdi. Bu eserinden hareketle cismânî haşri inkâr edip etmediği, cennet, cehennem ve içindeki maddî unsurları kabul edip etmediği gibi meseleler hakkında kendisine hiçbir ithamda bulunulmamıştır. Nitekim Osmanlı'da bunun bir örneği idam edilen Nadajlı Sarı Abdurrahman'dır. İstanbul'da Behram Kethüda medresesi müderrisi olan bu alim, Anadolu Kazaskeri Esad Efendi tarafından haşır, neşir, cennet, cehennem vb. konuları inkâr ettiği gerekçesiyle idam edilmiştir.³³⁵ Eğer Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât*'taki fikirleri, onu yargılayanlar tarafından bilinseydi, belki de örfen değil, şer'an idama mahkum edilebilirdi.

Ayrıca *Vâridât*'ta isyan hadisesine temel oluşturabilecek fikrî bir altyapı da mevcut değildir. Aynı şekilde *Vâridât*'ta, devlet aleyhinde yıkıcı fikirler bulunmadığı için bunlar da yargılama esnasında gündeme gelmemiştir. Şu halde *Vâridât*'ın, metin olarak Simâvî'ye ait olmadığı bile düşünülebilir. Ya da *Vâridât* eğer Simâvî'nin özel sohbetlerinden yapılan bir derleme olarak kabul edilirse, bu sohbetlerin sadece yakın müritleri tarafından bilindiği ve idamından belli bir süre sonra yazıya döküldüğü tahmin edilebilir. Simâvî'nin İslam hukuku alanında yazdığı önemli eserlerini bizzat kendisi kaleme aldığı, gayet sistematik ve akılcı bir düzen ve içerik ortaya koyduğu görüldüğü halde, akaidin ve tasavvufun önemli konularını amaçsız ve sistemsiz bir üslupla ele alan *Vâridât*'ın neden bu şekilde yazıldığı anlaşılamamaktadır. *Vâridât*'taki konuların sık ve çabuk değişmesi, gereksiz sayılabilecek tekrarlar, konuşma üslûbundaki bazı cümleler, eserin nasıl ve niçin, kimin tarafından kaleme alındığı gibi müphem noktalar, *Vâridât*'ın Simâvî'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir.³³⁶ Yine İslam hukuku alanındaki eserleriyle *Vâridât* karşılaştırıldığında, birincilerin hacim olarak çok geniş olması, *Vâridât*'ın ise ele aldığı itikadî ve tasavvufî konuların önemine rağmen çok kısa olması kafalarda soru işareti bırakmaktadır. Diğer bir mütalaa da şu olabilir: *Vâridât*, sohbetlerden yapılan bir derleme üslubuna sahiptir

³³⁵ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943, s. 99-100.

³³⁶ Simavî'nin Fıkıh alanındaki eserlerinin çevirisinde editör olarak görev alan Yunus Apaydın'a göre *Varidat*'taki görüşlerin, tamamen Bedreddin'e aidiyeti konusunda ihtiyatlı olmak uygundur. Yunus Apaydın, *Letâifü'l-İşarat Şerhi Önsöz*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2012, I, s. 26.

ve bu derleme amatörce yapılmıştır. Bu acemilik, *Vâridât*'ta sıkça geçtiği görülen “avamın bazı hakikatleri bilmediği, bilemeyeceği” vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde, *Vâridât*'ı sohbet olarak dinleyip yazıya geçirenlerin avam mı havas mı olduğunu da gündeme getirmektedir. Şayet bu sohbetler havastan sayılabilecek müritlere yapılmış ve onlar tarafından yazıya geçirilmiş olsaydı, ilmî ölçülere daha yakın olarak yazıya geçirilmesi beklenebilirdi.³³⁷ Buna ilaveten *Vâridât*'ın sohbetlerden derlenirken dinleyenler tarafından mı yoksa dinleyenlerden şifahen dinleyen ikinci nesil tarafından mı yazıldığı da bilinmemektedir. Arapça yazılmasının haricinde -ki o dönem ilim dilinde Arapça kabul görmekte- ilmî bir ayrıcalığı ve genel olarak orijinal hiçbir fikri ve marifeti barındırmayan *Vâridât*, Simâvî'nin hukuk eserlerindeki üstünlükle kıyas edilince bir hayal kırıklığı ve tartışma zemini olmaya devam edeceğe benzemektedir.

Yukarıda *Vâridât* şârihlerinin -Nûreddinzâde haricinde- *Vâridât*'ı vahdet-i vücud ekolü içerisinde değerlendirdikleri ifade edilmişti. Nûreddinzâde'nin anlayışı noktasından bakılınca, *Vâridât*, vahdet-i vücud düşüncesine dahil olmak bir yana, tamamen ondan farklı bir felsefe ortaya koymaktadır. Eğer illa ki *Vâridât*, vahdet-i vücûd içerisinde görülecekse şöyle bir soru sorulabilir: *Vâridât*, vahdet-i vücud düşüncesine, faydalı bir katkı sağlamış mıdır? Bize göre *Vâridât*, vahdet-i vücud düşüncesine faydadan çok, zarar vermiştir. Özellikle panteizm ve materyalizm ile vahdet-i vücud arasındaki farkların belirginliğinin azalmasına sebep olmuştur. Nitekim *Vâridât* özellikle son bir-bir buçuk asırdır, büyük bir oranda panteist, materyalist ve sosyalist söylemlerin Osmanlı'daki kaynağı olarak ele alınmaktadır. Bu konuda, *Vâridât*'ın ilmi olarak değerlendirilmediği iddiasının önemi yoktur. Çünkü *Vâridât*'ın kendisi ilmî bir eser değildir.

³³⁷ Gölpınarlı'nın, Bedreddin'in müritleri hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Şüphe yok ki, Bedreddin'e uyanların çoğu bilgisizdi; söylenen sözleri, telkîn edilen fikirleri kabaca anlıyordu; âhireti inkâr, tenasühü ikrâra yol açıyordu.” A.mlf., *SKŞB*, s. 41.

B. NÜREDDİNZÂDE'NİN VÂRİDÂT'A YÖNELTİĞİ ELEŞTİ- LER

Tasavvufun en önemli meselesi, şeriat-hakikat ilişkilerinin sınırlarını belirlemek ve bunun bir sonucu olarak ibâhîlikle mücadele etmektir. İbâhîlik, şeriati bir araç olarak kabul eder ve maksada ulaşıktan sonra aracın ortadan kalktığını iddia eder. Kendi dışındakileri hakikatten anlamayan bir gürûh olarak gören ibâhî düşüncenin muhalifi, sünnî tasavvuf anlayışıdır. Sünnî tasavvuf, Kur'an ve hadisleri, Ehl-i sünnet kelamı ve fıkhnı göre anlamak ve buradan hareketle bir ahlak sistemi oluşturmanın adıdır. İbâhîlikle birlikte Şiî-Bâtınî anlayıştan uzak kalmak, sünnî tasavvufun diğer bir özelliği olmuştur. Serrâc, Ebû Talib el-Mekkî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Gazzâlî gibi yazarların ortaya koydukları tasavvuf anlayışı kısaca budur. Özellikle Gazzâlî ile birlikte âlemin kıdemi, Allah'ın tikelleri bilip bilmemesi ve bedenlerin dirilmesi konuları, felsefecilere karşı kelamî bakışla akidenin savunulduğu konular olmuştur.³³⁸

Nureddinzâde'nin tasavvuf anlayışı, tam da bu çerçevedeki bir geleneğin devamıdır. Eserleri ve hayatı, Ehl-i sünnete ve şeriata bağlılık; Şiî, Bâtınî, ibâhî vb. düşüncelerle mücadele etmek şeklinde özetlenebilir. *Vâridât*'a yazdığı reddiye bunun somut bir örneği olarak, özellikle cesetlerin haşri ve âlemin kıdemi konularında, Gazzâlî'nin XVI. yy.'daki amatör bir benzeri niteliğindedir.

Nureddinzâde'nin Gazzâlî ile benzerlik kurulabilecek tarafı sadece eserler düzeyinde değil, ikisinin de yaşadıkları zaman diliminde, benzer sorunların, devleti tehdit eder duruma gelmesindedir.³³⁹ Gazzâlî Bâtınîlikle ve felsefecilerle mücadele

³³⁸ Ekrem Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, ss. 265-274.

³³⁹ Gazzâlî'nin düşüncelerini, tavırlarını ve eylem projesini etkileyen ve belki de şekillendiren olayların başında, yaşadığı dönemin siyasî ve toplumsal şartlarının geldiğini söylemek abartı olmaz. Zira bu yargı, onun kaleme aldığı eserlerin konusu, söylem tarzı ve üslûp özellikleriyle de kolayca desteklenebilir. İçerde yerel sultanlıkların iktidar mücadelesi, Şiî-Bâtınî İsmâîlîlerle yaşanan sorunlar, dışarıda ise Haçlı tehlikesi, İslam dünyasını tehdit etmekteydi. Bkz. Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Edtr. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 290-291. Gazzâlî için yapılan bu değerlendirmeler, Nureddinzâde için de geçerli olmakla birlikte, bize göre siyasi ve dini konjôktör yanında daha önemli bir belirleyici olarak, İslam'ın doğru anlaşılması, yaşanması ve yaşatılması gayesi daha önde

etmişken, Nureddinzâde'nin Şia, ibâhîler, zındıklar ve felsefecilerin yolundan gitmekle suçladığı Simâvî ve Simâvîlerle mücadele ettiği görülmektedir. Gazzâlî, Bâtınîleri ve filozofları küfürle itham etmişken,³⁴⁰ benzer yaklaşımı Nûreddinzâde de devam ettirmiştir. Gazzâlî; Farâbî ve İbn Sinâ'nın sapıklıktaki reislerinin, başta Aristo olmak üzere, Sokrat, Hipokrat ve Eflâtun olduğunu söylemiş,³⁴¹ aynı şekilde Nureddinzâde de Simâvî'yi felsefecilerin yolundan gitmekle suçlamıştır. Gazzâlî'nin yaklaşımında nasların, lafzına ters düşmemesi belirleyici olurken, aynı hassasiyet Nûreddinzâde'de zâhir-bâtın uygunluğuna yapılan vurgularda görülmektedir. Yine Gazzâlî, insanları sünnilik altında birleştirmeye çalışırken, bu anlayış karşısında gördüklerini çürütmeye çalışmış ve reddiye amacıyla *Tehâfüt*'ü kaleme almıştır.³⁴² Nûreddinzâde de aynı amaçlarla *Vâridât*'a reddiye yazmıştır. Gazzâlî döneminde Haşhaşîler'in terör faaliyetleri hız kazanmışken, Nûreddinzâde'nin yaşadığı dönemde devletin bastırmak zorunda kaldığı büyük isyanlar vuku bulmuştur. Bu benzerliklerin ayrıldıkları bir yön varsa o da Gazzâlî'nin müceddelesini çok ayrıntılı ve profesyonel bir şekilde yapması, Nûreddinzâde'nin ise karşı çıkışlarını temellendirme ve ayrıntılandırma konusunda cömert olmamasıdır.

Nûreddinzâde'ye göre *Vâridât*'ta yapılan açıklamaları kabul edip etmemek insanlar için bir fitnedir. Nûreddinzâde'nin eserini yazma sebebi de fitne içeren bu meseleleri açıklığa kavuşturmak; kelimciler, kitap ve sünnetin muhakkikleri olan Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten Hakk'ı talep edenler için doğru görüşleri ortaya koymaktır. Halkın bir kısmı, Simâvî'nin bu eseri yüzünden sapıklığa düşmüş, bir kısmı da İslamın esaslarını bilmediğinden bu meseleler hakkında susmayı tercih etmiştir.³⁴³

Yine Nûreddinzâde'ye göre İbn Arabî ile Simâvî'nin benzer görüşlere sahip olduğuna inananlar olmuştur. Ona göre bu yanlışlık, meleklerle hayvanları birbirine benzetmek kadar yanlış bir bakış açısidir.³⁴⁴ Nûreddinzâde, İbn Arabî'nin görüşlerinin

gelmektedir. Bunun Osmanlı'daki ifadesi herhalde "Îlâ-yı Kelimetullah"tır. Diğer türlü sadece siyasi atmosfere indirgenmiş bir açıklama şekli, dini metinlerin araçsal düzeyde kalmasına sebep olacaktır.

³⁴⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 32, 444, a.mlf., *Munkız*, s. 84.

³⁴¹ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 20-26.

³⁴² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 22.

³⁴³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 1b.

³⁴⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 1b.

Vâridât'taki fikirlerden tamamen farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Şeyhe göre İbn Arabî'den nakiller yaparak Simâvî'nin görüşlerini desteklemeye ve İbn Arabî'deki temellerini göstermeye çalışan *Vâridât* şârihleri, İbn Arabî'yi anlamamışlardır. İbn Arabî ile Simâvî'nin görüşlerinin farklı olduğunu göstermek için Nûreddinzâde de *Fütûhât*'tan alıntılar yapmıştır. Eser boyunca İbn Arabî üzerinden yapılan okuma ve değerlendirmeler önemlidir. Çünkü Simâvî, sufi çevrelerce, İbn Arabî ekolüne mensup bir şeyh olarak görülebilmektedir.³⁴⁵

Vâridât üzerine yazılmış müstakil şerhler arasında, onu vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde kabul etmeyen ve *Vâridât*'a reddiye olarak kaleme alınan ilk ve tek şerh Nûreddinzâde'ninki olmaktadır. Nûreddinzâde, eleştirilerinden bir kısmını vahdet-i vücûd ve İbn Arabî üzerinden yapmaktadır; fakat diğer şerhlerde olduğu gibi *Vâridât*'taki fikirleri kabul edip ettirmek için değil, aksine Simâvî'nin sözlerini tenkit edip reddetmek için şerh etmiştir. Diğer şerhlerde, İslam akidesine aykırı görülebilecek ifadeler, vahdet-i vücûd vücûd doktrini içerisinde yorumlanmış, *Vâridât*'a ve Simâvî'ye yönelik olumsuz değerlendirmeler yapılmamıştır. Fakat bilhassa son dönemlerde *Vâridât*'ı Nûreddinzâde gibi farklı açılardan değerlendirenler çoğalmıştır.³⁴⁶

³⁴⁵ Örneğin Niyâzi-i Mısırî'ye (ö. 1106/1694) göre *Vâridât* Fusûs deryasından bir nehir olup, Simâvî, İbn Arabî ile aynı değerdedir. Bkz. Niyazi Mısırî, *Tam ve Tekmil Niyâzi Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, t.s., s. 129. *Vâridât*'ın ilk şârihi Molla Abdullah İlâhî ve *Varidat*'ın vahdet-i vücûd perspektifiyle nasıl ele alınıp yorumlandığını görmek için bkz. Ekrem Demirli, *Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995. Simâvî'nin, vahdet-i vücûd yorumcularının fikirleriyle vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde mütâlaa edilmesine dair bkz. Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2007; Molla Abdullah İlâhî'nin ve diğer şârihlerin, *Vâridât*'a vahdet-i vücûd açısından yaptığı şerhlerin özeti için bkz. Abdürrezzak Tek, *Nakşiliğin Osmanlı topraklarına Girişi*, Molla Abdullah İlâhi, Emin Yay., Bursa 2012, ss. 111-127. İkinci *Varidat* şârihi Yavsî'nin şerhi ve vahdet-i vücûd düşüncesi için bkz. Mustafa Aşkar, "Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi (Şeyh Yavsi) Hayatı, Eserleri ve *Varidat* Şerhi Adlı Eseri Üzerine", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler Sempozyumu*, 23-25 Mayıs 1997, 1998, ss. 193-215. Üçüncü şerh, üçüncü devre Melâmîliğinin pîrlerinden Muhammed Nurü'l-Arabî'ye aittir. Bkz. Seyyid Muhammed Nur, *Varidat Şerhi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, H. Mustafa Varlı, Esma Yay., İstanbul 1994. 159 s. Yine *Vâridat*'ın vahdet-i vücûd açısından yorumlandığı ilk Türkçe şerh için bkz. Hatice Ocakoğlu, Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn *Vâridât*'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi [1-100 Varaklar Arası]" Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2009. Simavî'yi Ekberî ekol içerisinde değerlendiren bir diğer araştırma varlık, bilgi ve insan kavramları üzerinden yapılmıştır. Bkz. Volkan Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya ÜSBE, 2015, 73 s.

³⁴⁶ Örneğin Tayyib Gökbilgin'e göre Simavî, Allah'ın zâtını mahlukatından ayrı olarak kabul etmez. M. Tayyib Gökbilgin, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul 1977, s. 67. Ahmet Yaşar Ocak'a göre Bedreddin'de vahdet-i vücûd olduğu gibi panteizm de vardır,

Buradan çıkan sonuca göre vahdet-i vücûd, yaşanan bir hal olmanın ötesine geçerek, metinleri yorumlamada kullanılan bir araç ve amaç haline gelmiştir, denebilir. Fakat sonuçta diğer şerhlere göre vahdet-i vücûdcu bir sufi olarak görülen Simâvî, Nûreddinzâde'ye göre vahdet-i vücudu tahkik edemeyen bir şahsiyettir. Şu halde kim gerçek vahdet-i vücûdcudur? Bir sufinin vahdet-i vücûdcu sayılabilmesi için İbn Arabî'nin eserlerini okuyup onlardan alıntılar yapması ya da onları şerh etmesi yeterli midir yoksa varlığa birlik nazarıyla bakabilmek, sistematik ve sahih bir seyr ü sülûkün zorunlu sonucu mudur? Simâvî, İlâhî, Yavsî, Muhammed Nûrû'l-Arabî ve Harîrîzâde mi, yoksa *Vâridât*'ın ve Simâvîlerin aleyhindeki Sofyalı Bâlî Efendi, Nûreddinzâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî mi gerçekten İbn Arabî'yi anlamış ve meseleleri tahkik etmiş vahdet-i vücûdcudurlar? Biz bu soruların cevaplarını, Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışı doğrultusunda yer yer cevaplamaya çalışacağız.

Nûreddinzâde'ye ait şu ifadeler, Nûreddinzâde'nin, hem kendisi hem de Simâvî'nin vahdet-i vücudla alakalı görüşlerini ortaya koyması açısından büyük önem arz etmektedir: “*Simâvî'nin bütün hatalarının başı, vahdet-i vücûddur.*”³⁴⁷ Bu hata aslında bütün hatalarının ve dalaletinin kaynağıdır. Hatta benzerleri içerisinde en büyük dalalet budur. Çünkü bu mesele akılların anlamakta aciz kaldığı muğlak bir konudur. Bizim amacımız, burada bu meseleyi tahkik etmek değildir. Çünkü akıllar burada yanmaktadır. Kavmin kâmilleri buna işaret etmişlerdir. Biz bu konuda susanlardanız. Çünkü vahdet-i vücûd havassın ilmidir, hatta ehassü'l-havassın ilmidir. Ve yine biz Allah'a hamd olsun onların tattıklarının bazılarını tattık ve onların

materyalizm de vardır. Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 200-202. Yine Cemil Yener, *Vâridât*'ın ana konusunu panteizm olarak ele alır. Bkz. Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin-Vâridât*, Milenyum Yay., İstanbul 2008, s. 42. Barış Çoban'a göre Varidat, genel olarak panteizm üzerine temellenmiştir. Bkz. Barış Çoban, “Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak Varidat”, *Tarih Ütopya İsyân Şeyh Bedreddin, Yaşamı, Felsefesi, İsyanı*, Haz. Barış Çoban, İstanbul 2007. s. 216.

³⁴⁷ Simâvî'nin vahdet-i vücudculuğunu değerlendiren İbnü'ttayyar'a göre: “Semâvenî, insanı şaşırtıp aldatacak derecede açık fakat iki taraflı bir ifadeyle, Vahdet-i Vücûd mesleğine taraftar ve mensupmuş gibi görünmekle beraber, kat'iyen Vahdet-i Vücûdcu bir mutasavvıf değildir. Onun gerek bunda gerekse Kur'an'ın hükümleri ve beyyinelerinde kanaati tamamen ayrı, İslam akıydesine aykırıdır. Vâridât adlı toplama eseri lüzumsuz yere tevil edilerek şeyhin temize çıkarılabilmesi doğrusu pek zor, adeta imkansızdır. Materyalist tevilleri ve Kelime-i Tevhidden Peygamber'in ismini ve onun Allah resulü olduğu hakkındaki ibareyi çıkarması, müritleri ve bilhassa devlete karşı muğber ve gayr-ı memnun birçok safdil ve biçare topluluğu indinde hükümdar, kurtarıcı, nebî gibi telakki olunmaya başlanması, onun terkipçi ve anarşist maksadını, bâtıl bir mezhep kurma gayesini açıklar.” İbnü'ttayyar Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 9.

ulaştıkları bazı şeylere de ulaştık. Bu meseleyi tahkik edeni ve onların (ehassü'l-havas) şeriat ilminin, ilimlerin en mükemmeli ve kapsamca en geniş olduğuna işaret ettiklerine muttali olanı bildik. Özellikle bizim şeriatımız şeriatların en mükemmelidir. Çünkü bu şeriat(ın Resulü), kendisiyle hidayet bulunması için Rabbin gönderdiği resullerin en kâmilidir. Öyleyse haktan sonra ancak dalalet vardır. Musannifin (Simâvî) bu meseleye (vahdet-i vücûda) vukûfiyetinin yokluğu, bu sözü tasvir ediş biçiminden anlaşılmıştır. Bu ve benzeri sözlerden uzağız. Biz bazı talikatlarımızda bu sözleri açıklamıştık.”³⁴⁸

Nûreddinzâde'ye göre, Simâvî'nin bütün hatalarının kaynağı vâkıf olamadığı vahdet-i vücûd düşüncesidir. Vahdet-i vücûd akılların anlamakta aciz kaldığı bir meseledir. Nûreddinzâde, kendisini zevk yoluyla bazı meseleleri tadan biri olarak görmekte; fakat kâmillerin ve ehassü'l-havassın açıkladıkları bu konularda susmayı tercih ettiğini belirtmektedir. Muhakkiklere ve ehassü'l-havassa göre şeriat ilmi ise ilimlerin en mükemmeli ve en geniştir.³⁴⁹ Nûreddinzâde için öncelik, şeriat ve bu şeriatın kendisiyle ortaya koyulduğu Hz. Peygamber'e tabi olmaktır. Şu halde Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışını, Kur'an ve sünnet çizgisinde şeriat ve Ehl-i sünnete bağlılık, aşırılıklardan uzak temkinli bir vahdet-i vücudu tahkik etmek şeklinde özetleyebiliriz. Nûreddinzâde'nin bütün metinlerinde bu anlayışın belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Gerçekten de Simâvî'nin büyük bir mutasavvıf olduğunu söyleyenler, onun sufi düşünceye ya da vahdet-i vücûd düşüncesine ne gibi somut katkıları olduğunu belirlemeyemezler. Vahdet-i vücûd geleneği, *Vâridât*'a ihtiyaç kalmayacak şekilde

³⁴⁸ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 20b-21a.

³⁴⁹ Örneğin İbn Arabî tecellî bahsinde, hakikat nurlarını anlatırken hakikat ve şeriat ilişkisine temas etmiş ve şunları söylemiştir: “Kendisinden koştığımız nur ise, hakikat nurudur. Onu bilip bilmemek birdir, insan bu nur vasıtasıyla onu keşfeder ve bu nurdan koştüğünü keşfeder. Sonra kendisine doğru koştığı nuru görür. O ise, şeriattır. Bu makam sahibi, masum, korunmuş, kendisine inayet edilmiş, bilgisizliğin kendisinde bulunmayacağı bilgiyle nitelendiği için de cahil olmayacak alimdir. Çünkü bazı kullar vardır ki onlar şeriat nurundan hakikat nuruna doğru koşarlar. Böyleleri adına korkulur. Hakikat nurundan birisini keşfetmekten şeriat nuruna koşan bu insanlar ise, böyle bir ilahi tuzaktan güvendedirler. Öyleyse onlar, işleri hakkında basirete sahiptir. Diğerleri ise (şeriattan hakikate koşanlar), büyük bir tehlike üzerindedirler: kurtulmaları da mümkündür, başarısız olmaları da! Bunu bilmelisin!” İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, IX, s. 215.

İbn Arabî ve şârihler tarafından ortaya koyulmuştur. Aksine *Vâridât*'ın, vahdet-i vücud içerisinde mütalaa edilebilmesi için, alakalı metinlere olan ihtiyacı daha fazla görmektedir. *Vâridât* olmasaydı, vahdet-i vücûdu anlama konusunda bir kaybımız olmadığı da söylenebilir.

Nûreddinzâde'nin Simâvî ve *Vâridât* hakkındaki genel değerlendirmelerini şu sözlerinde görmek mümkündür: “Bu satırları, efendimiz, kâmil ve muhakkik şeyh, Filibeli Halvetî Nûreddinzâde kuddise sirrûh efendimizin yazısından naklettim. O şöyle demiştir: ‘Bize Deccâllerin çıkacağını bildiren, bizi sapan ve saptıranlardan ayırarak hidayete erdiren; apaçık kitabında büyük kıyameti, alâmetlerini, çürümüş cesetlerin haşredileceğini, nebîlerin ve takva sahiplerinin sultanı, habibi Muhammed a.s.’ın irşadıyla bize haber verdiklerine itaat ettiren Allah Teâlâ’ya hamd; peygambere, diğer nebî ve peygamberlere, peygamberin ashabına ve tertemiz ailesine salât olsun.

Bu kitab Simav oğlu Şeyh Bedreddin diye meşhur, sapmış ve saptıran, kıyamete kadar yeryüzünü ifsâd edenin kitabıdır. O bu kitabında ilhâda dâir sözler söylemiş; haşri inkâr etmiş, kendi zannınca âlemin kadîm olduğuna hükmetmiştir. Çünkü o fâsit hayâllerini, rahmânî keşifler sanmıştır. Hâlbuki bunlar bilgisizlik yüzünden kötülüğü emreden nefsinin tuzakları ve şeytanın süslü göstermeleridir. Bu nedenle kendisinin mertebeleri tamamladığını sanmış, hilâfete hak kazandığını vehmetmiş ve halkı tam tevhide irşâd niyetiyle saltanatı ele geçirmeyi kast etmiş; ilmi, marifeti ve zühdüyle ucba kapılmış, kendisini bütün din alimleriyle bir görmüş ve böyle inanmıştır. Oysaki onun cinsinden olan (Simâvîler) hem sapan, hem de saptırandır. Hiç bilmediği yerden istidrâc hallerine düşmüş, şeytanın kendisiyle oynadığı gibi o da cahillerle oynamış, onların dalaletine sebep olmuştur. Riyâzatlarının çokluğu, kendisini o hale getirmiş; rüyasında şeytan insanlara hükmeder bir halde büyük bir kürsîde oturmuş halde dilediğini öldürür ve dilediğini diriltir bir Rab olarak kendisine görünmüş, o da bu şeytanı, âlemlerin Rabbi zannetmiştir. Şeytan ona, ayaklanma zamanı geldi, haydi uyan, yürü demiş; o da kendisini âlemin kutbu vehmederek ifsât edici itikadıyla ayaklanarak Dobruca, Zağra ve Yenişehir’de harekete geçmiş; o bölgede kendisini alim, arif, velî zanneden ve kazaskerliği zamanında kendisinden zeâmet alanlar bunu da davasında ve işlerinde doğru, sadık zannettikleri için yanında toplanmışlar; sonra hallerinin bozuk, keramet

zannettiklerinin istidrâc, yolunun dalalet ve karanlıklara dalmak, cehalette boğulup kalmak, küfür ve ilhad olduğunu anlayınca yanından dağılmışlardır. Onun bu halleri araştırılmış, büyük bir fesada sebep olmaktan dolayı yakalanmış ve saltanat için kıyam etmesi nedeniyle Siroz’da asılarak öldürülmüştür. Kendisine tabi olanlar dağılıp gizlenmişlerdir. Bu Risâlesinin adı *Vâridât*’tır.”³⁵⁰

Nûreddinzâde’nin yazdığı reddiyenin bir özeti niteliğindeki bu cümleler aynı zamanda, Simâvî’nin saltanat uğruna isyan ettiğine de dikkat çekmektedir. Burada bizim için önemli görülen noktalardan bir tanesi Simâvî’nin kazaskerlik döneminde dağıttığı topraklardır. Nûreddinzâde’ye göre bu toprak sahiplerinin, Simâvî’nin yanında olmalarını sağlayan sebepler, Simâvî’nin halk tarafından alim, arif ve keramet sahibi bir velî zannedilmesidir. Asıldıktan sonra Simâvî’nin tasavvuf anlayışını devam ettiren bir zümre olmayışının sebebi, halkın, Simâvî’yi yanlış anladıklarının farkına varmaları ve onun etrafından dağılmalarıdır. Hatta Simâvî’nin hayatı ele alınırken belirtildiği gibi, onun etrafındaki bazı kişiler, bizzat Simâvî’yi devlete teslim edenlerdir.

Nûreddinzâde’nin yukarıdaki sözlerine hâmiş yazan ve ismi zikredilmeyen bir şahsa göre, Nûreddinzâde ile Simâvî, aslında vahdet-i vücud konusunda aynı görüşlere sahiptirler. Bu kişi şöyle demiştir: “Bu şeyhin (Nûreddinzâde) sözleri, insafla söylenmiş sözler değil. Ben, gönlünde olmayanı diliyle söylemiştir sanıyorum. Çünkü o da, velâyetin hâtemi olan olgun şeyh Şeyh-i Ekber İbni Arabî’ye, sırrı kutlansın, meyletmekte, kitaplarını, bilhâssa *Fusûsü’l-Hikem* adlı kitabını okutmakta, talebesine belletmekte, okumalarını buyurmakta, onu bedenindeki can gibi sevmektedir. Bu da delâlet ediyor ki bu söz, halka hoş gelsin diye söylenmiş bir sözdür; ama insâf yoluyla söylenmemiştir. Çünkü, sırrı kutlansın, Şeyh-i Ekber’in bütün kitapları tevhîd üzeredir; başkalarının sözleri, onun sözlerine göre küçücük çocuk gibidir. Bu gerçeğe ulaşan kâmil ve muhakkik şeyh, dinin ve hakikatin Bedr’inin k.s. (Simâvî’nin) sözleri de o sözleri şerh eden sözleri de, onun sözleri gibidir. Kim Şeyh-i Ekber’i sever, yüce sözünü kabûl ederse ondan başka olgunların sözlerini de sever ve kabûl eder. İş böyle

³⁵⁰ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 48; Şaban Er, *Edirne-Simâvne Kâdisı Emir İsrail’in Oğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, Kutup Yıldızı Yay., İstanbul 2016, s. 555-556.

olunca Nûreddinzâde denen bu şeyhin şu sözleri, ancak gönlünde olmayan sözü dilleriyle söylerler hükmüne uyar; yoksa tenakuz olur. Bunu yazan Can.”³⁵¹

Yavsî’ye ait Vâridât şerhinin sonundan bu cümleleri aktaran Abdûlbaki Gölpınarlı’ya göre de: “Can’ın sözleri gerçekten de doğru. Nûreddinzâde’nin, İbn Arabî’ye saygı göstermesi, Bedreddin’inse bu kadar aleyhinde bulunması, bir tenakuzdur ancak.”³⁵² Tabi ki burada Nûreddinzâde’ye açık bir iftira vardır. Adeta Nûreddinzâde, münafık gibi halka hoş görünmek için, gönlündeki başka söyledikleri başka bir şeyh olmaktadır. Hatta Gölpınarlı başka bir eserinde, Nûreddinzâde’nin kendisini gizleyen, zâhiren başka bir tarikata müntesip bir Melâmî-Hamzavî olduğunu söyleyecek kadar ilmî gerçeklerden uzak bir iddiada bulunmuştur.³⁵³ Bu iddiaların geçersizliğini gösteren en büyük deliller, Nûreddinzâde’nin eserlerinde ortaya koyduğu Kur’an ve sünnet çerçevesindeki tasavvuf anlayışıdır.

Gölpınarlı’nın ve naklettiği kişinin sözlerinden şöyle bir sonuç daha çıkıyor: İbn Arabî’yi seven ve onun fikirlerini benimseyenler, Simâvî’nin aleyhinde söz söylerlerse bu yalancılık ve ikiyüzlülük mü olmaktadır? Yukarıdaki basit değerlendirmelerin sahibine göre bu sorunun cevabı tabi ki evettir. Fakat şu bilinmelidir ki Simâvî’nin, İbn Arabî ekolüne mensup gösterilmesi ve onun üzerinden aklanması Nûreddinzâde’ye göre mümkün değildir.

Nûreddinzâde’nin İbn Arabî’yi sevmesini ama Simâvî’yi eleştirmesini bir tenakuzmuş gibi göstermeye çalışan Gölpınarlı, maalesef tenakuzun büyüğünü kendisi ortaya koymuş gibi görünüyor. *Vâridât*’ı ele aldığı çalışmasının bir yerinde: “(Simâvî) Melek, cin ve şeytanın kuvvetlerden ibaret olduğunu, insan ve hayvanın hayâline bağlı bulunduğunu, bunların ayrı, müstakil varlıkları bulunmadığını bildirmektedir ki taban tabana şer’î beyanlara zıddır.”³⁵⁴ demektedir, başka bir yerinde ise Simâvî’nin bâtını

³⁵¹ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 48; Şaban Er, *a.g.e.*, s. 556-557.

³⁵² Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 48.

³⁵³ Gölpınarlı’nın bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Melâmî-Hamzavîlere gelince; bunların hankâh ve zâviyeleri olmadığı gibi -yalnız Oğlan Şeyh, Emir Osman Hâşimî, *Nûreddinzâde gibi zahiren diğer bir tarikattan müstahlef bulunanlar* müstesna- ricali de tekke hazireleri ve türbelerde medfûn olmayıp umumî kabristanlarda defnedilmişlerdir.” Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 192, 205.

³⁵⁴ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 33.

olmadığı hükmüne³⁵⁵ ulaşırken “*Meselâ onda, Ehl-i Sünnet inancından ayrı bir inanç da göremeyiz. Hattâ cennet ve cehennem hakkındaki sözlerinin doğru olup olmadığını anlamak için Kur’ân’ı açıp rast geldiği âyetle fikrinin doğruluğunu istidlal edecek kadar da Kur’ân’a bağlıdır.*”³⁵⁶ şeklinde yorum yapmaktadır. Şu halde nasıl oluyorsa Gölpınarlı’ya göre şeriata taban tabana zıt olan Simâvî’nin fikirlerinde, Ehl-i sünnet inancından ayrı bir inanç göremiyoruz! Diğer taraftan Gölpınarlı, Simâvî’nin aslında vahdet-i vücud düşüncesine değil, vahdet-i mevcud (panteizm) fikrine ulaştığını şu sözleriyle belirtmiştir: “*Bu esas üzerine mütalâa edilen “Vahdet-i Vücûd”da, kâinatın adem oluşu ikinci plânda kalıyor ve bu inanç (Simâvî) daha ziyade “Vahdet-i Mevcûd” a yaklaşıyor.*”³⁵⁷ Öyleyse Gölpınarlı’nın bizzat bu ifadesine göre Simâvî ile İbn Arabî’nin fikirleri birbirinden farklıdır.

Simâvî, *Vâridât*’ta dikkat çekecek sıklıkta hakikatlerin yanlış anlaşıldığından şikayet etmektedir. Örneğin: “*Dünyâ ile oyalanman, uğraşman, gerçeği anlamak hususunda himmetini noksan bir hâle getirmiştir; gerçeğin olgunlukları, senin hayâl ettiğinden bambaşkadır.*”³⁵⁸ demek suretiyle kısmen doğru bir noktaya dikkat çekmiştir. Fakat Nûreddinzâde’ye göre Simâvî’nin kendisi, dünya ile fazlasıyla

³⁵⁵ Halil İnalıcık’a göre Simâvî, sünnî İslam’ın bütün öğretilerini, kendinden önceki bâtinî kelmacılar gibi yorumlamıştır. Bkz. A. mlf. “*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*”, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2004, s. 197. Ayrıca İnalıcık’a göre filozofların ölülerin dirilmesinin olanaksızlığı, evrenin yaratılmış olmayıp ezeli olması gibi birtakım savları, Bedreddin tarafından kabul edilmektedir. A. mlf., *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, s. 146-147. Cemil Yener’e göre de Vâridât’taki yargılar ve görüşler, büyük ölçüde Bâtinî inançlara yönelir. Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin-Vâridât*, İstanbul 2008, s. 48.

³⁵⁶ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 39. Yine burada Simâvî’nin Kur’an’a bağlılığına verilen vefk örneği ilginçtir. Simâvî’nin Kur’an’a bağlılık ölçütü vefk üzerinden ortaya koyulmaktadır.

³⁵⁷ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 32. Ahmet Yaşar Ocak da Simavî’nin panteist olduğu görüşündedir. Bkz. A. mlf, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 159. Yine Türkolog A. D. Novicev, Simâvî’nin doktrininiyle alakalı ulaşılabilir bütün kaynakları tarayarak onun panteist (doğatanrıci) olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz. Ernst Werner, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, Çev. Hakan Sevin, İstanbul 2014, s. 98. Vahdet-i vücudun vahdet-i mevcuddan yani panteizmden farklı olduğuna dair savunma amaçlı yazılar kaleme alınmış, konuyla alakalı tahlil ve tashihler yapılmıştır. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla vahdet-i vücûdcu sufilerin en çok maruz kaldıkları itham, panteist olduklarıdır. Örneğin İsmail Hami Danişmend şöyle der: “(Bedreddin’in) Felsefesinin esası panteizme=vahdet-i vücûd’a dayanır.” Bkz. A.mlf. *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 635. Danişmend, burada panteizmi vahdet-i vücûd olarak ele almakla doğru bir yaklaşım ortaya koymamıştır. Bu iki kavram arasındaki farklar ve vahdet-i vücûd eleştirilerine verilen cevaplar için bkz. Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 2003, ss. 11-48; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, ss. 65-104; Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Alem Munasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

³⁵⁸ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 51.

meşgul bir zalimdir. Eseri de kalkıştığı isyan hareketinin bir parçası olup, müminlerin katline ve itikatlarının bozulmasına sebep olmaktadır. Nûreddinzâde'nin Simâvî ve eseri hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: “*Belki de musannif müslümanlara olan zulmünü unuttu ve kendisiyle dinin nizam bulduğu kişiyi*³⁵⁹ *bununla katletmeyi amaçlamıştır. (Bu kitap) Müminlerin kanını akıtmak için bir sebep olmuştur. Kıyamete kadar taklit ile (inanan) zayıfların itikatlarını bozmayı amaçlamıştır. Âlemlere fesat tohumları ekmıştır. Sapkın ve saptırıcı olanların, bugün ona tabi olmasında da bu durumu müşahade edebiliyoruz. Hangi dünya ile meşgul olmak, bundan daha çok meşgul edici olabilir ki?*³⁶⁰ *Zalimlerin Hakk'ı idrak etmesindeki gayret, ne kadar da kısadır.*³⁶¹ *Bu kurduğu hayalle başarı ve (Hakk'ı idrak konusunda) kurtuluş (ummaktadır). Hayır! Şeriat, bütün saadetlerin aslıdır.*”³⁶²

Nûreddinzâde, müteşerri bir sufi olduğunu, hemen hemen bütün eserlerinde açıkça ifade etmiştir. Ona göre şeriat, bütün saadetlerin kaynağıdır. Yine buradan anlaşıldığı kadarıyla Nûreddinzâde'ye göre Simâvî, dünya ile oyalanmak, hakikati idrak etmenin önündeki engellerdendir derken, kendisi devlete karşı kıyam hareketi içinde yer alarak en büyük dünyevî meşguliyet sahası olan siyaset³⁶³ işine girmiştir. Simâvî ve onun takipçilerini zalimler olarak nitelendiren Nûreddinzâde, kendi zamanında da bu bozuk fikirlere tabi olanların varlığından rahatsızlık duyduğunu ifade etmiştir. Her ne kadar burada bir grup veya kişi adı zikretmese de, Simâvî olarak zikrettiği kişilerle ilgili olarak *Menâzilüs-sâirîn* şerhinde: “*Amma zamanede SÎMAV dedikleri taifenin ettikleri ef'âl-i kabîha ki hatunlarını ve kızlarını ve oğullarını ecnebiye teslim edip ... ettirdikleri ve Işık (Kalenderîler) taifesi birbirine -haşa- livata ettikleri neûzü-billah isar değildir. Belki küfr-i mahzıdır.*”³⁶⁴ şeklinde ifadeler

³⁵⁹ Çelebi Mehmed olabilir.

³⁶⁰ Yani Bedreddin “Dünya ile meşgul olma!” derken aslında kendisi devlete kıyam içinde yer alarak en büyük dünyevi meşguliyet olan baş olma sevdasına düşmüştür.

³⁶¹ Buradaki zalimler Bedreddin ve onun yolundan gidenler olmaktadır.

³⁶² Nûreddinzâde, ERAV, vr. 8b-9a.

³⁶³ “Riyaset ve siyaset sevdası, seyr u sülûkün son demlerinde silinen manevî bir lekedir.” Bkz. İmam Rabbani'den nakleden İrfan Gündüz, *Osmanlı'da Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, s. 32. İmam Rabbani, Mektubat, I, 82-83, (72. ve 73. Mektup).

³⁶⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 85a-85b.

kullanmıştır. Dolayısıyla, Nûreddinzâde'nin yaşadığı dönemde, Simâvî'nin takipçilerinden bir kısmının Işık taifesi denen Kalenderîler olduğu anlaşılmaktadır.

Nûreddinzâde *Vâridât*'ı baştan sona şerh etmemiştir. Daha çok ahiret, haşır, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan, Allah'ın iradesi, Hz. İsa'nın durumu, kıyamet ve alametleri gibi konuları ele almıştır. Genel olarak *Vâridât*'ın Kur'an ve sünnete, İslam akidelerine, Ehl-i sünnetin kabûllerine ve muhakkiklerin görüşlerine uymadığını ifade eden Nûreddinzâde'ye göre Simâvî'nin fikirleri, felesecicilerin görüşleriyle aynıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Nûreddinzâde itirazlarını derinlemesine analiz ve delillerle uzun uzun açıklama yoluna gitmemiştir. Örneğin “O (*Simâvî*) *felsefecilerin yolundadır*.³⁶⁵ Bu konuda ortaya koymaya gerek görmediğimiz çok sayıda kesin nas bulunmaktadır. Bizim amacımız musannif ve şârihlerinin söylediklerini, İslam âlimlerinden hiçbirinin söylemediğini beyan etmektir.”³⁶⁶ demekle yetinmiştir. Bu kısa girişin ardından Nûreddinzâde'nin *Vâridât*'a yaptığı eleştirileri başlıklar halinde ele almaya çalışalım.

³⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, Simâvî'nin Varidat'taki bazı cümlelerini Leibniz ve Spinoza'nın felsefelerine benzetmiştir. Bkz. A. mlf., *Türk Feylesofları Antolojisi*, Yeni Kitabçı, İstanbul 1935, I, s. 118, 121. İsmail Hami Danişmend'e göre Simavî, madde aleminin mahluk olmayıp ezeli ve ebedi olduğunu müdafaa eder (materyalist).” A.mlf., *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 635. Ahmet Yaşar Ocak, Simavî'nin alim, sufi, ihtilalci cephelelerinin yanında, Vâridât'taki bir kısım fikirleri nedeniyle bir de “materyalist feylesof Bedreddin” yönünün olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 200. Ernst Werner'in Varidât'la ilgili değerlendirmesi şöyledir: “(Simâvî) Bu eserde tanrıbilimin sınırlarını aşıyor ve onun üstün bir fikir adamı olduğunu gösteren ateist-materyalist bir dünya görüşüne adım atıyor.” Ernst Werner, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, Çev. Hakan Sevin, Kaynak Yay., İstanbul 2014, s. 53. Vecihi Timuroğlu, Simavî'nin materyalist değil, İbn Arabî yolunda, İbn Seb'i(n) de okumuş ve Aristocu geleneğe bağlı panteist bir anlayışa sahip olduğunu söylemiştir. Bkz. Vecihi Timuroğlu, *Varidat*, Haz. Ahmet Say, Türkiye Yazıları Yayınları, Ankara 1979, ss. 78-82. Babinger'e göre Simâvî, Börklüce'nin Hristiyanlıkla İslam'ın eşit olduğu fikrini, günlük hayatında uygulamıştır. Bkz. Franz Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Çev. İlhami Yazgan, Ankara 2013, s. 84. Bezmi Nusret'e göre “Bedreddin hem maddeci hem de maneviyatçıdır (spiritualist). Fakat maneviyatçılığı maddeciliğine galiptir. Maddeyi halik değil, mahlûk şeklinde görüyor. Cenâb-ı Hakk'ın mahlûkatından mütebâyin olmadığını söylemekle beraber, O'nu ayrı ve müteal bir kudret sahibi tanıyor. Görüşte bundan büyük fark olamaz. Materyalistler böyle külli bir kuvvet ve kudreti katiyen kabul etmezler. Onlarca her şeyin asıl ve esası maddeden ibarettir. O itibarla Bedreddin'i bir materyalist veyahut tam bir panteist telakki etmenin imkanı yoktur.” Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1957, s. 184. Bu örneklerde görüldüğü üzere Vâridât, çok geniş ve bazen birbirine tamamen zıt sayılabilecek değerlendirmelere konu olabilmekte, tabir caizse isteyen istediği fikir akımını Vâridât'ta bulabilmektedir.

³⁶⁶ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 26b.

1.Ahret Âlemi ve Kıdem

İslam akâidi, Allah, peygamber ve ahiret inancı üzerine kuruludur. Ahirete iman, Kur'an'da genellikle Allah'a imanla beraber zikredilmiştir.³⁶⁷ Yine Kur'an'da ahiret kavramıyla alakalı iki temel kategori olan zaman ve mekan vurgusu dikkat çekmektedir. Örneğin “Yevmü'd-dîn, yevmü'l-ba's, yevmü'l-kıyâme, sâat, yevmü'l-hisâb, yevmü't-telâk, yevmü'l-hulûd, dâru'l-ahiret, yevmü'l-hasret, yevmü'l-feth, yevmü'l-cem ve't-teğâbün, yevmü'l-hurûc, yevmü't-tenâd” ve “dâru'l-âhire”, “dâru'l-karâr” ve “dâru'l-huld”³⁶⁸ gibi ifadeler, soyut iman mevzularını insan zihnine yaklaştıran somut bir yaşam alanı ve zaman birlikteliği arz etmektedir.

Kur'an'da ve sünnette somut ayrıntılarıyla anlatılan ve insanlardan sadece bunlara inanmaları ve gereği gibi amel etmeleri istenen ahiretle alakalı haşr, ba's, cennet, cehennem, kıyamet ve alametleri gibi konuların mahiyeti hakkında genel bir kabulün yanında, farklı görüşler ve kabuller de vardır. Ahiretle ilgili konuların mahiyetleri konusunda farklı görüşler geliştirmek, gayb konularına yeni gaybler eklemektedir.³⁶⁹ Çünkü Allah ve Resûlü'nün ayrıntılı bir şekilde bildirdikleri meselelerin odak noktası iman iken, bu iman mevzuu, farklı fikirlerin ortaya atılmasıyla birlikte yerini cismânîyet ve ebediyet gibi tartışmalı meslelere bırakmaya başlamıştır. Müminin, ahiretle ilgili konularda farklı görüşler ortaya koymak gibi bir vazifesinden ziyade, imanındaki sağlamlık ve ziyadelik yanında, amellerinden sorumlu olduğunu unutmamak gerekir.

Ahiret hayatının cismânîliği konusundaki farklı görüşler şunlardır: 1. Ahiret hayatı cismânîdir. 2. Mead olarak rûhânîdir. 3. Hem rûhânî hem cismânîdir. 4. Var olan sadece dünya hayatıdır ve ahiret yoktur. 5. Ahiret hayatının imkanı ve imkansızlığı, delil yetersizliği nedeniyle bilinemez.³⁷⁰ Peşinen söylemek gerekirse Nûreddinzâde, Simâvî'yi ve şârihlerini 2. ve zaman zaman 4. görüşlere nisbet etmektedir. Bu da metafizikçi felsefecilerle tabiatçı felsefecilerin iddiaları olmaktadır.

³⁶⁷ Bkz. Bakara/2, 4, 62, 177.

³⁶⁸ Bkz. M. Fuad Abdülbaki, *Mucemü'l-Müfehres*, Dâru'l-Hadis, 3. Baskı, Kahire 1411/1991, adı geçen maddeler.

³⁶⁹ Ehl-i sünnet akidesinin temel prensiplerinden biri, inanılacak konuların artmayacağı ve eksilmeyeceği kabulüdür.

³⁷⁰ Cağfer Karadağ, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, 1. Baskı Emin Yay., Bursa 2008, s. 95-96.

Nitekim Nûreddinzâde, Simâvî'yi sık sık felsefecilerin yolundan gitmekle suçlamıştır. Nûreddinzâde, Simâvî'nin âlemin kıdemi meselesinde de felsefecileri takip ettiğini söylemektedir.³⁷¹

Bedreddin Simâvî'nin ahiret hayatıyla ilgili görüşleri, genel itibariyle bilinemezci bir bakış ortaya koymuştur. Yani *Vâridât*, ahiret âleminde nelerin olduğu değil de nelerin olmadığını ifade ederken, avamın ve cahillerin bunu bilemeyecekleri iddiasını sık sık dile getirir. Özellikle ahiret hayatının şehadet âleminden olmadığını, melekût âleminden olduğunu; bunun yanında ahiretin kıdeminin de ileri süren Simâvî ve takipçileri, Nûreddinzâde tarafından tenkit edilmiştir.

Vâridât'ın ilk iki cümlesi “*Ahiret işlerinin cahillerin iddia ettiği gibi olmadığını bil! Ahiret işleri emir³⁷² ve melekût³⁷³ âlemiyle ilgilidir; avamın iddia ettiği gibi şehadet âlemiyle³⁷⁴ ilgili değildir.*”³⁷⁵ şeklindedir. Nûreddinzâde, Simâvî'nin bu cümlesindeki “cahiller” ifadesiyle, nazar ve tahkik ehli, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat alimlerini kast ettiğini düşünmektedir. Nûreddinzâde'nin bu ifadesi, *Vâridât*'ı kelâm ilmi açısından değerlendireceğini gösteren anahtar bir kavramdır. Nûreddinzâde için Simâvî, sünnî olmak bir yana, Ehl-i sünnetin görüşlerine savaş açan bir kimsedir.

³⁷¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 25a.

³⁷² İbn Arabî'ye göre âlem-i emir, sebep-sonuç ilişkisine bağlı olmayan ve Hak'tan bir sebep olmaksızın var olan anlamında melekût âlemi karşılığında kullanır. bkz. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 144.

³⁷³ Mertebe-i ervâh, rûh-i a'zâm, âlem-i gayb vb. isimlerle de anılan melekût veya emr âlemi, bir üst mertebedeki sâbit ayınların zâhire doğru bir adım daha atarak bu sefer basit-mücerred kevnî eşya yani cevher-i basit haline gelmeleri mertebesidir. Melekût âlemi genel olarak gayb âlemi veya vücûd mertebelerinden birini ifade etmektedir. Bunlar mebdini, kendini ve bir de benzerlerini müdriktirler. Bunların rengi, şekli ve zamanla, mekanla alakaları daha yoktur. Zira cisim değildirler yani henüz daha madde ve terkiib oluşmamıştır ve gözle görülemez. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, 3. Baskı, İstanbul 2011, s. 322-323. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Alem Munasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 51-53. Şu halde melekût gayb âleminin karşılığı olduğu gibi aynı zamanda, vücûd mertebelerinden birinin de adı olmaktadır. Nûreddinzâde beşli tasnifi esas alarak bu âlemler için kullanılan diğer isimleri toplayan kısa bir eser yazmıştır. Bkz. Nûreddinzâde, *Makâle fî-avâlimi'l-küllîye*, Süleymaniye Ktp. Yazma Bağışlar, nr. 6891, vr. 1b-2b.

³⁷⁴ Şehadet âlemi, âlem-i kevn-i fesâd, âlem-i ecsâm gibi isimlerle anılan eflâk, erkân ve müvelledât âlemidir. Artık gözle görülen bu mertebe, mürekkebe kesif nesneler yani eşya âlemidir. Bkz. Kılıç, *a.g.e.*, s. 250. Bu âlemler için ayrıca bkz. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2013, s. 83-84.

³⁷⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 1b.

Bu noktada Nureddinzâde'nin Ehl-i sünnet ile ilgili hassasiyetlerini aktarmakta fayda vardır. Konevî'nin *Nusûs*'una yazdığı şerhte ruhların taayyün makamlarını açıklayan Nureddinzâde'ye göre Hz. Ebubekir ve İsrâfil Arş'ın rûhânîliğinde; Hz. Ömer ve Mikâil Kürsî'nin rûhânîliğinde; Hz. Osman ve Cebrail Sidre'nin rûhânîliğinde; Hz. Ali ve Azrail Berzah makamında yer almaktadır. Bu hikmetin gerektirdiği mana uyarınca, hilafet tertibi bu sıraya göre inmiştir. “Böylece Kuran ve sünnetin delalet ettiği zâhirden ortaya çıktığı gibi Şia'nın ayrılıkçı mezhebi batıl olmuştur. Ehl-i sünnet ve'l-cemaat cömertlik ve hoşgörü ehlidir. Allah'ım onlara yardım et! Onların arkasında yeryüzünde halife kıl. Çünkü onlar senin makamından korkmaktadırlar ve vaîdinden çekinmektedirler. Bunun için Ebubekir ve İsrâfil “fenâ ve ifnâ”da aynı mizaç üzeredirler. Ömer ve Mikail hak ve adalette aynı mizaçtırlar. Osman ve Cebrail ilmi, hayayı ve cömertliği içine almada aynı mizaçtıdır. Ali ve Azrail cesaret, itaat ve her şeyi yok etmede aynı mizaçtıdır. Nebî s.a.v.'in mülk ve melekûtü idare etmede insanlardan dört tane yardımcısı ve şeref sahibi meleklerin reislerinden de dört tane yardımcısı vardır. Kim bu dört insanın arasını ayırırsa bu büyük bir hatadır ve bu durum dört meleğin arasını açmaya benzer. O halde Şia, bu ümmetin Yahudisi olup onların mezhebine uyanlar da onlardandır. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “De ki: Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, mü'minler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir. Her kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikâil'e düşman olursa bilsin ki, Allah da inkâr edenlerin düşmanıdır.” (Bakara/2, 97-98)

Adalet bu dört insanla bu dört meleği itikatta, mahabbette, hilafetin tertibindeki kaderde³⁷⁶ yerleştirmede birleştirmektir. Kim bunların arasını açarsa onlar zalimlerin ta kendileridir. “Biliniz ki, Allah'ın lâneti zalimler üzerinedir.” (Hûd/11, 18) Hatta “Kâfirlerin ta kendileridir.” (Maide/3, 44) ve “Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.” (Bakara/2, 89).³⁷⁷ Allah onlara (dört melek ve dört insanı ayıranlara) birleştirenlerin elleriyle azap edecek, kendi aralarını ayıracak, onlardan sakındıracak

³⁷⁶ Kadr olarak okunursa güçte veya değerde anlamlarına da gelebilir.

³⁷⁷ Bu ayetleri yazarak Nûreddinzâde, hilafete ve halifelerin meleklerle eşleştirilmesine itikadi anlamlar yüklemiştir.

ve birleştirenlere yardım edecektir. “Allah mü’min topluluğun gönüllerini ferahlatsın ve onların kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah, dilediğinin tövbesini kabul eder. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Tevbe/9, 15)³⁷⁸

Görüldüğü gibi Nûreddinzâde, Ehl-i sünnetin hararetli bir savunucusudur. Bu satırlarında o, hilafet tertibine tasavvufî manalar yüklemiş ve Ehl-i sünnetin görüşlerini kabul etmeyenlerin zalim ve kâfirler olduğunu ayetlerle dile getirmiştir. Şia’ya bu ümmetin Yahudisi diyen Nûreddinzâde, “Şia kâfirdir!” dememiş; fakat hilafetin sünni tertibini kabul etmeyenlere “zalimlerdir” demiş ve peşi sıra yukarıdaki ayetleri sıralayarak dolaylı yoldan Şia’yı tekfir etmiştir. Nûreddinzâde tekfir konusunda ikinci olarak Simâvî’yi ve onun görüşlerini benimseyenleri hedef almıştır. Kanaatimizce Nûreddinzâde’nin bu tavrının sebebi, içinde yaşadığı zaman diliminde meydana gelen siyasî, dinî ve tasavvufî yönden ayrılıkçı fikirlerin yaygınlaşmasını önleme isteğidir.

Nûreddinzâde, *Vâridât* reddiyesinde, Simâvî’nin görüşleriyle birlikte, isim vermeden “Şârihlerden biri şöyle demiştir:” şeklinde ifadelerle, *Vâridât* şârihlerinin açıklamalarını da tartışarak, objektif bir yöntem takip etmiştir. Sadece reddiye yazdığı eserdeki görüşleri değil, aynı zamanda o eseri savunan görüşleri de ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Hatta bu tutum bazen Simâvî’yi şârihler üzerinden değerlendiriyor izlenimi verebilmektedir. Böyle bir yaklaşım, Nûreddinzâde’nin sağlam bir ilim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Nûreddinzâde şârihlerin ahiretle ilgili: “*Unsurlar âlemi sonradan yaratılmıştır ve fânîdir; ahiret âlemi ise kadîm ve bakîdir. Buna göre (ahiret işlerinin) unsurlar âleminin dışında olması gerekir.*”³⁷⁹ şeklindeki açıklamalarının ardından şunları söylemiştir: “Bu yorum doğru değildir ve şüphesiz ki küfürdür. Çünkü ahiret âlemi de ittifakla hâdistir. (Ahiret âleminin) Unsurlar âleminin dışında olması (kabul edilecek olsa bile), kadîm olmasını gerektirmez. Eğer şârihlerin kastettiği bütün hal ve vasıflarıyla ahiret âleminin kadîm olması ise bu da apaçık bir **butlandır**. Çünkü ahirete

³⁷⁸ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 131b-132b.

³⁷⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 2a. Hangi şârih bu sözü söylemiş bulamadık; fakat Yavsî emr âleminin bâkî olduğunu söylemiştir. Bkz. Yavsî, *HHFKED*, Süleymaniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 411, vr. 3a.

intikaller, kıdemi ortadan kaldırmaktadır. (Çünkü) Ahirette çoğu şey kulların amellerinden yaratılmıştır. (Amellerin hâdis olması) Dolayısıyla orada kıdem tasavvur edilemez. Aksine ahiret işleri, haşr, ba's, sırat, mizan, cennet, cehennem ve içindekiler, sonradan yaratılmıştır, hâdistir, cismanîdir. Dünyanın yaratılmasından sonraya bırakılarak yaratılmıştır. Dünyanın yaratılmasından sonraya bırakıldığı için, ahiret diye isimlendirilmiştir.”³⁸⁰

Görüldüğü üzere Nûreddinzâde, ahireti kadîm olarak kabul etmenin açıkça küfür olduğunu ifade etmiştir.³⁸¹ Çünkü ahiret âlemi hâdistir ve unsurlar âleminin dışında olmadığı için kadîm olamaz. Ahiret hayatında karşılaşılan durumlar, bu dünyada, kulların işlediği amellerden yaratılmıştır. Tenkidinin devamında İbn Arabî'den yaptığı nakli de delil olarak gösteren Nûreddinzâde, cennet ve cehennemin cismânî, hâdis ve bâkî olduğunu ifade etmiştir. Yine Nûreddinzâde'ye göre musannıfın (Simâvî): “Avamın iddia ettiği gibi şehadet âleminde değildir.” sözünün batıl olduğu ortadadır. Şayet kastettiği ahiret işlerinin dört unsur âleminde ve 7 gökten olmadığıysa o takdirde Kur'an'ın “Genişliği gökler ve yer kadardır.”³⁸² ayeti yönünden buna delalet ettiği ortaya çıkar. Kadı Beydâvî şöyle demiştir: “Bu ayette cennetin yaratıldığına (mahluk) ve onun bu âlemin dışında olduğuna delil vardır.”³⁸³

³⁸⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 2a.

³⁸¹ Simâvî'nin eserini Nureddinzâde'ye benzer şekillerde yorumlayanlar çoğalmıştır. M. Şerefettin Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 51-52. Timuroğlu, Simâvî'nin açıkça ahireti ve kıyameti inkâr ettiğini (yadsıdığını) söyler. Bkz. Vecîhi, Timuroğlu, *Vâridat*, Ankara 1974, s. 84-85. Bu değerlendirmeler önemlidir. Çünkü Simâvî'nin ahiretle ilgili görüşlerinin İslam akaidinin genel kabullerinden farklı olduğunu sadece Nûreddinzâde söylememektedir. Belki Timuroğlu gibi ehl-i sünnet kaygısı taşımayan Vâridat yorumcuları da, Simavî'nin ahiretle ilgili görüşlerini inkâr olarak değerlendirebilmektedir. Yani Vâridat'ın, sadece Osmanlı'nın hakim sünî paradigması açısından, tarihsel şartların gereği olarak insafsızca tenkit edildiğini söylemek doğru değildir. Yine Halil İncılık'a göre de Simâvî, yargı gününe ya da ölümlerin dirilmesine inanmazdı. Halil İncılık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2004, s. 197.

³⁸² Âl-i İmran, 3/133; Hadid, 5/21. Bu ayetin tefsiriyle ilgili üç farklı görüş ileri sürülmüştür: “1. Cennetin tasavvur edilemeyecek kadar geniş olduğunu ifade eden bir benzetmedir. Buna göre arz “en” yani genişlik demektir. Bir alanın dar cephesini genellikle onun genişliği oluşturduğuna göre cennetin uzunluğu bu teşbih çerçevesinde çok daha fazla olacaktır. 2. Cennet, dünya hayatında insanoğlu tarafından kavranabilen kâinat kadar değerlidir (Râzî, IX, 5-6). 3. Madde âleminin insan idrakine sunulduğu gibi cennet de onun bilgi ve idrakine sunulmuştur (Şa'rânî, II, 165-166). Bu yorumlar içinde en çok tercih edilen birinci görüştür.” Bkz. Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, s. 378.

³⁸³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 2b.

Nûreddinzâde'ye göre, Simâvî, “Avamın zannettiği gibi değildir.” sözüyle “Kaba Türkleri” kastediyorsa, “Onların (avam) hatası; ve onlar bir şeyi anlarken o şeyi anlamadaki noksanlıkları, nasıl kemal olabilir ki? Onlardan (avam) her biri -hakikatini ve tafsîlâtını bilmesede de- şöyle demektedir: “Fılan kişi öldüğünde, dünya yurdundan ahiret yurduna intikal etmektedir.”³⁸⁴ Yani onlar hatalıysa ve onlar bir şeyi yanlış veya eksik anlıyorlarsa, Bedreddin'in buradan hareketle konuyu ilmî olarak ispata çalışması doğru değildir. Nûreddinzâde, Simâvî'nin avam dediği halkı küçük gördüğünü ve buradan hareketle ahiretle ilgili değerlendirmeler yapılamayacağını söylemektedir. Nûreddinzâde'ye göre akıllı bir kişinin, ömrünü avamı hatalı görerek ve göstererek zayi etmesi doğru değildir.³⁸⁵

2.Ba's ve Haşir

Sözlükte “birini kaldırıp harekete geçirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi mânalara gelen ba's kelimesi, genel olarak Allah'ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesi, Hz. İsa gibi bazı peygamberlerin ölümleri diriltme mucizesi, Hz. Peygamber'in düzenlediği en çok üç kişilik askerî müfreze gibi ıstılahî mânaları yanında İslâmî literatürde asıl ve en yaygın olarak, “kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölümleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi” anlamında kullanılır.³⁸⁶

Sözlükte bir topluluğu bulunduğu yerden zorla çıkarıp bir meydanda toplamak manasına gelen haşir kelimesi, kıyamet gününde yeniden diriltilen (Ba's) bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder. Konuya ilişkin bilgiler yalnız ayet ve hadislerle bağlı olduğundan, İslâm alimleri arasında, haşrin cismânî veya rûhânî olup olmaması haricinde, farklı görüşlere hemen hemen hiç rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İslam filozoflarından³⁸⁷ özellikle

³⁸⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 2b.

³⁸⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 2b.

³⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *DİA*, V, s. 98.

³⁸⁷ İslam felsefecilerinin haşir konusunda aynı düşüncelere sahip olduğu söylenemez. Örneğin İbn Rüşd'e göre dirilişin cismanî ifadelerle anlatılması, rûhânî ifadelerle anlatılmasından daha iyidir. İnsanları erdemli fiillere yönlendirme konusunda İslam'ın bu özelliği, diğer dinlere göre daha etkilidir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, s. 331.

Farabî ve İbn Sina haşrin cismanî değil ruhanî olacağını ileri sürmüştür.³⁸⁸ İslam alimlerinin³⁸⁹ ve mutasavvıfların³⁹⁰ ekserisi haşrin cismanî olacağı görüşündedir. Nûreddinzâde'nin, Vâridât'a yönelttiği eleştirilerin odak noktasında da âlemin ve ahiretin kıdemi meselesiyle birlikte bu cismânîyet ve rûhânîyet meselesi yer almaktadır. Bu tartışmalar, Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışını önemli ölçüde açıklığa kavuşturmaktadır.

Nureddinzâde'nin eleştirilerine geçmeden önce Gazzâlî'nin cismânî haşır konusunda İslam felsefecilerine yönelttiği tenkitleri hatırlamakta fayda vardır. Gazzâlî'ye göre felsefeciler üç meselede kesinlikle küfre düşmüşlerdir: Birincisi âlemin ezelîliği meselesi ve onların bütün cevherleri ezelî sayan görüşleridir. İkincisi onların “Yüce Allah'ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz'ileri kuşatmaz.” şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de onların cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. Bu üç mesele (hakkındaki görüşleri) hiçbir şekilde İslam'la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse peygamberlerin (s.a.s.) yalan söylediğine, onların, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür.³⁹¹ Nûreddinzâde'nin bakış açısı Gazzâlî'ye çok benzemektedir. Nûreddinzâde, birinci ve üçüncü meseleler hakkında, Simâvî'yi ve şârihlerini felsefecilerin yolundan gitmekle, küfre düşmekle, bâtil görüşlere sahip olmakla itham etmiştir.

³⁸⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 10. Baskı, İzmir 2002, s. 259. Filozofların insan anlayışını Kur'an'dan hareketle eleştiren Fazlurrahman'a göre insan, Kur'an'da İslam filozoflarının ele alışlarının aksine bir bütün olarak ele alınmış, beden ruh ayrımı yapılmamış, bedensiz ruhlardan bahsedilmemiştir. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Akingenç, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 1993, s. 219. Mehmet Aydın'ın ifadesiyle Kur'an, dualist insan kavramına iltifat etmemektedir. İnsan bedeniyle ve Allah'ın nefhettiği ruh ile bir bütündür. A. mlf. *Din Felsefesi*, s. 261.

³⁸⁹ Süleyman Toprak, “Haşır”, *DİA*, XVI, s. 416-417. “Müslümanlar, filozofların aksine cüzlerin dağıldıktan sonra biraraya toplanması anlamındaki mead konusunda (haşır) birleşmişlerdir.” Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Kahire:Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts., s. 232.

³⁹⁰ Örneğin Kuşeyrî'nin ahiret, haşır, ba's, cennet, cehennem vb. konular hakkındaki görüşleri de ehl-i sünnetin prensiplerinden farklı değildir. Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Doktora Tezi, SÜSBE, Konya 1997, 188-203.

³⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 444; A.mlf., *el-Munkizu mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salîbâ - Kâmil İyâd, Câmîatu Dîmeşk, Beyrut 1967, s. 84.

Simâvî haşirle ilgili şunları söylemiştir: “*Bu beden bâkî kalmayacağı gibi ölümden (fenâ) sonra parçaları da bir araya gelmeyecektir. Ölüyü diriltmekten maksat da bu değildir. Sen neredesin a gafil!*”³⁹² Şârihlere göre de ilk beden tekrar geri dönmeyecektir. Çünkü bu yok olanın tekrar iadesi olmaktadır. Nûreddinzâde’ye göre bu fâsit sözler *melâhide* ve cahilleri taklit etmekten başka bir şey değildir. Kur’an’da tekrar yaratmayla ilgili ayetlerden örnekler³⁹³ veren Nûreddinzâde, İbn Arabî’nin haşir ve berzahla ilgili sözlerinden nakil yapmış³⁹⁴ ve sufilerin kitaplarının buna benzer görüşlerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Yine Nûreddinzâde’ye göre, musannifin bu türlü sözleri, kitap ve sünnette ölümlerin dirilmesi konusunda varid olan delillerin *zâhirine* aykırıdır. Hatta bu görüşler, Nûreddinzâde’nin nazar ve tahkik ehli dediği Ehl-i sünnet âlimlerinin hak mezhebinin ve *İslam milletinin dışındadır*.³⁹⁵

İbn Arabî’ye göre hissî bedenlerdeki hissî yaratılış, hissî terazinin varlığı, hissî köprü, hissî cennet ve cehennem gerçektir ve bunlar Allah’ın kudretini ortaya koyan büyük işlerdir. Yine İbn Arabî’nin anlatımıyla akıl ve hissi, makul olanı ve mahsûs olanı bir araya getirmek, kudretinin büyüklüğünden olduğu gibi aynı zamanda ilahî yetkinlik açısından daha tam bir iştir. O halde Şeyh-i Ekber’e göre, kendisine karşı samimi olan herkese yaraşan şey, peygamber ve nebilerin hissî ve makul diriliş hakkındaki sözlerini kabul etmektir. Çünkü aklın bu konuda hissî dirilişi veya bu dirilişi kabul edenlerin yorumuna karşı, şeriatların bildirdiği şeyi imkansız sayabilecek bir delili yoktur.³⁹⁶

³⁹² Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 7a-7b.

³⁹³ Rum, 30/11; Yasin, 36/77-79; Ankebut, 29/19-20; Rum, 30/27.

³⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2007, II, s. 444.

³⁹⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 7a-8b. Simâvî’nin görüşlerini Nûreddinzâde gibi Vâridât’ı reddetmek için değil başka şekillerde ele alıp, Nûreddinzâde ile aynı sonuçlara ulaşan modern yorumcular da vardır. Örneğin İsmail Hami Danişmend, Simâvî’nin, İslamiyetin haşir ve ahiret gibi esaslarını reddettiğini kabul eder. A.mlf., *Tarihi Hakikatler*, İstanbul 1979, s. 635. Halil İnalcık’a göre Simavî, Yargı Günü’ne ya da ölümlerin dirilmesine inanmazdı. Bkz. A. mlf. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2004, s. 197. Simavî üzerine doktora çalışması bulunan Bilal Dindar’a göre: “Bedreddin Simâvî, bedenlerin yeniden dirileceği inancına karşı çıkmış ve bu yüzden kendisini eleştirenler olmuştur. Ona göre beden çürüyüp toprağa karıştıktan sonra parçaları daha önce olduğu gibi yeniden teşekkül etmeyecektir.” Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *DİA*, V, s. 333. Yine Vâridât yorumcularından Korkmaz, Simâvî’nin haşirle ilgili sözlerini aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır: “Bedreddin’e göre kıyamet gününde bir ölme-dirilme yoktur.” Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2007, s. 100.

³⁹⁶ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul 2007, II, s. 443-444.

Görüldüğü gibi Simâvî'nin haşirle ilgili görüşleri, Ehl-i sünnetin prensiplerinden farklıdır. Nûreddinzâde bu durumu, cevap sadedinde gerek ayetlerden hareket ederek verdiği örneklerle, gerekse İbn Arabî'nin açıklamalarından yaptığı alıntılarla ortaya koymaktadır. Ulaştığı sonuç gayet açık ve nettir: Bu sözler dinsizlerin ve cahilleri taklit edenlerin sözleri olup, Kur'an'ın zâhirine ve geneli itibariyle İslama aykırıdır. Nureddinzâde'nin Simâvî ile ilgili en önemli eleştiri noktalarından bir tanesi, *Vâridât*'taki fikirlerin Kur'an ve sünnetin zâhirine aykırı olduğu iddiasıdır. Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışında zâhir ve bâtın birbirine alternatif değildir. Zâhire aykırı bir bâtın, kabul edilemezdir.

Meseleye naslar çerçevesinde bakıldığında yeniden diriliş ile birlikte ruh-beden irtibatı bu dünyadaki gibi olacaktır. Ruh beden birleşmesi aslî beden unsurları ile ruhun yeniden yaratılması şeklinde gerçekleşecektir. Zaten yeniden yaratılmaya yeniden diriltirme denmesi, eski yaratma üzerinden bir yaratmanın gerçekleşeceği anlamına gelir.³⁹⁷

Simâvî haşrin keyfiyetini ele aldığı başka bir yerde şunları söylemiştir: *“Yüce Allah, “Orada suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Her halde bundan ibret alırsınız.”*³⁹⁸ *demıştır. Demek ki, iki çıkarış arasında bir fark yok. Bu da, kıyamette dirilen beden, çürüyüp giden beden olmadığına işarettir; nitekim çıkan, biten meyveler de, yok olup giden meyvelerin aynısı değildir. Bilakis benzerleridir.*”³⁹⁹

Şârihlere göre bu söz, cesetlerin benzerleriyle iade edilmesi şeklindeki haşrin tahkikine bir işarettir. Yani bitkilerin yerden çıkarılmasıyla ölülerin diriltmesi arasında bir fark yoktur. Ayetteki örnek üzerinden giderek yerden çıkan meyvelerin, çürüyen meyvelerin aynısı olmadığını, bilakis benzeri olduğunu söylemişlerdir. Aynen bunun gibi insanların tekrar yaratılacak olan cesetleri de ilk bedenlerinin birebir aynısı değildir. Aynısıdır denirse ayetteki benzerlik ilgisi tam olarak düşünülemez. Yine

³⁹⁷ Cağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Emin Yay., 1. Baskı, Bursa 2008, s. 123.

³⁹⁸ A'râf, 7/57.

³⁹⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 37a. Simâvî'nin benzer ifadeleri 40a'da da yer almaktadır. Tercüme için bkz. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 73.

şârihlere göre aynı bedenlere iade edilmeye delalet olsa bile benzer bedenlere iade anlamı daha tam ve açıktır. Onlara göre haşır, benzerlere iade anlamında olursa ayet ve hadislerde (bedenlerin) kendilerine iade edileceğine dair delaletlerin tam bir yalan olması mı gerekir? Onlara göre bunu kimse söylememiştir.⁴⁰⁰ Fakat Nûreddinzâde hiç de böyle düşünmemektedir. Onun anlayışına göre musannif ve şârihleri “*Eğer ikinci beden birinci bedenin kendisi değil de benzeri ve ilkinden farklı olan bir bedendir.*” diyorlarsa, bunun anlamı: “*yüzüğün küpe yapılması*” demektir. Nûreddinzâde’ye göre ayetler ve hadisler yorumlamaya gerek bırakmayacak şekilde cesetlerin haşrine ve (aynı bedenlere) iade edileceğine delâlet etmektedir.⁴⁰¹

Nûreddinzâde sık sık Simâvî ve şârihlerini, felsefecilerin yolundan gitmekle itham etmektedir. Burada felsefecilerin yeniden diriltilemeye ilgili görüşlerine kısaca temas etmekte fayda vardır. İslam Meşşâî filozoflarının konuyla ilgili çıkış noktaları “Ma’dûmun aynıyla iadesi imkansızdır.” prensibidir. Onlara göre çürüyüp yok olan (ma’dûm) bedenin âhirette tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir.⁴⁰² Buna mukabil ruh bâkidir, onda değişiklik söz konusu olmaz. Gerçi Allah yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedirdir; fakat aynı ruhun farklı bedenlerle birleşmesi bâtil bir inanç olan tenâsühü gerektirir.⁴⁰³ O halde ba’s ve kıyamet sadece ruhlar için söz konusudur. Âyet ve hadislerde geçen cismanî tasvirler ise insana âhiret hayatıyla ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvuru olan sembollerden ibarettir.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 37a-37b.

⁴⁰¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 38a.

⁴⁰² Ölüm sonrası değişikliğe uğramasından sonra bedene eski şekli verilerek ve ruhu iade edilerek vuku’ bulacak olan ba’s, aklen (de) mümkündür. Bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979, s. 185. Ayrıca bkz. El-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, DKİ, Beyrut 1981, s. 237. Mutezile’ye göre adalet ilkesi gereği ba’s, haşır, mükâfat ve ceza, Allah üzerine vaciptir. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988, s. 732-733.

⁴⁰³ İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, s. 57. Taftazânî’ye göre eğer ikinci beden birinci bedene ait aslı parçalardan yaratılmış olmasaydı, o zaman tenasüh olması gerekirdi. Bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 255. Sûfilerin tenâsühle ilgili görüşleri için bkz. Mustafa Aşkar, “Reenkarnasyon/Tenasüh Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, *Tasavvuf*, Ankara 2000, sayı: 3, s. 100. Ayrıca bkz. Adnan Bülent Baloglu, *İslâm’a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon*, Kitabiyât Yay., Ankara 2001, s. 141.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an- menâhici’l-edille (Felsefetü İbn Rüşd içinde)*, Kahire, 1968, s. 152-155’ten aktaran Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *DİA*, V, s. 100.

Taftazânî'ye göre filozofların ciddiye alınacak bir delilleri yoktur. Ona göre Allah aslî cüzleri biraraya getirir ve ruhu buna iade eder. Buna ister “yok olanı aynen iade” adı verilsin isterse verilmesin aynıdır.⁴⁰⁵

İslâm filozoflarının görüşlerini kelâmcılar “*eczâ-i asliyye*” formülüyle cevaplandırmışlardır. Buna göre her canlının bedeni doğumundan ölümüne kadar sürekli değişikliğe uğrasa da değişmeyen bazı aslî parçalar mevcuttur. İşte kıyamet gününde canlının bedeni onun bu aslî cüzlerinden meydana getirilecektir. Şu halde fazlalıkların çürüyüp yok olması, toprağa karışması, hatta başka bir canlının bedenine intikal etmesi yeniden diriliş için bir problem teşkil etmez. Diriliş olayının gerçekleşmesi için dünyadaki bedene ait çürümüş parçaların aynen iade edilmesi de gerekli değildir. Organların kendisinden teşekkül ettiği aslî unsurun mevcut oluşu yeterlidir. Nitekim dünyadaki beden de devamlı olarak yenilenmekte ve değişmektedir. Ayrıca günümüzdeki genetik bilimi ile Hz. Peygamber'in “Acüb'z-zeneb” hadisleri arasında bir uygunluk olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰⁶

İslam düşüncesinde en çok kabul gören düşünce, tekrar yaratılacak olan bedenin ilk bedenle aynı olduğunu düşünmek ve buna inanmaktır. İlk bedenin aynısı değil de ona benzer bir bedenle tekrar diriltirme düşüncesinden hareketle ayet ve hadislere bakıldığında, nasları olduğundan farklı bir şekilde yorumlama ve tevil yoluna gidilmesi gerekmektedir. Esasen Nûreddinzâde ile Simâvî'nin ve şârihlerinin arasındaki en temel farklılıklardan birisi, nasları yorumlama yöntemlerinde kendini göstermektedir.

“Ehl-i sünnet kelâmcıları, toprağa karışan bedenin tamamen yok olması halinde bile ölümden önceki varlık ve keyfiyetleriyle (cevher ve arazlarıyla) yeniden diriltilebileceği görüşündedirler. Bu sebeple onlar ölümlerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece parçalanıp dağılacaklarını, ba's sırasında bu parçaların bir araya getirilerek yine bir beden olarak birleştirileceğini savunmuşlardır Gazzâlî ise ikinci hayatın ancak ruh (nefis) ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini, yalnız bu bedenin dünya

⁴⁰⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1980, s. 254.

⁴⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *DİA*, V, s. 100.

hayatındaki beden olabileceği gibi farklı unsurlardan yaratılmış yeni bir beden olarak da düşünülebileceğini belirtmiştir.”⁴⁰⁷

Nûreddinzâde konuyu bu şekilde ayrıntılarına girmek suretiyle değil, yüzeysel bir şekilde ele almış, tenkitlerini genel olarak Simâvî’nin ve şârihlerinin ifadelerinden daha kısa tutmuştur. Nûreddinzâde’nin tahlillerinin -kelâmî açıdan- yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Aşağıda verilen örnekte Nûreddinzâde, Kur’an’da inkâr edenlerin sözlerini musannifin anlamadığını; fakat kâfirlerin neyi inkâr ettiklerini iyi anladıklarını söylemiştir.⁴⁰⁸ Simâvî Vâridât’ın başka bir yerinde haşirle ilgili şöyle demiştir: “*Cesedlerin haşredilmesi de halkın iddia ettiği gibi değildir.*⁴⁰⁹ *Ama mümkündür, bir zaman gelir de, insan nev’inden hiçbir fert kalmaz; sonra gene topraktan, babasız-anasız bir insan doğar, evlenme yoluyla çoğalır.*”⁴¹⁰

Nûreddinzâde bu ve benzeri cümleleri tamamen **inkâr** olarak değerlendirmiş ve neredeyse haşri inkâr eden bütün düşünce sistemleriyle aynı olduklarına vurgu yapmış ve şöyle demiştir: “*Ben derim ki, musannifin muradı ve sözlerinden anlaşılan şudur ki, sırlar ve hakikatlar mezhebi olarak isimlendirilen bu sözler, nebilerden bir nebiye iman etmeyen, felsefeciler, berahime, seneviyye*⁴¹¹, *mecusiler, putlara tapanlar, güneşe ve yıldızlara tapanların mezhebidir.* Nebiler, veliler ve Allah’ı tanıyan âlimler ise bunların tam tersinedir. Hatta Allah’ı bilmek bunun tam tersinedir. Çünkü kâfir gruplar, Yahudi ve Hristiyanların dışındakiler olup cesetlerin haşrini inkâr edenlerdir. Allah Teâlâ kâfirlerin durumunu hikâye ederek şöyle buyurmuştur: “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız, tekrar diriltilecek değiliz.”⁴¹² Ve yine Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “İnsan, bizim, kendisini az bir sudan (meniden)

⁴⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *DİA*, V, s. 100.

⁴⁰⁸ Kur’an’da inkâr edenlerin sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla onlar, ruhların haşrini değil, bedenlerin yeniden dirtilmesini inkâr ediyorlardı. Veysel Güllüce, *Kur’an-ı Kerim’de Ahiret İnancının Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum 2001, s. 110.

⁴⁰⁹ Krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 57.

⁴¹⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 34b.

⁴¹¹ Seneviyye taifesinden olan şahsa zındık denir. Zındık da Allah’a, ahirete imanı olmayan dinsiz yerine kullanılan bir tabirdir. Seneviyyenin iki tanrıya inanan müşrik anlamı da vardır. Farklı din ve kültürlerdeki nüansları için de: Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, “Zındık” Maddesi, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1993, III, s. 657-658.

⁴¹² Câsiye, 25/44.

yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: ‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ diyor. De ki: “Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”⁴¹³ *“Ey miskin!”⁴¹⁴ Ayetin senin iddia ettiğin manaya geldiğini mi sanıyorsun? Aksine ayetin manası inkâr eden için bir cevap ve susturmak manasındır. Sen inkâr edenlerin mezheplerini anlamamışsın! Bu inkâr edenler ayetlerin anlamını senden daha iyi bilmektedir. Çünkü o, Allah Teâlâ’nın muradını anlamış ve (Ayette) bu inkâr eden (kişi) Allah Teâlâ’nın, öldükten sonra insan nev’inden hiç kimseyi unsurlardan yaratmayacağını iddia etmiştir. Allah Teâlâ bu inkârcıyı ilzam etmek için ayet indirmiştir. Allah Teâlâ bu (insan) nev’ini ölümünden sonra tekrar yaratacaktır. Ve ölümünden sonra insan nev’inin sonunu kesmeyecektir. Heyhat, heyhat! Hiç şüphe yok ki emir O’nun elindedir. Allah’ı tanıyanların hiçbirinin aklına, Allah’ın kitabını tasdik eden müminlere bir ikramı olarak senin iddia ettiğin şeyler gelmeyecektir.”⁴¹⁵*

Nûreddinzâde, musannifin ve şârihlerinin cesetlerin haşri konusunu anlamadığını, buna karşılık inkâr edenlerin neyi inkâr ettiklerini iyi bildiklerini söylemektedir. Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla Nûreddinzâde’ye göre Vâridât, tekrar yaratılmayı inkâr eden bir metindir.⁴¹⁶ Aslında cesetlerin, ölmeden önceki bedeninin aynısı olarak yaratılmayacağını söylemek ve yeniden diriltilmeye farklı anlamlar yüklemenin pratikte hiçbir faydası yoktur.⁴¹⁷ Hatta zararları bile olabilir. Çünkü cesetlerin haşri, Allah’ın yaratma fiilidir ve iman konusudur. Bu konuda ne kadar açıklama yapılırsa yapılsın iman yükümlülüğü ortadan kalkmayacaktır. O halde önemli olan haşrin keyfiyetinden ziyade, Kur’an’da haşrin örnekleri olarak gösterilen Hz. İbrahim, Hz. Uzeyr, Ashab-ı Kehf kıssalarıyla, ölü toprağın suyla canlandırılması ve ürünler vermesi, gece ve gündüzün birbirini izlemesi gibi ayetler ve kâinat üzerinde tefekkür ve tezekkür yapılmasıdır. Bu tefekkür ve tezekkür hiç şüphe yok ki imanı

⁴¹³ Yasin, 36/77-79.

⁴¹⁴ Nûreddinzâde, ERAV, Carullah, vr. 228b.

⁴¹⁵ Nûreddinzâde, ERAV, vr. 35b-36a

⁴¹⁶ M. Şerefettin Yaltkaya, a.g.e., s. 55.

⁴¹⁷ Varidât şârihi Abdullah İlâhî de benzer görüşlere sahiptir. Ona göre ahiretle ilgili tartışmalar boş ve anlamsızdır. Salike sülûkünde hiçbir yarar sağlamaz. Ahiret hakkındaki spekülasyonlar karın doyurmaz, fayda vermez boş şeylerden ibarettir. Bkz. Ekrem Demirli, *Abdullah İlâhî’nin Keşfü’l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 65.

ziyadeleştirecektir.⁴¹⁸ Kur'an'ın müminden beklediği bu iman, “Cesetler ilk bedenden farklı bir bedenle yaratılacaktır!” sözleriyle, artmayacaktır. Cesetlerin cismânî haşrini halkın iddiasına indirgeyip, buradan hareketle haşri yorumlamak, İslam akaidi ve tasavvufu için bir yöntem ve amaç olamaz.

Simâvî'ye göre insan, Hak'tan uzak kaldığı için kemâlâta yönelememektedir. Şârihler ölülerin diriltilmesinden amacın, bedenın ölümünden sonra dağılan parçalarının yeniden birleşmesi olmadığını, bunu anlamanın ise kemâl olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre bu insanda Hakk'ı ve kemâlâtı idrak etme kabiliyeti bulunmamaktadır. Bunun tahkiki şöyledir: Ölülerin diriltilmesinden murad, bedenlerde ortaya çıkması itibariyle kısımlara ayrılan insanın, ruhuyla beraber ilk ortaya çıkan bedene tekrar iadesi değildir. Aksine mutlak olarak bedenın iadesidir. Yani ruha ilişmesi yönünden ***misâli bedendir*** (*İlk bedene benzeyen ama ilk bedenın aynısı olmayan bedendir.*). Bu sözden anlaşılan, iade edilen beden, fesada uğrayan bedenın aynısı ve başkası değil benzeridir.⁴¹⁹ Nûreddinzâde'ye göre bu sözler ***tenâsühü*** gerektirmektedir.⁴²⁰ Ona göre meselenin birçok hatalı yönü vardır; fakat bu hataların en büyüğü kendi iddialarının doğru olduğunu düşünmeleridir.

Nûreddinzâde şârihlerin bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmıştır: “Şârihlerden biri bu makamın tahkikinde şöyle demiştir: Beden yok olunca aslına katılır. Şöyle ki diğer basit unsurlarda olduğu gibi taayyun etmez, teşahhus etmez ve biri diğerine birleşmez...”

Ruha gelince o, gayb ve melekût âlemindeydir. Çünkü o ne taayyün eder ne de unsurlar âleminde tahakkuk eder. Hatta işın aslı yönünden çoğalmaz ve artmaz, birbirinden ayrılmaz. Aksine sayıca çoğalmak ve artmak mazharların çoğaldığı vehminden kaynaklanmaktadır. Bu bedenler güneşin aydınlatmasına benzemektedir.

⁴¹⁸ Fetih, 48/4. Tekrar yaratılmanın beden ve ruhla olduğunu açıkladıktan sonra İbn Arabî imana vurgu yaparak şöyle demiştir: “Kendini imana zorla ki, Allah'ın izniyle kazançlı çıkasın ve mutlu olsun!” Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul 2007, II, s. 444.

⁴¹⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 9a-9b.

⁴²⁰ Dikkat edilirse İslam filozofları da aynı ruhun farklı bedenlerle birleşmesinin tenasüh olacağı gerekçesiyle, ba'sın sadece ruhlar için olacağını söylemişlerdir. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, s. 57.

Çünkü güneşin ışınları çoğalır ve mazharları da çoğaltır. Bunlar evlerdeki delikler (gibi) dir. Ölülerin dirtilmesinden kastedilen ruhun mutlak bedene ilişmesidir.”⁴²¹

Nûreddinzâde bu açıklamaları *tabiatçılık (natüralizm) ve dehrîlik* olarak nitelendirmiştir. Delil olarak da “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder.”⁴²² ayetini zikretmiştir. Ona göre bu görüşler insanın aslî unsurlarının Allah Teâlâ’nın ilminde olmadığını ve Allah Teâlâ’nın kudretinin dışına çıkmasını gerekli kılmaktadır.⁴²³ Devamında Nûreddinzâde, Fütûhât’ın cismânî cennet ve cehennemle ilgili 64. Babından uzun bir alıntı yapmıştır.⁴²⁴

Nûreddinzâde Konevî’nin *Nusûs*’una yazdığı şerhte, insanlar arasında Berzah mertebeleri açısından meydana gelen münasebetleri açıklarken, ölümü ve tekrar dirilişin manevî boyutunu şu sözleriyle tasvir etmiştir: “İnsanlar arasında gerçekleşen Berzah mertebeleri açısından münasebetlere gelince, bu durum tabîî ölümden sonra ve yeniden yaratılma ve haşr-i cismânîden önce olmaktadır. Kâmiller ve efrâd, Furkân’ın A’râf’ı olan arafatın ilmine yükselmişlerdir. Onlar, oluşların sırlarını ve Rahman’ın hakikatlerini müşahede etmişlerdir. Kim Allah’ı tanır, o kimse için yerde ve göklerde gizli hiçbir şey kalmaz. Çünkü onlar irâdî bir ölümle ölmüşler, berzaha ait kabre defnedilmişler, manevî bir haşirle yeniden diriltilmişlerdir. Arasat’ta haşredildikten sonra sıratı geçmişlerdir. Arafat’ın ariflerinin ilmine yükselmişler, zatı zatta zatla müşahede etmişlerdir. Çünkü onlar keşif ehli dirler.”⁴²⁵ Görüldüğü gibi Nûreddinzâde de ölüm ve sonrasına işarî bir yorum getirmiştir. Fakat bu ifadeler, yeniden diriltiilenin cismânî olmayacağını ima etmemekte; aksine yeniden diriltiilenin öncesinde adeta bunun bir provasının yaşanabilirliğini ifade etmektedir. Buradan çıkan sonuca göre, ölmeden önce ölmek ve diriltiilmeden önce diriltiilmek, seyr ü sülûkünü tamamlayan kâmillerin ve efradın özelliklerindendir.⁴²⁶

⁴²¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 10b.

⁴²² Câsiye, 45/24.

⁴²³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 10b-11a.

⁴²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 444-447. Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 11a-12b’nin ortasına kadar devam ediyor.

⁴²⁵ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 153b-154a.

⁴²⁶ Kıyametin ve alametlerinin seyr ü sülûk sürecindeki merhalelerle ilişkilendirilip yorumlanmasına dair örnekler için bkz. Halil İbrahim Şimşek, “Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufi Tecrübe

Vâridât'ı kısa açıklamalarla birlikte tercüme eden Mûsâ Kazım'a göre Simâvî, seyr ü sülûkünü tamamlayamadığı için cesetlerin haşrini inkâr etmiştir. “*Hakka’l-yakîn mertebesine vâsıl olmayıan erbâb-ı sülûk, daima rûhâniyyetle meşgul olup cismâniyyete aslâ iltifat edemedikleri için haşr-i ecsâdı şiddetle inkâr ederler. Bunlara “urefâ” denir. Hazreti Şeyh (Simâvî) de bunlardan olduğundan, haşr-i ecsâdı inkâr etmiştir.*”⁴²⁷ Kanaatimizce bu yorum belki Simâvî açısından doğru olabilir; fakat genelleme yapmak ve bütün urefâ mertebesindekileri ya da seyr ü sülûkünü tamamlayamayanları cismânîyyeti inkâr edenler olarak kategorize etmek doğru değildir.⁴²⁸ Belki tam tersine, bu kişilerin, iman konularında sağlam bir müşahedeye ulaşmaları beklenmelidir.

3.Cennet ve Cehennem

“Cennetin tasviri konusu ile tefsir, hadis ve kelâm âlimleri meşgul olduğu gibi tasavvuf ehli, edebiyatçılar, geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan eğitimciler de ilgilenmişlerdir. Cennet, insanlık tarihi boyunca ardı arkası kesilmeyen dünya sıkıntıları içinde kıvranan, hayattan zevk alamayan, idealindeki mutluluğu yaşadığı düzen içinde bulamayan insanların özlediği bir âlem olmuştur. Bu sebeple birçok müellif tarafından yapılan cennet tasvirlerinin bir kısmı naslara dayalı olmaktan çok kendi ideal veya hayallerinin ürünü niteliğinde olmuş ve özledikleri mutluluk âleminin çizgilerini taşımıştır.”⁴²⁹ Bu cennet tasvirlerinin hüsn-i kabul görmesi mümkün olduğu gibi eleştirilere maruz kalıp reddedilmesi de gayet tabîî bir durumdur.

Cennet ve cehennem cismanî ve ruhanî olup olmaması, İslam düşüncesinin en önemli tartışmalarından birini ortaya çıkarmıştır. İslam filozofları, uhrevî lezzet ve elemeleri hissî unsurlara dayalı temsiller olarak kabul edince, ahiretteki sevap ve ikabı

Açısından Yorumlanışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VIII, sayı: 19, ss. 123-142.

⁴²⁷ Musâ Kâzım Efendi, *Vâridât-ı Bedreddin*, nşr. Mehmed Serhan Tayşi, MVT Yay., İstanbul 2010, s. 24, 3. dipnot. Gölpinarlı, *SKŞB*, s. 57, 4. dipnot. Görülüyor ki Musa Kâzım, şiddetle yapıldığı söylenen bir inkâra aynı şiddetle bir kılıf bulmuştur.

⁴²⁸ Zünnûn'a göre arifin üç alameti vardır: “Marifetinin nuru verâminin nurunu söndürmez. Zahirî hükümlerle çelişen bir ilm-i bâtına bağlanmaz. Allah’ın kendisine verdiği nimet ve kerametler, onu Allah’ın haram kıldığı şeylerin perdelerini parçalamaya sevk etmez.” Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Edtr. Zafer Erginli, Kalem, Yay., İstanbul 2006, s. 118.

⁴²⁹ Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, s. 377.

da ruhanî olarak düşünmüşlerdir. Buna karşılık Gazzalî, felsefecilerin hissî lezzet ve elemi inkâr etmelerini bâtınîlerin anlayışıyla bir tutmuş ve bunu naslarda bildirilen ahiretle ilgili konuları inkâr olarak değerlendirmiştir. Sonuçta Bâtınîlerle birlikte felsefecileri de tekfir etmiştir.⁴³⁰

Naslarda anlatılan cennet maddî, görünür, dünya hayatında bilinen ve yaşanan olgulardan söz etmektedir. Yine Kur'an cenneti, insanların istediklerini bulabilecekleri, arzu duydukları her şeye kavuşacakları bir yer olarak tasvir etmektedir.⁴³¹ Cennette insanların hayallerinin de ötesinde güzelliklerin olacağı ve bu şekilde insanların her türlü beklentisinin karşılanacağı, Kur'an'da ve hadislerde haber verilmiştir.⁴³²

Hal böyleyken, cenneti subjektif yorumlarla ele almak, ya cenneti olduğundan daha dar bir potansiyele indirmek olur ya da hayallerin ötesindeki vaadleri yeterli bulmamak olur. Simâvî'nin cennet ve cehennem özelinde, dini ve tasavvufu anlama ve yorumlama yaklaşımı belki de bu sebeple Nûreddinzâde tarafından reddedilmiştir. Simâvî'ye göre *"Peygamberlerin ve temiz kişilerin sözleri doğrudur; yalnız yanlışlık, onların ne dediklerini anlayıştadır."*⁴³³ Nûreddinzâde'ye göre burada takdir edilmiş bir soru vardır. Soru şu şekildedir: *"Peygamberler cennet nimetleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler verdiği göre onlar yalan mı söylemektedirler?"* Simâvî, bu takdir edilmiş soruya, *"Nebiler doğru söylediler."* sözüyle cevap vermiştir. Nûreddinzâde'ye göre *"Eğer peygamberlerin sözleri, sözdeki zâhir anlamı taşıyorlarsa, şeriat âlimlerinin iddia ettiği gibi cennet ve içindekilerin unsurî olması gerekir. Bütün mürekkep (varlıklar) sonradan (hadis) yaratılan unsurlardandır ve fânîdir. Bu açıklama İslam milletine göredir. Yine Allah'ın ve nebilerinin sözlerini sadece havassın anlayabilmesi demek, avamı, hitabın (İslamın, teklifin) dışına çıkarır, küfür ve imanı ortadan kaldırır. Şüphesiz ki iman, Muhammed s.a.v.'in dininden sübût edenleri (sabit olanları) zaruri olarak tasdik etmektir. Küfür ise bunları yok saymaktır."*⁴³⁴

⁴³⁰ Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 352-353.

⁴³¹ Fussilet, 41/31.

⁴³² Secde, 32/17. Bkz. Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, ss. 338-345.

⁴³³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 3a.

⁴³⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 3a-3b.

Nûreddinzâde'nin bu sözlerinden anlaşıldığına göre, nasları anlamada belli bir zümre kendinde rûchâniyyet iddia edemez. Allah'ın ve elçilerinin iman konularında bildirdiklerini sadece havas biliyor, diğerleri bilmiyor demek, avamı iman yükümlülüğünün dışına çıkarmaktadır. Zâhir anlamlarına göre cennet ve içindekiler, unsurlardan meydana gelmektedir. Yine Nûreddinzâde'ye göre, peygamberlerin sözlerinin hepsi anlaşılmasaydı o halde o sözlerden hangisine itimat edilecekti? Ehlullah için riyazet ve mücahedelerle ortaya çıkan ince manaların varlığını kabul eden Nûreddinzâde'ye göre, Kur'an'ın zâhiri ve bâtını olduğuna dair hadis, Ebû Hureyre'nin Resûlullah s.a.v.'den aldığı iki kap ilmin ikincisini açıklamadığı, İbn Abbas'a "Allah 7 göğü yaratıp benzerini de yerde yaratandır." ayetinden sorulunca "Eğer bunun tefsirini yapsaydım, beni kâfir diye taşlardınız veya öldürürdünüz." şeklinde cevap vermesi gibi örneklerde kastedilenler, *naslarla ortaya konmuş zâhire muhalif açıklamalar yapmak demek değildir. Aksine bunları idrakte avamın yetişemeyeceği ince manalar var demektir.*⁴³⁵

Dikkat edilecek olursa Nûreddinzâde burada, Simâvî'nin yaptığı gibi avamın inancını "yanlıştır ve cahillerin iddialarıdır" şeklinde nitelendirmiyor. Simâvî ise "Avam cahildir, işin hakikatını bilmiyor, doğru olan onların inandıklarından farklıdır. (Adeta) hakikati ben biliyorum ve açıklıyorum! Doğru olan benim keşiflerim ve rüyalarımdır!" şeklinde bir yaklaşım geliştiriyor. Bu "*avamın cehaleti*" vurgusu Vâridât boyunca sık sık karşımıza çıkmakta ve insanda bir bezginlik hali meydana getirmektedir. Çünkü naslarla ortaya koyulması açısından, gerek haşır gerekse cennet ve cehennem konularına, cahillerin iddialarıdır şeklinde yaklaşmak, en başta üslup yönünden kabul edilmeyi hak etmiyor.

Simâvî'ye göre, cennet ve cehennemin avamın bilemeyeceği farklı anlamları vardır: "*Öyleyse şunu bil ve şüphelenme ki, cennet, cehennem, huriler, köşkler, ağaçlar, meyveler, nehirler, azap ve benzerleri eserlerde geldiği gibi ve rivayetlerde anlatıldığı gibi sadece zâhirî anlamlarına inhisar edilemez. Bunların başka anlamları da vardır, bunları evliyanın asfiyaları bilir.*" Bu söz, Nûreddinzâde'ye göre kısmen doğrudur. Fakat bu gizli sırların, evliyanın asfiyalarına mahsus olduğunu iddia etmek

⁴³⁵ Nûreddinzâde, ERAV, vr. 3b-4a.

şaşılacak bir iştir. Nûreddinzâde bunları söyledikten sonra, İbn Arabî'nin Fütûhât'ının 65. Babında⁴³⁶ ele aldığı Hissî ve Manevî Cennet bölümünden bir nakil yapmıştır. İbn Arabî'ye göre cennet hem hissî (duyulur) hem de manevîdir. Düşünen nefse uygun nimetler olduğu gibi, hayvanî nefis için uygun nimetler de mevcuttur. Marifet, tefekkür ve aklî deliller, düşünen nefsin; yeme-içme, giyinme ve benzerleri de hayvanî nefsin hazlarıdır. Hissî cennet beden, akledilir cennet ise ruh ve onun güçleri mesabesinde olmuştur. Bu nedenle Hak Teâlâ onu, hayatının (ebediliği) nedeniyle, (gerçek) hayat diyarı şeklinde isimlendirmiştir. Oraya girenler de hissî olduğu gibi, (aynı zamanda) insanın hakikati olan manalarıyla da manevî olarak nimetlenirler.⁴³⁷ Görüldüğü gibi İbn Arabî hissî ve manevî cenneti, insandan hareketle bir bütün olarak ele almakta ve cennetin, kendisine girenleri nimetlendirme gücüne vurgu yapmaktadır.⁴³⁸ Buradan hareketle cennette, havas ve avamı mutlu edecek her türden nimetin bulunduğunu söyleyebiliriz. O zaman Simâvî'nin cennetten beklentisi ne olabilir? İbn Arabî'nin görüşleri bu istikametteyken, genel bir görüşle ve Vâridât'ta Fusus'tan alıntılar var diye, Simâvî'yi vahdet-i vücûd içerisine yerleştirmeye çalışmak ne kadar gerçekçi olabilir?

Öncelikle Simâvî'nin cennet tasvirleriyle, İbn Arabî'nin meseleye yaklaşımı arasında çok büyük farklar⁴³⁹ olduğunu tespit etmek gerekir. Şöyle ki, sade bir Müslüman, *Vâridât*'ı okurken, o ana kadar kendisine iman olarak sunulan hususları bilemeyeceği korkusuna kapılabilir. Ya da ben cahil miyim, cennet nasıl bir yer ki şimdiye kadar hiç kimse bunları bize anlatmamış, diyebilir. Yine madem cennet bize

⁴³⁶ Bu alıntının bir kısmı *Şerhu'n-Nusûs* vr. 92 b'de de vardır.

⁴³⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 4b-5b. Nûreddinzâde'nin yaptığı nakil için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, III, s. 11-13. Nûreddinzâde buraya aldığı naklin bir kısmını *Şerhu'n-Nusûs*'a da almıştır. Bkz. *ŞN*, vr. 92b.

⁴³⁸ Nûreddinzâde *Şerhu'n-Nusûs* adlı eserinde İbn Arabî'nin ilim tasnifini vermiş ve Fütûhât'ın konuyla ilgili kısmından bir nakil yapmıştır. Bu nakil İbn Arabî'nin rivayet ilmini, sırlar ilmi içerisinde ele alması bakımından, cennetle ilgili verdiği örnekler açısından ve bu konularla ilgili bir yöntem fikri verebilmesi yönünden önemlidir.

İbn Arabî şöyle demiştir: "Rivayet (sır) ilimleri türündendir. Bu bağlamda Peygamberin 'Bir cennet vardır' şeklinde bildirdiği haberler, rivayet ilmi; kıyamet için 'Orada suyu baldan tatlı bir havuz vardır.' şeklindeki ifadesi hal ilmindendir ve o bir zevktir. Hz. Peygamber'in 'Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu' ve bu anlamda verdiği haberler ise teorik düşünceyle algılanabilen akıl ilimlerindendir. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 37a. Nûreddinzâde'nin yaptığı alıntı için krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, I, s. 73-75.

⁴³⁹ İbn Arabî avam ile havassı bir araya toparlamaya çalışıyor; Simâvî ayrıştırma yapıp bir tür ötekileştirme hissi veriyor.

anlatıldığı gibi bir yer değil ve işin hakikatini de avam olduğumuz için bilemeyecekmişiz, öyleyse cennet nedir ve ne için vardır? Aslında Vâridât, cennetin ne olduğundan çok ne olmadığı üzerinde durmakta ve bu açıdan bilinemezciliğe yaklaşmaktadır. Fakat Fütûhât'ta anlatılan cennet ise, Kur'an'ın tasvirlerine uygun olarak "Ne ararsan var!" vurgusu yapan, insanı cennete gitmeye motive edici hisler uyandırmaktadır. Diğer bir deyişle Simâvî, cennetin hissî nimetlerinin hayallerinden ve cismânîliğinden (zımnî) uzaklaşmayı kemâl olarak öne sürerken, İbn Arabî hem ruha hem de bedene aynı anda hitap eden zevklerin varlığını ayrıntılı bir şekilde betimleyerek, cenneti ve cehennemini insanın bütünlüğüyle birleştirmeyi amaçlamıştır. Vâridât'ın cennetini okuyan bir insan bazı meseleleri inkâr eden bir havaya bürünebilir. Çünkü Simâvî'nin cennetinde ne olduğu tam olarak belli değildir, çok soyuttur. Fakat nelere önem verilmediği daha açıktır. Oysa İbn Arabî, insanın maddî ve manevî bütün beklentilerini, cennetin "misafirperverliğiyle" ve nimetlendirme gücüyle çok mâhirâne bir şekilde birleştirerek anlatmıştır.⁴⁴⁰

Nûreddinzâde cinlerin cennete girip girmeyeceklerini tartıştığı bir bağlamda, şârihlerin cennet ve cehennemle ilgili şu yorumlarını aktarmıştır: "Ateş ve nur mahza cemâl tecellilerindendir ve isimler mertebesinde amaçlanan kemâl sıfatlarının

⁴⁴⁰ Ebu'l-Âlâ Afîfî, İbn Arabî'nin cennet ve cehennemle ilgili sözlerinden hareketle bazı genellemelerde bulunmuştur. Şöyle ki: "İbn Arabî'nin, ister bu dünyada olsun ister ötekinde, gerçek bir cennet ve cehennemin varlığını *inkâr* etmesini üç farklı şekilde ifade eder: 1. Onlara hayâlî der. 2. Cennet ve cehennemini iki subjektive hale indirir. 3. İbnü'l-Arabî, cehennemle cennet arasında hiçbir fark bulunmadığını açıkça belirtir." Bkz. Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1975, s. 146-147. Bu değerlendirmeler Afîfî'nin kendi görüşleridir. Afîfî'nin Nûreddinzâde ile karşılaştırıldığında İbn Arabî yorumculuğu hakkında, kısaca şunu söylemek gerekir: Nûreddinzâde kendi ifadesine göre bazı manevî halleri yaşayıp tadan biridir. Eserlerinde İbn Arabî'den alıntı yapmanın haricinde, İbn Arabî hakkında iddialı ve sistemleştirici genellemeler yapmamıştır. Bunun istisnası Nûreddinzâde'nin, İbn Arabî hakkında şeriatın zahirine muhalif bir söz söylemediği ile ilgili sözüdür. Afîfî ise İbn Arabî'nin cennet ve cehennemini *inkâr* ettiğini üç madde ile özetledi. Bize göre Afîfî'nin İbn Arabî hakkında yaptığı bu değerlendirmeler, Nûreddinzâde'nin anladığı İbn Arabî değildir. Meselenin diğer bir yönü de Afîfî'nin görüşlerinin, İbn Arabî hakkında hüküm verilirken hareket noktası olarak alınmasıdır. Örneğin Mustafa Öztürk, bir kısmını Afîfî'den yaptığı nakillerle, İbn Arabî'nin cennet ve cehennemle ilgili görüşlerinin *tamamen bâtınî ve İsmâîlî teviller* olduğunu söylemiştir. Bize göre burada yapılması gereken İbn Arabî'yi, Afîfî üzerinden değerlendirmek değil, İbn Arabî'nin konuyla ilgili kendi ifadelerini bir bütünlük içerisinde ele alarak değerlendirmeler yapmak olmalıdır. Ayrıca Öztürk'ün "tamamen" kelimesi İbn Arabî hakkında aşırı yorum olmuştur. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s.389. Fütûhât'ın II. cildinde yer alan konuyla ilgili kısımlar, müstakil olarak istifadeye sunulmuştur. Bkz. İbn Arabî, *Ahiret Hayatı, Cennet ve Cehennem*, trc. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2015, 173 s.

güzelliklerindendir. Nehirler tevhid-i zat ve tevhid-i sıfattan ibarettir. Yani fenâ ilmi ve zat ilmidir. Ağaçlar, ruh makamında nurları ve cemâl tecellilerini müşahade etmektir. Meyveler cem makamından ibarettir. Zat cenneti, mekânsızlıkta (Lâ eyne fihi) mahza fenâ ile zâtî müşahadenin en büyüğüdür. Böylece nimetler verilir ki bunlar sırf lezzettir. Bunların her biri sıfatların mertebeleri üzeredir. Bunların hiçbirinin his âleminde gerçekleşmediği bilinmektedir. Aksine bunlar, fenâdan sonraki bekâ olan (ve) hayal âlemi olarak isimlendirilen nurî tecellî âleminde mevcuttur.”⁴⁴¹

Nûreddinzâde’ye göre bu açıklamalar, sufiler tâifesinin kendisine işaret ettiği, eşyaların zikredilen şekilde hissi olmasına engel değildir. Fakat şârih bu manaları tasvirinde mağrur olmuş ve sufiler taifesinin usullerine uymamıştır.⁴⁴² Yani Nûreddinzâde’ye göre bir anlamda avamın yüksek hakikatleri anlayamayacağını sık sık ifade eden Simâvî ve şârihleri, aslında kendi düşünceleriyle mağrur olmaktadır. Fakat muhakkik sufiler ve Ehl-i sünnetin esasları onların iddialarından uzaktır.

Nûreddinzâde Simâvî’nin görüşlerini ele alırken kendi Kur’an ve tasavvuf anlayışını açıkça ortaya koymaya çalışmış ve eleştirilerini bu minvalde yapmıştır. Öncelikle Simâvî’nin: “*Cennetin, cehennem, onlara âit şeylerin de başka anlamları vardır ki cahillerin, bunları anlamaları imkansızdır.*”⁴⁴³ görüşünü nakleden Nûreddinzâde, konuyla ilgili olarak şârihlerin şu yorumlarına da yer vermiştir: “*(Cahiller) Ahiret işlerini sadece fani unsurî eşyaların suretleriyle hayal edebilirler. Çünkü onlar âlemin zâhirini yani şehadet ve mülk âlemini idrak edip anlayabilirler. Cennet, cehennem ve onların içindeki huriler, köşkler, dereceler ve derekeler ve diğerleri aslında cahillerin idrak edemeyeceği melekûtî manaları olan bâtın âlemdir. Bunlar akılları kısa olan kişileri, fani görüntülerden (hareketle) bakî bâtın âlemlere rağbet ettirme manasınadır.*”⁴⁴⁴ Nûreddinzâde’ye göre, Simâvî’nin ve şârihlerinin cahiller ve avam dedikleri kişiler, “Ahiret işleri şehadet âleminde ve sadece cismânîdir.” diye bir iddiada bulunmamıştır. Cennetle ilgili ayetler, rûhânî ve cismânî cennete, rûhânî ve cismânî nimetlere delalet etmektedir. Aynı şekilde cehennemle

⁴⁴¹ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 20a.

⁴⁴² Nûreddinzâde, ERAY, vr. 20a.

⁴⁴³ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36a. Tercüme için bkz. Gölpinarlı, SKŞB, s. 57-58.

⁴⁴⁴ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36a.

ilgili ayetler rûhânî ve cismânî ateşe ve azaba delalet etmektedir. Nûreddinzâde'ye göre Kur'an'ın anlamlarının mertebeleri vardır. Aynı şekilde hadislerin de anlamlarının mertebeleri vardır. *Bu anlamların zâhiri ve bâtını birbirini nefyetmeyecek şekilde birbirine uygun olmalıdır.*⁴⁴⁵ Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışına göre zâhir ve bâtın birbirine zıt olmamalı, birbirini ortadan kaldırmamalıdır. Zâhir ve bâtın birlikte değerlendirilmeli ve İslamın inanç esasları, birinden diğerine indirgenmemelidir.⁴⁴⁶

Maturidiyye Kelamcısı Nureddin es-Sâbûnî'ye (ö. 580/1184) göre cennet ve cehennem cismânî unsurları haktır ve gerçekleşecektir. Ona göre Bâtınıyye ile filozoflar, bu gerçeğe karşı çıkmakta ve cennet ile cehennem ahvali hakkında vârid olmuş nasları zâhirî manalarına aykırı olarak tevil etmektedir. Hakikatte bu, ortada bir zaruret ve elde bir delil olmaksızın nasları zâhirî manalarından çıkarmaktır; o da apaçık bir inkâr(ilhad)dır.⁴⁴⁷

“Sadece Kur'an âyetleri çerçevesinde bile mevcut nasların içerdiği maddî unsurları, mânevî ve ruhî anlatımlar veya sembollerle te'vil etmek mümkün değildir. Nitekim bütün kelâm âlimleri bu yönde düşünmüşler, buna karşılık filozofların çoğunluğu ile bazı mutasavvıflar âhiret hayatının cismanîliğini kabul etmediklerinden İslâmî naslardaki cismanî tasvirleri te'vil etmek gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ağır eleştirilerinden sonra İbnü'l-Arabî de kelâmcıların görüşünü benimsemiş ve bir kısım sûfîlerin, cennet ehlinin fevkalâde değişim

⁴⁴⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 6a-6b. Nûreddinzâde'nin zahir ve batın hakkındaki görüşleri ayrıca bkz. Bu tez içinde bkz. hürmet kavramı. Gazzâlî'ye göre ahiretle ilgili nasları zahirine göre kabul etmek gerekir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 422.

⁴⁴⁶ Zahir ve batın kavramlarının işari tefsir açısından nasıl ele alınması gerektiğine dair görüşler ve işari sufi tefsirle nazarî sufi tefsir arasındaki farklar için bkz. Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974, s. 19-21. Ateş, Simâvî'nin Vâridât'ını işarî tefsir açısından değerlendirmiş ve şu sonuca varmıştır: “Bu fikirlerle Kur'an-ı Kerîm tamamen inkâr edilmiş oluyor. Cennet ve cehennem tamamen manevî bir hal kabul edilmiş, cesetlerin haşrı inkâr edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de cennet nimetleri ve cehennem azabı tamamen maddî bir şekilde tasvir edilmektedir. Bunları tevil yoluyla asıl manasından çıkarmaya kimsenin hakkı yoktur. Pek tabii olarak bu fikirler, din bilginlerinin tepkisini kamçılamıştır.” Bkz. A. mlf. *a.g.e.*, s. 218. Kur'an'da ahiret konusunu ele alırken Simavî'nin görüşlerine de yer veren Galip Türcan'a göre Simavî'nin yaklaşımları, nasların keyfî yorumlanmasıdır. Çünkü bu bakış, büyük ölçüde Kur'an metninden bağımsız şekilde geliştirilmiştir. Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, 1. Baskı, Aziz Andaç Yay., Ankara 2006, s. 304-305. İşarî tefsirin kabul edilme şartları için ayrıca bkz. Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 347.

⁴⁴⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 186.

kabiliyetlerine sahip olacaklarını, halbuki maddî bedenın buna elverişli olmadığını öne sürerek cesetlerin değil ruhların haşrolunacağına hükmetmelerini hatalı bulmuştur.”⁴⁴⁸

Zâhir ve bâtın dengesini⁴⁴⁹ kendi sistemi içerisinde ustalıkla ve dâhiyâne bir şekilde ortaya koyan İbn Arabî'nin cehennem ve ateşle ilgili şu sözleri, konumuz açısından önem arz etmektedir: “Bu bağlamda ateş iki türdür: Birincisi duyulur (maddî) ateştir.⁴⁵⁰ Duyulur ateş, İblisin duyusal (güçlerine), hayvanlık yönüne, cisminin ve içinin zâhirine musallat olacak ateştir. İkincisi ise, manevi ateştir. Manevi ateş, ‘kalplere ulaşan ateştir.’⁴⁵¹ Bedenini yöneten ruha bu ateşle azap edilir. Söz konusu ruha (secde etmesi) emredilmiş, o ise, emre karşı gelmiştir. Öyleyse İblis’e azap eden şey, emre karşı çıkmasıdır. Bu karşı çıkma ise, kime büyüklendiğini bilmeyişinin ta kendisiydi. *Ruhlara olan en büyük azap, bilgisizliktir.* Çünkü bilgisizlik, tam bir aldanıştır. Bu nedenle nefislerin azap günü, *aldanış günü* diye isimlendirildi.”⁴⁵²

Bu ifadeler şeytanın cismânî varlığına yönelik cismânî bir azabın yanı sıra, ruhuna ve kalbine yapılacak olan azabı da haber vermektedir. Yani İbn Arabî burada varlık olarak şeytanı sadece soyut bir güç olarak ele alıp yorumlamamış, aksine olabildiğince müşahhas halde tasvir etmiştir. Bu ifadelerinden hareketle İbn Arabî'nin ve Simâvî'nin cehennemle ve şeytanla ilgili görüşleri arasında bir benzerlik olduğunu söylemek mümkün değildir. Yani Nûreddinzâde'ye göre Simâvî, İbn Arabî'yi anlamamış gibi görünüyor.

⁴⁴⁸ Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, s. 383.

⁴⁴⁹ Zâhir-bâtın, şeriat-tarikat arasında bir dengenin kurulması özellikle Sünnî tasavvufun temel hedefidir. Nûreddinzâde'ye göre Simâvî, zahiri ortadan kaldırıp, bütünüyle Bâtınîliğe sapsmış birisidir. Bkz. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul 2015, s. 273.

⁴⁵⁰ İbn Arabî: “...Onların varacağı ve kalacağı yer cehennemdir ki, ateşi yavaşladıkça onun alevini artırırız.” (İsrâ, 17/97) ayetini yorumlarken “artırma” ifadesinden hareketle ateşin sadece manevî değil, hissedilir maddî bir ateş olduğu yorumunu yapmıştır. Bu durum tereddütsüz bir şekilde, ateşin hissi bir şey olduğunu gösterir. Çünkü ateşin böyle bir özelliğe sahip olması, cisimlerle bilfiil varlık kazanmasından kaynaklanmıştır... Cennetliklerin iyiliğinin daha üstün ve daha güzel olmasının yegâne nedeni, buradaki iyiliğin gerçekleşmiş, mevcut ve hissi olmasıdır. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, III, İstanbul 2006, s. 24, 26. Bkz. *El-Fütûhât*, V, s. 85-86.

⁴⁵¹ Hümeze, 104/6-7.

⁴⁵² Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 92b. Tercüme için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, II, s. 407-408.

Simâvî için cennet hayaldir ve his âleminde bulunmamaktadır, yani hissî değildir. Nitekim o, bu konuda şöyle demiştir: “*Huriler, köşkler, ırmaklar, meyveler ve bunlara benzer şeylerin hepsi de hayâl âleminde gerçekleşen, duyu âleminde bulunmayan şeylerdir; anlayıver artık.*”⁴⁵³ Nûreddinzâde, Simâvî’nin görüşlerini destekleyen şârihlerin açıklamalarından da şunları nakletmiştir: “Cisim âleminde karanlık, bulanıklık vardır. Dolayısıyla bu yüksek dereceler Allah’ın dilemesi dışında, dünyadaki ve ahiretteki his âleminde gerçekleşmez.” Diğer bir şârih ise şöyle demiştir: “Bil ki her şey, bu âlemde yani şehadet âleminde gerçekleşmektedir. Öyleyse zâhir hislerle algılanması gerekir. Bunlar da renkler ve şekiller gibi arazların birleşmesiyle meydana gelen unsurlarda olur. Cevherler ise emirlerdir. Bütün parçalanabilir varlıklar hadistir, fanidir. Ahiret ise bakidir. Böylelikle hurilerin, köşklerin ve diğerlerinin his dışında değil, hayal âleminde gerçekleşeceği belli olmuştur. Peygamberler eksik anlayanların anlaması için hissedilebilir makul misaller vermişlerdir. Anlayışı kısa olanlar temsiller(halin)de kastedilen manaları anlayamazlar. Onlar akıllarının kusuru nedeniyle sadece zikredilen işleri (köşk, huri) zâhir anlamıyla hayal edebilirler.”⁴⁵⁴

Nûreddinzâde’ye göre: “Bu açıklamalarla musannifin ve şârihlerinin, ahiret işlerinin sadece hayal âleminde gerçekleştiğine dair bozuk tahayyülleri ortaya çıkmıştır. Bu sözlerin aslı ve şerhleri fasit temellere dayanmaktadır. Bunlara söz fayda vermez. Sufilere göre hayal âlemi, dünya ve ahiret arasında bir berzahtır. Cennetin başka bir âlemde olduğu tasavvur edilemez.”⁴⁵⁵ Ve yine aynı şekilde huriler, köşkler (bu dünyadaki belli) amellerin karşılığıdır. Kadîm olmaları tasavvur edilemez. İslam ehli bir kişi, cennet ve cehennem(dekiler)in bu âlemde olduklarını kabul edemez. Bu

⁴⁵³ Krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 52; Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 2.

⁴⁵⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 16b. İbn Sina’ya göre hissî lezzetler, halk için birer temsildir. Bedene ait lezzetler gerçek lezzetler değildir. Ruhun bedende bulunuşu beden için bir cezadır. Bkz. İbn Sina, *Risâle Adhaviyye*, s. 44-45, 53, 116-118. Aklî lezzetlerin hissedilir lezzetlerden daha üstün olduğunu düşünen felsefeciler, ölçüm açısından daha büyük bir lezzeti gaye edinmişlerdir. Lezzetin maddî veya aklî olması bir tarafa, şu halde bu felsefî düşünce hedonistlerden daha büyük bir lezzet (aklî) peşindedir. Sufî düşüncenin ise böyle bir amacı olmadığını, nihai gaye olarak Allah Teâlâ’nın kendisini amaçladıkları söylenebilir. Maddî nimetleri de inkâr etmeden bunu en güzel ifade eden belki de Yunus Emre olmuştur: “Cennet cennet didükleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene virgil anı / Bana seni gerek seni”. Bkz. Yunus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatcı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, Şiir: 381, s. 384. Yani cennette köşk ve huri gibi cismânî nimetler olmakla beraber, sufînin nihai hedefi lezzet veya saadet değildir; doğrudan doğruya Allah’ın rızası ve O’nun zatıdır.

⁴⁵⁵ Bu tür yorumların İslâmî nasrlara değil de müslüman müelliflerin şahsî telakkilerine dayandığı şüphesizdir. Bkz. Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, s. 385

azgın, cahil ve ahmak olduğunu kabul etmektir. Bütün müminler, ahiretin dünyadan sonra gelen bir yurt olduğunu bilmektedir. Mümin şeriattaki sabit tertip üzere, insanın ölümle bu dünyadan ahirete intikal ettiğini bilir. Bununla imanı tam olur. Bu durum (ahiretin) hissedilenin dışında bir gayb olmasını gerektirmez.”⁴⁵⁶

Simâvî, dini anlama ve anlatma yöntemiyle alakalı yanlış bir benzetme yapmıştır. Bu benzetmede kandırılan çocuk, tabiatının meylettği şeylerle aldatılmaktadır. Çünkü ona göre böyle yapılmazsa, çocuk bilgi elde etmekten nefret edecektir. Cennet ve nimetleri açısından düşünüldüğünde bu benzetme, Kur'an'ın cennet tasvirlerini bir çeşit çocuk kandırmacasına dönüştürmektedir. Simâvî şöyle demiştir: *“Sen bir çocuğa benziyorsun; hani çocuğu da meyvelerle, bunlardan başka şeylerle aldatırlar; tabiatının meylettği şeyleri örnek getirirler; böyle olmazsa tabiatı, bilgi elde etmekten nefret eder, çekinir. Sen, şu gafıl gönlünle Allah'ı, peygamberleri tanıdım; kitapları okumakla maksatları nedir, bildim mi sanıyorsun? Bil ki sen, dersle uğraştıkça gerçeği anlamaktan uzaklaşmadasın.”*⁴⁵⁷ Nûreddinzâde, Simâvî'nin sözlerini değerlendirmeye tabi tutarken onun, hissi cennetteki hissi meyveleri yok saydığını ileri sürer. Zira sözün siyak ve sibâkı bunu göstermektedir. Yine ona göre, çocukların meyvelerle ve başka şeylerle kandırıldığı benzetmesiyle (adeta) Allah'a ve nebilere kandırma isnat etmiştir.⁴⁵⁸ Nûreddinzâde, Simâvî'nin bu sözlerinin manevî ağırlığı ve yanlışlığını belirtmek için *“Neredeyse gökler çatlayacaktı, yer parçalanacaktı, dağlar çökecekti.”*⁴⁵⁹ ayetini zikretmiştir. Yine Simâvî'nin bu sözleri Nûreddinzâde'ye göre *Risâletin genelliğini (umûmiliğini)* ortadan kaldırmakta hatta *teklif kaidesini yok etmektedir. Kur'an'ın ve hadislerin manalarının ince (acayip) sırları bitmez. Fakat bâtını zâhirine muhalif olamaz. Hatta böyle bir durum onları yalanlamayı gerektirdiği için imkansızdır.*⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 17a. İbn Arabî'ye göre cennet ve cehennem halen inşâ halinde olup bu durum kıyamete kadar devam edecektir. Çünkü cennet ve cehennem, mükelleflerin iyi ve kötü fiillerden meydana gelmektedir. Şarani, *el-Yevakıt ve'l-Cevahir*, II, s. 155.

⁴⁵⁷ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 14b.

⁴⁵⁸ Önceki söz çocukların meyvelerle kandırılmasıdır. Yani müminler, meyvelerle kandırılmış olmaktadır.

⁴⁵⁹ Meryem, 19/90.

⁴⁶⁰ Nûreddinzâde, ERAY, vr.14b-15a.

Vâridât'ın başka bir yerinde yine peygamberlerin dini anlatma yöntemleri konusunda Simâvî şöyle demiştir: *“Peygamberler, çocukların velîlerine benzerler. Velîler, çocukları olgunlaştırmak için olmayan şeylerle korkuturlar, olmayacak şeyleri umdururlar onlara.”*⁴⁶¹ *Yalan olabilir. Yalan söylemek Peygamberlerin şanından olmadığından, onların korkutmak ve umdurmak bakımından söyledikleri sözlerin ayrı anlamları vardır. Dinleyense, kendi mertebesine göre gerçek anlamlarından ayrı anlamlara verir o sözleri; arifler de maksadı bilirler. Meselâ, birisine, şu işi işlersen sana ışıktan iki kuş verilecek dense, bu sözle, ona bilgiden, anlayıştan iki kuş verileceği kast edilmiştir; oysa dinleyen herkesin anladığı anlamda anlar bu sözü; ama maksat o değildir. Bu, nebiler tarafından bilinmektedir.”*⁴⁶²

Nûreddinzâde'ye göre burada musannifin amacı ahiretle ilgili cismânî işleri ortadan kaldırmaktır. Şârihleri de bu yönde açıklamalar yapmışlardır. Ona göre Adem a.s.'dan bizim peygamberimize kadar gelen İslam milletlerinin inancı karşısında bu sözler bâtıldır. Aynı şekilde onların sözleri *teklif* konusunun *vehmî* işler olması anlamını taşımaktadır. Nûreddinzâde bunları söyledikten sonra Hristiyan bir keşişle aralarında geçen şu konuşmayı nakletmiştir: “Bunun benzeri sözleri 2 Şevval 948 (1542) yılında bir Nasrânî Kısîs'ten (Hristiyan keşiş) dinlemiştim. Ahiret işlerinin manasını anlatıyordu. Evliya için yiyecekler, içecekler, giyecekler ve nikahtan; zıtlarının da (azap, elem vs.) (Tanrıya) düşman olanlar için hazırlandığından bahsediyordu. Devamında “Cennet ehli yemezler, içmezler, çoğalmazlar.” dedi. Ben de ona “Bu söylediklerin Kur'an'da naslarla belirtilmiştir.” dedim. Dedi ki: “Muhammed nübüvvet iddia ettiğinde ahiretteki hallerin mahiyetlerinden haber verdi. Araplar ona dedi ki: ‘Biz deve ve koyun ehliyiz. Bahçelerin çeşitli meyvelerinden yemek isteriz. Akan ırmak kenarlarında eğlenip vakit geçirmek isteriz.’ (Bu şekilde) Şehvetle ilgili isteklerini sıraladılar. Muhammed onların ruhânî kelimelere meyletmeyen hoyratça cahilliklerini görünce, cennetteki nehirlerden, ağaçlardan,

⁴⁶¹ Vecîhi Timuroğlu'na göre velileri çocuk aldatan insanlar olarak niteleyen Simâvî'nin, kendisini kerâmet sahibi olarak göstermesi bir çelişkidir. Yine ona göre Vâridât çelişkilerle doludur ve ayrı ayrı zamanlarda da olsa bu kadar çelişkiye düşmek kolay değildir. Bkz. Vecîhi Timuroğlu, *Varidat*, Türkiye Yazıları Yay., Ankara 1979, s. 72.

⁴⁶² Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 27b. Tercüme için krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, 56-57.

hurilerden, köşklerden ve buna benzer şeylerden söz etti. Bunun üzerine onlar da bu (nimetlere) meyledip ona (Muhammed'e) boyun eğdiler.”⁴⁶³

Nûreddinzâde örnekteki bakış ve yorumlayışın, musannif ve şârihleri tarafından benimsendiğini ima etmektedir. Yani burada yine mesele Simâvî'nin “*Halk (avam, cahiller) yüce hakikatlerden ziyade, görünüşe ve maddî olana önem verir, o kadarını anlayabilir, ötesini anlama kapasitesi yoktur ya da işlerine gelmez.*” iddiasına gelmektedir. Vâridât'ın genelinde bu anlayış hakimdir dersek abartmış olmayız. Ve yukarıdaki örnek üzerinde düşünülürse ortaya adeta inancın içeriğini ve keyfiyyetini, halkın anlayış kapasitesi belirlemektedir gibi bir sonuç çıkmaktadır. Yani halk, rûhânî manaları anlayabilseydi, maddî nimetlerden bahsedilmeyecek miydi? Sanki önceden söz edilmeyen cennet nimetleri, yüksek hakikatleri anlamayan halkın beklentileri doğrultusunda revize edilmiş, seviye düşürülmüş ve son şeklini almıştır. Halbuki böyle bir düşünce, Nûreddinzâde'nin dediği gibi Hz. Adem'den itibaren gelen bütün peygamberlerin tebliğlerini geçersiz kılmaktadır. Çünkü Yahudi ve Hristiyanlarda da cennet ve cehennem inancı Ehl-i sünnetin görüşlerine benzemektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse iman esaslarının objektif varlığına halel getirecek “*Vâridâtıvârî*” her türlü subjektif açıklama ve ima, Kur'an ve hadislerin zâhirî anlamları yönünden reddedilmeye namzettir. Vâridât'taki iddiaların İslam akideleri ve tasavvufu adına, sorgusuz ve tartışmasız bir şekilde kabul edilemeyeceği açıktır. Olsa olsa böyle bir metin sahibini bağlar deyip; kimse ahirette böyle bir metinden sorgulanacak değildir, şeklinde hüküm verilebilir.

Konuyla ilgili şu değerlendirmeler önemlidir: “Hemen bütün İslâm âlimlerinin kabul ettiği üzere yüzlerce âyette yer alan cennet ve cehennem hayatıyla ilgili tasvirleri sembolik veya hayalî olarak nitelendirmek mümkün değildir. Böyle bir şeyin benimsenmesi halinde, bütünüyle Kur'an metninin, lafız ve mânasını nâzil olduğu

⁴⁶³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 27b-28a. Macdonald da ahiret hayatını, peygamber devrindeki iptidâî Arap telakkisine bağlı basit bir konu olarak değerlendirir. Bkz. D. B. Macdonald, “Kıyâmet”, *MEBİA*, VI, Eskişehir 1997, s. 777. Yine Vâridât'ı bâtinî ve materyalist bir bakışla yorumlayan Esat Korkmaz'a göre tümüyle “kültürel” bir tasarım olan cennet ve cehennem, “vahiye” belirtildiği ya da Kur'an'da söylendiği gibi “değildir”; duyulur evrenin düşsel bir yansımasıdır. Bkz. Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2007, s. 98.

Arap dilinin kuruluşunun dışında bırakma ve Kur'an mesajının anlaşılıp uygulanmasını ortadan kaldırma gibi bir sonuç doğar.”⁴⁶⁴

Simâvî, cennet nimetlerini, kâmillerin elde ettiği tatlara yapılan “benzetmeler”⁴⁶⁵ olarak yorumlamıştır. Cennet nimetlerinin cahil ve akli kıt insanlar üzerinde motive edici ve kulluğa yöneltici olduğunu, bu sayede Allah'ı zikrettiklerini iddia etmiş ve şöyle demiştir: “*Olgun kişilerin elde ettikleri olgun ve üstün tatlar, hurilere, köşklere, cennetlere benzetilmiş, anlatılsa bile bilgisiz, az ve kıt akılların anlayamayacaklarından dolayı onlara bu adlar verilmiştir. İşin içyüzü bu çeşit akıllara sâhip olanlara açıklansa bile onlar, buna aldırış etmezler, dünyâyâ ve dünyâ tatlarına dalarlar; halbuki böyle söyleyince özlemleri artar, kulluklara koyulurlar, çalışmaya girerler, böylece de Hakk'ı anlarlar. Hak yoluna girenlere böyle yapılmamış olsaydı, ilk zamanlarda bu çeşit sözler söylenmemiş olsaydı, 'Bilmedikleri yerden yavaş yavaş helake çekilirlerdi.'*”⁴⁶⁶ Bu sözler Nûreddinzâde'ye göre, musannifin ahiret işleri ruhânîdir, cismanî değildir görüşünün bir başka ifadesidir.⁴⁶⁷

Kur'an, cennetin bu dünya hayatı açısından manevî olarak isimlendirebileceğimiz nimetlerinden de çokça bahsetmektedir. Örneğin cennetin ebedî olması, cennet sakinlerinin kalplerinden kin ve nefretin çıkarılması, kardeşlik, doğruluk, esenlik, rahatlık, hoş sözler, yorulmamak, usanmamak ve en önemlisi de Allah'ın rızası ve cemalidir.⁴⁶⁸ Cennetin cismânî lezzetlerine iltifat etmeyen Simâvî'nin, Cennet nimetlerinin manevî tarafına dikkatleri çeken bu Kur'ânî vaadlere, Varidât'ında yer vermemesi, ayrıca dikkate alınması gereken bir noktadır.

Nûreddinzâde, Simâvî'nin *Vâridât*'ın farklı yerlerinde aynı konuları ele alan sözlerine, önceki yorumlarından farklı olarak birtakım açıklamalar ve eleştiriler de getirmiştir. Örneğin Simâvî şöyle demiştir: “*Ahret âleminin emir, gayb ve melekût*

⁴⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *DİA*, XXV, s. 521.

⁴⁶⁵ Gazzâlî'ye göre teşbihe ilişkin lafızlar, Arapların istiâre anlayışına uygun olarak tevil edilebilir. Cennet ve cehennem tasvirleri ile ahiret ahvâlinin ayrıntılarına ilişkin naslar, tevil edilemeyecek kadar çoktur ve bu nasların, halkın anlayışı ölçüsünde, halkın yararı için (tevil edilmesi) gerçeğin zıddıyla tasviri anlamına gelir ki, peygamberlik makamı bundan münezzehtir. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 420.

⁴⁶⁶ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 38b. Tercüme için krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 70-71.

⁴⁶⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 39a.

⁴⁶⁸ Galip Türcan, *a.g.e.*, s. 347-350.

âlemi; bunun mukabili olarak dünyanın ise halk (yaratma), mülk⁴⁶⁹ ve şehadet âlemi olduğunu bil. Bunun için biz cennet, cehennem, meyveler, huriler ve benzerlerinin, avamın iddia ettiği gibi olmadığını söyledik. Zâhir ulemâsı da böyledir. Bu kişiler, onların şehadet âleminden olduğunu sanıyorlar. Hatta orada bulunanların tıpkı dünyadaki ağaçlar, nehirler, huriler ve köşklere benzediğini iddia ediyorlar.”⁴⁷⁰

Nûreddinzâde, Simâvî’nin ifadelerinde geçen “zâhir uleması” sözüyle kimleri kastettiğini anlamadığını söylemiş ve şöyle devam etmiştir: “Eğer kelamcıları kastediyorsa bu, kelamcıların mezhebi değildir. Çünkü onlar ahiret âleminin ve sonuçlarının bu dünyanın dışında olduğunu söylüyorlar. Yani Simâvî, kelamcılarının böyle düşündüğünü iddia ediyorsa bu doğru değildir. Kelamcılarının ve muhakkiklerin mezhebi Ehl-i sünnet ve’l-cemaate göre haşr, neşr, sırat, mizan, cennet ve cehennem gibi ahiret işleri cismânî ve rûhânîdir. Cennetin rûhânîliği, cismânîliğinden üstündür.”⁴⁷¹ Aynı şekilde rûhânî lezzetlere iltifat, cismânî lezzetlere yönelmekten daha saftır. Yine cehennemdeki azaptan da selamete mahal olmayacağı, kesin naslarla inkâr edilemez bir şekilde sabittir. Cismânîyyeti nefyetmek küfürdür, rûhânîyyeti nefyetmek ise cehalettir.”⁴⁷² Nûreddinzâde’ninkine benzer bir yaklaşım da Molla Fenârî’ye aittir. Ona göre haşr hem rûhânî hem cismânî olacaktır. Sadece rûhânî olacağını söylemek cehalettir.”⁴⁷³

Nûreddinzâde’nin tasavvuf anlayışını çok açık bir şekilde ortaya koyan bu cümleler, cennetin cismânî yönlerini göz ardı etmeden, rûhânî boyutuna da dikkat çekmektedir. Cehennemin cismânîliği ve rûhânîliği için de aynı durum geçerli olup, rûhânîlik boyutu daha ön plana çıkarılmıştır. Aslına bakılırsa insanın zevk alması ve

⁴⁶⁹ Cengiz Ketene buradaki “mülk” kelimesini “melek” şeklinde yanlış çevirmiştir. Bkz. Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 37.

⁴⁷⁰ Nûreddinzâde, ERAV, vr. 43b. Devamında Mahmud es-Simâvî: “Bu tür iddialarda bulunan kişiler müslüman sayılmaz.” demiştir. Bkz. Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 37.

⁴⁷¹ İsmail Hakkı Bursevî de insanın işitme, görme, konuşma, yeme-içme, dokunma, avret yeri ve ayakları konusunda kendisine emredilenleri yapması durumunda cennetin 7 cismanî kapısının açılacağını belirtmiş, 8. Kapının ruha ait olup kalbi ilgilendirdiğini ifade etmiştir. Bursevî, *İman Esaslarına Tasavvufî Bakış*, neşr. Yakup Çiçek, Darulhadis, İstanbul 2000, s. 69.

⁴⁷² Nûreddinzâde, ERAV, vr. 43b-44a. Gazzâlî’ye göre de ruhanî ve cismanî olmak üzere iki mutluluğun gerçekleşmesi için bir engel yoktur. Bilakis her ikisini biraraya toplamak daha mükemmel olur. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 420.

⁴⁷³ Molla Fenârî, *Aynü’l-ayan*, s. 229’dan nakleden Süleyman Ateş, a.g.e., s. 301.

azap duyması, her ne kadar insanın beyindeki nöron hücrelerinde gerçekleşen maddî bir olgu gibi görünse de, bu zevkin veya azabın neticesinde oluşan mutluluk (saadet) ve üzüntü (şekavet) rûhânîdir. Sonuçta nimet ve azap, insan tarafından rûhânî bir şekilde algılanmaktadır.⁴⁷⁴ Dolayısıyla rûhânîlik büyük bir önem taşımakla birlikte, saadet ve şekavetin rûhânî olması demek, cennet ve cehennem maddî varlıklarını görmezden gelmek şeklinde anlaşılmalıdır, anlatılmamalıdır.⁴⁷⁵ Zaten Nûreddinzâde rûhânî boyutu hiçbir zaman göz ardı etmemiş, o zâhir anlamlarından uzaklaştırılan konularda, Simâvî'ye ve takipçilerine haklı ve gerekçeli tenkitler yapmıştır.

Şârihler, musannifin görüşlerine dayanak yapmak amacıyla İbn Arabî'den birtakım nakiller yapmıştır; fakat Nûreddinzâde'ye göre, şârihlerin görüşlerine uyduğunu zannettikleri bu nakiller, musannifin sözlerinin zıddına delalet etmektedir. *Zira İbn Arabî, Kur'an ve sünnetin zâhirine muhalif bir söz söylememiştir.*⁴⁷⁶

4.Melek, Şeytan ve Cin

Simâvî, melek ve şeytanı insan bedenine ait kuvvetler olarak yorumlamış, haricî objektif varlıkları konusunda şüphe uyandıracak sözler söylemiştir: *"Seni Hakk'a götüren, Hakk'a teşvik eden her şey melektir, Rahman'dır; Hak'tan gayriye götüren, teşvik eden her şey de iblîstir, şeytandır. Seni yüce Tanrıya yönelten kuvvetlerin, meleklerdir; bedene âit şehvî tatlara götüren kuvvetlerinse, şeytanlardır. A gafil, sen meleklerle, şeytanlarla dopdolum; hükümse üstün olanındır."*⁴⁷⁷ Nûreddinzâde Simâvî'nin bu sözlerinden sonra şârihlerin konuyu nasıl

⁴⁷⁴ Felsefecilere göre dünyadaki lezzet ve elem, beden tarafından değil, nefis tarafından algılanmaktadır. Dolayısıyla nefis, beden olmadan da uhrevî lezzet ve elemi algılayabilir. Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 101.

⁴⁷⁵ Sülemî'den, İbn Arabî'den, Konevî'den vb. örneklerle konuyu ele alan Süleyman Ateş'e göre mutasavvıflar, cennet ve cehennem sadece ruhani olduğuna değil, hem ruhani hem de cismani olduğuna kanidirler. Fakat onlar için önemli olan surî amel cenneti değil; onun ötesindeki ruhanî maarif ve müşahade cennetidir. Bundan dolayı onlar, ibadet ve taatlerini sırf Allah'ın rızasına nail olmak için yapmayı gaye edinmişlerdir. Cennete girmek arzusuyla ibadet ve taat yapmak, onlara göre aşağı bir mertebedir. Hakk'ı müşahadeye ve O'nun rızasına erebilmek için her duyguyu atmalı, dünyayı da ahireti de terk etmelidir. Bkz. Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 305.

⁴⁷⁶ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 28a.

⁴⁷⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 21a. Benzer bir yaklaşımla Bursevî şöyle demiştir: "Hakikatte şeytan ve melekler, Hz. Âdem'in kuvasındandır. Nefis ve tabiat şeytana, kalp ve ruh melâikeye işaretir.", Bkz. Zülfıye Eser, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Es'iletü's-Sahafıyye ve Ecvibetü'l-Hakkıyye İsimli Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2003, s. 79.

yorumladıklarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre şârih şöyle demiştir: “’Seni Hakk’a götüren, Hakk’a teşvik eden her şey melektir, Rahman’dır.’ sözü, bazı kuvvetlerin meleklerine işarettir. Bu da insanî surettir. ‘Hak’tan gayriye götüren, teşvik eden her şey de iblîstir, şeytandır.’ sözü de arzî meleklerdir.” Yine (ikinci şârih) şöyle demiştir: “’Seni Hakk’a götüren, Hakk’a teşvik eden her şey melektir, Rahman’dır. Hak’tan gayriye götüren, teşvik eden her şey de iblîstir, şeytandır.’ sözü Hakk’ın yoluna sevk eden her şey, melek olarak isimlendirilmektedir, demektir. Dâhilî kuvvetler gibi dâhilden ayrı olmayanlarla aynıdır. Veya Hakk’a, melekûtî varlıklara ve felekî kuvvetlere rağbet ettiren insanî şahıslar gibi harici bir iştir. ‘Hak’tan gayriye götüren, teşvik eden her şey de iblîstir, şeytandır.’ sözü (İnsanın) dâhilindeki kötü kuvvetlerle aynıdır, demektir. Veya Hakk’a rağbetten saptıran şahıslar gibi hariçtendir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Şeytanları ile başbaşa kaldıklarında...”⁴⁷⁸ Yani bunlar münafıklardır. (O münafıkların) Başkanlarına döndüklerinde; münafıkların başkanlarına kevnî varlıklar gibi kendilerini Hak’tan uzaklaştırdıkları için şeytan ismi verilmiştir.”⁴⁷⁹ Nûreddinzâde yaptığı bu nakillerin sonuna “’inteâ” şeklinde kayıtlar düşmüş, peşinden kendi görüşlerini “Ben derim ki:” kalıbıyla başlayarak ortaya koymuş ve şu eleştirileri yapmıştır:

“Ben derim ki, birinci şârihin şerhine bakıldığında arz meleklerinin lanetli kovulmuş melekler olması, sema meleklerinin de Rahman olması gerekmektedir. İşin hakikati (gereği) Allah Teâlâ böyle bir şeyden ulu ve yücedir. Meleğe Rahman isminin verilmesi caiz olamaz. Lugatta, örfte ve şeriatta böyle bir kullanım yoktur. Bu isim Allah isminde olduğu gibi Allah Teâlâ’ya mahsustur. Aynı şekilde (eğer melekler yerleşik vaziyette insanın kuvveleri şeklinde kabul edilirse bu durum) insanî kuvvetlerin, insan yaratılmadan binlerce sene önce yaratılmasını gerektirmektedir. Çünkü meleklerin ve şeytanların yaratılışı, inkârı ve tevili mümkün olmayan açık naslarla insanın yaratılışından öncedir.

İkinci şerhe gelince birinci şerhin gerektirdiği sonuçlar bunun için de gerekli hale gelmektedir. Eğer bazı insanlar şeytanla aynı oluyorsa, onun kastettiği o insanlar

⁴⁷⁸ Bakara, 2/14. Nûreddinzâde, *ERAV*, Carullah, vr. 222a.

⁴⁷⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 21a-21b.

hakiki şeytan olmaktadır. Eğer kastettiği (insansa) soyut şeytan sözünü söylemek (adını vermek) ise bunda da bir fayda yoktur.”⁴⁸⁰

Görüldüğü üzere Nûreddinzâde meleklerin ve şeytanların insana ait iyi ve kötü güçler olarak yorumlanmasına karşı çıkmaktadır.⁴⁸¹ Ona göre melek ve şeytan insana ait kuvvetlerse, melek ve şeytan insandan önce yaratıldığına göre böyle bir iddia açıkça naslara aykırı bir sonuç doğurmaktadır. Diğer şerhi eleştirdiği nokta ise, şeytanı insanlar olarak kabul ettikten sonra, şeytana soyut bir kuvvet anlamında isim vermenin faydasız olmasıdır.

Fakat burada Nûreddinzâde, arzî meleklerin lanetlenmiş olması gerekir ve meleğe Rahman ismi verilemez demekle isabetli tenkitler yapmamıştır. Simâvî'nin bu ifadesi Allah Teâlâ'nın insana melekî ve rahmanî ilham verebileceği şeklinde anlaşılmaya da müsaittir. Nitekim tasavvufta ilhamın iki kaynağı Rahman ve melek olarak kabul edilir. Fakat ikinci cümlesinde Simâvî, meleğe ve şeytana insanın kuvvetleridir diyerek konuyu farklı bir boyuta taşımış ve haliyle eleştiriye kapı aralamıştır.

Simâvî, melek ve şeytanla ilgili benzer bir ifadesinde şunları söylemiştir: *“Melekler, melekût âlemindendir; ancak mülk âleminde şu görünen, duyulan âlemde gerçekleşebilirler. Çünkü melekût âlemi, mülk âleminin içyüzüdür. Hayra sebep olanlara melâike, şerre sebep olanlara şeytanlar, iblisler denmiştir.”*⁴⁸² Nûreddinzâde'ye göre Simâvî'nin bu söylediğini tasavvur etmek mümkün değildir. *Çünkü şeytanlar kâfirlerle beraber ateşte ebedî kalıcıdırlar.* Bu durum kesin naslarla sabittir. Nûreddinzâde burada şöyle bir soru sormaktadır: *“Müminler cehenneme girmeden cennete girerlerse onları kötülüğe sevk eden kuvvetleri (şeytanlar) nerede olacaktır?”*⁴⁸³ Yani insanların bir parçası şeklinde tasavvur edilen şeytanlar, müminlerle birlikte cennete mi gireceklerdir? Yine Nûreddinzâde benzer bir soru daha

⁴⁸⁰ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 21b.

⁴⁸¹ Vâridât şârihlerinden Haririzâde, melek ve şeytanı hem haricî hem de dahilî kuvvetler olarak yorumlayarak birleştirici bir yorum yapmıştır. Bkz. Hatice Ocakoğlu, *Harîrizâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi [1-100 Varaklar Arası]*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2009, s. 42 (vr. 23b, 58a).

⁴⁸² Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36a Tercüme için krş.. Gölpınarlı, SKŞB, s. 58.

⁴⁸³ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36b.

sormaktadır: “Aynı şekilde müminler cehenneme girdikten sonra cennete girerlerse o (şeytani) kuvvetler de mi girip çıkacaklardır? Bu iş acayip bir iştir. Akıllı birinden böyle bir şeyin sadır olması tasavvur dahi edilemez.”⁴⁸⁴ Nûreddinzâde burada, Simâvî’nin bakış açısıyla devam eden bir mantık yürütme sonucu, melekî ve şeytanî güçlerin insanda yerleşik kabul edildiğinde, cennet ve cehenneme insanla birlikte girmelerinin mümkün olmadığına dair çıkarım yapmıştır. Fakat hiç kimse meleklerin cehenneme, şeytanların da cennete girebileceğini iddia etmemiştir. Sonuç olarak Nûreddinzâde’nin anlatmak istediği melekler ve şeytanlar, insanın bir letâîfi gibi düşünülebilecek manevî kuvvetleri değildir. İnsanın dışında objektif varlıkları vardır.

Meleklerin ve şeytanların, insanın dışında bir varlıkları olup olmadığıyla ilgili olarak Simâvî şöyle demiştir: “*Bu sebeplerden biri (iyilik ve kötülük), insanın istidâdına uygun bir şekilde, hayâl ettiğine göre bir şahsiyyete bürünüp görünür. İnsan onu, başka adamlar gibi bir şahıs sanabilir; görünen bir vücûdu var kıyâs eder; oysa böyle değildir; bu görüş, iç âlemedir; öyle hayâl etmiştir de görmüştür. İnsan bir şeye gözlerini dikip baksa, sonra da gözlerini yumsa, o gördüğünü gene görüyormuş gibi olur.*”⁴⁸⁵

Nûreddinzâde’ye göre “Mücerret ruhlar, melekler ve bâtın hisler müşahhas hale gelirler. Aynı şekilde manalar da müşahhas hale gelir ve bâtın hislerde şekil kazanırlar. Sufilere göre bu kesin bir iştir. Şârihler (Simâvî’nin) maksadını tahkik için Şeyh-i Ekber’in sözlerinden almışlardır. Fakat İbn Arabî’nin sözleri onların kastettiklerine aykırıdır ve kurdukları (anlam) bağlantılarını iptal etmektedir. Sufilerin usullerini anlayan ve bilen kimse bunu bilir.”⁴⁸⁶

Yani Nûreddinzâde’ye göre Simâvî’nin dediği gibi ruhlar, melekler ve bâtın, insanın hayallerine göre şekillenen varlıklar değildir. Açık ve yorumsuz bir şekilde okunduğunda Simâvî’nin bu ifadelerine göre melekler ve şeytanlar, insanın iç

⁴⁸⁴ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36b.

⁴⁸⁵ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36b; Gölpınarlı, SKŞB, s. 58.

⁴⁸⁶ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 36b. Örneğin Nureddinzâde Nusus şerhinde İbn Arabî’nin meleklerle ilgili şu sözlerine yer vermiştir: “Melekler [sufî] terminolojisinde büyük âlem denilen bu âlemin suretinin güçlerindendir. Bu yüzden âlemin sureti karşısında melekler, insanın yaratılışındaki ruhsal ve duygusal güçlere benzer.” İbn Arabî, *Fûsûsu’l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 25; Nûreddinzâde, ŞN, vr. 84b.

âleminde gördüğünü zannettiği hayallerden başka bir şey değildir.⁴⁸⁷ Yine Nûreddinzâde'ye göre şârihlerin, bu görüşleri desteklemek için İbn Arabî'den yaptıkları nakiller, Simâvî'nin kastettiklerine aykırıdır.

Simâvî'nin "cin" konusundaki yorumları, melek ve şeytanla ilgili görüşleriyle benzerdir. Zâhirî duyulardan gizlendiği için onu gördüğünü zanneden kimse, aslında hayal gücünün gösterisine şahitlik etmektedir. O bu konuda şöyle demiştir: "*Cin de böyledir; nitekim adı da buna delâlet eder; çünkü zâhirî duyulardan gizlenmiştir. Fakat gören kişi, onu, dışarda varmış sanır; oysaki böyle değildir; o, hayâl kuvvetiyle var olmaktadır.*"⁴⁸⁸

Nûreddinzâde'ye göre cinlerin ateşten yaratıldığı Kur'an nassıyla sabittir.⁴⁸⁹ Cin unsurîdir ve bütün unsurîler de hâdis olup şهادet âleminden olduğuna göre cinlerin, onlara göre kadîm bir âlem olan hayal âleminden olması tasavvur edilemez. Aslında *fâsit* olan bu düşünce tenâkuzdan başka bir şey değildir. Nûreddinzâde burada Süleyman peygamberin kıssasını, cinlerin Hz. Muhammed s.a.v.'den Kur'an dinlemelerini ve Rahman sûresinden cinlerin durumunu örnek göstermiştir.⁴⁹⁰ Devamında Fütûhât'tan uzunca bir alıntı yapmıştır.⁴⁹¹ İbn Arabî *Fütûhât*'ın on ikinci kısmında dokuzuncu bölümü, ateşten yaratılmış ruhların varlığını bilmeye ayırmıştır. Burada cinlerin, meleklerin ve insanın yaratılışını, Kur'an ve sünnetten delillere dayanarak ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. İbn Arabî'ye göre Allah gözlerimizi onları görmekten engellemiştir. Fakat Allah, bazı kullarına göstermek ister ve onlar da cinleri görebilir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin cinler hakkındaki fikirleriyle Simâvî'ninkiler arasında bir benzerlik kurmak, zorlama yorumlar yapmaktan başka bir şey değildir.

⁴⁸⁷ Konuyla ilgili doktora çalışmasın Ali Kozan'a değerlendirmesine göre Simavî için melek, cin ve şeytan, ruhlar âleminde. Batınî özelliğini vurguladığı bu varlıkların, zahirî ve şahsî varlığının olmadığını ve batınî bir histen ibaret olduğunu belirtir. Dolayısıyla Bedreddin'e göre bazıları, melekler ve şeytanların hariçte (dışarıda) var olan diğer hakikî şahıslar gibi zahirî ve şahsî varlığının olduğunu zanneder. Ama böyle değildir. Onlar melekût âleminde. Bkz. Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Doktora Tezi, Erciyes ÜSBE, Kayseri 2007, s. 147, 148.

⁴⁸⁸ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 17a.

⁴⁸⁹ Rahman, 55/ 14-15; Hicr, 15/26-27.

⁴⁹⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 17a-17b.

⁴⁹¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, Carullah nüshası vr. 119 b. Son satırında 4. Bab olarak verilmiştir. Doğrusu Çorum nüshasıdır. Bkz. Nûreddinzâde, *ERAV*, 18a-20a varaklar arası. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2013, I, s. 382-388.

Yine Nûreddinzâde'ye göre cinler âlemi huri ve köşkler âlemi olsaydı şeytanın da cennet ehlinden olması gerekirdi. Çünkü o bir cindir ve cinlerin (cennette) mükellef olmaması gerekir. Cennet teklif yurdu değildir. Sahih olan mezhebe göre cinlerin mümin olanları cennete girmeyecektir. Onların huriler âleminden olmaları düşünülemez.⁴⁹²

5.Hz. İsa'nın Durumu

Ehl-i sünnete göre Hz. İsa bedenen ve ruhen göğe yükseltilmiştir. Şu an göktedir ve kıyamete yakın yeryüzüne inecek ve İslam'ın yeryüzünde hakim kılınması için mücadele edecektir. Simâvî, Hz. İsa'nın bedenen öldüğünü, ruhen diri olduğunu iddia etmiştir.⁴⁹³ Aslına bakılacak olursa Hz. İsa'nın bedenen ölmesi demek Yahudiler'in iddiasını tasdik etmektir. Simâvî şöyle demiştir: *“Esenlik ona, İsa, ruhuyla diridir; unsurlardan oluşan bedeniyle ölüdür; fakat rûhullah olduğundan ve kendisinde rûhâniyyat üstün bulunduğundan, rûha da ölüm olmadığından ölmemiştir, dediler. Hüküm üstün olanındır (ruh). Bu, unsurlardan oluşan cesedi ölmedi anlamına gelmez, çünkü böyle bir şey imkansızdır. Bunu anla!”*⁴⁹⁴ Nûreddinzâde'nin bildirdiğine göre şârihler, bu sözleri şöyle açıklamışlardır: “İsa ölmemiştir. Allah Teâlâ aziz kitabında bu durumu “Onu öldürmediler ve asmadılar.” şeklinde haber vermektedir. Hükümün üstün olana ait olması, unsurlardan oluşan bedenin ölmemesi anlamında değildir. Akla göre imkansız olan bu durum, nakle göre ve kudrete göre mümkündür. Bu taklitle değil zevkle anlaşılabilir bir meseledir.”⁴⁹⁵

Nûreddinzâde'ye göre Yahudiler'den, İsa a.s.'ın ruhunu veya cesedini öldürdükleri veya astıkları konusunda tereddüt veya şüphe eden hiç kimse yoktur. Yani onlar İsa a.s.'ın bedenen öldürüldüğüne kuvvetli bir şekilde inanmaktadırlar. Allah Teâlâ, onları İsa a.s.'ın ruhunu öldürmediklerini ve onu asmadıklarını ve onların bu konuda şüphe içinde olduklarını açıkça beyan etmiştir. Yine şârihin *“Akla göre*

⁴⁹² Nûreddinzâde, ERAY, vr. 17b.

⁴⁹³ M. Şerefettin Yaltkaya, a.g.e., s. 62-63.

⁴⁹⁴ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 29a-29b.

⁴⁹⁵ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 29b. Abdullah İlahî'ye ait olan bu şerh için ayrıca bkz. Abdürrezzak Tek, *Nakşiliğin Osmanlı topraklarına Girişi, Molla Abdullah İlahi*, Bursa 2012, s. 125. Ekrem Demirli ve Abdürrezzak Tek'e göre İlahî, Bedreddin'in Hz. İsa ile ilgili görüşlerine ihtiyatla yaklaşmayı tercih etmiştir. Bkz. Demirli, a.g.t., s. 66; Tek, a.g.e., s. 125.

imkansızdır, nakle göre imkansız değildir.” demesi batıldır. Çünkü akıl sahibi (müminlerden) hiç kimsenin şüphe etmediği bir konu, aklî olarak imkansız olamaz. Nebîlerin hallerinin çoğu harikuladedir (alışılmışın üzerindedir). İsa a.s.’ın kıyamete kadar hayy ve bâkî olması, şeriatta babasız dünyaya gelmesinden daha uzak bir durum değildir. Şârihin: “*Nakle ve kudrete göre mümkündür, akla göre imkansızdır.*” sözü; bu tevil hasebiyle haberde (kitap ve sünnette) varid olsa bile kudretin, aklen muhal olanlara ilişmediği anlamına gelmektedir.⁴⁹⁶ Yani Nûreddinzâde’nin imasına göre İsa’nın bedenen öldüğüne inananlar Yahudilerdir. Açıkça söylemese de şârihin sözlerinden hemen sonra cümleye bu şekilde başlaması, Simâvî’nin ve şârihlerin görüşlerinin sanki Yahudilerin görüşlerine benzediği izlenimi vermektedir.

Simâvî’nin Hz. İsa a.s. hakkındaki görüşlerini eleştirenlerden biri de, İsmail Hakkı Bursevî’dir. Bursevî şöyle demiştir: “*Ve onun Vâridât nâm kitabında bazı sakat nesne vardır, velâkin irfân ve vicdânı tam olmayan ona vâkıf olmaz ve onu sedîd (doğru) kıyâs eder. Ve ezcümle, Hz. Îsâ’ya “rûh-ı mücessem” dediğidir. Bu ise galattır. Zîrâ, rûh-ı mücessem Cibrîl gibidir ki, hakikat-i melekiyyesi üzerine bâkî iken sûret-i Dihye’de görünürdü. Îsâ ise böyle değildir. Belki Meryem’den tevellüd etmiştir ki, Meryem beşerdir. Pes onun rûh olduğu galebe-i rûhâniyyetledir, yoksa hakikat-i beşeriyyeden hâric olduğu yoktur.*”⁴⁹⁷ Yani Bursevî’ye göre Hz. İsa’nın rûhânîyyatının beşeriyetine galip olması, onun insan olma hakikatinin dışına çıkmasını gerektirmez.

Nûreddinzâde’nin eleştirdiği görüşlerden bir diğeri de Hz. İsa’nın bedenen canlı kalmasını akla göre imkansız kabul etmektir. Oysa Nûreddinzâde’ye göre Kur’an’da peygamberlerin hayatlarıyla ilgili akla göre imkansız sayılabilecek pek çok örnek vardır. Mesela Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelmesi nasıl mümkünse, bedeninin ölmemesi de aynı şekilde mümkündür. Yine Nûreddinzâde’ye göre, şârihin “*Nakle ve kudrete göre mümkündür, akla göre imkansızdır.*” sözü, bir olay Kur’an’da açıklandığı halde, kudretin akla göre imkansız sayılabilecek bir alana müdahale edemeyeceği şeklinde anlaşılmaktadır ki böyle bir tevilin kabul edilmesi mümkün değildir. Önceki

⁴⁹⁶ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 29b

⁴⁹⁷ Bursevî, *Kitabü’n-Netîce*, Haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, II, s. 157.

konularda da geçtiği üzere Nûreddinzâde'nin eleştirilerindeki hareket noktaları genellikle Kur'an ayetleri olmaktadır. Nûreddinzâde, her ne kadar uzun uzun Simâvî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmasa da, bazen şârihlerin görüşlerine kendi görüşlerinden daha çok yer ayırsa bile, eleştirilerini genellikle naslara uymadığını söyleyerek tamamlamaktadır. Biraz daha genelleyerek söylersek, tasavvuftaki bu ve benzeri ihtilafların, Kur'an'ı anlama ve yorumlama yaklaşımlarından kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Simâvî'nin yukarıdaki görüşlerini açıklayan şârihlerinden birinin görüşlerini Nûreddinzâde şu şekilde nakletmiştir: “(İsa) Allah'ın ruhu olduğundan” sözü takdir edilmiş bir sorunun cevabıdır. (Soru şudur:) “İsa a.s.'ın unsurlardan oluşan bedeni öldüyse, İsa a.s.'ın hayatı konusunda, Kur'an'dan ayetlerle istidlâl ederek ittifak etmek nasıl mümkün olabilir? Muhakkiklerin sultanı⁴⁹⁸ bu konuya şu sözüyle cevap vermiştir: “(İsa a.s.) *rûhullah olduğundan ve kendisinde rûhânîyyat üstün bulunduğundan, rûha da ölüm olmadığından ölmemiştir, dediler. Hüküm üstün olanındır (ruh). Bu, unsurlardan oluşan cesedi ölmedi anlamına gelmez, çünkü böyle bir şey imkansızdır.*” (Şârih:) (İsa a.s.'ın) Allah'ın Ruhu olarak isimlendirilmesi ancak rûhânîyyatının, (bedeni) üzerine baskın gelmesi sebebiyledir. Şeyh Sadreddin r.a. de şöyle demiştir: “İsa'nın ruhu riyazet ve mücahede ile nefesine ve bedenine üstün gelmiştir. Bu durum ahlakın (yaratılışın) değişmesiyle, nefsinin başka bir alana dönüşmesiyle olmuştur. Bu şekilde ruhlar ve melekler âlemine ulaşan kişi bir ruhânî olur. İlyas ve Hızır'da olduğu gibi cesedi, itibarlardan uzaklaşan ruha tabi olur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Onu öldürmediler, asmadılar. Sadece o onlara benzer gösterildi.”⁴⁹⁹ Yani o, cesede ait hükümlerin itibarlarının ortadan kalkmasında adeta cesediyle bir ölüye benzemektedir. Bu şekilde hayattayken ruhunun bedeni üzerine baskın gelmesi ortaya çıkmıştır. Çünkü ruh, soyut ve nurânîdir. İsa a.s. avâik ve alâyıktan (Dünyevî alaka ve bağlardan) son derece tecerrüt eden bir mücerred (olmasıyla); ve beden canlılığı konusunda ruhunun bedeni üzerine baskınlığı nedeniyle ilâhî nurda müstağraktır. Ruha ölüm olmadığı bilinen bir husustur. (Simâvî:) “*Hüküm, baskın olana ait olduğu için o, diridir, ölmemiştir, dediler.*” Yani galip olan cüz'

⁴⁹⁸ Mahmud es-Simavî kastedilmektedir.

⁴⁹⁹ Nisa, 4/157.

(ruhu) itibariyle (ölmemiştir, bedenlen ölmüştür.). Çünkü İsa a.s. unsurlara ait bedenden ve soyut ruhtan meydana gelmiştir. Ruh ise galip olan cüz'dür. Çünkü o, hayatın, hissin ve hareketin kaynağıdır. Bu nedenle kül ismiyle cüz' isimlendirmesi kabilinden, galip cüz' üzere İsa ismi verilmiştir. Galip cüz' ile ebedî diridir. Bu şekilde “Şüphesiz ki o ölmemiştir.” dediler.”⁵⁰⁰

Nûreddinzâde uzun sayılabilecek bu şerhi aktardıktan sonra şöyle değerlendirme yapmıştır: “Ben de derim ki, Şeyh Sadreddin k.s.’dan naklettiği “İsa a.s.’ın ruhunun, nefsi ve cesedi üzerine galip gelmesi, Allah Teâlâ’nın ‘Onu öldürmediler, asmadılar. Sadece o onlara benzer gösterildi.’⁵⁰¹ ayetine göre İsa a.s.’ın diri olduğuna işaret etmektedir.” Bu işaretle birlikte vadedilen zamana kadar uzun yaşaması sorusunun cevabına, düşünen bir akıl için gizli kalmayacak şekilde açık bir delalet vardır.” Şeyh-i Kebir (Konevî)’den nakil yaptıktan sonra şârihin kendisinin söylediği söz, Konevî’nin sözünden uzaklaşmıştır. “Bu, unsurlardan oluşan cesedi ölmedi anlamına gelmez, çünkü böyle bir şey imkansızdır. Zira beden unsurlardan meydana gelmiştir. Unsurlar da haddi zatında halden hale değişmektedir. Mürekkep, halden hale değişenlerdendir. Halden hale değişen ise hâdistir. Asla bekâ üzere devam etmesi mümkün değildir.” Bu sözler Nûreddinzâde’ye göre batıldır. Çünkü o (şârih), Eş’arî’ye göre arazlar gibi asla beka özelliği olmayan imkansız bir şeyi kastetmektedir. Böylece onun batıl olduğu ortaya çıkmıştır. Şayet şârih bu sözleriyle İsa a.s.’ın bakî olduğunu, fakat şimdiye kadar böyle bir şeyin mümkün olmadığını kastettiye, seneler sonra ölüleri diriltmekle ilgili bir delil gereklidir. Bu zamanın dünyada bekâ özelliğine sahip olmadığı neden caiz olmasın? Hızır, Kur’an ve Sünnet’ten nasların delaletiyle İsa a.s.’ın öncedir ve diridir. Ölüleri diriltmek ise (akla göre) bundan daha uzaktır. Naslar İsa a.s.’ın ölüleri dirilttiğine kesin delalet etmektedir. Miskinler (Simâvî ve şârihleri) defalarca geçtiği üzere öldükten sonra ölüleri diriltmeyi, onlara göre bu sözle ortadan kaldırmayı irade ediyorlar.⁵⁰²

Görüldüğü gibi Nûreddinzâde’nin anlayışına göre *Vâridât* ve onun şârihleri, İsa a.s.’ın hayatı ve ölümü üzerinden, öldükten sonra bedenlerin dirtilmesini inkâr

⁵⁰⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 29b-30b.

⁵⁰¹ Nisa, 4/157.

⁵⁰² Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 30b.

etmektedirler. Şârih, bedenin değişim özelliğine sahip unsurlardan oluşan mürekkep bir varlık olduğunu, değişenlerin de hadis olup, bir hal üzere asla bekâlarının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bu yorum, Eş'arî'nin arazlar görüşüne benzemektedir. Bu konuda Konevî'den yaptığı alıntı, şârihin kastettiği anlamdan uzak bir anlam taşımaktadır. Çünkü Konevî, "İsa a.s.'ın ruhu, bedeni üzerine galip gelmiştir." anlamını kast ederken, şârih İsa a.s.'ın bedenlen ölmediğini kabul etmemekte, ancak ayette uzun bir süreye kadar yaşadığına delalet olduğunu öne sürmektedir. Nûreddinzâde'ye göre şârihin, İsa a.s.'ın bedenini Eş'arî kelamındaki arazlar meselesine göre yorumlayıp, bedeninin ölmediğini kabul etmemesi de batıldır. Çünkü burada bekâ ve ölüm kavramlarını ayırtırmak gerekmektedir. İsa a.s.'ın bekâsı bu dünya şartlarında değerlendirilmesi gereken bir zamana vurgu yapmaktadır. Çünkü ayette onun bekâ gibi bir özelliğe sahip olduğu anlamı yoktur. Nûreddinzâde, şârihin bu yorumuna karşılık Hızır'ın hayatta olmasını ve İsa a.s.'ın ölümleri diriltmesini delil olarak göstermiştir. Ölümleri diriltmek, Nûreddinzâde'ye göre bedenlen ölmemesinden daha zor kabul edilebilir bir durumdur.

Nûreddinzâde'ye göre gerek Simâvî'nin gerekse şârihlerin, İsa a.s.'ın bedenlen öldüğünü söylemeleri Kur'an ve sünnete uygun düşmemektedir. Fakat İsa a.s. ile ilgili sözlerinden hareketle Simâvî'nin ve şârihlerinin, ölümleri diriltmesini batıl gördüklerini söylemek ise pek mümkün görünmemektedir.

Nûreddinzâde bu değerlendirmelerinden sonra Fütûhât'tan Hz. İsa a.s. ile ilgili bir alıntı yapmıştır. Burada Hz. İsa'nın yaşamı ve ölümünden ziyade tekrar dünyaya gönderilmesi, nübüvvet ve velayet yönü, hatmü'l-evliya ve Hz. Muhammed'e tabi olması gibi konular ele alınmaktadır.⁵⁰³

Simâvî, Hz. İsa'nın ölümünü rüyasıyla desteklemeye çalışmıştır. Şârihler bunun keşfi bir delil olduğunu ifade etmişlerse de Nûreddinzâde için durum hiç de öyle değildir. (Simâvî) Şöyle demiştir: "*Sekiz yüz sekiz yılı içinde bir Cuma günü yeşiller giymiş iki adam gördüm; bir tanesinin elinde esenlik ona, İsa vardı ve ölüydü.*

⁵⁰³ Nûreddinzâde, ERAV, vr. 30b-31b. Krş. İbn Arabî, Fütûhât, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2007, II, s. 79-80.

En iyisini Allah bilir.”⁵⁰⁴ Nûreddinzâde’nin nakline göre şârihlerden biri bu sözün, İsa a.s.’ın bedeninin öldüğüne dair keşfi bir delil olduğunu söylemiştir. Önceki söz aklı bir delildi. Keşif ise, daha doğru bir yakînin meydana gelmesini sağlamaktadır.⁵⁰⁵ Nûreddinzâde’ye göre bu keşif değildir. Çünkü *keşif ancak kitap ve sünnete uygun olursa keşif adını alır.*⁵⁰⁶ Eğer uygun olmazsa şeytanın ilkâlarından ibaret bir cehalet olur. Yine ona göre keşif, vicdan örneğinde olduğu gibi sahibi için yakîn gerekli oluyorsa, kendisinde meydana gelen kişiden başkasına delil olmaz. (Simâvî’nin gördüğü rüyayla ilgili olarak) Rüyada nebilerin ölümünü görmek şeriatın ölmesine delalet eder. Ekâbirden rivayet edilen de buna delalet etmektedir.⁵⁰⁷ Hz. Peygamber s.a.v. “Rüyasında beni gören, gerçekte görmüş gibidir. Çünkü şeytan benim suretime giremez.” buyurmuştur. Kırk Hadis Şerhi eserinde bu hadisi açıklayan Konevî’ye göre Hz. Peygamber’i görmek, onun şeriatını görmek demektir. İbn Arabî’nin, Hz. Peygamber’i bir camide ölü olarak gördüğü rüyanın tabiri, Hz. Peygamber’in cesedinin bulunduğu yerde önceden yer alan evin, sahibinden gasp edilerek cami yapılmasıdır ki aslında rüyada görülen Hz. Peygamber’in ölüsü değil, bu belde halkına nispetle ölü sayılan onun şeriatıdır. Yine bir Şamlı’nın rüyasında Hz. Peygamber’e tokat atması büyük bir günah işlemekle tabir edilmiştir. Konevî de rüyasında Hz. Peygamber’i tabutta kefenlenmiş, fakat başı açık bir vaziyette görmüştür. Hz. Peygamber’in ağzına ve burnuna yaklaştığında hafif bir şekilde nefes aldığını fark etmiştir. Büyük bir korkuyla uyandığı gün, Bağdat’ın Moğollar tarafından istilâ edildiği haberini almıştır.⁵⁰⁸ Bu rüyaların ortak özelliği Hz. Peygamber’i görmek, onun şeriatını görmenin bir sembolüdür. Nûreddinzâde’ye göre musannıfın vehimleri ve şârihlerinin iddiaları doğruluktan uzaktır. Hatta tamamen batıldır. (İsa’nın)

⁵⁰⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 31b.

⁵⁰⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 31b.

⁵⁰⁶ Tasavvuf tarihinde bu konuya özel bir önem verilmiş ve keşfin Kur’an ve sünnete uygun olmasına dikkat edilmiştir. Ebu’l-Hasan Şazeli (ö. 654/1254) konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Keşfin, Kitap ve sünnete uymazsa keşfini terk et ve nefsinde de ki: ‘Allah Teâlâ, benim için yanılmazlığı ve masumiyeti, Kur’an ve sünnete garanti etti; keşif, ilham ve müşahedede böyle bir emniyet vermedi.’ Bununla birlikte velileri keşif, ilham ve müşahedeyi, Kitap ve sünnete arz ettikten sonra, uygunluk gösterdiği takdirde, onlarla amel edilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bkz. Şa’rânî, *el-Yevâküt ve’l-Cevâhir*, II, s. 5.

⁵⁰⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 31b-32a.

⁵⁰⁸ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 32a-34b. Nûreddinzâde’nin eserine aynen aktardığı en uzun alıntı olan bu şerh için bkz. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, Tahkik ve Tercüme: Hasan Kamil Yılmaz, Konya 2010, ss. 129-135.

rûhânîyyatının ölümünü şeriatın ölümü olarak tabir etmesi itikadının bozuk olması nedeniyledir.”⁵⁰⁹

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere, Nûreddinzâde’nin tasavvuf anlayışı tamamen Kur’an ve sünnet ile sınırlıdır. Bu anlayış, tasavvuf ilminin kuruluş aşamalarından günümüze kadar gelen bir yapının ifadesidir. Nitekim Cüneyd Bağdadî: “Bizim bu ilmimiz, kitap ve sünnetle sınırlıdır.” sözüyle bu sistemi belirlemiştir. Tasavvufun en temel kavramlarından birisi olan keşif konusuna bu açıdan bakan Nûreddinzâde için, bir kimsenin -ki bu kişi bazıları tarafından bir şeyh olarak kabul edilmektedir- Hz. İsa’nın rüya yoluyla keşfen öldüğünü söylemesi, ne delildir ne de keşiftir. Çünkü bu ifadeler Kur’an’ın açık naslarına aykırıdır. Kur’an ve sünnetten başka objektif değerlendirme kriteri olmayacağına göre, bu sözler batıldır, şeytanın ilkâlarından ibaret bir cehalettir. Yine Nûreddinzâde için Hz. İsa’nın ölümünü, şeriatın ölümü olarak tabir etmek de kabul edilemez bir yorumdur.

6.Kıyamet ve Alametleri

Kıyamet, Kur’an’da 400 civarında ayetin konusu olmuş iman rükünlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kıyametin ne zaman gerçekleşeceği insanlardan gizlenmiş olmakla beraber, naslarda çeşitli emare ve alametlerinden bahsedilmiştir. Kıyametin kendisi ve alametleri, insanın davranışlarını her an gözetim altında tutup, ölüme ve hesap vermeye hazırlıklı olma gibi amaçlara matuftur. Ahiret, cennet, cehennem, melek, cin ve şeytan gibi konulara zâhir anlamlarından farklı yorumlar getiren Simâvî, kıyamet ve alametleri meselesinde de farklı açıklamalar yapmıştır.

Simâvî şöyle demiştir: “Peygamber efendimizin döneminde bazı kişiler, bilinen kıyametin gerçekleşeceğini, Deccalin ve Dabbetü’l-Arz’ın çıkacağını ve benzerlerini bekliyorlardı ve bunların kendi zamanlarında gerçekleşeceğini *zann ediyorlardı*. Bu beklentileri kitaplarda da belirtilmiştir. Daha sonra gelenler bu durumların kendi dönemlerinde gerçekleşeceğini *sandılar* ve bu hususta kitap yazarları da oldu. Bazıları bu olayların 300. yıl içinde cereyan edeceğini, bazıları ise Mehdi’nin ve Hâtemü’l-Velâye’nin çıkışıyla birlikte 700 yıl ile 800 yıl arasında

⁵⁰⁹ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 34b.

gerçekleşeceğini *ileri sürdüler*. Halbuki peygamber efendimizin zamanından bugüne kadar 800 yıl gelip geçtiği halde onların söyledikleri ve avamın⁵¹⁰ *tahayyül* ettiği gibi herhangi bir olay gerçekleşmedi. Bunların söyledikleri yıllar geçse de gerçekleşmeyecek ve *iddia ettikleri* gibi ölü cesetler dirilmeyecektir.”⁵¹¹

Simâvî, diğer konuları açıklarken yaptığı gibi bu konuda da *avam* dediği kimselerin inançlarını *zan*, *iddia*, *tahayyül* olarak nitelemektedir. O, kendi zamanına kadar gerçekleşmeyen bu iddiaların daha sonraki zamanlarda da gerçekleşmeyeceğini ifade etmiş, ölümler iddia edilen şekilde dirilmeyecek, demiştir. Simâvî’nin bu sözlerinden sonra Nûreddinzâde, şârihlerin yaptığı açıklamaları da şu şekilde vermiştir:

Simâvî’nin “*Deccalin ve Dabbetü’l-Arzın gelmesi ve bilinen kıyametin gerçekleşeceğini beklemeleri...*” ifadesindeki beklenti, zâhir ehlinin, Deccal ve diğerlerini, avam için eşyayı hayal edilebilir şekilde anlatma yönünden bir beklentidir. Deccal ve diğerlerinin benzerleri, Güneş’in batıdan doğması, tevbe kapısının kapanması gibi diğer kıyamet alametleridir. Muhakkik kâmillerin dışındaki birinin, bu lafızların maksudunu anlaması kolay değildir. “*Avamın tahayyül ettiği hiçbir şey gerçekleşmedi!*” demek, avamın tahayyül ettiği hiçbir şey gerçekleşmemiş demek olup bu sözden bunların inkâr edildiği anlaşılmamıştır. Aksine, zikredilen şeylerden kastedilen yani Deccal, kıyamet ve bunların dışındaki olayların gerçekten şüphesiz vuku bulacağıdır. Fakat bunlar avamın hayal ettiği gibi fasit hayaller şeklinde ortaya çıkmaz. Resûlullah s.a.v., her zamanda muhakkikler tarafından tanınabilecek Deccallerin ortaya çıkacağına işaret etmiş ve şöyle demiştir: “Ahir zamanda Deccaller

⁵¹⁰ Bu ifadeyi Cengiz Ketene “cahil halk tabakası” şeklinde çevirmiştir. Bkz. Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 26. Ayrıca Vâridât şârihlerinden Abdullah İlâhî, Simâvî’nin bu görüşlerine herhangi bir ilavede bulunmamıştır. Bundan dolayı onun kıyamet alametlerine inanıp inanmadığını bilemiyoruz. Bkz. Ekrem Demirli, *a.g.t.*, s. 67. İlâhî’nin bu yaklaşımı aslında Simâvî’nin anlayışına uygun olabilir. Çünkü Simâvî zaten bu alametlerin gerçekleşmeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Gerçekleşmeyecek denen bir konuyu tevil etmemek, bize göre doğru bir yaklaşımdır.

⁵¹¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 40a. Doktora çalışmasında bu ifadeleri yorumlayan Ali Kozan’a göre: “Bu ifadelerden hareketle Seyh Bedreddin’e göre âlem, Allah’ın zâtına nispetle hâdis sayılsa da, yine kadîm olan Allah’la beraber mevcut olduğundan kadîmdir, *yani kıyamet kastedilen bu anlama göre kopmaz.*” Bkz. Ali Kozan, *a.g.t.*, s. 139, 153-154. Ayrıca Galip Türcan, Simavî’nin kıyamet alametlerinin gerçekleşmeyeceğine dair iddialarında, cismanî haşri yani bedenlerin diriltilmesini reddetmesinin etkisi olduğunu söylemiştir. Galip Türcan, *a.g.e.*, s. 192. Zaten Simavî’nin cümlesi “...iddia ettikleri gibi ölü cesetler dirilmeyecektir.” şeklinde bitmektedir.

olacaktır.” Peygamberimiz, Deccaller ile yalancıları kast etmiştir. Bu manada Deccal’in, Resûlullah zamanında meydana geldiği doğrudur. Aynı şekilde Resûlullah s.a.v. ashabına: “Allah’ım! Deccal’in fitnesinden, hayatın ve ölümün fitnesinden sana sığınırım.” şeklinde istiâze duasını öğretmiştir ki bu da doğrudur. Eğer Deccal’den kast edilen, avamın bildiği Deccal olsaydı, Resûlullah’ın Deccal’den istiâzeyi öğretmesinin doğru olmaması gerekirdi. Kendisinden Allah’a sığınılan Deccal, her zamanda bulunan ve sıdk ve velayet iddia eden en büyük yalancılar ve münafıklardır. Bunlardan bazıları, insanları Hak yolundan saptırmak için nübüvvet iddia edeceklerdir. Müseylemetü’l-Kezzâb, Ebû Cehil ve Abdullah b. Selûl gibiler, Resûlullah zamanındakilere birer örnektir. Müseyleme, insanları Hak’tan saptırmak için nübüvvet iddia etmiştir. Hiçbir zaman bu saptırıcı ve yalancılar eksik olmamıştır. Fakat avamın bildiği Deccal ise sadece bir tanedir.”⁵¹²

Tasavvufta, Deccâl’in farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Örneğin Bursevî, deccâlların sayısının otuz olmasıyla ilgili hadisi şöyle yorumlar: Her nebinin davet ve intikâlinden sonra bir mehdî ve bir deccâl gelmiştir. Mehdî, o nebinin şeriatı üzerine istikâmete yol gösterici, deccâl ise inhirâfa çağırıcıdır. Dünyada mazhar-ı melek ve mazhar-ı şeytan vardır. Mazhar-ı melek olan kişiye hâdî, mazhar-ı şeytan olana ise deccâl derler. “Ahir zamanda otuz kadar deccâl gelse gerek” diye sahih bir hadiste bildirilmiştir. Ayrıca hadîs-i şerîfte “Benden sonra hilâfet otuz senedir” buyurulmuştur. Otuz sene dört halife ve Hz. Hasan’ın altı ay hilâfetiyle tamam olmuştur. Bu otuz senenin her biri mukâbelesinde bir deccâl gelse gerek. Böylece deccâl hadisi hilâfet hadîsini te’yid eder çünkü her deccâla karşı bir mehdî-meşreb olması kararlaştırılmıştır. Otuz deccâl bir ayın günlerine denk gelir ki, şehir şöhretten olduğu gibi deccâllar da halkı saptırmakla şöhret bulurlar. İsmâil Hakkı “Bu fakîrin zamanında o deccâllardan biri katlolunmuştur” diyerek (kendi yorumuna göre) deccallerden birinin öldüğünü de haber vermiştir.⁵¹³

⁵¹² Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 40b-41a. Yani şârihlere göre Peygamberimiz Deccallerin olduğunu söylemiştir, halk ise Deccalin sadece bir tane olduğuna inanmaktadır.

⁵¹³ Bkz. Nuran Döner, *İsmail Hakkı Bursevî’nin Kitâb-ı Kebîr’i ve Bursevî’de Vâridât Kültürü*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 6 [2005], sayı: 15, s. 329-330. Bursevî’nin isim vermeden belirttiği bu kişi, Ali Namî’nin diğer eserlerinden yola çıkarak verdiği bilgiye göre Şeyhülislam Feyzullah Efendi (ö.1115/1703) olmalıdır. 1695-1703 yılları arasında 8 sene

Başka bir Deccal yorumu da Mehmet Emin Tokâdî'ye (ö. 1158/1745) aittir. Ona göre insanda akl-ı me'aşın (dünyevî akıl) kibir, rablık sıfatları, istilâ ve yüce istek ile tezahür etmesidir. Bu, nefis-i levvâmenin insana hâkim olması demektir. Cîlî'ye (ö. 832/1428) göre Deccâl'den (nefisten) ancak açlık, susuzluk, itaat ve mücahede nuru ile kurtulmak mümkündür.⁵¹⁴ Kadirî şeyhlerinden Selim Divâne Kırımî (ö. 1757) Deccal'i nefis olarak yorumlar. Çünkü nefis başkaldırıp bilmek ile ve söz ile "Hakîkate vâsıl oldum!" diye sâlikî aldatıp onu gurura ve davaya bırakır. Ruh, Ruhu'l-Kuds olunca, kendinin gaflette olup nefsin hilesi, aldatması, bozuk fikirleriyle içinin kirlendiğini bilip, gönül kapısı önünde muhasebe sebebiyle, nefis Deccâl'ını öldürür. O zaman salikin vücûdunda gerçek Mehdî zuhur eder, İsa da nâzil olur ve Mehdî'ye uyup, Muhammed'in şeriatını icra eder.⁵¹⁵

Görüldüğü gibi tasavvufta Deccâl'e birbirinden farklı anlamlar yüklenmiştir. Deccal hem insanın dışında objektif bir varlık olarak hem de insanın manevî gelişiminde simgesel olarak ele alınıp yorumlanmıştır. Vâridât şârihleri de, Simâvî'nin gerçekleşmeyecek dediği bu tür meselelere daha kabul edilebilir yorumlar getirmişlerdir. Burada şu hususa da dikkat çekmek lazımdır ki şârihlerin yukarıdaki açıklamaları, Vâridât'tan farklı görüşler ortaya koymuştur. O halde Nûreddinzâde, bazen uzun uzun şârihlerin görüşlerini aktarırken doğru bir yol izlemiş olmaktadır. Her ne kadar Simâvî'nin sözleri şerh ediliyor olsa da ortaya çıkan metinler -buna Nûreddinzâdenin reddiyesi de dahil edilebilir- kimi zaman Vâridât'tan epeyce bir farklılık göstermektedir. Zaten bir yorumun orijinal olması, ancak yorumlanan metinden farklılıklar içermesine bağlıdır.

şeyhülislamlık makamında bulunan Feyzullah Efendi, Şeyh Mehmed Vâni Efendi'nin öğrencisi ve damadıdır. Şeyhülislamlığı zamanında çıkan "Edirne Vak'ası" adlı isyanın çıkmasında, Feyzullah Efendi'nin bazı icraatları etkili olmuş ve isyân, Feyzullah Efendi Vak'ası olarak da tarihe geçmiştir. Döner, *a.g.m.*, s. 330. Feyzullah Efendi ve isyan hadisesi için ayrıca bkz. M. Serhan Tayşî, "Feyzullah Efendi", *DİA*, XII, s. 527; Orhan F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", *MEBİA*, Eskişehir 1997, IV, ss. 593-600; Abdulkadir Özcan, "Edirne Vak'ası", *DİA*, X, s. 445-446; Ali Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 82-85.

⁵¹⁴ Halil İbrahim Şimşek, "Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, VIII, sayı: 19, s. 134-135.

⁵¹⁵ Selim Divâne Kırımî, *Âlimlerin Zorlukları Erenlerin Edepleri*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012, s. 56.

Yine Nûreddinzâde'nin aktardığından hareketle şârihe göre “Bilinen kıyamet” sözüne Peygamber s.a.v şu sözüyle işaret etmiştir: “Bir kişi öldü mü onun kıyâmeti kopmuştur.”⁵¹⁶ “Dâbbetü'l-Arz” ile kastedilen, kemâlât iddia etmeleriyle birlikte, tabîî (maddî) kuvvetleri ruhanî kuvvetlerine tam bir üstünlükle üstün gelen herkeştir. Bu kişilerin bâtınlarında ve zâhirlerinde itikat, fiiller ve ameller birbirine zıttır. İnsanları bu şekilde Hak yolundan çıkarırlar. Uyuma, yeme, içme özelliğine sahip bu hayvanların şehvî güçleri, diğer hayvanlara nazaran daha baskındır. Ahir zamanda insanları dalaletle sürükleyen şahsın alameti, behîmî (hayvanî) sıfatlarının insani sıfatlarına tam bir üstünlükle üstün gelmesidir. Bununla birlikte onlar, dünyalık elde etmeyi ve nefsânî şehvetleri amaçlayarak insanların kendilerine tabi olması için hakikat ve ilahî marifete sahip olduklarını iddia ederler.⁵¹⁷ Bunların hepsi kıyametin yaklaşma anında gerçekleşecektir. Kıyamet, âlemin kabul ettiği ölümden kinayedir. Tevbe kapısının kapanmasının sırrı ömrün nihayete ermesinden kinayedir. Yine “Cesetlerin haşrı” onların iddia ettikleri biçimde ve onların ibarelerden anladıkları şekilde gerçekleşmez. Muhakkiklere göre işin aslında cesetlerin haşrı vaki'dir; fakat fasit iddialarına göre gerçekleşmeyecektir.”⁵¹⁸

Kısaltarak vermeye çalıştığımız bu açıklamalara karşılık, Nûreddinzâde biraz alaycı ve gayr-i ciddi bir üslupla şöyle cevap vermiştir: “Ben de derim ki, musannif ve şârihleri bu haberleri *annelerinden duymuşlardır*. Çünkü babalarından duysalardı veya hadis kitaplarında görselerdi şârihin kastettikleri ortadan kalkardı. Çünkü şârih, zikredilen kıyamet alametlerini, *zâhiren açıklanması mümkün olmayan vasıflarla nitelendirmiştir*. Deccal ile kastedilenin Ebû Cehil, Müseyleme ve Abdullah ibni Selül olması tasavvur edilemez. Çünkü Deccâl rubûbiyyet iddia edecek, diriltmek, öldürmek, yağmur yağdırmak, rızkı genişletmek ve bunun gibi harikulade işler ortaya koyacaktır. Hadislerde tasvirleri yapıldığı üzere: “O tek gözlü olacak, ilk günü bir sene, ikinci günü bir ay, üçüncü günü bir hafta geri kalan günleri diğer günler kadardır.

⁵¹⁶ Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 277.

⁵¹⁷ Dabbe ile ilgili güncel bir yorumda da manevî çöküntü sebebiyle ortaya çıkan durum şöyle tasvir edilmiştir: “Bu kavramın yeryüzündeki bütün insanları kapsamayan, belli olumsuz şartların ortaya çıkması halinde sadece belirli yerlerde vuku bulan veya vuku bulacak olan sosyal bir sarsıntıyı sembolize ettiği düşünülebilir.” Bkz. Zeki Sarıtoprak, “Dâbbetü'l-Arz”, *DİA*, VIII, s. 393. Yine başka bir yoruma göre dabbe çaresiz hastalıkların meydana gelmesi, bunların toplu hayvan ve insan ölümlerine yol açması olabilir. Bkz. Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 115.

⁵¹⁸ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 40a-42a.

Fitnesinin süresi kırk gündür. İsa a.s. onu öldürecektir. İsfahan Yahudilerinden 70.000 kişi ona tabi olacaktır.”⁵¹⁹ Peygamberimizin “Deccaller” sözü teşbih yoluyla “Firavunlara” bir benzetmedir. Deccal’den istiâzeyi öğretmesine gelince ihtimam için ve kendisinden sonrakilerin de bunu bilmeleri içindir.”⁵²⁰

Bundan sonra Nûreddinzâde Konevî’nin, tevbe kapısının kapanmasıyla ilgili hadise yaptığı şerhin bir bölümünü nakletmiştir.⁵²¹ Son olarak Nûreddinzâde, haşır üzerine söz söylemek, zayıfların işi değildir, diyerek Simâvî ve şârihlerinin bu konularda söz söyleyebilecek yetkinlikte olmadıklarını ifade etmiştir.⁵²²

Simâvî’nin iddiaları ve şârihlerin açıklamaları karşısında Nûreddinzâde, onların sözlerini uzun uzun aktardıktan sonra kendisi aynı şekilde ve yoğunlukta, konuları derinlemesine ele alıp çözümleme ve değerlendirme yoluna gitmemiştir. Üstelik Nûreddinzâde’nin, bu ifadelere yönelik “Annelerinden duymuşlardır; babalarından duysalardı ya da hadis kitaplarından öğrenselerdi, bunların yanlışlığı ortaya çıkardı.” sözlerinin, -hadis kitaplarından öğrenselerdi kısmı hariç- dinî ve tasavvufî yönden ciddiye alınması mümkün değildir. Ayrıca kendisi konuyla alakalı orijinal bir yorum yapmamıştır.

7.Allah’ın İradesi

Simâvî, Allah’ın iradesi karşısında, hiçbir varlığın dileme ve yapma gücüne sahip olmadığını söylemiş ve cebir düşüncesini akla getirecek ifadeler ortaya koymuştur.⁵²³ Kelâbâzî’ye göre sufilerin ittifak ettikleri konulardan biri de hakiki manada olmak üzere insanların fiilleri ve iktisablarının varlığı hakkındadır. Kendilerine mükâfat ve ceza verilirken bu fiilleri ve iktisabları esas alınır. Ayet ve hadislerde zikredilen emir ve yasaklar, vaad ve tehditler, bu gibi fiil ve iktisaba

⁵¹⁹ Müslim, III, 2266, Fiten, 25, nr. 2944.

⁵²⁰ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 42a-42b.

⁵²¹ Nûreddinzâde, ERAY, vr. 42b. Konevî tevbe kapısının kapanmasını yorumlarken insanı alemin bir nüshası olarak ele alarak güneşin batıdan doğmasının alemin ölümü olduğunu söyler. Nasıl ki insanın ruhu varsa alemin ruhu da güneştir. Alemdeki her varlığın insanda bir benzeri bulunmaktadır. İnsanı tanımak, onun dışındaki varlıkları tanımaktan daha önemlidir. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, thk. ve trc. Hasan Kamil Yılmaz, Mebkam Yay., Konya 2010, s. 43.

⁵²² Nûreddinzâde, ERAY, vr. 42b-43a.

⁵²³ M. Şerefettin Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 50-51.

dayanmaktadır. Sufiler, insanların iktisabları konusunda irade ve ihtiyar sahibi oldukları; cebren, zorla ve istemeye istemeye iş yapma durumunda bulunmadıkları hususunda ittifak ederler.⁵²⁴ Sufi düşüncedeki gelişme ve değişmelerle birlikte, tasavvufta cebir anlayışını savunan şahsiyetler çıkmıştır. Fakat Nûreddinzâde'nin meseleyi ele alışı ve değerlendirmeleri Ehl-i sünnet kelamcılarıyla aynı istikamettedir. Simâvî'nin konuyla ilgili sözleri ise şöyledir:

“İhtiyar (seçim), bir mazhardan meydana gelen bir işi meydana getireni bilmektir; dilerse yapabileceğini, dilerse yapmayacağını sanmak değildir. Çünkü işler, meşîetle meydana gelir; o meşîet de dış ve iç sebepler dolayısıyla mertebelerin, suretlerin iktizâlarından ibarettir. Bunlar bir araya geldi de toplandı mı meşîet, ister istemez meydana gelir⁵²⁵; o meydana gelince de işler, ister istemez olur. Hâlbuki insan, dilersem yapmam der; böyle sanır ama böyle değildir. İşleri yapmamak da böyledir, dilersem yaparım der; fakat bu sanı da yanlıştır. Şu hâlde ihtiyar, gerçekte, bir işin olup olmamasını anlamaktan başka bir şey değildir. Hayvanlardan, birbirine aykırı işlerin meydana gelmesi de böyledir; onda ihtiyar var sanmak, vehimden ibarettir. Gerçekte ise ihtiyar, benden duyduğundan başka bir şey değildir. Karganın çöplükte eşinmesi, horozun geceleyin ötmesi ve buna benzer başka işler, akli ermeyenlere, onlarda bir ihtiyar var sanısını verir ama bu sanı, yanlıştır. İşte keşfin verdiği budur, isterse akli noksan kişinin aklına uymasın!”⁵²⁶

Nûreddinzâde'ye göre musannif bu sözleriyle, adeta vurma hareketiyle titreme hareketi arasında bir fark gözetmemektedir. Yani Nûreddinzâde'ye göre bir vurma hareketini bir titreme hareketinden ayıran sebepler vardır ve bu sebeplerin bir tercih edici tarafından tercih ediliyor olması, ihtiyar ve irade konusuna bir delil teşkil etmektedir. Eğer böyle olmadığı düşünülecek olursa hiçbir işin diğerlerinden farkı kalmaz. Bunun sonucu olarak Nûreddinzâde'ye göre, “Simâvî'nin zikrettikleri,

⁵²⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, Tahric: Ahmed Şemseddin, DKİ, Beyrut 1413/1993, s. 51-52.

⁵²⁵ Genel olarak Simavî'yi vahdet-i vücûd çizgisinde gören Bilal Dindar'a göre Simâvî'nin, Tanrı'nın iradesiyle ilgili söyledikleri, Antik Çağ Felsefesinin panteist materyalizmini çağrıştırmaktadır. Bkz. Bilal Dindar, “Şeyh Bedreddin ve Presokratikler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sayı: 2, s. 81.

⁵²⁶ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 24a-24b. Tercüme için krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 55; Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 5.

şeriatın kaidelerinden çoğunu geçersiz kılmaktadır. Dua, hamd, sevap ve ikab kapısını kapatmakta⁵²⁷ hatta teklif kapısını kapatmaktadır. Mümkünlerin tarafından (sadece) birinin olması, (diğer tarafın) Allah Teâlâ'nın kudretinin dışında olmasını gerektirmektedir. Allah zalimlerin söylediklerinden ulu ve büyüktür. "İşte keşfin verdiği budur." sözüyle ilgili olarak derim ki, keşif şeriata uygunsa keşif olur.⁵²⁸ Eğer şeriata uygun olmazsa tamamen cehalet ve vehimdir ve sadece şeytanın dostlarına yaptığı ilkâlardan biridir."⁵²⁹

Nûreddinzâde, Simâvî'nin insan hürriyetini ortadan kaldırdığını ve cebir anlayışına sahip olduğunu düşünmektedir.⁵³⁰ Cebir kabul edilince de, teklif ve şeriatın esasları devre dışı kalmaktadır.⁵³¹ Simâvî, ihtiyar kavramının, bir iş meydana gelirken onu anlamaktan başka bir şey olmadığını söylemiştir. Yani burada insan olsun hayvan olsun her şey, müdahale hakkı bulunmayan pasifize figüranlar mesabesinde. Nûreddinzâde'ye göre bunun bir keşif bilgisi olduğu düşünülemez. Çünkü ona göre keşif şeriata uygunsa keşif adını alabilir. Simâvî'de olduğu gibi şeriata uygun değilse keşif değil, şeytanın ilkalarından ibaret bir cehalet ve kuruntudur.

Nûreddinzâde *Şerhu'n-Nusûs*'ta keşifle ilgili benzer ifadeler kullanmıştır. "Keşif şeriata uygun olmazsa o zaman keşif olmaz aksine vehimden veya tabiattan kaynaklanan cehalet olmuş olur."⁵³² Keşif sahibi yanılmazlık özelliğine sahip değildir. "Keşif ve şühudun çok mertebeleri ve birçok makamları vardır. Ehl-i keşif, menzillerin ashabı ve seyr u sülûk erbabı makamlarda ve merhalelerde mukarrebînden salih ebrar arasındadır. Onların keşif ve şühudu sapma, zelle, hata ve hayalden uzak değildir."⁵³³

⁵²⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, Carullah, vr. 223b.

⁵²⁸ Ayrıca bkz. Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 31b.

⁵²⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 24b.

⁵³⁰ Simâvî'nin cebir anlayışına sahip olmadığı şeklinde yorumlar mevcuttur. Buna göre Simâvî'nin sözlerine vahdet-i vücûd açısından bakıldığında, insanın kendine ait bir varlığının bulunmadığından hareketle, kulun kendi fiillerinin olduğunu düşünmesi bir gaflettir, fikri dile getirilmiştir. Kulun ilmi, kudreti ve iradesi tamamen Hak Teâlâ'nın sıfatıdır. Kulun fiilleri ilâhî meşîet ve kulun istidatlarının birleştiği sebeplerle meydana gelebilir. Bu da cüz'î iradeyle çelişmez. Bu ve benzeri yorumlar için bkz. Harîrîzâde, *Futûhât-ı İlâhiyye*, vr. 36a-41a (Ocakoglu, *a.g.t.*, ss. 111-119); Demirli, *a.g.t.*, 54-56; Tek, *a.g.e.*, s. 124. Ayrıca İbn Arabî'nin irade konusundaki görüşleri için bkz. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 111-113.

⁵³¹ Nûreddinzâde'nin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Bu tez içinde ahlak başlığı.

⁵³² Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 109b.

⁵³³ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 162b. Konevî'ye göre kamiller ve efradın dışındakiler, keşiflerinde yanılabilirler. "Bilinmelidir ki ehl-i keşfin, mûkaşefe, müşahede ve varidatlarında birtakım

Dolayısıyla Nûreddinzâde'ye göre keşif, herkes için eşit derecede zorunlu doğruluk özelliğine sahip değildir. Doğruluğun ölçüsü, Kur'an ve sünnetin sınırları içerisinde şeriata uygun olup olmamaktır.

Nûreddinzâde'nin Simâvî'ye tenkit yönelttiği yerlerden biri de şöyledir: “Musannif (MS) şöyle demiştir: *‘Hakk’tan, zıd⁵³⁴ şeyler zuhur eder; bâzısına râzı olur, bâzısına ise olmaz. Bunların meydana gelmesi, zâtın ve mertebelerin muktezâsıdır ve zarurîdir; bunların düzene uyanları, anlayışa yaklaşanları, olgunluklar elde edilmesi gibi bir kısmı, rızasına uyar; bir kısmı ise uymayabilir. Bu durum bir adamın sakinken yapmayı istemediği bir işi kızınca yapmasına benzer. Allah’ın dilemesi zatî iktizâ manasınadır.*”⁵³⁵

Nûreddinzâde'ye göre “Simâvî'nin rıza ve gazapla ilgili bir bilgisi yoktur. Hatta Rabbini kendisine kıyas etmiştir. Hak Teâla bundan yüce ve uludur. Musannifin *“Hakk’tan, zıd şeyler zuhur eder.”* sözü mahza yalandır. Cehalletten başka bir şey değildir. Allah Teâlâ'ya iftirâdır. *“Yalan söyleyerek Allah'a iftira edenden daha zalim kim vardır?”*⁵³⁶ Çünkü Hakk'ın rızası veya rızasızlığı mükelleflerin fiilleriyle ilgilidir; yoksa (Hakk'ın) yaptıklarıyla ilgili bir konu değildir.”⁵³⁷

Simâvî şöyle devam etmiştir: *“İşin iç yüzünü bilmeyenlerin sandıkları gibi kötü ve iğrenç şeyler de Hakk'ın dileğiyle (emriyle) meydana gelmiş değildir; Hak, zâlimlerin söylediklerinden çok yücedir.”*⁵³⁸ Bu sözler de Nûreddinzâde'ye göre tamamen batıldır.

sürçmeleri/galat vardır. Bunların mahiyetlerini bilenler ve zararlarından korunabilenler sadece *kamiller ve efraddır*. Bu sürçmelerinden bir kısmı ise, Hak karşısında kötü edebe, helak ve yok olmaya neden olan yanlış inançlara götürür.” Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 126a, 147a. Tercüme için bkz. Konevî, *İlahi Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 144.

⁵³⁴ İbn Arabî'ye göre Allah zıtları toplaması özelliğiyle bilinebilir. O ilktir, sondur, zahirdir, batındır. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 94b. İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 144.

⁵³⁵ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 26b-27a. Krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, 55-56; Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 5.

⁵³⁶ Hud, 11/18.

⁵³⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 27a.

⁵³⁸ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 27a. Tercüme için krş. Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 56.

8.Âlemin Kıdemi

Simâvî, âlemin kıdemiyle ilgili olarak şöyle demiştir: “*Âlem, cinsi, nev’i, zâtı bakımından mutlak olarak kadîmdir; onun meydana gelişi zatîdir; zamanla ilgili değildir.*”⁵³⁹ Nûreddinzâde diğer konularda olduğu burada da şârihlerin konuyla ilgili açıklamalarını Simâvî’nin sözlerine eklemiş ve bunlardan sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Nûreddinzâde’nin naklettiğine göre şârih şöyle demiştir: “Âlem Allah’ın dışındakidir; âlemlerin hepsi insanın haricindeki en büyük âlemin mevtünlerindedir. En küçük âlemde olan ise insandır. O da ezelî ve ebedî olarak Allah’ın ilminde mevcuttur.” Nûreddinzâde’ye göre “Bu tevcih şârihin kendi anlayışına göredir. Musannifin sözlerinde buna delalet eden bir şey yoktur. Aksine durum söylediğinin tersinedir. Mutlaklıklar, âlemin hariçte (Allah’ın ilminin dışında) kadîm olduğuna delalet etmektedir. Eğer (Simâvî’nin) burada kastettiği ilmî kıdem ise bu (mutlaklık) kaydına gerek yoktur. Çünkü Allah Teâlâ’nın ilminde kadîm olmak, mutlak ve mukayyet olmakla eşittir.”⁵⁴⁰ *Musannifin zikrettikleri felsefecilerin görüşleriyle hiçbir fark olmaksızın birebir aynıdır.*⁵⁴¹

Diğer şârihin açıklamasına göre “‘Mutlaklar’ sözü, mütenâhî olmayan gayr-ı mütenâhî şahıslardır. “*Ortaya çıkışı zatîdir*” sözünden kastedilen başka bir varlığa ihtiyaç duymayacak şekilde kendisi meydana gelmiştir, demektir. Onun üzerinde zaman geçmemiştir.”⁵⁴² Mücerret akıllar ve felekler böyledir. Onlar için adem yoktur. Varlığa gelişlerinde bir başlangıca da gerek yoktur. O, Bârî Teâlâ’nın, eldeki yüzük hareketine benzemektedir. Çünkü yüzüğün hareketi elin hareketindendir. Fakat yüzüğün hareketi elin hareketiyle beraber bir zamana bağlıdır. Böylece bundan ortaya çıkmıştır ki âlem hakikati itibarıyla başka bir varlığa ihtiyaç duyma(ma) anlamıyla zatiyla meydana gelmiştir. Üzerinde adem geçmemesi manasıyla zaman itibarıyla kadîmdir.”⁵⁴³

⁵³⁹ Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 55. M. Şerefettin Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 49-50.

⁵⁴⁰ Yani “mutlak olarak” kaydı koyulduğuna göre Allah’ın ilminin dışında, hariçteki varlıklara kıdem özelliği verilmiştir.

⁵⁴¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 25a.

⁵⁴² O, zamanla kayıtlı değildir.

⁵⁴³ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 25a-25b. Şârihlere göre kısaca, âlemin ezelî olması ilâhî ilimde sabit olmak anlamındadır. Bkz. Harîrîzâde, *Fütûhât-ı İlâhiyye*, vr. 41a-42b (Ocakoğlu, *a.g.t.*, s. 119-121).

Nûreddinzâde'ye göre bu açıklamalar da *felsefecilerin mezhebidir*. Bâtıl oluşu naslarla ve burhan-ı tatbik aklın delaletiyle sabittir. Buradan ortaya çıkmıştır ki (onlara göre âlem) ve diğerleri ezelde meydana gelmiştir. Ve yine “*Aynı şekilde âlemin hakikati başlangıçta varlığa gelmesinde vücûda ihtiyacı noktasında müşterek olması veya özel olmasında eşittir. Bununla birlikte vücudda zamana ait beraberlik vardır.*” sözü tamamen bâtıldır. Çünkü zamana ait beraberlik, iki mevcudun iki zamanda olması demektir. Şayet iki zaman olmazsa veya birisi zamana ait olursa diğeri zaman dışı kalmış olur. İkisi arasında zamana ait birliktelik tasavvur edilemez. Kavmin kitapları iki taifenin bu şekildeki görüşleriyle doludur.⁵⁴⁴

Nureddinzâde, Simâvî'nin felsefecilerle aynı düşündüğünü söylemekle birlikte, felsefecilerin ne düşündüğüne dair bir açıklama yapmamıştır. Oysa iddia sahibinin iddiasını ispatla mükellef olduğu fehvasınca, Nûreddinzâde'den beklenen, Simâvî'nin felsefecilerle aynı düşündüğü yerleri ortaya koymak olmalıydı. Ya da varsa farklı düşündükleri yerler, onu da zikretmek suretiyle daha ilmî bir yöntem benimseyebilirdi. Bunu İslam düşünce tarihinde en objektif olarak gerçekleştiren Gazzâlî'dir denebilir. Nûreddinzâde kavmin kitaplarının bu görüşlerle dolu olduğunu söylemiş, bu kavimden kimsenin ismini zikretmemiştir. Herhalde ilk akla gelen kişi Gazzâlî olmaktadır.

Gazzâlî Tehâfüt'ün ilk meselesini, filozofların âlemin ezelî olduğuna dair iddialarını çürütmeye ayırmış, bunu da dört aşamada yapmıştır. Burada konumuzla ilgili olan kısım ikinci aşamadır. Filozoflara göre şeyleri iradesiyle yokluğun bir aşamasında var eden Allah da zorunlu olarak zamansaldır. Çünkü Allah ezelde vardır ve şeyleri yokluğun bir kesitinde yarattığı düşünülecek olursa, bu durumda Allah ile şeyler arasındaki mesafe ölçülebilir demektir. Sonuçta Allah da zamansal demektir.

⁵⁴⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 25b. Nureddinzâde *Şerhu'n-Nusûs*'ta zamanla ilgili farklı görüşleri şöyle özetlemiştir: “*Kelamcılara göre zaman yenileyenin takdirine bağlı bir yenilenmeden ibarettir. Felsefecilere göre zaman şeriat dilinde arş denilen atlas feleğinin hareketinin miktarından ibarettir. Öyleyse kelamcılara göre zamanın devamı, yenilenmesiyle birlikte olan bir devamdan ibarettir. Bizim tâifemize göre ise zaman Allah Teâlâ'nın isimlerinden olan Ân-ı Dâim'in zahirinden ibarettir. İnsanların en hayırlısından gelen haberde şöyledir: “Zamana sövmeyiniz; çünkü zaman (dehr) Allah'tır.*” Emîrü'l-Mü'minin Ali b. Ebî Talib r.a.'in bazı dualarında da “Ey zaman!” şeklinde sözler vardır. Ân-ı Dâim ebedde ezeli içine alan ilahi mertebelerin yayılmasıdır.” Nureddinzâde, *ŞN*, vr. 15b.

Bu düşüncenin gerisinde filozofların yokluğu kabul etmemeleri yer alır. Onlara göre yokluk diye gösterebileceğimiz her şeyi ölçeriz. Ölçülebilen ise var olandır. Gazzâlî'ye göre ise yokluğun bir zaman olması vehmin bir hayalidir. Vehim, mutlak yokluğu düşünemez; yokluğa bir şekilde varlık izafe eder ve onu bu varlıkla hayal eder. Dolayısıyla yokluğun zamansallığı vehmin bir yanılgısıdır. Bununla birlikte Allah'ın zamana bağlı varlıklarla ilişkisi, O'nun zamana bağlı olmasını gerektirmez. Hâdislerin ardı ardına varlık kazanmaları, onlar arasındaki öncelik ve sonralığın Allah için de geçerli olmasını gerektirmez.⁵⁴⁵

Kıdem konusunda cennet üzerinden bazı yorumlar yapılmış, melekût âleminin kıdeminden hareketle cennetin de kadîm olduğu söylenmiştir. “Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır.”⁵⁴⁶ Bu ayette, âlemin kıdemine işaret edildiğini söyleyen şârihe göre, müminlerin cennete girmesi, ancak göklerin ve yerin ebediyetine bağlıdır. Bu onların nev'î ve şahsî olarak mutlak kıdemine işarettir. Göklerin kıdemi görünür (teşahhus) olması itibarıyla. Böylece bâtın tarafı itibarıyla taayyün eden göklerin melekûtü kadîmdir. Çünkü onlar, cennetin kapılarıdır. Göklerin üzerinde arşa kadar cennetin kendisi yoktur. Buradan ortaya çıkmıştır ki cennet kapılarıyla birlikte kadîmdir.⁵⁴⁷

Nûreddinzâde için bu görüşler de batıldır ve felsefecilerin düşünceleriyle aynıdır. O şöyle demiştir: “Ayetlerle istidlâl ederek göklerin kıdemine inanmak apaçık batıldır. Bunu bir budala ve çocuk da bilmektedir. Ayet sadece ebediyete delalet etmektedir. *Ebediyyet ezeliyyeti gerektirmez; aksine ezeliyyet ebediyyeti gerektirir.*⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 78-97; Ömer Türker, “Üç Mesele-1: Alemin Ezeliği”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 70-71. O halde felsefecilerin yoktan ancak yok çıkar (ex nihilo nihil) önermesine giden bu tartışmanın kelamcılardaki karşılığı yoktan yaratma düşüncesidir.

⁵⁴⁶ Hûd, 11/108.

⁵⁴⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 25b-26a.

⁵⁴⁸ Örneğin İbn Arabî'ye göre alem ezeli değildir, ezellilik sadece Allah'a mahsustur. Zaman, yaratılmışlara ait, gerçekliği olmayan, izâfî, akli ve mütevehhem bir kavramdır. Ezellilik zaman dışı olmak anlamında, insan anlayışının ürünü selbî bir sıfattır. Buna göre alem, ezeli olamaz, çünkü zamanla kuşatılmıştır. Ancak alem ve içindekiler, Allah'ın ilminde ayan-ı sâbite olmaları bakımından ezeli dirler. Çünkü Allah'ın ilmi ezeli dir. Sonuç olarak İbn Arabî'nin sisteminde aleme ezeli demek de sonlu demek de mümkündür. Bkz. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 146-147.

Şârihin, “Semâların cennetin kapıları olduğu” şeklindeki sözü de batıl bir görüştür. Çünkü cennet kapılarının her biri, ehlinin gireceği letâfet özelliğine sahiptir. Sahih hadiste vârid olduğu gibi Reyyân kapısından oruç tutanlar girecektir. Sonra kapı kapatılır ve kimse giremez. Diğer kapılar da aynı bu şekildedir.⁵⁴⁹ Şârihin “Cennet kapılarıyla beraber kadîmdir.” sözü de batıldır. Çünkü “... onlar orada ebedî kalacaklardır.” ayeti⁵⁵⁰ sadece ebediyyete delalet etmektedir. Cennet ve cehennemin yaratılması, dünyanın yaratılmasından sonradır. Sonra gelen hâdis de hâdistir. Bu söyledikleriyle musannif Ehl-i İslam’ın kelâmcılarının ve mütehakkiklerinin mezhebinin dışındadır. *Aksine o (MS) felsefecilerin yolundadır.* Bu konuda ortaya koymaya gerek görmediğimiz çok sayıda kesin nas bulunmaktadır. *Bizim amacımız musannif ve şârihlerinin söylediklerini İslam alimlerinden hiçbirinin söylemediğini beyan etmektir.*⁵⁵¹

Nûreddinzâde, âlemin kıdemiyle ilgili görüşlerini batıl olarak nitelendirdiği Simâvî ve şârihlerinin, felsefecilerin yolundan gittiklerini iddia etmektedir. Konuyla ilgili bir sınıflandırma yapan Süleyman Uludağ’a göre kelâmcılar âlemin yaratılmış, İslâm filozofları ise kadîm olduğunu savunurlar. İlk sûfîler bu konuda kelâm âlimleri gibi düşündükleri halde sonraki mutasavvıflar bu iki görüşü uzlaştırmaya çalışmışlar, fakat sonuç itibarıyla filozofların görüşlerini kabullenme yoluna girmişlerdir. İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî, Sadreddin eş-Şîrâzî ve Câmî gibi mutasavvıflarda bu durum açıkça görülür.⁵⁵² Bu değerlendirmeye göre Nûreddinzâde ilk sufilerin takip ettikleri esasları savunmaktadır. Nûreddinzâde’nin, gerek Vâridât’a yazdığı reddiyede gerekse diğer eserlerinde Ehl-i sünnetin⁵⁵³ kelâmî konulardaki görüşlerinden taviz vermemeye çalıştığı açıkça görülmektedir.

⁵⁴⁹ Nûreddinzâde, *ERAV*, Carullah, vr. 224b sonu.

⁵⁵⁰ Bkz. Hud, 11/108.

⁵⁵¹ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 26a-26b.

⁵⁵² Süleyman Uludağ, “Âlem”, *DİA*, II, s. 361. İbn Arabî’nin, kadim varlık olarak sadece Allah’ı kabul eden ifadeleri de vardır. Örnek olarak Nureddinzade’nin *Nusûs* şerhine aldığı şu ifadeler önemlidir: “Bilakis ona yaratılmışların özelliklerinden tenzih nitelikleri verilir. Kadimlik ona aittir. Varlığına (ad olarak) verilen ezel ise başlangıcı ve sonradanlığa yaraşır özellikleri olumsuzlamayı gösteren isimlerdir.” Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, 99b-100a vr. Tercüme için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, I, s. 463

⁵⁵³ Ehli sünneti övdüğü ve dua ettiği yerler için bkz. Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 36b.

Nûreddinzâde, İbn Arabî ve Konevî'den ezeliîlik konusuyla alakalı nakiller yapmıştır. Buna göre İbn Arabî şöyle der: “İnsan ezeliî hâdistir ve ortaya çıkışı ebedî daimîdir. Hudûsu aynî varlığı itibarıyla, ezeliîliği ilmî vücûdu itibarıyladır. Bu ilmî varlığı Hak Teâlâ'nın ilminde sabit ayn olması itibarıyladır. Şeyh yine şöyle demiştir: A'yân vücûd kokusu koklamamıştır.”⁵⁵⁴

Konevî: “Bir şeyin herhangi bir şeydeki varlığı mahalle bağlıdır. *Eğer mahal kadîm ise onda olan da kadîmdir, mahal hâdis ise onda olan da hâdistir.* Mahal manevi de olabilir suri de olabilir. *Manevi demek akıllar ve makulat gibi. Suri demek cismânîdir.* Bunun için mümkün bilinenler taayyünlerinin Hakk'ın ilminde sabit olması ve onda şekillenmesi cihetinden kıdem özelliğiyle nitelenmişlerdir. Aynı şekilde Hakk'ın ilminde taayyün eden her şey, başka bir açıdan hadislik hükmünden yoksun değildir. Çünkü âlemin varlığı ve mensuplarının ilimleri, Hakk'ın varlığı ve ilminin aksine hadis ve edilgendir.”⁵⁵⁵

Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabî ve Konevî, ayan-ı sabitenin kıdemini; taayyün itibarıyla de âlemin hudûsünü kabul etmektedirler.⁵⁵⁶ Nûreddinzâde, İbn Arabî'nin ve Konevî'nin bu sözlerine açıklık getirecek yorumlar yapmamıştır. Sadece ilahî isimler açısından bir değerlendirmede bulunmuş ve şöyle demiştir: “*Bazı cahil sûfiler ‘Âlem hâdis olsaydı ilahi isimlerin boşa çıkması (ta'tîl) gerekirdi.’ şeklinde düşünmüştür. Bu da aynı şekilde bâtıldır.*”⁵⁵⁷ Yani Nûreddinzâde'ye göre âlemin hâdis olması gerçeği, ilahi isimlerin işlevini yitirmesine sebep olmaz. Nûreddinzâde, âlemi kadîm olarak kabul eden görüşler için *bâtıl* kavramını kullanmıştır. Bu konuda Nûreddinzâde'nin tutumunu, Gazzâlî'ninkine benzetmek mümkündür. “Gazzâlî; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde ifadesini bulan ezeliî âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiş, âlemi Allah'tan başka bir kadîm varlık

⁵⁵⁴ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 26b.

⁵⁵⁵ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 110b. İtalik yazdığımız cümleler Nûreddinzâde'nin ifadeleridir.

⁵⁵⁶ Simâvî'nin alemlerle ilgili görüşlerinin, İbn Arabî, Konevî ve Kayserî'nin görüşlerine benzediği yönündeki yorumlar için bkz. Ali Kozan, *a.g.t.*, ss. 86-91

⁵⁵⁷ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 26b.

şeklinde düşündükleri ve böylece İslâm'daki tevhid akîdesinin dışına çıktıkları gerekçesiyle filozofları tekfir etmiştir.”⁵⁵⁸

Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışı kısaca söylemek gerekirse tasavvufla kelamı uzlaştıran bir yaklaşım sergilemektedir. Bu tutum aslında Gazzâlî'den itibaren sistemleşmiş ve “Osmanlı kültür hayatı, Gazzâlî'nin başlattığı, kelamla tasavvufu uzlaştıran okulun mirasçısı olmuştur. Osmanlılarda sufiliğin meşruluğu, hatta Osmanlı sultanlarının birçoğunun bir tarikat mensubu bulunmaları bu sayede mümkün olmuştur. Osmanlı dünya görüşünde sufilik hiçbir zaman Şîilik, Râfizîlik, Bâtînîlik gibi reddedilen bir doktrin sayılmamıştır. Kelam-tasavvuf uzlaşması Osmanlı zihniyetini oluşturmuştur. Osmanlı esprisi kritik akla değil, nakilciliğe ve kalbe dayanıyordu.”⁵⁵⁹ Nûreddinzâde'nin tasavvuf ve tarikat faaliyetleri, bu tespitlerin en somut örneklerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

9.İbadetlerdeki Hikmet ve Namaz

Simâvî'ye göre: “İbâdetleri koymaktan maksad, gönülleri, fani olanlardan en büyük varlığa ve ebedî varlığa çekmektir; fani varlıklarla meşgul bir gönülle bin yıl namaz kılsan bile hiçbir sevap elde edemezsin.”⁵⁶⁰ Nûreddinzâde'ye göre ibadetlerin konulmasındaki hikmet, Hakk'ın rubûbiyyetine ve ubûdiyyete riâyet etmektir. Ona göre musannif bu sözleriyle niyet anında kalbin başka varlıklarla meşgul olmasını kastediyorsa doğrudur. Fakat namaz esnasında gaflet olsa bile bu farz ibadet yerine getirilmelidir. Namaz terk edilemez. Tam bir suret ve mana bütünlüğü içerisinde namaz kılmaya gayret gösterilmelidir.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 32, 444. “Gazzâlî'nin bu konudaki hareket noktası, Allah'ın âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmış olduğudur. Onun iradesi herhangi bir sınırlama ve tayinle bağımlı olmadığı için Allah'ın âlemi neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığını sormak saçmadır. Aynı şekilde Allah'ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı da değildir veya en azından bu sebep kendi iradesi dışında değildir. Ayrıca her sebebi o anda bir sonucun takip ettiği fikri de zorunlu değildir ve sonucun, sebebin mevcudiyetinden bir süre sonra doğması hiç de akıl dışı değildir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini ezeli kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır.” Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Âlem, DİA*, II, s. 359.

⁵⁵⁹ Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayın, İstanbul 1994, s. 52-53.

⁵⁶⁰ Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 6b.

⁵⁶¹ Nûreddinzâde burada *Mişkatü'n-Nübüvve*'den iktibasen ibadetlerin esrarını açıklamıştır. Nûreddinzâde, *ERAV*, vr. 6b-7a.

Allah Teâlâ Kur'an'da “Beni anmak için namaz kıl!”⁵⁶² buyurarak namazın, Allah'ı zikir amacıyla kılındığını ifade etmiştir. Namaz kılana ancak Allah'ın bilip sevap vereceği bir alan vardır. İşte Simâvî bu alana müdahale etmiştir. Bir kişi gafletle namaz kıldıysa bunun sevabı yoktur demek kulun, Allah'ın rububiyetine müdahalesi anlamına gelir. Diğer taraftan bir kişinin kalbi, ibadetler yoluyla Hakk'a yaklaşır. Yoksa sevap elde edip etmeme noktasından insanları değerlendirmek, yanlış bir yaklaşım olsa gerektir. Gerçekten dikkatini toplayamayan bir Müslümana: “*Sen fani varlıklarla meşgul bir gönülle bin yıl namaz kılsan bile hiçbir sevap elde edemezsin!*” dense, herhalde bu söz, o kişiyi namazdan soğutmaktan başka bir işe yaramaz. Şu halde kendisine şeyh denen bir zatın namaz gibi ehemmiyetli bir ibadeti bu şekilde yorumlaması kabul edilir değildir.

⁵⁶² Taha, 20/14.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TASAVVUF KAVRAMLARI

I. BİDAYET (BAŞLANGIÇ KISMI)

Nûreddinzâde, ele aldığı tasavvuf kavramlarıyla yaşadığı dönemde tasavvufun nasıl olduğunu ve nasıl olması gerektiğini ortaya koymuştur. Yer yer kendi gözlemlediği olumsuz durumları, bu kavramlarla açıklama ve değerlendirme yoluna gitmiştir. Burada kavramlar yoluyla İslam tasavvufunun dışında sayılabilecek kişi ve tutumlara dikkat çekilmiştir. Zaten Nûreddinzâde'nin bu kavramları yazma amacı, şeytanlar dediği bu tasavvuf dışı kişilerle mücadele etmektir. Hemen belirtmek gerekir ki burada ele alınan tasavvuf kavramlarının 1, 2 ve 3. derece şeklinde işlenmesi Herevî'ye ait olup, Nûreddinzâde bu çerçevede yorumlar geliştirmiştir.

A. YAKAZA

Yakaza sözlükte uyanmak, uyanıklık, zeki olmak, dikkatli ve tetikte olmak anlamlarına gelmektedir.⁵⁶³ Tasavvufta sâlikin kalbinin Hak'tan gelen bir uyarıyla uyanıklık haline (teyakkuz) kavuşması demektir. Hak'tan gelen bu uyarıyla yasaklardan neyin kastedildiği anlaşılır. Bu anlayış kalpte Allah'ın bir vaizi olarak insanı kendine getiren uyarıcı bir marifet ve nurların tecellisi şeklinde telakki edilmiştir.⁵⁶⁴

Sûfiler, “Resulüm! Onlara de ki: Size tek bir öğüt vereceğim, Allah için ayağa kalkın”⁵⁶⁵ âyetindeki ‘Allah için ayağa kalkma’ ifadesini yakaza hali olarak yorumlamış, her müminin gaflet uykusundan uyanması ve cehaletten kurtulup irfan sahibi olması gereğine vurgu yapmışlardır. Resûl-i Ekrem'in, “Benim gözlerim uyusa da kalbim uyumaz, âlemlerin rabbinden gafil olmaz”⁵⁶⁶ hadisinde geçen uyanıklıktan maksat kalp uyanıklığıdır. Sûfiler, “İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar”⁵⁶⁷ meâlindeki hadiste geçen uykuyu gaflet, uyanıklığı da yakaza hali olarak

⁵⁶³ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1999, XV, s. 453-454; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîr*, Mektebetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut 2005, s. 700; Komisyon *Mucemü'l-Vasîr*, Haz. Mektebetü's-Şuruk ed-Devliyye, 4. Baskı, Kahire 2004, s. 1066.

⁵⁶⁴ Seyyid Şerif Cürcânî *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1975, s. 280; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 1263-1264; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 386; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay., 5. Basım, İstanbul 2009, s. 708; Semih Ceyhan, “Yakaza”, *DİA*, XXXIII, s. 270.

⁵⁶⁵ Sebe' 34/46

⁵⁶⁶ Buhârî, Teheccüd, 16.

⁵⁶⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 312.

yorumlamışlar, uyanmanın ancak ölmekten önce ölmekle gerçekleşen seyr ü sülûkle olacağını ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁸

Sühreverdî sufilerden yaptığı nakillerle yakazadan önce intibahın yani uyanmanın bulunduğunu, hayırlara götüren yolların başında bu halin var olduğunu söylemiştir. Kul gaflet uykusundan uyanınca bu hal onu tam uyanıklığa götürür. Tam uyanış sahibine hidayet yolunu aratır ve o da arar. Kul, gerçek hidayet yolunu arayınca, kendinin Hak yolunun dışında olduğunu görür ve hemen Hakk'ı isteyerek tövbe kapısına döner. Sonra, bu intibah hali sayesinde kendisine teyakkuz (tam uyanıklık) hali verilir. Tam uyanıklık (yakaza) hali gerçekleşince, sahibi tövbe yolunun başlangıcında olur. Manevi uyanıklık; Allah Teâlâ tarafından kendisinden korkan kullarının kalbine atılmış, onları tövbeye götüren bir haldir. Kulun manevi uyanıklığı tamam olunca, tövbe makamına nakledilir. Sühreverdî'ye göre bu sakınma, kendine gelme ve uyanma halleri tövbeden önce bulunmaktadır.⁵⁶⁹

İbn Arabî'ye göre her şeye o şeyi memnun bırakacak tarzda yaraşan şekilde davranmak demek olan tasavvuf adabına yakaza ile güç yetirilebilir. Ona göre yakaza (Hakk'ın) zorlayışında Allah'tan öğrenmek demektir. Allah'tan öğrenen ise uyanır. Uyanmak, Hakk'ın kulunu inayet yoluyla zorlamasıdır. Bu da ubûdet (sırf kulluk) ehli için gerçekleşmektedir.”⁵⁷⁰

Nûreddinzâde'ye göre bu derin uyku bir fetret olup yakaza, azmini ve gayretini tamamlayıp o zayıf halden kurtulmaktır. Ona göre insan şehvet karanlıklarında boğulmuş, hayvani ve şeytani sıfatlarla kuşatılmıştır. Böyle bir kulun gönlüne Allah'ın yardım ve inayet nuru ulaşırsa gaflet uykusundan uyanma gerçekleşir. Bu nur adeta kalpte bulunan ilahi bir vaizdir. Bu sayede kul, kendi başlangıcını ve sonunu düşünmeye başlar. Hakiki hayatı görmesi için uyandırıcı (tembih) bu nurla salikin kalbi nurlanır. Aslında nefis mücerret halinde Rabbine müteveccih iken, “beden beşiğine” gelmekle gaflet arız olmuştur. İlahî hikmet gereği tekrar aslî vatanına

⁵⁶⁸ Ceyhan, *a.g.m.*, s. 270, 271. Ayette geçen Allah için ayağa kalkmayı yakaza olarak yorumlayan Herevî'dir. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 5a.

⁵⁶⁹ Ebu Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, Tashih: Muhammed Abdülaziz Halidî, DKİ, Lübnan 1437/2016, s. 277-278.

⁵⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2008, VII, s. 59.

dönünce bu gafletten uyanacaktır. Menzilinde yatıp uyuyan kimse ise, menzilleri geçip maksuda ulaşamaz.⁵⁷¹

Dikkat edilirse Nûreddinzâde yakaza halinin başlaması için kulun azim ve kararlılıkla, gafletin zayıflığından kurtulmaya gayret göstermesi gerektiğini söylemektedir. Bundan sonra Allah, kalbi nurlandırır ve uyanmayı gerçekleştirir. Uyanan kişi kendi hayatının nereden geldiğini ve nereye gideceğini düşünecektir. Kişiye içinden gelen bir ses yani ilahi nasihatlar, hakiki hayatın nasıl yaşanacağını öğretir. Fakat bu ve benzeri menziller sürekli uyanıklık halini gerektirir. Yoksa amaçlanan gayelere ulaşmak mümkün olmaz. O halde yakaza bütün mertebelerin başında olduğu gibi bütün mertebelerde olması gereken zorunlu bir haldir.

Yakaza, Allah’a ve ahiret hayatına yönelik olabileceği gibi dünyaya yönelik de olmaktadır. Nitekim bu konuda Mevlana: “Her kim ki uyanıktır, o ziyade uykudadır; onun uyanıklığı uykusundan beterdir. Canımız Hakk’a uyanık olmadığı vakit, uyanıklık bizim ânımıza derbend gibidir.” demiştir. Buradaki uyanıklık dünya işlerindeki uyanıklık olarak anlaşılmıştır. Dünyaya uyanık olan, gerçekte çok dalgın bir uyku içerisindeydir.⁵⁷²

Nûreddinzâde’ye göre yakaza üç aşamalıdır: *Birincisi* Allah’ın ikram olarak verdiği sayısız nimetlerine kulun kâmil manada şükretmesinin mümkün olmadığıdır. Kulun istese de buna gücü yetmez. Çünkü nimetler sınırsız, aciz kulun yaptığı şükür ise sınırlıdır. Kulun yaptığı şükür bile aslında Allah’ın yardımıylaadır. Kul için bir nimet olan bu şükür de şükür gerektirmektedir. Diğer taraftan Allah’ın verdiği nimetlere şükretmemek şiddetli bir azaba sebebiyet verecektir. Nitekim bu konuda

⁵⁷¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 5b. Kuşeyrî de tevbenin sebepleri, dereceleri ve kısımlarını açıklarken ilk olarak kalbin gaflet uykusundan uyanması ve kulun içinde bulunduğu kötü hali görmesi gerektiğini söylemiştir. Bunların hepsine, Hak Sübhânehû ve Teâlâ’dan kalbe gelen yasaklayıcı emirleri can kulağıyla dinleyerek Allah’ın tevfiği ile ulaşılır. Hadiste: “Her müslüman kişinin kalbinde Allah’ın bir vaizi mevcuttur.” buyurulmuştur. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, Dâru’l-Hayr, Beyrut 1991, s. 92.

⁵⁷² Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2009, I, s. 192. Mevlana, gerçek uyanıklık halini Ashab-ı Kehf’in haline benzetmiş, velilerden de aynı şekilde olanların varlığına dikkat çekmiştir. *A.g.e.*, s. 191.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Eğer şükrederseniz sizin için artırırım, eğer inkâr ederseniz şüphesiz ki azabım şiddetlidir.”⁵⁷³

Yakaza kulun Allah’ın nimetlerini bilmesi ve buna şükretmesi ile başlamaktadır. Edemeyenleri düşününce nimetlere şükredebilmek, başlı başına bir nimet olmaktadır. Şükür nimeti de şu halde Allah’ın bir ihsanı ve ikramıdır. Bu bilinçle hareket eden bir kimse ne kadar şükrederse etsin hakkıyla şükredemediğinin farkında olacaktır. Öyleyse yapılması gereken ilk iş Hakk’ın nimetlerinin farkında olmak ve şükretmektir. Nitekim Peygamberimiz bir duasında şöyle demiştir: “Sana hakkıyla şükredemedik.”

Kuşeyrî’ye göre şükre şükür, şükürden daha mükemmeldir. Şükre şükür, Allah’ın muvaffak kılmasıyla olduğunu görmektir. Allah’ın muvaffak kılması ise nimetlerin en büyüğü olmaktadır.⁵⁷⁴

Nûreddinzâde’ye göre Hakk’ın nimetlerini bilmek için üç özellik gerekir: İlki aklın hidayet nuruyla nurlanmasıdır. Allah Teâlâ’nın feyiz ve tevfiği ile salık önceki hallerini düzeltir ve istediği sonuca ulaşır. İkincisi Allah’ın sırf imtinanı ile salikin bâtınına ilkâ ettiği nurun parıltılarını beklemektir. Üçüncüsü belaya maruz kalanlara bakarak onların halinden ibret almaktır. İşte bu kul, kendisinin Allah’ın nimetleri içerisinde yüzdüğünü düşünerek şükretmeli ve ibadette daima terakki üzere olmalıdır. Fakat nice kimseler bunu bilemeyip halinden şikayet etmektedir.⁵⁷⁵

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, hidayet nuruyla aydınlanmış aklın fonksiyonudur. Yani yakaza sadece kalple ilgili bir kavram değil, aklın da işletilmesi gereken bir bilinç halidir. Ancak hidayet nuruyla aydınlanmış ve Allah’ın yardımı ulaşmış bir akıl, nimetleri nimet olarak takdir edebilmektedir. Allah’ın bahşettiği bu iç aydınlanma ile kişi sadece kendisine değil başkalarına da bakmalıdır. Belalara maruz kalan kişilerden ibret almak ve bu sayede kendi haline şükretmek, halinden şikayetçi

⁵⁷³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 6b-7a.

⁵⁷⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174.

⁵⁷⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 7b-8a.

olmamak ve ibadetlere devam etmek, yakazanın ilk aşamasını oluşturan temel unsurlardır.

Nûreddinzâde'ye göre yakazanın ikinci aşaması kulun sayısız nimetler içerisinde olmasına rağmen Allah'a karşı işlediği hataların farkına varmasıdır. Bu kişi nimetler içerisinde yüzüp şükürler etmesi gerektiği yerde kabahatler işlediğinin farkına varmalıdır ve bu halini düzeltebilmelidir. Bu mülahazadan sonra kul tevbe ve istiğfar edip, ağlayıp inleyip Allah'ın haklarını eda etmelidir.⁵⁷⁶

Yapılan hataları bilmek üç yolla olur: Birincisi Hak Teâlâ hazretlerinin azametini bilmektir. Böyle azametli bir “padişaha” karşı yapılan yanlış da çok büyüktür. Aslında isyan azim değildir; fakat Azîm'e muhalefet azim olmaktadır. İkincisi nefsin hakirliğini ve zilletini; daima Hak Teâlâ hazretlerine ihtiyacını tefekkür edip asla muhalefete cüret etmemek ve adım atmamaktır. Üçüncüsü Hakk'ın tehditlerini tasdik etmektir ki salik böylece Hakk'a muhalefetten sakınmış olur. Muhalefetten sakınmamak yakînin olmamasından kaynaklanmaktadır.⁵⁷⁷

Yakaza, bu aşamada tevbeye ön hazırlık, tevbe öncesi bir farkındalık olmaktadır. Birinci aşamada kul, nimetlerine şükretmesi gereken Allah'a yönelmişken ikinci aşamada, verdiği nimetlerine şükür edilmesi gereken Allah Teâlâ'ya karşı işlediği hatalar üzerinde düşünmeye başlamaktadır. İnsan bu durumda kendisini ruhsal bir baskı altında bulmaktadır. Bu hal teşekkür etmesi gerektiği yerde kabahatler işlediğini düşünmenin verdiği manevi ağırlıktır. Öyleyse yapılması gereken bellidir. Tevbe ve istiğfarla hem yerine getirilemeyen şükürler, hem de yapılan hatalar telafi edilmelidir.

Nûreddinzâde'ye göre yakazanın üçüncü aşamasında salik, ömrünü boşa geçirmekten kurtulmalıdır. Salik zaman konusunda cömert olamaz. Kişinin ömründen daha aziz bir varlığı yoktur. Çünkü hayat, ebedî saadetin sermayesidir. Dolayısıyla

⁵⁷⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 7a-7b.

⁵⁷⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 8a-8b.

zaman konusunda cömertlik sefahettir. Geri kalan ömrün değerlendirilmesi için çalışmak gerekmektedir.⁵⁷⁸

Buna göre yakazanın son aşaması zaman konusunda uyanık olmaktır. Sufinin zaman konusunda cömert olması demek, hayatını sefahetle boşa geçirmesi demektir. Tasavvufta sufi ibnü'l-vakt yani içerisinde bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendirebilen kimse şeklinde nitelenmektedir.⁵⁷⁹ Öyleyse yapılması gereken iş sonsuz mutluluğa giden yolda sermaye olan hayatı çalışarak değerlendirmektir.

Nûreddinzâde'ye göre salık, zaman yönetimini ve hayatı boyunca ulaştığı fazlalık ve eksiklikleri üç şekilde öğrenir: Birincisi ilimdir. Çünkü salık itikat, haller, fiiller ve sözlerde şeriata uygun olanı ve olmayanı bilmezse hallerini şeriata uygun yaşamaya güç yetiremez. Belki “münciyatı mühlikat, mühlikatı da münciyat” olarak bilip, masiyeti ibadet sayıp, ibadeti de masiyet zanneder. Nûreddinzâde “Zamanımızda bazı cahiller şeriatın zâhirini bilmeden ve adab-ı şeriatın edepleriyle edeplenmeden, hakikatlerden haber vermektedir.” diyerek şeriata uygun bir hakikat anlayışına vurgu yapmaktadır.⁵⁸⁰

Salikin hayatındaki eksiklik ve fazlalıkları bilmesinin ikinci yolu, zâhiren ve bâtinen haramlardan uzak durmaktır. Zira haramların perdesini yırtmak şekavete sebep olan bir eksikliktir. Üçüncüsü salihlerle ve saliklerle arkadaşlık etmektir. Burada ifade edilen güzellikler, ancak Rabbanî alimlerin sohbetiyle mümkündür. Rabbanî alimler şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini tamamlayıp ilimleriyle amel olanlardır.

Yakaza ile ilgili olarak zikredilenlerin hepsinin aslı alışkanlıkları terk edip ibadetlere yönelmektir. Çünkü nefis, tembellikle şehvetlerini gerçekleştirmeyi adet

⁵⁷⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 7b-8a.

⁵⁷⁹ Bkz. Kelâbazi, *Taarruf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1413/1993, s. 198, Kuşeyrî, *Risâle*, s. 55.

⁵⁸⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 8b. Afîfî'ye göre bütün asırlarda sûfiler şeriata ve dine uymanın zarureti üzerinde ittifak etmişlerdir. Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2009, s. 109. Ayrıca ilk dönemlerden itibaren tasavvufun şeriat ve hakikat karşısındaki serüveni için bkz. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Emin Yay., Bursa 2015, 272 s.

edinmiştir. Bu basiretle kendisine bakan kişi, kabahatlerini idrak edip hemen tevbe ile meşgul olur.⁵⁸¹

Özetle yakazanın son aşaması olan zamanın en iyi şekilde değerlendirilmesi, şeriata uygun bir ilim, zâhirî ve bâtinî haramlardan uzak durmak ve iyi insanlarla arkadaşlık yapma konusunda uyanık olmayı gerektirmektedir. Bütün aşamalarda bulunan esas ise adetlerin yani düşünmeden yapılan, sıradanlaşan, olağan hale gelen hayatın bırakılması, bunun yerine üzerinde düşünülen, bilinçli ve iradeli bir yol olan ibadet hayatına yönelmektir. Adetlerden ibadetlere yönelten en önemli duygu ise pişmanlık yani tevbe olmaktadır. Tevbe yakazanın bir sonucudur. Kısaca yakaza nimetler, hatalar ve zaman konusunda uyanık olmaktır.

B. TEVBE

Arapça pişmanlık, dönmek, vazgeçmek, yönelmek, azmetmek gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸² Tasavvufta tevbe, kulun ısrardan vazgeçmesi,⁵⁸³ günahın, tadından hiçbir eser kalmayınca kadar kalp ve ruhtan tamamen çıkarılması,⁵⁸⁴ davranışların kötü olduğuna kalp ile (vicdan) karar verilmesi,⁵⁸⁵ Allah'ın dışındaki her şeyden tevbe edilmesi⁵⁸⁶ gibi geniş tahlillerle ele alınıp işlenmiştir.⁵⁸⁷

Kur'an'da tevbe ile ilgili ayetlerin genellikle "er-Rahîm" ismi ile bitmesi, tevbenin müminler için bir rahmet, bağışlanma, nimet, saadet, ikram ve hayır olduğuna işaret etmektedir. Yine ayetlerde tevbe ile birlikte salih amellerin yapılması gerektiği tekrarlanır. Bu şekilde tevbenin, insanı karamsarlığa götürebilecek atıl bir pişmanlık duygusundan ibaret olmadığına; aksine insanı harekete sevk eden bir duygu ve davranış bütünlüğü olması gerektiğine dikkatler çekilmiştir.⁵⁸⁸ Gerek Kur'an'da çok

⁵⁸¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 8b-9b.

⁵⁸² İbn Manzûr, *Lisan "t-v-b" md.*; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 62; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1975, s. 74; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 524-526; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 90.

⁵⁸³ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukukillah*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata, DKİ, Lübnan 2010, s. 60 vd. Ayrıca bkz. A. mlf., *et-Tevbe*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Fazile, Kahire 2006, 79 s.

⁵⁸⁴ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 107.

⁵⁸⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 92.

⁵⁸⁶ Serrâc, *Luma'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 42.

⁵⁸⁷ Ahmed İzzeddin Beyânuni, *et-Tevbe*, Dârü's-Selam, Beyrut 1986, I, s. 29;

⁵⁸⁸ Bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemü'l-Müfhehres*, t-v-b md., Dârü'l-Hadis, 3. Baskı, Kahire 1411/1991, s. 199-200.

sık geçmesi gerekse Hz. Peygamber'in günde yetmiş veya yüz defa tevbe ve istiğfar etmesiyle ilgili rivayetler birlikte düşünüldüğünde tevbe, çokça yapılması gereken bir ibadettir.

Nûreddinzâde'ye göre tevbenin hakikati olduğu gibi, bâtını ve sırları da vardır. Birincisi takvayı izzetten ayırmaktır. Yani bazı kimseler günahlardan uzak durur ve şeriatın hükümlerine tam bir şekilde uyarlar. Böyle bir kişi, kendisini Hak Teâlâ'nın tevbe eden kullarından daha üstün zannedebilir. Aslında nefsi hile yapıp bu kişiyi mağrur etmiştir. Bâtınında kendini beğenmişlik ve halk içinde izzet bulmak gibi duygular gizlidir. Fakat böyle kimselerin yaptığı tevbenin kabul edilmediğini bilmemektedir. Bu halin hakikatini bilmenin yolu şudur: Eğer bu kişiye bir kimse suizan edip onu kötülediğinde huzuru kaçırırsa bu kişinin bâtınında kendini beğenmişlik gizlediği kesindir. Eğer bu sözlerden incinmeyip Hak Teâlâ'ya hamd ederse bu kişinin yaptığı sahih ve makbul bir tevbeyle alamettir.

Nûreddinzâde'ye göre tevbenin ikinci sırrı tamamen Hakk'a yönelerek yaptığı hataları unutmaktır. Hatalar unutulmadıysa kalp onlarla meşgul demektir.⁵⁸⁹ Bu durumda kalbin tamamen Hakk'a yönelmesi gerçekleşmemiştir. Tevbe masivadan uzaklaşıp tamamen Hakk'a dönmeye denir.⁵⁹⁰ Tasavvufta tevbenin unutmak veya unutmamak olduğuna dair görüşler, muhakkik sufiler tarafından dile getirilmiş ve zıt gibi görünen bu sözlerin ne manaya geldiği açıklanmıştır. Şöyle ki Sehl b. Abdullah'a tevbenin ne olduğu sorulduğunda: "Tevbe, günahını unutmamandır." Cüneyd (ö. 247/909) ise "Günahını unutmandır." diye karşılık vermiştir. Serrac'a göre Sehl'in tarifi müridlerin tevbesidir. Cüneyd'in tarifi ise günahını hatırlamayan tahkik erbabının tevbesidir. Çünkü azamet-i ilahiyeye ve zikre devam hali kalpleri üzerine etki

⁵⁸⁹ Ebû Hasan Bûşencî tevbe hakkında şöyle demiştir: "Günahını hatırladığın vakit, hatırlamış olduğun günahın halavetini bulamaz ve bu hatırlamadan bir haz almazsan işte tevbe odur." Hücvirî şu açıklamaları yapmıştır: Çünkü günah esefle veya rağbetle hatırlanır. Bir kimse esefle ve nedametle günahını hatırlarsa tevbekar olur. Arzu ve rağbetle günahını hatırlayan asi olur. Günah işlemekteki afet o günaha rağbet etmedeki afet kadar değildir. Çünkü günahın işlenmesi bir anlıktır. Halbuki günahı irade ve arzu etme daimidir. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 541.

⁵⁹⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 11a.

ettiğinden onlar günahlarını hatırlamazlar bile. Ruveym b. Ahmed'in "Tevbe, tevbeden bile tevbedir." sözü de buna benzer."⁵⁹¹

Nûreddinzâde'ye göre tevbenin üçüncü sırrı, tevbeden tevbedir. Bu sır iki yolla olur. Birincisi masiva tamamen terk edilince olur. Tevbe, bu açıdan bir masivadır ve bunu da unutmak gerekir. İkincisi, ettiği tevbeyi beğenmeyip bu çeşit bir tevbe de hatalıdır diye tekrar tevbe etmek ve daima tevbe üzere olmak gerekir.⁵⁹²

Nûreddinzâde tevbe edebilmeyi Allah'ın fiillerinden biri olarak değerlendirmiştir. Tevhid-i ef'âl, kulların bütün fiillerinin Allah'a ait olduğu bilmektir. İtaatkâr veya asi kulların fiilleri de Allah'a aittir: "Tahkik bunu bildi ki bir fiil Allah Teâlâ hazretlerinden sadır olur. Asla kimsenin dahli yoktur. "Allah dilediği gibi işler." Kimini mutî' ve kimini asi eder."⁵⁹³

Herevî tevbe edenleri avam, orta derecede bulunanlar ve havas olarak üçe ayırmıştır. Avamın tevbesi taati çok görmekten dolayıdır. Orta derecedekilerin tevbesi günahı küçümsemekten tevbedir. Nûreddinzâde günahı küçümsemenin ve bunlara tevbe etmemenin "ibahilik ve zındıklık"a yol açabileceğini söylemiştir: "Vüs'at-i rahmet keşfolup Allah Teâlâ'nın rahmetine nispet kendi günahlarını az görmektir. Bu dahi Ehl-i tahkik katında makbul değildir. Bundan tevbe etmek lazımdır. Zira masiyete cürete müeddi ve nefsin hevasını himâyet ve kendilerini umûr-i mühlikeye ilkâ etmektir. Eğer bu haleti daim olursa yani istiskâl-i zenb üzere musır olup ve tevbe etmeyip kalırsa "ibâhat ve zendeka"⁵⁹⁴ mukarrer olur. El-Iyânü billah.

Bunun sahibi, 'Her nesne Hak Teâlâ'nın fazlıyladır, benim irade (etmeye) nem var, niçin azap eder?' demeye başlar. Bu kimse galiben mürşid-i kâmil hizmetinde

⁵⁹¹ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Luma'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 42; Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 108; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 94; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 538.

⁵⁹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 11a-11b. Tevbeden tevbenin açıklaması için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye *Kitâbü't-tevbe*, Tahk. Sabir Betavi, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, s. 33-34.

⁵⁹³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 13a.

⁵⁹⁴ Zındık, âlemin kadîm olduğunu ileri süren, Allah'ı yahut Allah'ın birliğini ve âhireti inkâr ettiği halde inanmış gibi görünen kimseleri ifade eden bir terimdir. Açıklaması için bkz. Mustafa Öz, "Zındık", *DİA*, XXXIV, s. 390-391.

olmayıp kendi reyiyile yahut bir nakıs hikem-i ilahiyyeden gâfil kişiye ittiba etmekle olur.⁵⁹⁵

Burada Nûreddinzâde'nin anlatmak istediği şey şudur: Nefis günahlar konusunda cesurdur, günahı küçümser. Ayrıca kendi hevasını korumak için suçu başka alanda görür, günahın küçüklüğü ile rahmetin büyüklüğünü kıyaslayıp buradan iradeyi iptal etmek ister ki bütün bunlar yanlıştır.

Nûreddinzâde, ibahî düşüncenin sebebini Allah'ın rahmetinin genişliği karşısında günahların küçük görülmesi olarak ifade etmiştir. Kendi görüşüyle veya kâmil olmayan nakıs bir mürşid nedeniyle bu tür yanlışlara düşüldüğünün altını çizmiştir. Sahte sûfilğin ibâhîliğe meyletmesinin sebeplerini Allah'ın itaat ve ibadete muhtaç olmadığı, sonsuz lutuf ve keremiyle günahları bağışlayacağı, dinî emir ve yasakların sağlayacağı mânevî yükselişin riyâzetle elde edilebileceği, esasen bunun insanın yapısında mevcut olduğu, ebedî mutluluk veya felâket, ezelde takdir edildiğinden dinî kurallara uymanın bir önem taşımayacağı şeklinde özetlemek mümkündür.⁵⁹⁶

Nûreddinzâde'ye göre havassın tevbesi, vakti zayi etmekten dolayıdır. Havas murakabesiz geçen günlerini günah sayıp tevbe eder. Fakat tahkik ehline göre bu tevbe de tam değildir. Çünkü bu durumda kişi kendi eksikliklerini idrake devam etmektedir. Salikin bu şekilde kendi eksiklikleriyle meşgul olması murakabe nurunu söndürür. Aslında kâmil manada bir tevbe, bütün bir masiva düşüncesinden tamamen sıyrılmaktır. Tevhit denizinde müstağrak olmak suretiyle Allah'ın dışındaki her şeyi, kendini, kendi sıfatlarını tamamen unutmak suretiyle tevbe tamam olur.⁵⁹⁷ Pişmanlık duygusu şeklinde başlayan tevbe ileri merhalelerde yani havas adını alan kişilerde bir zaman yönetimi şekli olmaktadır. Boşa geçirilmemesi konusunda insanı uyanık kılan bu yönetim altındaki salık son tahlilde fena halini öğrenmelidir. Masivadan uzaklaşarak tevhidi yaşamalı ve kendisini yok kabul ederek muhasebeye geçmelidir.

⁵⁹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 12b-13a.

⁵⁹⁶ Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA*, XIX, s. 253-254.

⁵⁹⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 13a. Ebû Hüseyin Nûrî şöyle demiştir: "Tevbe ulu ve yüce Allah'tan başkasını zikretmekten tevbe etmektir." demiştir. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 109.

C. MUHASEBE

Arapça ha-se-be fiilinin mufâale babından mastarı olan muhasebe kelimesi saymak, hesaplamak, düşünmek, ihmal etmemek, hesaba çekmek, dikkatli ve tetikte olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁹⁸ Kur'an'da insanın kendisini hesaba çekmesi, kendisine dikkat etmesi ile ilgili ayetler sıkça yer almaktadır. Bir örnek olarak "Allah'tan korkun ve herkes yarına ne hazırladığına baksın".⁵⁹⁹ zikredilebilir. Yine Kur'an'da Allah'ın hızlı hesap görücü olması ve hesap günü kavramları, kişiyi kendisini hesaba çekmeye yönlendirmektedir.

Tasavvufta muhasebe nefsin yaptığı iyi ve kötü işler açısından kendini hesaba çekmesidir. İnsan nefsin yapacağı işten önce ve sonra hesaba çeker, nefsinı kınar ve cezalandırır. Peygamberimiz de hesaba çekilmeden önce kişinin kendisini hesaba hazırlaması konusunda uyarılarda bulunmuştur.⁶⁰⁰

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) müminin nefsinin tepesinde durarak onu Allah için sorguladığını, kendini dünyadayken sorgulayanların ahirette hesabının hafif geçeceğini, dünyada kendini hesaba çekmeyenlerin ise ahirette hesaplarının ağır olacağını söylemiştir. Kişinin kendisini sorgularken hoşuna giden bir şeyle karşılaştığında eğer yapılmamasına dair bir engel varsa onu yapmaktan uzaklaşacağını ve nefsinin bir dahaki sefere böyle durumlarda istekte bulunmaması için kendisine söz vermesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁶⁰¹

Sühreverdî'ye göre muhasebe nefesleri muhafaza edip gafletle alıp vermemek, azaları günahıtan korumak, vakitlerin hakkını gözetmek ve en önemli şeyleri tercih etmek şeklinde olmaktadır. Bu muhasebe kulu Allah'ın bir rahmet olarak farz kıldığı namazın anlamını derinlemesine yaşamasını sağlar. Kul bir namazdan diğer bir

⁵⁹⁸ İbn Manzûr, "h-s-b", *Lisan*; Firuzabadi, *Kâmûs*, s. 74; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Daru'l-Marife, Lübnan ts. s. 117; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 171.

⁵⁹⁹ Haşr, 59/18.

⁶⁰⁰ Müeyyedüddin el-Cendî, *Nefhatu'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh: Vuslat Yolu*, trc. Hayrettin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 106-107; Kâşânî, *TS*, s. 496; Refik el-Acem, *Mevsûat*, Mektebetü Lübnan, 1999, s. 833-835; Memduh ez-Zubî, *Mucemü's-Sufî*, Lübnan 2004, s. 366-367. Uludağ, *TTS*, s. 254; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 442. Ayrıca muhasebe ile ilgili hadisler için bkz. İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde Nefis Muhasebesi*, trc. Zekeriya Yıldız, Ocak Yay., İstanbul 2007, 96 s.

⁶⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 352.

namaza kadar nefsinı güzel bir muhasebeyle kontrol altında tutmaktadır. Namazdan önce yapılan tevbe ve istiğfar namaza bâtinî bir hazırlık ve bu muhasebeyle kılınan namaz vakitlerin nuru, vakitler de namazın nuruyla nurlanmış olur.⁶⁰²

Herevî'ye göre muhasebe yoluna tevbe ahdinde kararlılıkla durduktan (azimet) sonra girilir. Bu kararlılığın (tevbeyi bozmamanın) üç şartı vardır: Birincisi Hakk'ın verdiği nimetlerle günahların arasında mukayese yapmaktır. Bu mukayeseleri yapabilmek için kişide hikmet nuru, nefse karşı kötü zanda bulunma, nimetle fitneyi birbirinden ayırabilme özelliklerinin bulunması gerekir.”⁶⁰³

Nüreddinzâde muhasebenin rükünlerini şöyle açıklamıştır: Allah'ın verdiği nimetlerle kulun Allah'a karşı işlemiş olduğu suçları düşünüp görmesi gerekir. Buna göre nimetin hakkı şükürle karşılık vermektir. Eğer tam manasıyla şükür yoksa kişi bu muhasebeden sonra kendini nankör olarak bulabilir.⁶⁰⁴

Nüreddinzâde Herevî'nin çizdiği çerçevede muhasebeyi açıklamaya şöyle devam eder: “Öncelikle bütün kabahatlere tevbe edilmiş ise bu muhasebeden sonra tevbe üzere sabit olup tekrar dönmekten sakınmak gerekir. Bu durum yani tevbeden geri dönmek kendisinde üç hal bulunan kişide gerçekleşir: Birinci özellik; hikmet nurudur. Bütün nimetlerin Hak Teâlâ'dan geldiği ve sayılamayacak kadar çok nimetler içinde olduğu hikmet⁶⁰⁵ nuruyla bilinir. İkinci özellik nefse karşı kötü zanda bulunmaktır. Bu haldeki kişi kişi, Hak Teâlâ'nın nimetlerinin şükrünü yapamayıp nankör olduğunu bilir. Hiçbir nimete tam manasıyla şükürle karşılık verememiştir. Üçüncü özellik nimetle fitneyi birbirinden ayırmaktır. Bu özelliğe sahip olamayan kimse fitneyi nimet sanıp şükürler eder ve artmasını ister veya nimeti fitne zannedip Allah'a sığınarak bunu kendisinden uzaklaştırmasını diler. Örneğin mal ve dünyevi makam talibi olan kimseler dünya metainin çokluğunu nimet zannedip geçimlerinde darlık üzere olmayı fitne ve bela sayarlar. Tasavvufta dünyası ve dünyalığı çok olanlar

⁶⁰² Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 287.

⁶⁰³ Herevî, *Menazilü's-Sairin (Tasavvufta Yüz Basamak)*, trc. Abdürrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2008, s. 78. Krş. Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 15a.

⁶⁰⁴ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 15a.

⁶⁰⁵ Yahya b. Muaz şöyle demiştir: “Hikmet, Allah'ın askerlerinden bir askerdir. Ariflerin kalbi dünya ateşinin yangınından ferahlasın diye Allah onu ariflerin kalbine gönderir.” Serrac, *Luma*, s. 300.

Firavun ve Karun’a benzemişlerdir. Dünyası az olanlar ise evliya ve enbiyaya benzeyenlerdir.⁶⁰⁶

Mümin ve muvahhid olan kimseye gereken dünya nimetlerinden her ne olursa “istidrac”⁶⁰⁷ olabilir korkusuyla uzak durmaktır.⁶⁰⁸ Daima Cenâb-ı Hazreti Mevlaya tazarru ile hukukuna riâyet etmenin hesabını yaparak hüsrandan korkmaktır. Çünkü Hak Teâlâ’nın mekrinden melekler bile korunmuş değildir. Ulu kişiler değil dünya metaindan belki taat ve ibadetlerinden bile mekr olabilir diye emin olmazlar. Ancak nefis ve şeytanla mübtelâ olan kimseler emin olurlar.”⁶⁰⁹

Nüreddinzâde’ye göre muhasebenin ikinci rüknü ise şöyledir: Salık Hak için olan işlerle kendi için kendinden olan işleri ayırıp teşhis etmelidir. Yani Hak Teâlâ’nın kul üzerinde farz, vacip ve diğer nimetlerinden hakkı vardır. Kulun hakkı Allah’ın nimetlerine şükretmek ve emirlerine sıkı sıkıya yapışmaktır. Burada bilinmesi gereken nokta kulun ibadetle mükâfata hak kazanmadığıdır. Yani her ne şekilde olursa olsun ibadete yönelmek Hak Teâlâ’nın nimet ve minnetidir. Bu nimete de şükür gerekir ki şükredebilmek de bir nimettir. Böyle olmazsa nankörlük kesinleşmiş olur. Nankörlük neticesinde mükâfat ve sevap ummak ise tam bir cehalettir. Demek ki kul daima hata üzerindedir. Hatalar kul üzerinde Hakk’ın delilidir, ibadet Hak Teâlâ’nın minnetidir, asla salikin tesiri yoktur.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Muhasebe kavramı günümüzde ekonomi terimi olarak kullanılmaktadır. Tasavvuftaki muhasebe “Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarfedenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç (ticareten len tebur) umabilirler.” (Fâtır/35, 29) ayetini hayata geçirmeyi amaç edinmiştir. İnsanın dünyevî konularda hesap yapması, kârını ve zararını bilmesi belki de fitrîdir. Bu fitrî sayılabilecek hesap etme işini Allah’ın belirlediği şekilde yapmak kişiyi ruhen rahatlatıp Allah’a yakınlaşmaya vesile olabilir. Muhasebe kavramını ticarete muhasebe yapması gereken kişiyi de tüccara benzeterek yorumlayan Gazzâlî’ye göre kulun sermayesi farzlar, kârı nafîleler ve zararı da masiyetlerdir. Devamı için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 352-353.

⁶⁰⁷ İstidrac genellikle inanmayan insanlardan meydana gelen olağanüstü olaylar anlamında kullanılmakta olup bir mümin için kullanıldığında Allah’ın bir sınaması olarak algılanmıştır. Sahtekârlar ve iddiacıların aşama aşama Allah’ın rahmetinden uzaklaşıp gazabına yaklaşmasıdır. Gerçek veliler ve arifler halleri veya kerametleri teşhir etmenin günah olduğunu kabul ederler. Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 192.

⁶⁰⁸ Hz. Ali’ye göre dünyadan insan için faydalı olan, ahiret için faydalı olan kısımındır. Rızık iki türlüdür: Birincisinde kişi rızık peşinde koşmakta, ikincisinde rızık kişinin peşinden koşmaktadır. Oun için elde edilen dünyalığa sevinmeye ve kaybedilen dünyalığa üzölmek gereksizdir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 350.

⁶⁰⁹ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 15a-16a.

⁶¹⁰ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 16b.

Nitekim aynı husus Nûreddinzâde'nin selefi olan sufilerce de aynı tarzda ele alınmıştır. Bunlardan mesela, Abdülkadir Geylanî şükür ve kusurları itiraf konularında şunları söylemiştir: “Amellerinle övünmek ve onları kendine hamledip karşılığını beklemek, hiç sana yakışıyor mu? Oysa onların tümü Allah'ın yardımı, kuvveti, iradesi ve lütfuyladır. Şayet günahlardan kaçındıysan bu, O'nun günahlardan sakındırması, koruması ve himayesi sayesinde olmuştur. Sen kim buna şükretmek kim? Sana tevdi ettiği bu nimetleri itiraf etmeyecek misin?”⁶¹¹

Nûreddinzâde'ye göre muhasebenin üçüncü rüknü, salık yaptığı taatlardan kendisi razı olursa o zaman bu taatların faydası değil zararı vardır. Çünkü salık yaptığı taati Hakk'a layık görerek kendisini beğenmiş ve gururlanmıştır. Hakk'a layık ibadet yapmak ise mümkün değildir. O halde Hakk'a layık olmayan bir ibadeti layıktır diye beğenmek büyük günahtır. Bu beğenme aynı zamanda nefse tam bir güven duymaktır. Şu halde koyu bir cehalet ve kibir ortaya çıkmıştır.⁶¹²

el-Muhasibî (ö. 243/857) de benzer şekilde amele güvenme konusunda şunları söylemiştir: “Allah'ın kullarına ihsanı olmasaydı, onların hiçbir ameli yapması mümkün olmazdı. Zira yapılan amel, O'nun fazlı ve nimetiyledir. Buna karşı kullarının şükrü pek az, -nimetlerine şükredebilmek de Allah'ın bir nimetidir- günahları ise çoktur.”⁶¹³

Nûreddinzâde, kişinin sadece kendisini değil başkalarını da muhasebe ettiğini ve bunu yaparken dikkat edilmesi gereken noktaları da vurgulamıştır. İnsanların günahlarına bakılarak gıybet yapılmışsa bu gıybetin günahı zinadan daha çoktur ve gıybet edilen kişinin hakkı alınmış olmaktadır. Salık, mümin kardeşini bir günahından dolayı yüzüne vurarak utandırır ve ayıplarsa kendisini o müminden daha üstün görmüş olur. Bu tam bir kibirdir ve şeytanın helakine bu kibri sebep olmuştur.⁶¹⁴

⁶¹¹ Abdülkadir Geylanî, *Fütûhu'l-Gayb*, Çev. İlyas Aslan, Derya Çakır, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.157-158.

⁶¹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 16b-17a.

⁶¹³ Haris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukukillah*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata, DKİ, Lübnan 2010, s. 345.

⁶¹⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 16b-17a.

Nûreddinzâde'nin yaptığı açıklamalardan anlaşılmaktadır ki bir mümin yaptığı ibadet ve iyi davranışları nedeniyle kendisini günah işleyen diğer mümin kardeşlerinden üstün görürse; o günahkarları ayıplayıp toplum içerisinde utandırırsa kendini beğenmiş ve kibirli şeytana benzemiş olmaktadır. Oysa tasavvufun darb-ı mesellerinden biri haline gelen Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinden “Eller yahşi biz yaman / Eller buğday biz saman!” anlayışı salikin her an başkalarını muhasebede dikkat edeceği bir düstur olmalıdır.

Diğer taraftan günümüzde insanlara eğitimlerinin ilk yıllarından itibaren sürekli telkin edilen kontrolsüz ve sınırsız özgüven, bencil ve kendini beğenmiş insanlar yetiştirmektedir. Hoşgörüsüzlük, tahammülsüzlük, başkalarını ayıplama, kınama, gıybet gibi toplumsal sorunlara karşı tasavvufun insanlığa sunacağı rehberlik her zaman için önemini ve dinamizmini korumaktadır. Bu nedenle kendini hem Hak hem halk katında hesaba çeken insanlara her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır.

Özetle söylemek gerekirse muhasebe kişinin nimetler ve günahlar arasında yaptığı mukayesede şükür, hikmet, nefsin kötülüğü ve nimetlerin fitne olup olmamasını dikkate almasıdır. Buna göre ameller Allah'ın ihsanı neticesinde yapılabilmekte, dolayısıyla yapılan ibadetler neticesinde karşılık beklememek gerekir. Ameller mükâfatın bir sebebi olmadığı için amellerden razı olmamak ve daha dikkatli olmaya çalışmak muhasebenin olmazsa olmazlarındandır.

D. İNÂBE

Kelime anlamı dönmek, yönelmek, yaklaşmak demektir.⁶¹⁵ İnabe tasavvufta işlenen günahlardan pişmanlık duyup Allah'a dönmek, halktan Hakk'a yönelmek anlamında kullanılan bir kavramdır. Tevbenin bir ileri derecesidir. Tevbe insanın görünür günahlarından kaçması, inâbe ise içindeki kusurlarından kaçıp Allah'a dönmesidir. İnâbenin, sevap tamahı ile tevbe anlamına geldiği ya da kulun Allah'ın vereceği ceza korkusuyla yaptığı tevbe olduğu da söylenmiştir. Birinci görüş Ebu Ali

⁶¹⁵ İbn Manzûr, Lisân, “n-v-b” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 140; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Daru'l-Marife, Lübnan ts., s. 507-508; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 961.

Dekkak'ın, ikincisi İbn Atâ'nındır. İnâbe aynı zamanda el alma ve şeyhe bağlanma anlamında da kullanılır. Şeyhten el alma işleminde önce tevbe yapıldığından, şeyhe intisab için inâbe kavramı da kullanılır olmuştur. Tarikatlarda müridin bir mürşide başvurup, tevbe ederek bağlanmasına da inâbe/bey'at denir. "Sana bey'at edenler muhakkak ki Allah'a bey'at etmiştir."⁶¹⁶ ayetinden mülhem bir uygulama olan inâbe merasiminde tevbe ve zikir telkinleri yapılmaktadır. Tarikatlar arasında bazı farklılıklar gösterebilen inâbe manevi eğitime gönüllü bir giriş sözleşmesidir.⁶¹⁷

Herevî'ye göre nefsi ıslah ederek doğru bir yolla Hakk'a yönelmek üç şekilde olur: Birincisi işlenen günahlardan uzaklaşarak tevbe ve istiğfar etmektir. İkincisi küçük günahlardan dolayı üzüntü duymak, onlar için ağlayıp Allah'tan bağışlanma dilemek ve yalvarıp yakarmaktır. Başka birinden meydana gelse bile mümin kardeşini bu günahlardan esirgemek ve ona acıyarak üzülmeğdir.⁶¹⁸ Çünkü müminler bir beden in organları gibidir. Organlardan biri rahatsız olunca diğerleri de bundan etkilenecektir. Üçüncüsü kaçırdıklarını Allah'ın hakkı ise kaza ile; kulların hakkı ise onları razı ederek⁶¹⁹ telafi etmektir. Bunlar yapılmadığı takdirde Hakk'a tam bir dönüş gerçekleşmez.

Ahde vefa ile Allah'a yönelmek üç şey ile olur: Birincisi işlenen günahların lezzetinden kurtulmaktır. Nûreddinzâde'ye göre bu kişi günahını hatırladığında

⁶¹⁶ Fetih, 48/10. İnabe Kur'an'da kalbin Allah'a yönelişini, kulluğu, tevekkülü, teslimi, duayı, takvayı, namazı ve öğüt almayı içeren ayetlerde sıkça geçen bir kavram olup konuyla ilgili akademik bir çalışma yapılmıştır. Bkz. Müyesser Öncel, *Kur'an'da İnâbe Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006. Tezin üçüncü bölümünü inâbe kavramının tasavvufî anlayışta ele alınması oluşturmaktadır. A.g.e., ss. 90-107.

⁶¹⁷ Kelâbâzî, *Tarruf*, s. 108-109; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 94, 96; Kâşânî, *TS*, s. 87-88; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 39; Memduh ez-Zubî, *Mucemü's-Sufî*, Lübnan 2004, s. 40; Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular (el-Lümâ' İslam Taavvufu içinde)*, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 495. İnabenin bey'at anlamı için bkz. Osman Türer, "Biat", *DİA*, VI, s. 124-125; Uludağ, *TTS*, s. 186; Ethem Cebecioğlu, *TTDS*, s. 310-311.

⁶¹⁸ Maddi olarak sadece kendisini düşünmeye yatkın olan insanın kendi işlediği günahların yanında mümin kardeşlerinin günahları için de üzüntü duyabilmesi toplumsal ahlak açısından "manevi diğergamlığın" güzel örneklerinden sayılabilir. Bu durum Hazreti Peygamber'in "Ümmetim, ümmetim!" şeklinde ifadesini bulan ve yine Hz. Ebubekir'e atfedilen "Benim bedenimi öyle büyüt ki cehennemde benden başkasına yer kalmasın!" diyebilecek kadar ileri giden, başkalarını kendilerinden daha çok düşünecek seviyeleri göstermektedir.

⁶¹⁹ Nûreddinzâde burada kulların hakkını ödemek konusunda "Eğer kısas gibi nefsin katli dahi lazım gelirse hak sahibini razı kılmalıdır!" diyerek üzerinde hak bulunanları razı etmek için kısası gerekli görmüştür. Bu da Nûreddinzâde'nin şeriat konusunda ne kadar büyük bir hassasiyet sahibi olduğunun başka bir örneğidir. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr.18a.

üzölüp korkmuyorsa, belki lezzet duyuyorsa ahbine vefa göstermemiş demektir. Böyle birinin bânını tam olarak arınmamış demektir. Günahları her hatırlayışında büyük bir üzüntüyle utancından helak olması gerekir. Şu halde günahlar unutulmamıştır. Unutulmayan bu günahlar hatırlandıkça üzüntü yerine keyif duyuluyorsa o zaman fırsat bulundukça o günah tekrar işlenecek demektir.

Ahde vefa ile Allah’a yönelmenin ikinci yolunda salık, kendisinin azaptan kurtulduğunu zannetmemeli, bununla birlikte gaflet ehlini de hor görerek ayıplamamalı ve onların azabı kesin olarak hak ettiklerini düşünmemelidir. Çünkü onlar da bir gün tevbe edebilir ve tevbeleri kabul edilebilir. Salık sürekli tevbe halinde olup, kötü bir sondan korkmaya devam etmelidir. Hak Teâlâ mahza mağfîret sıfatının zuhuru için, isyan edenleri bağışlayabilir. Ama salık, Hakk’ın kendisi hakkında, adaletle hüküm vermesi halinde sonuç nasıl olur diye düşünmeli ve ibadetiyle gurura kapılmamalıdır. İbadetlerin hiçbir şekilde eksiksiz kalmadığı düşüncesiyle kusur ve aczini itiraf etmelidir. İbadeti tam yaptığını düşünmek gerçek bir kusur ve ileri derecede bir cehalettir. Nefsin bir hastalığı olan bu durum tedavi edilmezse salık helak olabilir.⁶²⁰

Üçüncü olarak salık gerek Hakk’a gerekse dervişlere yaptığı hizmetlerde kendini beğenme gibi nefsin arız olabilecek kusurları ve eksiklikleri bilmeli ve nefsinin bu tür hazlardan kurtarmalıdır.⁶²¹

Görüldüğü gibi Nûreddinzâde’ye göre inâbe kavramı geniş bir anlam alanına sahiptir. Öncelikle kul tevbesinde sadık ve vefalı olmalıdır. Sonra diğer insanların haklarına azami derecede dikkat etmeli ayrıca kimsenin hakkını yememeye çalışmalı ve diğer insanların günahlarına kendi günahıymış gibi üzûlmelidir. Hiç kimse küçümsenmemeli, kişi kendini büyük görmemelidir. Çünkü ameller Allah’a aittir ve kul, bu konuda tam bir muhtaçlık içerisinde. Böylelikle inâbe, kişinin Allah’a yönelirken kendinde bir varlık görmeyişine uzanan bir hal almaktadır. Bu durum marifet ve tecellinin kalpte yerleşmeye başladığını gösterir. Böylece Allah’a yönelen

⁶²⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 17b-18b.

⁶²¹ Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 61.

salık, Allah'ın dışındakilere iltifat etmemeyi yavaş yavaş hayatında uygulamaya yönelir.

E. TEFEKKÜR

Tefekkür Arapça'da bir konu hakkında iyice ve derinlemesine düşünme, teemmül, muhakeme gibi anlamlara gelmektedir. Aklın gayesine ulaşması ve dilediği şeyi araması ve incelemesidir.⁶²²

Tasavvufta eşyanın Hak ile kâim olduğunu düşünmeye fikir denmiştir. Tefekkür ise ibret almaktır. Diğer taraftan tefekkür, aradığını elde etmesi için eşyanın anlamları ve kavramları arasında kalbin faaliyette bulunmasıdır. Hayrı ve şerri görmeye yarayan kalpteki ışık yani vicdan anlamına da gelmektedir. Ölümü düşünmek anlamındaki tefekkür-i mevt kavramı ise zikirden önce yapılmakta ve kişiyi daha derin tefekkürlere hazırlayan bir metot olmaktadır.⁶²³

Herevî tefekkürle ilgili “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”⁶²⁴ ayetini zikretmiş, ardından tefekkürü basiret olarak tanımlayarak üçe ayırmıştır: Tevhidin hakikatini düşünmek, yaratmanın inceliklerini düşünmek ve amel ve hallerin anlamlarını düşünmek. Tevhidin hakikatini düşünmek, inkâr denizine dalmaktır. Nûreddinzâde bu konuyu şöyle açıklamıştır: “Ehl-i tahkik katında kemâl-i tevhit cemi-i eşyayı hâlik görmektir. Cümle hâlik olunca kendisi, fikir ve tertip ettiği cemian fani ve hâlik olur. İmdi ayn-i tevhitte fikretmek hicâb-i küllidir. Nitekim resûlullah sav bu manaya işaret edip ‘Allah Teâlâ hakkında fikredin zatında fikretmeyin!’ demiştir. Malum oldu ki kemâl-i tevhit ıskât-ı izafetle olur imiş. Bu mesele erbâb-ı tahkîkin ğâmiz ve müşkil mesailindendir.

⁶²² İbn Manzûr, *Lisân*, “f-k-r”, md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 458; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 698.

⁶²³ Serrâc, *Luma'*, s. 210; Kâşânî, *TS*, s. 143; Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 66; Râgıb, *Müfredât*, s. 496-597; Uludağ, *TTS*, s. 348-349; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 643. Tasavvufta tefekkür ile ilgili yapılan en ayrıntılı inceleme belki de Gazzâlî'ye aittir. İhya'da tefekkür kitabı bir giriş ve dört kitaptan (bölümden) oluşmaktadır: Tefekkürün fazileti, fikrin hakikati ve semeresi, düşünce alanları ve Allah Teâlâ'nın mahlûkatı üzerinde düşünmek. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, ss. 368-389.

⁶²⁴ Nahl, 16/44.

Niceler bunda hâlik olup zendekaya düşmüşlerdir. Hakikatinin keşfi haram olanlardandır. Ehl-i işarete bu miktar kâfidir. 'Allah, dilediğini doğru yola iletir.'"⁶²⁵

Herevî'ye göre amel ve hallerin anlamlarını düşünmek hak yolunda sülûkü kolaylaştırmaktadır. Nûreddinzâde konuyu vahdet-i vücûd açısından şöyle yorumlamıştır: Sülûkunun başlangıcında olanlar için Allah Teâlâ'nın yaratmasındaki incelikleri düşünmek kulun hikmetini artırır. Sülûkunun orta derecesinde bulunanlar için amellerin ve hallerin anlamlarını düşünmek hakikate geçişte kolaylık sağlar. Kul, bu mertebede yaptığı amelleri kendi kuvvetinden değil Allah'ın bir ikramı olarak bilir ve masivayı yok eder. Bu *tevhid-i ef'aldir*. Tahkik ve tevekkül dairesine buradan girilir.

Hallerin anlamlarını düşünmek, Allah'ın isimlerinin tecellilerinden meydana gelir. Her ne hal olursa olsun bunların hepsi, Allah'ın celal ve cemal nurlarının aydınlatması ileler. Bu mertebeye *tevhid-i sıfat* denir. Bu mertebede salık tevekkülü geçip *teslim ve rıza* mertebesine ulaşır.⁶²⁶ Tahkikin ikinci mertebesidir. Bunun ötesinde fikir olmaz. Zira bunun ötesi zat-ı baht mertebesidir. Zat-ı bahtı düşünmek imkansızdır.⁶²⁷

Yeri gelmişken Gazzâlî'nin görüşlerini de burada zikretmek uygun olacaktır. O, konuyla alakalı olarak şöyle demiştir: "Eğer bakış açını fiillerden zata yöneltirsen çok zor bir işe girmiş, kendini beşer gücünün sınırlarını aşan bir tehlikeye atmış, nefesine zulmetmiş olursun. O'nun değil zâtını kavramak, daha nurlarının parlaklığının ilk aşamalarında bile akıllar şaşkına dönmekte, zorunlu olarak izleri üzerine gerisin geriye dönmek zorunda kalmaktadır."⁶²⁸

⁶²⁵ Nur/24, 46; Nûreddinzâde, *ŞM*, 19b-20a vr.

⁶²⁶ Nûreddinzâde buna benzer ifadeleri *Şerhu'n-nusûs*'ta şöyle zikretmiştir: "*Kime oluşların kalkmasıyla fiiller tecelli ederse o, tevekkül eder. Kime fiillerin perdelerinin kalkmasıyla sıfatlar tecelli ederse o, razı ve teslim olur. Kime de sıfatlarının perdelerinin açılmasıyla zat tecelli ederse o, vahdette fena bulur ve tam bir tevhitle muvahhid olur.*" Nûreddinzâde, *ŞN*, 2b vr.

⁶²⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 20a-20b. Nûreddinzâde Nusûs şerhinde Hakk'ı Bilmek konusuyla alakalı olarak İbn Arabî'den bir alıntı yapmıştır. İbn Arabî orada şöyle demiştir: "Bize göre, Tanrı'nın zatının bilinmeyeceğinde herhangi bir görüş ayrılığı yoktur." Nûreddinzâde, *ŞN*, 99b vr. Alıntının tamamı için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, I, s. 463-464.

⁶²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 368.

İbn Arabî şeriatın yasakladığı Allah'ın zatı hakkında düşünmeme keyfiyetini şu cümlelerle açıklamıştır: “...Bunun nedeni, *Hakk'ın zatı ile, yaratıkların zatlari arasındaki ilişkinin* ortadan kalkmasıdır. Allah hakkındaki bilgiye dair düşüncede doğruyu elde etmek için, Kur'an'da tefekkür ve ibret almanın zikredildiği ayetleri incelemek, Kitap veya mütevatir sünnetin dışında gelen şeylere yönelmemek gerekir... Eşyayı yerlerinden çıkartma ve ayetleri konumlarının dışına taşıma! Öyleyse ibret ve tefekkürün zikredildiği her ayeti incele ki, Allah'ın izniyle mutlu olasın.”⁶²⁹ İbn Arabî'ye göre zat hakkında düşünmek, Hak ile varlıklar arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığı için yasaklanmıştır. Yapılması gereken, Allah'ın Kur'an'da zikrettiği yerlerde tefekkür etmektir. Bu tefekkür insanı mutluluğa götüren bir tefekkürdür.

Nûreddinzâde'ye göre Allah'ı tanımada amaç, tevhidin hakikatini düşünmekten kurtulmaktır. Aklın, marifetullah konusundaki eksikliği ve acizliğinin iyi bilinmesi gerekir. Akıl sınırlı ve sonlu bir yetenek iken onun sınırsız ve sonsuz olanı bilip kuşatması mümkün değildir.⁶³⁰

Allah'ı sadece akılla bilmenin imkansızlığı kabul edilince, o halde Allah'ı tanımak ne ile mümkündür sorusu gelir. Bu sorunun cevabı tasavvufa göre kalptir. Aslına bakılırsa, Allah sadece kalp ile bilinebilir demekle, yalnız akılla bilinemez demek *indirgemeciliğe* örnek iki yöntem sayılabilir. Oysa insan ne sadece akıldan, ne de sadece kalpten ibaret bir varlıktır. Nefis, ruh, kalp, sır, hafî, ahfâ, akıl, görme, işitme vb. insana ait kuvvetler bir bütün içinde anlam kazanabilir. Dolayısıyla bütün kuvvetlerin aynı istikamette Allah'ı tanımaya yönelmesiyle, doğru marifetlere ulaşılabilir. Tasavvufî eğitim, bir bakıma insanın maddî ve manevî bütün kuvvetleriyle, istidatlarıyla ve imkanlarıyla Allah'ı tanımaya çalışmasıdır.

Bu kuvvetlerin birlikteliğiyle Allah'ı tanımanın yollarından birisi yaratmanın inceliklerini idrak etmektir. Nûreddinzâde'ye göre insan, öncelikle kendi varlığına güzelce bakmalı, Allah Teâlâ'nın insanı hiçbir şey değilken yoktan yarattığını⁶³¹, sonra

⁶²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, VII, s. 353-354.

⁶³⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 20b-21a.

⁶³¹ Vahdet-i Vücûdu benimseyen mutasavvıflar yoktan yaratma yerine, ayan-ı sabitenin Allah'ın tecellisiyle varlığa dönüşümünü kabul ederler. Nitekim Nûreddinzâde, Konevî'nin “*Nusûs*”una yazdığı şerhte yoktan yaratma değil de Hakk'ın kendisini bilmesi neticesinde meydana gelen

unsurlardan, sonra da erkekle kadının suyundan yaratıp bir küçük suretle ona şekil verdiğini düşünmelidir. Allah insana zâhir ve bâtın hisler, akıl ve idrak verip kendisine kul olup ibadet etmeye layık kılmıştır. Peygamberler göndermiş, hak yolunu apaçık yapmakla kullarını kendisine davet etmiştir. İbadet ve boyun eğme dahi O’nun yardım ve hidayetiyle olmuşken karşılığında mükâfatlar vaat etmiştir. Bu söylenenlerden hiçbirisi Cenâb-ı Hak üzerine zorunlu değildir, cömertlik ve ihsanındandır diye bilmek gerekir.

Nûreddinzâde’ye göre ikinci olarak sırlara vâkıf ve talip olan kişiye, bu söylenenler hal diliyle ve işaretle, her bir uzvun belki her bir sözü Hakk’a davet edip: *“Bu kadar nimet içinde yüzüyorken niçin şükretmeyip gafıl olursun?!”* diye her vakit çağırıp hitap eder. Salikin bu çağrıya icabet etmesi gereklidir. İcabetin önündeki engellerin en önemlisi şehvetlerdir. Üçüncü aşamada salikin şehvet kulluğundan kurtulması gerekir. Çünkü şehvete esir olan daima şehvetin hizmetindedir. Şehvetin çağrısına bağlanmıştır, başka bir çağrı işitemez.

Yaratmanın inceliklerini bunlarla idrak eden salik, tefekkür sayesinde amel ve hallerin mertebelerine üç şekilde vâkıf olur: Birincisi ilim sahibi olmaktır. Çünkü ilimsiz amel olmaz. Şeriatın zâhirini bilmeyen kimse, ameller ne şekilde yapılır, mertebeler ne kadardır bilmez. Mertebeleri ve mahallerini bilmeyince, doğru ve yanlış bilinemez ve bu kişi terakki edemez. Çünkü amel doğru olmayınca, haller de doğru olmaz. Sonuç olarak hallerin mertebelerine vakıf olmak ilimledir.

Nûreddinzâde’ye göre amel ve hallerin mertebelerine vakıf olmanın ikinci yolu, zâhiri ilimlerle yetinmemek ve rûhânî ilimleri talep etmek yani aklın ötesindeki ilimleri istemektir. Örneğin, sadece akılla yetinen felsefenin nübüvveti inkâr etmesi aklın acizliğini göstermektedir. Bununla beraber hallerin zâhirinden meydana geldiği düşünülen kerametvârî olaylar, istidrac olarak yorumlanmalı ve kul, amellerini kendine değil Allah’a izafe etmelidir. Allah’a izafe edilen ameller kişiyi kendini

yaratma ile ilgili Fütûhât’tan ve Konevî’nin eserlerinden alıntılar yapmıştır. Nûreddinzâde Menazilü’s-Sâirin şerhinde, vahdet-i vücud konusuna, biraz daha temkinli ifadelerle yaklaşmış ve bu tür yorumlardan ziyade ehil olmayanların vahdet-i vücud ile zındık olabileceğini ifade etmiştir. Bkz. Nûreddinzâde, ŞN, vr. 20a.

beğenmekten ve kusursuz olduğu fikrinden uzak tutar. Tefekkürün nihayeti, kalbin bütün alakalarının ortadan kaldırılmasıdır. Yani kişi ameli sevmeyi ve ona güvenmeyi kalbinden çıkaracak ve sadece Hakk'ı tefekkür edecektir.⁶³²

F. TEZEKKÜR

Arapça'da hatırlamak, akılda tutmak, çokça anmak, adını söylemek, unutmamak⁶³³ gibi anlamlara gelen tezekkür kelimesine tasavvufta farklı anlamlar verilerek kullanılmıştır.

“Ancak Allah’a yönelen tezekkürde bulunur.”⁶³⁴ ayetinde belirtildiği üzere tezekkürün Allah’a yöneldikten (inâbe mertebesinden) sonra olacağına işaret edilmiştir. Bu nedenle Herevî tezekkürü hem inâbe hem de tefekkür mertebesinin üzerinde kabul etmiştir. Firuzabâdî de Kur’an’daki tefekkür ve tezekkür kavramını değerlendirirken aralarındaki fark ve üstünlüğü şöyle dile getirmiştir: “Tefekkür başlangıç ilkelerinden hareketle sonuçlara varmaya yönelik bir çaba iken, tezekkür bu çaba sonucu oluşan birikim üzerinde düşünmektir.”⁶³⁵

Nûreddinzâde’ye göre tezekkür ilkin vaaz ve nasihatlardan faydalanmakla olur. Salik va’d zikrolunursa umudu artar ve salih amellere devam konusunda hırslanır. Vaid zikrolunduğunda korkarak yanlış işlerden uzak durur.

Tezekkürün ikinci konusu Kur’an’da anlatılan geçmiş ümmetlerin hikayelerinde olduğu gibi ibret alınacak yerlerde çok dikkatli olmaktır.

Üçüncü aşamada bildiğiyle amel eden salike Hak Teâlâ ona bilmediği ilimleri öğretir. Çünkü kalp salih amellerin nuruyla nurlanır ve basiret nuruyla bakmaya başlar. Böyle olunca eşyayı olduğu hal üzere görüp bilir. Her nesneden ibret alır.⁶³⁶

⁶³² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 21a-22b.

⁶³³ İbn Manzur, *Lisân*, “z-k-r”, md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 396; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 313.

⁶³⁴ (Mü’min, 40/13)

⁶³⁵ Bkz. Abdürrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah el-Ensârî el Herevî Örneği*, Emin Yay., Bursa 2008, s. 64. Kaşânî tezekkürü, tefekkür vasıtasıyla elde edilen bir şeyi bulmak, hatırlamak olarak tanımlamıştır. Kâşânî, *TS*, s. 133.

⁶³⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 23a-23b.

Herevî vaazdan yararlanma konusunda üç şartı gerekli görür: Nasihate şiddetle ihtiyaç duymak, nasihat edenin ayıbını görmemek ve va'd ve vaidi hatırlamak. Nûreddinzâde'ye göre kendisinde nasihate ihtiyaç görmeyen bir kimsenin⁶³⁷ amelleri yerine getirmede tembellik göstereceği ve nefsini gereği gibi terk edemeyeceği bilinmelidir.

Nasihat edenin ayıbını görmek ise kalpte huşunun oluşmasını engeller ve onun vaazını etkisiz kılar. Nûreddinzâde yaşadığı dönemdeki vaizlerin halka dünyayı kötileyip halkı onunla meşgul olmaktan uzaklaştırdıklarını söyleyip kendilerinin lezzetli yiyecekler yediklerini, süslü elbiseler giydiklerini, çok mal toplama yolunda oldukları için de tesirde zayıf kaldıklarını belirtmektedir. Salikin yapması gereken kendi ayıbıyla ilgilenip, başkasının ayıbını görmemektir. Salik böyle vaizleri bile Hakk'ın tercümanı kabul etmeli, nasihatleri doğru ise kabul etmeli, yanlışsa reddetmelidir. Kendisinden başka herkesin iyi olduğuna dair inanç beslemelidir. Özellikle şeyhine karşı böyle hissetmeyen bir salik için tarikattan bir fetih beklenmemelidir.⁶³⁸

Bu ifadelerine göre Nûreddinzâde, halka vaaz verenlerin ayıplarını görmemeyi tavsiye ederken bir taraftan da kendisi, onların bazı olumsuz özelliklerini sıralamıştır. Bu ve benzeri ifadeler, Nûreddinzâde'nin dini ve tasavvufî anlayışında tenkit üslûbunun önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Şeyhimiz, her ne kadar kendi zamanındaki bazı nâsihlerin kusurlarını ortaya dökse bile, saliklerin bu kusurları görmezden gelerek, nasihatlere kulak vermesi gerektiğini de ifade etmiştir.

Herevî tezekkür konusunu açıklarken tefekkür konusuna dönerek tefekkürün meyvesi ancak üç şeyle olgunlaşır demiştir: Kısa emeli olmak; Kur'an'ın anlamlarını

⁶³⁷ En büyük cahillik cehaletini bilmemektir. Nasihate ihtiyacı olduğunu bilebilen bir kimse bilgi ile kendisi arasına koyduğu en büyük engeli kaldırmış olmaktadır. Bu engel Nûreddinzâde'nin de belirttiği gibi nefisten kaynaklanmaktadır. Cahillik bu bakımdan nefsin hayat kaynağı, ona canlılık veren güçlerinden birisi olmaktadır.

⁶³⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 23b-24a. Sühreverdî de benzer şekilde müridin can kulağıyla mürşidini dinlemesini ve onun bereketli sözlerinden manevi rızkını almaya yönelmesini gerekli görür. Bu edep onun Allah'ın fazlından gelecek nasibini artırır. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 235-236.

düşünmek; insanların arasına fazla karışmamak, temennilere dalmamak, Allah'tan başkasına alaka duyup yönelmemek, çok yemek ve uyumaktan kaçınmak.⁶³⁹

Nûreddinzâde'nin bu konuda yaptığı açıklamalar şöyledir: Emellerini kısa tutmak ölümü yakın bilmekle meydana gelir. Ölümünü yakın bilen kimse her hâlükârda dünyayı terk ile ahireti tercih eder. Dünyanın süsüne bağlanmayıp ölümü Hak Teâlâ hazretlerine kavuşmak olarak görmeye başlar.⁶⁴⁰

Bu konuda Gazzâlî benzer şekilde şöyle der: “Dünyaya daldıktan sonra tevbe eden kimse yeterli hazırlığı yapamadığından dolayı ölümü hoş görmemekte mazurdur. Çünkü bu kişi ölümü ve Allah'a kavuşmayı hoş görmüyor değil, kusurlu olduğu için Allah'a kavuşabilme, O'nu görebilme fırsatını elinden kaçıracağı için biraz daha yaşamak istemektedir. Bu tıpkı sevgilisiyle buluşacak aşığın biraz daha hazırlık yapabilmesi için sevgilisinin biraz daha gecikmesini arzu eden sevdalıya benzer. Kişinin ölümü bu amaçla istememesinin belirtisi sürekli ölüme hazırlanması, ölüme hazırlanmanın dışında bir işle uğraşmamasıdır. Yoksa dünyaya dalmış grupta yer alanlardan olur.

Arif kişiye gelince o hep ölümü anar, çünkü ölüm sevgilisiyle buluşma anıdır. Sevdalı sevgilisiyle buluşacağı zamanı hiçbir zaman unutmaz. Demek ki tevbekar, işaret edilen nedenlerden dolayı ölümü hoş görmediğinde mazur sayıldığı gibi arif kişi de bu yaklaşımlarıyla ölümü arzuladığında mazur sayılır.”⁶⁴¹

Bu açıdan bakıldığında tasavvufta ölümü düşünmek yani tefekkür-i mevt kişiyi bunalımlara sokan, onun ruhunu karartan ve belki de sonu intiharla bitebilecek bir psikolojik rahatsızlıktan tamamen farklıdır. Aksine ruhu güçlendiren bir disiplin, hayata olumlu bakabilmeyi sağlayan bir eğitim yöntemi olarak değerlendirilmektedir. Çünkü ölümü düşünmenin sonucunda gerek duygularda, gerekse davranış ve

⁶³⁹ Herevî, *a.g.e.*, s. 80.

⁶⁴⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 24b.

⁶⁴¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 391.

ibadetlerde bir gelişim amaçlanmaktadır. Nitekim tefekkür-i mevt “kişiyi ölmeden önce ölmeye, ölümü sevmeye ve psikolojik olarak ona hazırlanmaya sevk eder.”⁶⁴²

Nûreddinzâde’ye göre tefekkürün ikinci semeresi olan Kur’an’ın anlamlarını düşünmek Kur’an’da va’d ve vaid ile ilgili ayetleri görüp Kur’an kıssalarından ibret almak, Allah Teâlâ’nın azamet ve celalini bilip kendisine yaptığı ikram ve ihsanları anlamaktır. Dolayısıyla Allah’tan utanarak yaptığı kusurlu davranışlarını düzeltmeye çalışmak tefekkür neticesinde elde edilecek faydalardandır. Bu şekilde o, tefekkürün tekâmüle olan katkısına işaret etmiştir.

Üçüncü semere insanların arasına fazla karışmamaktır. Çünkü avamla birlikte olmak, kalbi meşgul eder, insanı kesrette bırakıp Hakk’ı ve ölümü unutturur. Salık için gerekli ve önemli olan, daima salihler, zahitler, alimler ve ariflerle beraber olup onların sohbetlerine katılıp onlardan ayrılmamaktır. Allah’ı hatırlatan kimselerle beraber olmak gerekmektedir.⁶⁴³ Eğer bu kimselerle sohbet ve beraberlik mümkün değilse o zaman uzleti tercih etmek daha uygundur. Bu şekilde Nûreddinzâde insanlara tefekkür üzerinden ideal bir hayat tarzı tasvir ve tavsiye etmektedir.

Konuyla ilgili olan diğer bir husus da temennilere dalmamaktır. Çünkü şeytanın telkinleri, tamamen yalan ve mutlak yanlış üzerinedir. Sonuçta Hak Teâlâ’yı unutturmaya dayanır. Buna vesile olup fikir suretinde görünen şey, şeytana ait bir vesvesedir. Allah’ın dışındakilerle alakaları kesmek gerekir. Çünkü **masiva ile ilgilenmek tahkik ehline göre şirktir**. Allah’tan başkasıyla alakası devam eden Hak’tan uzak ve kovulmuş olur.

Masiva denince ilk akla gelenlerden biri çok yemektir. Çok yemek şehveti harekete geçirir, kibir ve övünme meydana getirir. Neticede kalbin nuru Hak’tan uzaklaşarak yemeklere yönelir. Az yemek ise uykuyu azaltır, kalbi nurlandırır ve temennilerin kesilmesini sağlar. Avamla sohbetten uzaklaştırır. Ahireti düşünmeye

⁶⁴² Tefekkür-i mevtin nasıl yapılması gerektiği, zikre bir hazırlık ve giriş olarak nelerin düşünülmesi gerektiği ve Nakşbendilikte uygulanışı için bkz. Ethem Cebecioğlu, *TTDS*, s. 643.

⁶⁴³ Hz. Peygamber sav şöyle buyurmuştur: “Sizin en hayırlılarınız o kimselerdir ki görüldükleri zaman Allah (Azze ve Celle) hatırlanır.” İbn Mâce, *Sünen*, Tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Zühed, Bab 4, Hadis no: 4119, t.s.

yöneltir. Çok yemenin sonucunda meydana gelen çok uyku kalbi karartır, hisleri ahmaklaştırır, insanı hayvan mertebesine indirir.⁶⁴⁴

Kısaca özetlemek gerekirse Nûreddinzâde'ye göre tezekkür vaaz ve nasihatlarla ihtiyacı olan salikin can kulağıyla Allah'ın va'd ve vaidlerini dinlemesiyle başlamakta varlığa ibret nazarıyla bakmasıyla devam etmektedir. Şer'i ilimleri hayata geçirmek, emelini kısa tutmak, Kur'an üzerinde düşünmek, uzleti, az yemek ve az uyumayı tercih etmek şeklinde sonuçlar doğuran tezekkürle, Allah'tan başkasıyla alakaları kesmek hedeflenir. Ele alınan kavramlar ve yorumlar son aşamada masivadan ilginin kesilmesini amaçlamaktadır. Burada da yine aynı amaçla karşılaşmaktayız.

G. İ'TİSAM

İ'tisam Arapça bir şeye el ile yapışıp tutmak, sığınmak, korunmak gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁵ Tasavvufta insanın kendini günahlardan koruyabilmesi için Allah'ın lütfuna sığınması demektir. İtisam, insanlardan uzaklaşmak, iradeye sahip çıkmak, insanlara hizmet ve Hakk'ın müşahedesi gibi anlamları da içermektedir.⁶⁴⁶ Allah'ın emrini gözeterek taatleri yerine getirmek itisamın başlangıcıdır. Öyle ki kul uhrevî bir hayır umduğu veya bir kötülükten korktuğu için değil, sadece kendisine emrettiği için ve emrine bağlanmak niyetiyle Allah'a ibadet eder. İşte bu kendisine ulaşmanın sebebi olan Allah'ın ipine sarılmaktır.⁶⁴⁷

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın!”⁶⁴⁸ ve “Allah'a sımsıkı sarılın O sizin Mevlânızdır.”⁶⁴⁹ Nûreddinzâde'ye göre Allah'ın ipine sarılmanın manası kulun Allah Teâlâ'ya taatini muhafaza etmesidir. Yani yaptığı taatin sebebini ve sonucunu düşünmeden, sırf efendisinin emri olduğu için O'nun emrine uyup itaat etmektir. Allah'a sarılmanın manasına gelince her türlü

⁶⁴⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 24b-25b.

⁶⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisân, “a-s-m” md.*; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1138; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 605.

⁶⁴⁶ Seyyid Câfer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 258-259.

⁶⁴⁷ Kâşânî, *TS*, s. 71.

⁶⁴⁸ Âl-i İmran, 3/103.

⁶⁴⁹ Hac, 17/78.

vehimden ve tereddütten uzaklaşarak terakkî etmektir. Yani masivadan geçmektir. Bütün işlerini yakîn üzere bina edip asla tereddüt etmemektir.⁶⁵⁰

Nûreddinzâde avamın itisamını insaf olarak değerlendirir ve insaf sahibi olmanın manasını şöyle açıklar: Kula layık olanın kula, Hakk’a layık olanın Hakk’a isnat edilmesidir. Kul, Hakk’a ait olanı kendisine nispet ederek Allah’a ortak olmaya çalışmamalıdır. Böyle olunca bütün ayıplar, kusurlar, zillet ve ihtiyaçlar kula layıktır. Bu makamı asla geçmemelidir. Bütün kemaller, izzet, azamet, kibriya, hüküm ve kudret Hak Teâlâ hazretlerindir, kulun bunlarda nasibi yoktur.

Halkla salık arasındaki insaf, onların hakkını yemeden, tam bir şekilde yerine getirmek, haksızlık varsa reddedip onları rencide etmemektir. Onların ezasına tahammül gösterip, ırzlarını koruyup her birine tevazu ile yaklaşmaktır.⁶⁵¹

Nûreddinzâde havassın itisamının inkıta’ ile olduğu kanaatindedir. Havassın kasıt sülûkunda orta derecede olanlardır. İnkıta’ ile kastedilen iradeyi ele geçirip korumaktır. Yani kendi iradesini Hak Teâlâ’nın iradesinde yok ederek, tamamen Hakk’ın iradesine tabi olmaktır. Hak Teâlâ’nın irade ettiğiyle havassın iradesi aynı istikamettir.⁶⁵² Nitekim Bayezid-i Bistamî’ye “Ne dilersin?” diye sorulunca “dilememeklik!” diye cevap vermiştir.⁶⁵³

Nûreddinzâde, *Şerhu’n-Nusûs*’ta, vahdet-i vücûd perspektifinden hareketle, iradesini Hakk’ın iradesine teslim eden insan-ı kâmil ile ilgili şöyle demiştir: “*Çünkü bu özelliğe sahip olan kimse Hakk’ın iradesinden ayrı bir irade sahibi değildir. Bilakis o, Rabbinin iradesinin ve diğer sıfatlarının aynasıdır. Bu kişi (insan-ı kâmil) iradesinden, bütün sıfatlarından ve hatta zatından bile fânîdir. “Allah’ın ahlakıyla*

⁶⁵⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 26a.

⁶⁵¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 26b.

⁶⁵² Hücvirî kulun iradesiyle Hakk’ın iradesini şu şekilde karşılaştırmıştır: “Şüphe yok ki Hakk’ın iradesi ezelîdir. Ezelî olan bir şeyin fani olması caiz değildir. Hakk’ın iradesi kul hakkında beka bulunca, muhakkak surette kulun iradesi fani olur, tasarrufu kesintiye uğrar.” Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 385.

⁶⁵³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 27a.

ahlaklanın!” hadisiyle işaret edilen ilâhî ahlakla ahlaklandığı için Hakk’ın sıfatlarından sıfatı vardır. (Onlara ayna olmuştur.)

İnsan-ı kâmilin duası yani fânî fillah ve bâkî billah olan bu kimsenin duası kendi iradesinde silinip gider. Söz konusu bu irade Hakk’ın iradesinden ve diğer sıfatlarından farklı değildir. Hakk’ın iradesi bütün varlıkların kendisinde tecelli ettiği bu parlak aynada zuhur etmiştir. “Dilediğini yapandır.” (Burûc; 85/16).⁶⁵⁴ Çünkü O’nun irade ettiği şey ancak bildiğidir ve bildiği de aslında kendisinden başka bir şey değildir.”⁶⁵⁵ Bu açıklamalar, tasavvuftaki fenâ-fî’l-kusûdun başka bir şekilde ifade edilmiş halidir. Kendi iradesini Hakk’ın iradesinde eritebilen bir insan için, diğer insanlarla olan ilişkilerinin, mükemmel bir ahlakî olgunlukla yaşanması beklenir.

Halka karşı olabildiğince güzel ahlakla davranmak yine havassın itisamıdır. Zira tasavvufun hakikati güzel ahlaktır. Güzel ahlak bütün iyiliklerde halkı kendi nefsinden öne alarak tercih etmektir. Güler yüzlü olmak, tevazu, ezalara tahammül, hizmetçilere iyi davranma ve bunlara benzer her ne varsa güzel ahlak kapsamındadır.

Havassın itisamı her ne olursa olsun bütün alakaları terk etmeyi de beraberinde getirir. Terk edilen bu alakalara asla dönüş ihtimali olmamalıdır. Bütün alakaları terk etmek “Urvetü’l-Vüskâ”⁶⁵⁶ya yapışmaktır. Masivanın hepsinden alakalar kesilmezse tam bir tevhit olmaz. Bu kişi bâtînî şirkten kurtulamamıştır.⁶⁵⁷

Hassa-i Hassa’nın itisamı Allah ile ittisaldır.⁶⁵⁸ Yani masiva ile alakaları kestikten sonra tefrîd (birleme) yoluyla Hakk’ı müşahede etmektir. Bu durum masivayı asla görmemektir. Eğer salikin kendisi masiva olursa bütün zatların ehadiyette helak olduklarını bilmelidir. Hak Teâlâ’nın izzeti karşısında kendi zilletini

⁶⁵⁵ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 85b-86a.

⁶⁵⁶ “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan *sağlam kulpa* yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.” (Bakara, 2/256)

⁶⁵⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 27a-27b; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 313.

⁶⁵⁸ Kulun sırrı ile Allah’tan başka her şeyden ayrılması, ruhunda Hak’tan başkasını görmemesi ve O’ndan başkasından bir şey dinlememesidir. Yani kalbi ile sadece Allah’tan olanı görmesi, işitmesi ve yüceltmesidir. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 127. İbn Arabî’ye göre Hak, vasl halinde sürekli alemle birliktedir ve bu sayede ilah olur. Bu durum “Her nerede olursanız, O sizinle beraberdir.” ayetinde belirtilir. Başka bir ifadeyle varlık, yokluk ve hangi nitelikte olursanız olun, O sizinle beraberdir.” İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, s. 196.

ve Allah'ın gıması yanında kendisinin fakrını bildireni, Hakk'ın vücûbu yanında kendisinin yerini bilmelidir. Hak Teâlâ'nın bütün kemâlleri karşısında kendi eksikliklerini bilip görmelidir. Zira vücud mertebesi bütün kemâllerin kaynağıdır. İmkan mertebesi ise bütün eksikliklerin kaynağıdır. Sonuna kadar Hak ile meşgul olmak yani tevhit denizinde boğulup bütün masivayı yok etmek, tahkik ehline göre Allah'a itisamdır.⁶⁵⁹

H. FİRAR

Arapça kaçmak, sığınmak, hızlı olmak⁶⁶⁰ gibi anlamlara gelen firar tasavvufta saliki Allah'tan ve O'na itaatten alıkoyan her şeyden kaçmak; ilahi rızaya uymayan davranışlardan uzaklaşmaktır. Bilgisizlikten bilgiye, haberle bilme halinden görerek bilme haline, hevedan takvaya, şeytandan Allah'a, masivadan Hakk'a kaçılır. Abid ve zahitler halktan, arifler ise Hak ile firar ederler.⁶⁶¹

Tahkik ehline göre Hak Teâlâ'ya firarın manası hiç mevcut olmayandan hiç sonu olmayana yani Allah Teâlâ'ya kaçmaktır. Bunu anlamak “Allah var idi, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu.” hadisini bilmeye bağlıdır. Cüneyd-i Bağdadî, “Şu anda yine öyledir (Allah'tan başka bir varlık yoktur.)” demiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “O'ndan başka her şey yok olacaktır.”⁶⁶² Özetle bütün eşyanın kendilerine nispetle varlıkları yoktur, belki bunların vücudu Hakk'a nispet edilerek vardır. Dolayısıyla Hak ile kıyaslamak göz ardı edilsin. Eşyada vücud düşünülemez. Bu açıklanan kâmillerin tevhididir.⁶⁶³

Nûreddinzâde, vahdet-i vücûdda yetersiz kişilerin zındıklığa düşme tehlikesine dikkatleri çekmiştir. Konunun özü gereği bir akıl yürütme meselesi olmadığını, bilmeyenlerin işi inkâr etmeden ehline bırakmaları gerektiğini, vücud bahislerinde bilmeden konuşmanın da cüretkarlık olacağını söylemesi, sebepsiz değildir. Çünkü

⁶⁵⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 28a.

⁶⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, “f-r-r” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 455; İsfehani, *Müfredât*, s. 374; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 680; Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tehzîbü's-Sıhah*, I, s. 318.

⁶⁶¹ Kaşanî, *TS*, s. 436; Mahmud Abdürrezzak, *Mu'cemü's-Suî*, s. 1295; Uludağ, *TTS*, s. 138; Cebecioğlu, *TTDS*, 216-217; Seccâdî, *TİTS*, s. 154.

⁶⁶² Kasas, 28/88.

⁶⁶³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 28a-28b.

kendi yaşadığı dönemde vahdet-i vücudu söz konusu ederek şeriatın zâhirini hafife alanlar ve bu yüzden idam edilenler olmuştur. Dolayısıyla o dönemde belirgin bir hassasiyet mevcuttur. Şeyhe göre bu konularda konuşanların azami derecede dikkat etmesi lazımdır.⁶⁶⁴

Nûreddinzâde'ye göre avamın fîrârında salikin dikkat etmesi gereken noktalardan bir tanesi de maîşet konusunda gönlünde bir darlık bulunmamasıdır. Hak Teâlâ'nın ikramına güvenip kalbini ferah tutup kendi çabalamasının tesiri olmadığını, Allah'ın takdiri olduğunu bilmesi gerekir. Kendisi ve ailesinin geçimi konusunda üzülmemeli, işlerini Hakk'a bırakıp "Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder. Ve ona beklemediği yerden rızık verir."⁶⁶⁵ ayetiyle amel etmelidir.

Nûreddinzâde havassın fîrârında ilimlerin şekilciliğinden kurtulmanın manasını, ilimlerin marifetullah ve zevk yoluyla (yaşayarak) tahkik edilmesi olarak yorumlamıştır. Nefsin hazlarından kurtulup tamamen Allah'ın emirlerine sarılmak, yasaklarından sakınarak sadece Allah'ın rızası için yaşamaktır. Yaptığı ibadet cennet ümidi ve cehennem korkusuyla olmamalıdır, çünkü bunlar da nefsin hazlarındandır.⁶⁶⁶

Nûreddinzâde'nin burada cennet ümidi ve cehennem korkusuyla ibadet edilmemeli şeklindeki ifadelerinin benzerleri tasavvufta zaman zaman değişik şekillerde söylenegelmiştir. Örneğin Yunus'un "Cennet cennet didükleri / Bir ev ile birkaç huri / İsteyene virgil anı / Bana seni gerek seni"⁶⁶⁷ veya Aziz Mahmud Hüdayi'nin "Ehli dünya dünyada, ehli ukbâ ukbâda / Her biri bir sevdada, bana Allah'ım gerek" şeklindeki ifadeler hep aynı manayı işaret etmektedir.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta cennet ve cehennemin istenmemesi değildir. Cennet ve cehennemin ibadetlerin gayesi olmamasıdır. İbadetlerde niyet Allah için olmalıdır. Cennette en büyük nimet Allah'ı görmek olacaktır. Bu da cenneti

⁶⁶⁴ İdamların sebepleri ve Hamza Bali'nin idamında Nûreddinzâde'nin etkisi için bkz. Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf XVI. Yüzyıl*, İstanbul 2000, ss. 285-311.

⁶⁶⁵ (Talak, 65/2).

⁶⁶⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 29a-29b. Tasavvufta amellerini rehin ve ücret karşılığı yapanlara, sevap kazanmak ve cenneti elde etmek amacıyla ibadet edenlere ashab-ı ruhûn denir. Bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 63.

⁶⁶⁷ Yunus Emre, *Divan*, Haz. Mustafa Tatcı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, Şiir: 381, s. 384.

arzulanır kılmaya yetmektedir. Aynı şekilde cehennemde Allah'ın yüzlerine bakmayacağı insanlardan olmamak amacıyla cehennem ürkütücü ve sakınılması gereken en azap dolu yerdir.

Herevî'nin yaptığı tasnifi devam ettiren Nûreddinzâde'ye göre hassa-i hassanın firarı masivadan Hakk'a firardır. Ondan sonra firar ettiğini görmekten firardır. Yani halktan Hakk'a firar edince salik halkı düşünmüş olur. İşte bu müşahedededen de halkı tamamen unutarak firar etmek gerekir. Ondan Hakk'a firar etmekten firar etmektir. Hakk'a firar etmeyi görmekten geçmesi gerekir. Yani Hakk'a firar düşüncesinde fanî olmaktır. Nûreddinzâde'ye göre bu durum tamamen Hakk'ın ihsanıyla olmuş bir haldir.⁶⁶⁸

Konuyla ilgili olarak Cafer-i Sadık şöyle demiştir: “Fîrâr üçtür: Nefisle dünyadan, kalple hevâdan, ruh ile de Mevlâ'nın adlinden kaçın! Kim dünyadan kaçarsa, Sultan onu yakınlık olan dininde korur. Kim hevâden kaçarsa, Allah onu kendi yurdu olan hıfzda muhafaza eder. Kim de Allah'ın adlinden, O'na isyandan, yine O'nun tâat ve sevgisine kaçarsa, Allah onu bağışlama ve rahmetinde korur.”⁶⁶⁹

Mevlana da firarı anlatırken şöyle der: “Ey ayrılmış cüz! Kendinin küllü tarafına git! Kendiliğinden geç! Hudâ'ya kaç!” beytinde Allah'a kaçmaya işaret etmiştir. “Küll'den murad Hakk'ın hakikî varlığı, cüz'den murad, abdin mevhûm varlığıdır. Yani, Ey Hakk'ın hakikî varlığından ayrılmış cüz' olan vücûd-ı mevhûm sahibi abd! Kendinin bu mevhûm olan kendiliğinden ve varlığından geç de 'Allah'a kaçınız!' ayet-i kerîmesindeki emir mûcibince Hudâ'ya kaç ve kendi gülün olan Hakk'ın varlığı tarafına git.”⁶⁷⁰

Görüldüğü gibi firar saliki aşama aşama masivayı terk ederek Hakk'a ulaştırmalıdır. Hatta salik halktan Hakk'a kaçtığını müşahade etmekten de firar etmelidir. Bu durum Hakk'ın ihsanıyla gerçekleşebilecek bir durumdur.

⁶⁶⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 30a.

⁶⁶⁹ Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sadık'a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Doktora Tezi, HÜSBE, Şanlıurfa 2010, s. 256.

⁶⁷⁰ Konuk, *a.g.e.*, XIII, s. 339.

İ. RİYAZET

Arapça terbiye ve ıslah etme, idman yapma, eğitime, boyun eğdirme, zelil kılma, çekici ama zararlı şeylerden uzak kalmaya, zor ama faydalı şeyleri yapmaya kendini alıştırmaya anlamlarına gelmektedir.⁶⁷¹

İstılâhî olarak nefsi eğitmek üzere onu aç, susuz ve sevdiği şeylerden mahrum bırakmaya riyazet denir. Nefisle yapılan savaş bir ömür boyu sürer. Bu yüzden sûfîler tasavvufu barışı olmayan bir savaş şeklinde tanımlamışlardır.⁶⁷²

Gazzâlî riyazetin başlangıçta zorlanarak yapılıp sonraları huy haline geleceğini şöyle tahlil etmiştir: “Bu olay kalp ile uzuvlar arasında bir başka ifadeyle nefisle beden arasındaki çok garip alakalardan biridir. Kalpte beliren her sıfat, izlerini organlara iletir. Öylesine iletir ki organlar sadece onun paralelinde hareket eder. Pek tabii azalarda meydana gelen her işten de kalbe doğru bir iz yükselir. Burada bir devir söz konusudur. Yani kalbin uyarısına beden, beden uyarısına da kalp hemen cevap verir.”⁶⁷³

Herevî riyazeti, doğruluğu kabul etmeyi adet edinmek olarak tanımlamıştır.⁶⁷⁴ Yani daima sözlerinde ve diğer hallerinde doğruluk üzere olmaya çaba harcamak gerekir. Hatta söz ve fiillerinde ve her halinde doğruluk ona tabiatı ve adeti olacak seviyeye ulaşmaktır. Nefsini kendi haline bıraktığı zaman zahmet ve meşakkatsiz bir şekilde doğruluk üzere olmalıdır.

“Salike sülûkünün başında riyazet gerekir.” demenin manası budur; yoksa aç ve susuz kalması demek değildir. Belki açlık ve susuzluktan maksat nefsi aciz ve zayıf bırakıp akla uymasını sağlamak ve ona tabi kılmaktır. Tasavvuf tarihinde bu ve benzeri sözleri istismar etmeye kalkışanlar olmuş fakat gerçek sünnî tasavvufu savunan

⁶⁷¹ İbn Manzûr, *Lisan*, V, s. 370-371; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 644; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 382; Tehânevî, *Keşşâf*, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996, I, s. 900.

⁶⁷² Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 119; Hasan Şarkâvî, *Mucemu Elfâzi's-Sufiyye*, Müessesetü Muhtar, Kahire 1987, s. 163-164; Refik el-Acem, *Mevsûat*, s. 430-431. Kâşânî riyazetin en büyük esasının zikre devam olduğunu “Allah'ı zikretmek en büyüktür.” (Ankebut, 29/45) ayetiyle irtibatlandırmıştır. Bkz. Kâşânî, *TS*, s. 277.

⁶⁷³ Gazâlî, *İhyâ*, III, DKİ, Beyrut 1421/2001, s. 55.

⁶⁷⁴ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 30a. İbn Arabî'ye göre de talep riyazeti, amacın ve gayenin doğruluğu demektir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, s. 202.

Nûreddinzâde gibi şeyh ve mutasavvıflar gerekli uyarıları yapmayı her zaman görev bilmişlerdir.

Nitekim Nûreddinzâde riyazetsizlik ve ibadetsizlik hevesinde olanları şu sözlerle tasvir etmiştir: *“Zamanede olan fırak-ı dâlle, riyazet-i bedeniyyeyi bil-küllîye terk edip ve ‘Biz maksuda vasıl olduk, şimden girû riyazete ihtiyacımız yoktur!’ deyip, belki nicesi dahi ‘İbadete ihtiyacımız yok!’ -neûzü billah- derler. Onlar bu taifeden değillerdir; belki Ehl-i İslamdan değillerdir. Kendi kabahatlerini setr için ekâbir kelimâtını tahrif etmişlerdir.”*⁶⁷⁵

Nûreddinzâde’nin bu yorumlarından çıkan sonuca göre riyazetsiz tasavvuf, tasavvuf değildir, ibadetsiz İslam, İslam değildir. Kendisinde riyazete ve hatta ibadete ihtiyaç görmeyenler, her ne kadar sufiyane bir dil kullanırlarsa da bu durum büyük velilerin sözlerini tahrif etmekten başka bir şey değildir. Yani o sözlerin hakikatine uzaktırlar. Zaten ibadete ihtiyacımız yok diyen bir kimsenin müslüman olması düşünülemez.

Herevî’nin çizdiği çerçevede riyazeti ele alan Nûreddinzâde konuya şöyle devam etmiştir: Avamın riyazeti ilimle ahlakı güzelleştirerek şeriata uygun yaşamaktır. Salık bütün hareketlerinin, işlediklerinin ve kalbine gelen her türlü düşüncenin şeriata uygun olup olmadığına bakmalıdır. İkinci olarak amelini ihlasla saflaştırmalıdır. Bu sayede riya, ucb ve halkın beğenmesi gibi zevklerden olabildiğince uzaklaşıp Allah’ın rızasını kazanmak üzere halis ve muhlis olmalıdır. Üçüncüsü haklar konusunda çok dikkatli olmalıdır. Daima kendi zatının zayıflığına ve kabahatlerine bakarak muhtaç olduğunu bilmeli ve asla izzete meyletmemelidir.⁶⁷⁶ Sürekli Hak Teâlâ’nın izzet ve gınasını, kendisi hakkında olan ihsanlarını düşünmelidir.

Salık, insan haklarına çok dikkat etmeli, söz ve fiillerinde herkese güzel muamele etmeli, su-i zanda bulunup kimseye bilerek zarar vermemelidir. Kendisine

⁶⁷⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 30a-30b.

⁶⁷⁶ Günlük hayatta kişinin kendini haklı ve üstün gördüğü bazı durumlarda kullandığı “izzet-i nefis” kavramı tasavvufta pek hoş karşılanmasa gerektir. Örneğin kendisinden özür dileyeni “izzet-i nefis”ini öne sürerek affetmeyen kimsenin nefsi, amiyane tabirle izzetten “şişmiş”tir. Bu nefis tasavvufta kötü görülen, eleştirilen bir nefis türüdür.

su-i zan besleyip eziyet edenlerin cefalarına tahammül göstermeli, yapabiliyorsa iyiliklerle karşılık vermelidir. Kendisine yapılan “yaramazlıkları” iyilik olarak görüp, kendi yaptığı iyiliklere övgü ve teşekkür beklentisi içerisinde olmamalıdır.⁶⁷⁷

Bu satırlarda anlatılan tasavvuf ahlakı, insanların her çağda ihtiyaç duyduğu evrensel prensipleri canlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Dervişlik ahlakında kibir ve riyadan uzaklaşarak bütün iyilikleri ve nimetleri Allah’ın bir ikramı görerek, insan haklarına azami derecede saygılı insanlar yetiştirmek çok önemlidir. İnsanın kendisinde yaptığı yolculuğun/sülûkun insanlarla ilgili böyle kayda değer güzellikleri sonuç vermesine ahlakın tahkik edilmesi diyebiliriz. Buradan çıkan sonuçlardan biri de hem Allah’a ait haklar hem de halka ait haklar sülûkun ayrılmaz parçaları olmaktadır.

Nûreddinzâde’ye göre havassın riyazeti, Hak’tan başkasına bakmayıp tamamen Hakk’a yönelmektir. Bununla birlikte daha önce geçtiği makama geri dönmemektir. Nûreddinzâde’nin buradaki ifadesi çok önemlidir: “*Makâmât-ı âliyâta himmet ve azmetmemek gerektir.*” Yani havas, kendisine yüksek makamları bir gaye olarak belirlememeli ve bu uğurda gayret sarf etmemelidir. Peki ne yapılmalıdır? Geçmiş hallere veya bilfiil içindeki hale (veya ileride ulaşılabilecek makamlara) dönüp bakarsa yani takılırsa Allah’ın dışındakilerle alakalar kesilmiş olmaz. Dolayısıyla onlara “göz dikmemelidir.”⁶⁷⁸

Bu noktada sufî için, Allah’tan başka herhangi bir matlub, mahbub ve maksûd yoktur. Gerçekten Allah’a yönelen sufide O’ndan başka aranan ve arzu edilen hiçbir şey olmamalıdır. Bu arzu Beytullah’ı ziyaret etmek olsa bile, mesele değişmez. Bu tip his ve bağlarla kalbi meşgul etmemek gerekir. Aksi halde insan bütün gücüyle ve tefekkürüyle O’na yönelemez. Bu hal içinde bulunan sufîye, bütün nebi ve peygamberlerin makamları arz ve teklif edilse o, bir an için bile olsa hiçbirine iltifat edip ilgilenmemelidir. Çünkü makam aşkı ve sevgisi bu yolu kesen bir histir. Dolayısıyla salık Hakk’ın nakışlarından başka hiçbir nakşın peşine düşmemelidir. Hatta Hakk’ı bile arzu etmemek gerek. Nitekim O şöyle buyurmaktadır: “Allah sizi

⁶⁷⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 31a-31b.

⁶⁷⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 31 b.

kendisinden sakındırır.”⁶⁷⁹ Çünkü bir şeyi istemekte isteyen ve istenen olmak üzere ikilik vardır. Vahdet ehli ise bu ikiliğe düşmez. Bu hassas ve ince noktadan dolayı pek çok salık gayeye ulaşır müsterih olamamıştır⁶⁸⁰

İslam düşünürleri de riyazet üzerinde fikir üretmiş, yorumlar yapmıştır. Mesela İbn Sina’ya göre riyazet üç gayeye yöneliktir: Birincisi Hakk’ın dışındaki şeyleri, tercihin (isar) yolundan kazımdır. İkincisi emredici nefsi, tatmin bulmuş nefse boyun eğdirmektir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri aşağı durumlarla münasebetli vehimlerden yüz çevirmiş olarak kutsal durumla münasebetli vehimlere geçilir. Üçüncüsü ise uyarılma için sırrın latifleşmesidir.⁶⁸¹ Görüldüğü gibi İbn Sinâ da riyazetin sonunu sırrın letafet kazanma tekâmülüyle sonuçlandığını ifade ve kabul eder.

Nûreddinzâde’ye göre havassın riyazetinde şeriat ilimleri sürekli olmalıdır. Her ne halde olursa olsun şeriatın zâhirine muhalif bir şey ortaya koyulamaz. Eğer böyle bir şey olursa bu kişi riyazet ehli değildir. Çünkü riyazet tarikatın yoludur. Riyazet ehli olmayan tarikat ehli olamaz.⁶⁸²

Nûreddinzâde müteşerri’ bir sufidir. Bunun yansımalarını bütün eserlerinde görmek mümkündür. Ona göre şeriata uymayan bir tasavvuf anlayışı islami ilimler içerisinde değerlendirilip hoş görülemez, kabul edilemez. Şeriatın zâhirine aykırı her bâtın batıldır. Cüneyd-i Bağdadi’nin söylediği: “*Bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle sınırlıdır.*”⁶⁸³ sözü hem bir yöntemi ortaya koymakta hem de tasavvufi yaşantılardan elde edilen sonuçların kontrolünü amaçlamaktadır. Nûreddinzâde bu şer’î yöntemi hararetle ve samimiyetle benimseyip savunan bir mutasavvıf olarak tarihteki yerini almıştır. Nûreddinzâde, bu konuda daha çok meşhur olan Nakşbendî şeyhlerini ve

⁶⁷⁹ Âl-i İmran, 3/28.

⁶⁸⁰ Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 62-63.

⁶⁸¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Proje Editörü Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2013, s. 185.

⁶⁸² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 31 b.

⁶⁸³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 431.

özellikle kendisiyle hemen hemen aynı dönemlerde yaşamış İmam-ı Rabbânî'nin (1564-1624) tasavvuf anlayışını hatırlatmaktadır.⁶⁸⁴

Nûreddinzâde'ye göre hassa-i havassın riyazeti isimlerin kesretinden kurtularak, cem makamına yükselmektir. İlahî isimlerin muarazasını terk edip ehadiyyet makamında kendini eritmektir. Bununla beraber vücudda eşyanın muarazasını terk etmektir. Masiva ezelde fanidir, Hak Teâlâ ise ebedi bakidir. Bu açıklanan mertebede riyazet kesbî değildir, vehbîdir. Tamamen Hak Teâlâ'nın bir ikramıdır. Bu makamda kul, çalışma ve kendi iradesiyle hareket etmez. Ancak ilahî cezbe ile yükseliş gerçekleşir.⁶⁸⁵

Nûreddinzâde'ye göre riyazetin itidal içerisinde yapılması, şeriatın gereğidir. *“Riyazette hadd-i itidali tecavüz câiz değildir. İfrat derecede açlık fena olduğu gibi ifrat derecede tokluk dahi fenadır.”* Mevlana şöyle demiştir: ‘Aç olduğun vakit köpek gibi olursun; sert ve mukareneti kötü ve fena damarlı olursun. Doyduğun vakit bir murdar damarlı tok oldun; bir duvar nakşı gibi habersiz ve ayaksız oldun.’⁶⁸⁶

İbn Arabî de aynı şekilde dengeli bir riyazet anlayışını vurgulamaktadır. Ona göre “Riyazet, ahlakı güzelleştirmek ve süslemektir. Çünkü nefsin doğasının dışına çıkmak doğru değildir. Böyle bir şey doğru olmayınca, Allah, tabiatlar için kullanım yerleri belirlemiştir. Nefisler o yerlerde durduklarında hamd ve şükrederler. Böylelikle kendi tabiatlarının dışına çıkmamış olurlar. Öyleyse tabiatın riyazeti yaratıcısının belirlediği yerde onu sınırlamak ve kullanmaktır.”⁶⁸⁷ Yani İslam tasavvufunun en önemli özelliği ve onu diğer mistik sistemlerden ayıran yönü, riyazet ve benzeri uygulamaların Kur'an ve sünnete uygun olması, belli bir itidal içermesidir, denebilir. Aslında kişilerden bağımsız olarak, sadece Allah'ın belirlediği ölçülere uyulmaya çalışıldığı söylebenebilir.

⁶⁸⁴ İmam Rabbânî özelinde şeriat ve tasavvuf konusunda yapılmış müstakil bir doktora çalışması için bkz. Abdülhak Ensârî, *Şeriat ve Tasavvuf*, Çev. Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara 1991.

⁶⁸⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 32a.

⁶⁸⁶ Konuk, *a.g.e.*, II, s. 15.

⁶⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, IX, s. 202-203.

Her toplumda ve dinde İslâm'daki riyâzet ehline benzetilebilecek kişi ve gruplara rastlamak mümkündür. Yogi denilen Hint fakirlerinin maksadı riyâzet yaparak nefis, beden ve eşya üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Ağır ve disiplinli bir riyâzet neticesinde, riyâzet ehlinden birtakım olağanüstü haller zuhur edebilir. Takvâ sahibi sûfilerin riyâzeti şekil, muhteva ve gaye bakımından gayr-i müslimlerin riyâzetinden farklıdır. Tasavvufta mürid dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, daha iyi bir dinî hayat yaşamak için riyâzet yapar.⁶⁸⁸ Dolayısıyla seyr ü sülûkun her aşaması islamî prensiplere uygun olursa, riyazet de aynı şekilde itidal dairesinde olursa makbul bir İslam tasavvufundan bahsedilebilir. Eğer bu sınırlar muhafaza edilmezse İslam'ın haricindeki herhangi bir ruh ve beden terbiyesinden farkı kalmaz. Nûreddinzâde bu sınırları elinden geldiğince muhafaza etmeye çalışmış, yazdığı eserlerde sünnî tasavvufu bu minvalde tanımlamıştır.

J. SEMA

Sema lügatta dinleme, işitme, kulak verme, itaat etme anlamlarına gelmektedir.⁶⁸⁹ Tasavvufta ilahileri, dini musikiyi dinleme, devran yapma ve bunların tesiriyle kendinden geçme anlamlarında kullanılmaktadır. Hak'tan gelen ve insanları Hakk'a çağıran bir mesaj olarak bunların hepsini içine alacak şekilde tanımlanmıştır. Kelâbâzî semayı hal sahipleri için bir teneffüs ve rahatlama olarak tanımlamış, nağme ruhun gıdasıdır demiştir. Kuşeyrî dinleyenin rağbetini artıran, Allah'ın muttakî kulları için hazırladığı dereceleri hatırlatan, insanı hatalardan sakınmaya sevk eden, kalpte vâridât meydana getiren bir semâ anlayışına dikkat çekmiştir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Süleyman Uludağ, "Riyazet", *DİA*, XXXV, s. 144.

⁶⁸⁹ İbn Manzur, Lisân, "s-m-a" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 730; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 449.

⁶⁹⁰ Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 220-222; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 336; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 127; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 638-660; Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'arif*, ss. 104-112; Memduh ez-Zubi, *Mucemü's-Sufi*, s. 215; Hasan Şarkâvî, *Mucemu Elfâzi's-Sufiyye*, Müessesetü Muhtar, Kahire 1987, s. 176-177. Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 971; Semih Ceyhan, "Sema", *DİA*, XXXVI, s. 455-457. Serrâc semâ ile ilgili meseleleri çok yönlü olarak ele alıp incelemiş, ihtilaf noktalarını ve farklı anlayışları belirlemiş, Kur'an ve hadislerden bolca örnekler vermek suretiyle tasavvufta sema'nın yerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Serrâc, *Luma'*, 237-262. Gazâlî de benzer şekilde meseleyi genişçe ele almış ve sonuçta Allah sevgisi kendilerini istilâ eden kimselerin semâ dinlemelerine müstehab olarak hüküm vermiştir. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, II, 243-254. Ayrıca konuyla ilgili hükümleri tartışan müstakil bir çalışma olması açısından bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musikî ve Semâ*, Marifet Yay., 3. Baskı, İstanbul 1999.

Nûreddinzâde Herevî'nin yorumundan hareketle, musiki anlamından ziyade: "Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi."⁶⁹¹ ayetine göre semayı, salikin ilahi hitabı işitebilmek için uyanık olması şeklinde ele almıştır. Nûreddinzâde'ye göre herkes uyanıklığı ve dikkati oranında işitir. İşittiğinin de maksadına uygun olanını anlar.⁶⁹² Bu durum bakmakla görmek arasındaki ilişki gibidir. Bakmak görmek demek değildir. Bazen aynı varlıklara veya olaylara bakanların farklı gözlemler yaptığı bilinen bir gerçektir. Aynı durum işitmek için de geçerlidir. Dinliyormuş gibi görünen bazı insanların dikkati başka konulardaysa, sema gerçekleşemez. Öyleyse dinlemek anlamak demektir. Başka bir ifadeyle Nûreddinzâde'nin üzerinde durduğu nokta, dinleyenin "hazırbulunuşluğu" ile ilgilidir.

Diğer sufi büyükleri de semâ üzerinde durmuşlardır. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, sakın sakın duran birinin, sema dinlediği zaman sallanmasıyla ilgili şöyle demiştir: "Allah Teâlâ 'ezel ve elest bezmi'nde ilk misakta ruhlara 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye hitap etmiş, ruhlar da 'Evet öyle!'⁶⁹³ demişlerdi. İşte o zaman bu kelamın işitilmesinden hâsıl olan şevk ve lezzet ruhlara yerleşti, sema dinledikleri zaman onu hatırlar ve harekete geçerler."⁶⁹⁴ Cüneyd şu durumda semayı ruhların ilk kuvvesi olarak ele almış, duymanın diğer duyulara göre önceliğine dikkatleri çekmiştir.

Nûreddinzâde'ye göre anlamakla başlayan semanın, icabet ve müşahade gibi sonuçları üzerinde durulması gerekir. Sema, bulunduğu mertebelerdeki hallerinin hepsini basiret nuruyla Allah'tan bilmektir. Nimetler karşısında "Ben bunu hak etmiş değilim, tamamen Allah Teâlâ'nın ikram ve ihsanıdır. Bu nimetler istidrac olabilir." korkusu ve çekincesini taşımalıdır. Eğer başına bir bela gelirse "Allah Teâlâ'nın bir imtihanıdır." diye sabırla karşılayıp kendini belaları hak eden biri olarak görüp "Hazreti Hak rahmetinden bu miktar ile iktifa etti." diye hamd etmelidir. Bütün belalar,

⁶⁹¹ Enfal, 8/23.

⁶⁹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 32a.

⁶⁹³ Araf, 7/172.

⁶⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 339-340. Kelâbâzî'ye göre sema insanın kalbine ulaşınca orada gizli bulunan şeyleri açığa çıkarır. Bu esnada acz ve zaaf vasfına sahip olanlar, gelen varid ve feyzin tesiriyle coşarlar. Kuvvetli bir hale malik olanlar bulundukları yerde sabit kalırlar. Kelâbâzî, Cüneyd'in elest ve sema ilişkisini açıkladığı sözlerine benzer bir yorumu Ruveyym'den nakletmiştir. Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 178.

içerisinde nimet de barındırmaktadır. Bir belaya müptela olan kimse yüz bin nimetle nimetlenir. Fakat bu manayı tahkik ehli ve basiret sahibi olanlar bilir.

Havassın semai her an Hakk'ı müşahede etmektir. Yani bütün deliller hal diliyle halkı Hakk'a davet eder. Arif her neye baksa bu söz kendini gösterir. İkinci olarak her neye baksa her şeyin Allah Teâlâ'ya ulaştığını bilir. Üçüncüsü ayrılıktan duyulan lezzetten kurtulup cem makamında tahakkuk ederek Hak'tan başkasını işitmemelidir. Bu mertebe "İşitmesi ve görmesi olurum" mertebesidir.⁶⁹⁵ Görüldüğü gibi Nûreddinzâde sema konusunda son derece temkin sahibidir.

Bündar b. Hüseyin'e göre sema üç nevidir: "Tabiat ile sema eden, hal ile sema eden ve Hak ile sema eden. Tabiatla olan semada avam ve havas müşterektir. Çünkü insan hilkati icabı hoş sadadan zevk alır.⁶⁹⁶ Semaı Allah ile, Allah için, Allah'tan ve Allah'a yönelik olmalıdır."⁶⁹⁷

Nûreddinzâde'ye göre ehass-i havassın semai keşfin sebep, delil ve vasıtalarından kurtulmaktır. İşiten kul kendini ifnâ edip Hak zuhur edince zamana, karanlığa ve nura ait olan perdeler ortadan kalkar. Zamanla ilgili perdeler kalkınca da ezel kendini gösterir.⁶⁹⁸ Böyle bir kimse sadece Allah için duyar, Allah ile duyar, Allah yolunda duyar ve Allah'tan duyar. Bu mertebede beşerî niteliklerden bir şey kalmamıştır.⁶⁹⁹

İbn Arabî semayı ilahi, rûhânî ve doğaı sema olarak üçe ayırmış ve ilahi ve rûhânî sema ile ilgili şunları söylemiştir: "İlahi sema (kalbin özel gücü olan) sırlar ile

⁶⁹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 32a-33a.

⁶⁹⁶ Hücvirî'ye göre sema esnasında tab'ı itidal haddinin dışına çıkmayan hiçbir kimse yoktur. Bunun için verdiği örnek ud benzeri bir musiki aletiyle hastalıkların tedavisinde semanın kullanılması veya bir kimseyi helak etmek için yine bu semanın kullanılmasıdır. Tedavide iki gün ve gerektiği kadar kullanılırken, helak etmek istenince daha uzun süreli kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 655. Ebu'l-Kâsım Bağdâdî'ye göre nağme ruhun gıdasıdır. Ruh gıdasını ele geçirince kendi makamına göz diker. Bu esnada ruh bedeni idare etme işinden vazgeçer. İşte o zaman sema dinleyenlerde sallanma ve coşma gibi hareketler zuhur eder. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 178. Semâ, bilindiği gibi en çok Mevlevîlikle özdeşleşmiş ve gelişmiştir. Bir eğitim yöntemi olarak uygulanış aşamaları için bkz. Safi Arpağuş, *Mevlevîlikte Manevî Eğitim*, Vefa Yay., İstanbul 2009, ss. 232-260.

⁶⁹⁷ Serrac, *Luma'*, s. 246; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 343.

⁶⁹⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 32a-33b.

⁶⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, s. 260.

duyulur. Bu sema her şeyde, her şeyden ve her şey vasıtasıyla (Hakk'ın sözünü) duymadır. Bütün varlık onlara göre Allah'ın tükenmez kelimeleridir. Bu kelimelerin karşılığında, onların tükenmeyen kulakları vardır. Sema çok olan Allah'ın isimleriyle ilgilidir. Her ismin bir dili, her dilin bir sözü, her sözün bizde bir kulağı vardır. Allah her konuşanın dilindedir. Varlıkta sadece Allah olduğu gibi O'ndan başka söyleyen ve duyan da yoktur... Rûhânî sema başkalaşma ve değişmeden korunmuş varlık levhasında ilahi kalemlerin cızırtılarıyla ilgilidir. Bütün varlık açılmış bir sayfa, âlem ise yazılmış bir kitaptır. Kalemler, dile gelir, akılların kulakları duyar, kelimeler yazılır ve görülür hale gelirler. Onları görmek bir ilave olmaksızın onları anlamaktır.”⁷⁰⁰ Özellikle son cümlede varlığı görmek, anlamak olarak ele yorumlanmıştır.

Sonuç olarak Nûreddinzâde sema konusunu işlerken, tasavvuf tarihinde önemle üzerinde durulan sema konusundaki tartışmalardan çok, onun salikte meydana getirdiği halleri ele almıştır. Bunu yaparken salikin aşama aşama semadan fenaya ve Hakk'ı müşahedeye geçişini açıklamıştır. Her sözü Hak'tan, Hak ile dinleme aşamasına ulaşan bir salik için fena hali meydana gelmekte, masiva ilgisi bitmekte ve yaratılışın ilk anlarında meydana gelen ilk sema hali bir anlamda dünya hayatında tekrar gerçekleşmiş olmaktadır. Tasavvufta sema ile amaçlanan elest bezmindeki sema halini hayat boyu yaşamaktır.

II. GİRİŞ KISMI

Avamdan çıkıp havas mertebesine giriş kısmıdır. Birinci kısım avama ait başlangıç mertebeleriydi. O mertebelerde salik meşguliyetlerinden uzaklaşmakla ve engellerden kurtulmakla ilgilenir. Engelleri ortadan kaldırdıktan sonra tarîka sülûk edip seyre başlar.

A. HÜZÜN

Arapça elde edilemeyene, elden kaçana ve hoş olmayan durumlara karşı hissedilen duyguya hüzn denir. Rahatlık ve sevincin tersidir.⁷⁰¹ Tasavvufta hüzn

⁷⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, VIII, s. 302-303.

⁷⁰¹ İbn Manzur, *Lisân*, “h-z-n” md.; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 91; İsfahânî, *Müfredât*, s. 115-116; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 171.

ayrılığa düşen kalbin bulunduğu kabz (tutukluk) halidir. Bu duygu kalbi incelterek sevinç ve neşeyi istemekten men eder. Kulun hasenatının artmasına vesile olur. Kalbin kırılması ve üzüntü duyulan bir işten dolayı boyun eğmesi de hüzündür.⁷⁰² O halde iyilikleri ve ibadetleri artırmayan bir hüznün tasavvufi anlamda bir hüznün sayılamaz. Kuşeyrî de hüznü kalbi sıkarak gaflet vadilerine dalmasına ve dağılmasına engel olan bir hal ve sülûk ehlinin vasıflarından biri olarak zikretmiştir.⁷⁰³

Herevî hüznle ilgili “Üzüntüden gözyaşı dökerek geri dönenlere de sorumluluk yoktur.”⁷⁰⁴ ayetini zikrederek konuya giriş yapmıştır. Bu ayette maddî imkânsızlıklar nedeniyle Tebük seferine katılamayan ve buna hüznlenen sahabelerin ruh hali yansıtılmaktadır. Bu hüzn Allah Teâla tarafından hoş karşılanmış ve sufilere bu bakımdan örnek teşkil etmiştir. Hüzn kalbin elem duymasına denir. Sufilerin hüznü, kaçırıldığı zaman tedariki mümkün olan namaz ve oruç gibi konularda olur. Tedariki mümkün olmayan ölüm gibi konularda duyulan hüznle bu hüzn aynı değildir.⁷⁰⁵ İnsan fıtratında belli bir yeri olan bu duygu, seyr ü sülûk ile terbiye edilerek gereksiz, olumsuz ve zarar veren yıkıcı hüznünden ayrılmıştır.

Nûreddinzâde’ye göre avamın hüznü ibadetlerdeki eksiklikleri, masiyetleri ve gafletle geçirdikleri günleri için olur. İrade ehlinin hüznü kalplerinin masiva ile ilgilenmesi ve nefislerinin müşahadededen başka şeylerle meşgul olması sebebiyledir. Bu hallerini görüp hüznlenemediklerine hüzn duymaktadırlar. Bu makamı tahakkuk edememelerine hüzn duymaktadırlar.

Herevî’ye göre, havas için hüzn yoktur. Hüzn kaybedilen bir nesne için kalbin duyduğu üzüntüye denir.⁷⁰⁶ Nûreddinzâde bunu şöyle açıklar: Bunlar vicdan ehlidir, fıkdan ehli değildir. Teslim ehlidirler, inkâr ehli değildirler. Dolayısıyla

⁷⁰² İbn Fûrek, *el-İbâne An Turûki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf Istılahları*, Çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaflar Aslan, TYEKB, İstanbul 2014, s. 138, Şarkavi, *Mucem*, s. 122-123; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 290.

⁷⁰³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 138.

⁷⁰⁴ Tevbe, 9/92.

⁷⁰⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 34a.

⁷⁰⁶ “Hüznün arzu edilen bir şey elden kaçırıldığı zaman söz konusudur. Bunun hakikatı kalbin sevgiliye özlem ve hasret duyması gibidir. Ancak o halinde, özlem duyduğuna vasıl olduğu için artık özlem duymaz. Ama ayrıldığı zaman ayrılığı sebebiyle hüznlenir. Hüzn elbisedir veya dış kabuktur. İç ve özlem ise ya özlemdir veya özleyendir. Başka bir benzetişle hüzn lokmadır. Aşık o lokmayı yiyen kimsedir. Veya hüzn şaraptır. Aşk veya aşık bunu içen kimsedir.” Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 146.

kaybettiklerinde kendileri için bir hüznün meydana gelmez.⁷⁰⁷ Ya da kaybedecekleri bir şey olmadığı için hüznün meydana gelmez.

Bu durum şöyle yorumlanabilir: Dünya için hüznolenen bir kalpte, ahiret için hüznolenecek yer kalmayabilir. Dolayısıyla insana fayda yerine zarar veren dünyevî hüznün, tasavvufta mecra değiştirerek iyi davranışlara yöneltten bir duygu haline gelebilmektedir. Duyguların eğitilmesinin, doğru yer ve zamanlarda nelerin hissedilmesi gerektiğinin tecrübelerle ve kontrollü bir süreç olan seyr ü sülûkte takip edilmesinin önemi büyüktür. Günümüzde insanların kaygılarının, hüznlerinin ve sıkıntılarının temel nedenlerini dünya ve dünyalık işler oluşturmakta, ne kadar çok maddî imkanlara sahip olursa olsun mutsuz insan toplulukları, kendilerini oyalayacak yenilik arayışlarıyla ömür tüketmektedirler. Oysa bir mümin, sufi ve derviş için hüznün kaynağı uhrevî amaçlar olmalıdır. Dünya, ahiretle kıyaslanınca hüznlenmeye değmeyecek kadar fani ve değersizdir. Bunları teorik olarak bilmek mümkündür; fakat hayata geçirilmesi tasavvufî terbiyenin sağlayabileceği titiz bir sürecin sonunda gerçekleşebilir.

Havassın hüznüyle ilgili olarak Kaşanî onu, başkaları adına duyulan hüznün olarak değerlendirir. Kur'an'da Hz. Yakub'dan aktarılan "Sizin onu götürmeniz beni kaygılandırıyor."⁷⁰⁸ Ayetinde buna bir işaret vardır. Havassın hüznü kendileri için değildir. Çünkü hüznün tefrika ve yoksunluk demektir. Onlar ise cem'iyet ve (bulmak) anlamında vicdan ehli dirler. Bu nedenle hadiste şöyle denilmiştir: "Kıyamet günü Hz. Muhammed'den başka herkes 'nefsim, nefsim!' diyecektir, Hz. Muhammed ise 'Ümmetim, Ümmetim!' diye nida edecektir."⁷⁰⁹ Konuyla ilgili olarak Seriiyyu's-Sakatî de "Bütün insanların hüznü benim olsun isterim." demiştir.⁷¹⁰ Bu anlayışa göre bir insan kendisini düşünmekle değil, başkaları için endişelenmekle manevî ilerleme

⁷⁰⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 34b.

⁷⁰⁸ Yusuf, 12/13. Tasavvufta her velinin, bir peygamberin meşrebi ve kademi üzere olduğu ve seyr ü sülûkte ona ait sırları elde ettiği şeklindeki açıklamalar Hz. Peygamber'in İsrâ ile ilgili beyanlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda hüznle ilgili olarak Nûreddinzâde Nusûs şerhinde şöyle demiştir: "Bazılarının başlangıcı 3. Sema ruhaniyyatından hüznün ve gam sahibi Yakub'un oğlu Yusuf meşrebi üzere olur. Yine orada da Allah için üzülp gam çekenlere sırlar vardır." Bkz. Nûreddinzâde, *Şerhu'n-Nusûs*, vr. 133a.

⁷⁰⁹ Kâşânî, *TS*, s. 204.

⁷¹⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 139.

kaydedebilmektedir. Sadece kendisini düşünen bir kimse belki kendi hüznlerine çare bulamazken, başkaları adına hüznlenen insan, inssanlık adına yüksek bir ahlakî seviyeye ulaşmıştır.

Nûreddinzâde'ye göre hüznün üçüncü derecesi havassı hüznlendiren, rahmânî Vâridâtlara arız olan bozulmaların bazen perde olmasıdır. Buna Celâl'in eserlerinden *kabz* denir. Celal, cemal üzere galebe ederse kabz gerekir.

Diğer bir hüzn sebebi de tercih ettikleri bir işte ilâhî takdire muhalefet varsa bu gibi yerlerde kendi seçimlerini tamamıyla terk etmediklerine ve kendi iradelerini tamamen ifnâ edememelerine hüzn duyarlar. Eğer ilahi hükümlerin hilafına bir şey akıllarına gelecek olsa buna da hüznlenirler. Bu durum, genellikle mütevassıtlara olur ama müntehî olanlar da bundan emin olamazlar. Her ne kadar mütevassıtlar telvin ehli, müntehîler temkin ehli olsalar da temkin ehli de bu tür düşüncelerden emin değildirler.⁷¹¹

Kısaca Nûreddinzâde'ye göre hüzn amellerdeki eksikliklerden, vakitleri boşa geçirmekten, kalbin masiva ile meşgul olmasından, ilahi takdire, tercihe ve hükümlere muhalefet etmekten, kendi iradelerini tamamen yok edememekten meydana gelmekte, kişiyi daha dikkatli olmaya yönelten bir mertebe halini almaktadır.

B. HAVF

Havf sözlükte korkmak, ürkmek, sığınmak, ilim ve ölüm gibi anlamlara gelmektedir.⁷¹² Allah'tan, Allah'ın gazabı veya azabından ve cehennemden korkmaya havf denir. Bu, genel bir ifadeyle gelecekte elde edilmesi umulan iyi bir şeyden veya başa gelmesinden endişe edilen kötü bir durumdan ileri gelen korkudur. Kimi cehennemden ve oradaki azaptan, kimi Allah'ın gazabından; arifler de Allah'ın

⁷¹¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 35a-35b.

⁷¹² İbn Manzur, *Lisan*, “*h-v-f*” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 809; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 262.

kendisinden korkar. Havf, Allah'ın halkı ibadete ve iyi işlere sevk etmek için kullandığı bir kamçıdır. Allah'ın kahrından korkmak insanı dinde sabit kılar.⁷¹³

Nûreddinzâde, Herevî'nin izinden giderek havfla yakın anlam ifade eden hüznün arasındaki farkı, havfin daima gelecek için olması, hüznün hem gelecek hem de geçmiş için olmasıdır, demiştir. Havfin ilk derecesi, Cenab-ı Hakk'ın cezalandırmasından korkmaktır. İman bu korkuyla geçerli olur. Eğer bu korku olmasa, azap ayetlerini tasdik etmediği için kişi kâfir olur. Avamın havfı budur.⁷¹⁴ Kuşeyrî de havfin gelecekle ilgili olduğunu ifade etmiş ve insanın hoşlanmadığı bir şeyle karşılaşması veya arzu ettiğini elde edememesinin korkuya neden olduğunu söylemiştir. Bu ise ileride meydana gelecek bir durumla ilgilidir. Allah Teâlâ'dan olan korku, kulun "Allah, beni ya dünyada ya da ahirette cezalandıracak!" diye korkması şeklinde olur. Şüphe yok ki Hak Teâlâ, kulların kendisinden korkmalarını farz kılmış ve "Eğer iman sahibi iseniz benden korkunuz!"⁷¹⁵ buyurmuştur. Sonuçta avamın havfı, mabudlarının azametini bilmelerinden dolayı kalplerinde meydana gelen sıkıntı ve daralmadır.⁷¹⁶

Nûreddinzâde'ye göre havfin ikinci derecesi Hakk'ın mekrinden⁷¹⁷ korkmaktır. Sürekli yakaza halinde kendinden geçen nefislerin, halâvetten (yani bu halin tatlılığından) korkmasıdır. Murakabe ehlinin, her an huzurda yaşadığı bu lezzetli hal, sona erebilir diye duydukları korku bu tür bir havftır.⁷¹⁸ Bu hal, Serrâc'ın ifadesiyle Allah'tan uzak kalmaktan ve marifet berraklığının kaybolmasından korkmaktır.⁷¹⁹

⁷¹³ Serrac, *Luma'*, s. 58-59; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 115-116; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, ss. 453-484; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 124-131, Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 136-137; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 290-291; Şarkâvî, *Mucem*, 132-135; Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, XVI, s. 528-531.

⁷¹⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 35b.

⁷¹⁵ Al-i İmran, 3/175.

⁷¹⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 125; Serrâc, *Luma'*, s. 56.

⁷¹⁷ Allah'ın emirlerini dinlemeyen bir kuluna nimet üzerine nimet vermesi, edepsizliğine rağmen durumunu olduğu gibi bırakması ve olağanüstü hususları başarmayı ona nasip etmesidir. Bu anlamda mekr, istidraktır. Bkz. Uludağ, *TTS*, s. 241; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 423.

⁷¹⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 36a.

⁷¹⁹ Serrâc, *Luma'*, s. 56. Bu makamda korkulan bizzat Allah'ın kendisidir. Kul bu makamda Allah'tan perdelenmekten korkmakta ve O'na yakın olmayı ummaktadır. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 147.

Nûreddinzâde'ye göre, havasta havfin haşyeti yoktur; belki celalin heybeti vardır. Onlar, Hak Teâlâ'nın celalinin heybetinden korkmaktan meydana gelen halden bile ileri derecededirler. Bu hal varılabilecek en son noktadır.⁷²⁰ Ebû Ali Dekkak da, heybeti marifetin şartı saymış ve bu konuda "Allah sizi kendisinden sakındırmaktadır."⁷²¹ ayetini delil göstermiştir.⁷²²

Celâlin heybeti, Hak Teâlâ hazretlerinin lütfunu görerek haddini aşmaması ve bu kimselerin Hakk'a kulluk ve Hakk'ın rububiyyetine riâyet etmesi için keşif ehline münacat vakitlerinde arız olur.

Bu heybetin bir diğer özelliği, *mükâleme* (Hak ile sohbet) zamanlarında müşâhedeyi engellemesidir. İlâhi kanunlar gereği, Hak Teâlâ bir kuluyla perdesiz konuşmaz. Hak ile karşılıklı konuşma mutlaka perdeyi gerektirir.⁷²³ Vasıfî "Korku, kul ile Allah arasında bulunan bir perdedir." demiştir. Bu sözü Kuşeyrî şöyle yorumlamıştır: "Hâif, ikinci bir vakit beklemekte; ibnü'l-vakt olan sufi ise istikbal değil, hal ile meşgul olmakta; istikbalden bir şey ümit etmemektedir."⁷²⁴

Yine Nûreddinzâde'ye göre bu heybet Hakk'ı gözle görmek isteyen, izzet tokadıyla çarpan bir heybettir. Çünkü gözle görmek, Hakk'ın ortaya çıkmasını gerektirir, Hakk'ın ortaya çıkması ise masivanın yok olmasını gerektirir. Şu halde izzetin çarpması Hakk'ı görmek isteyen tamamen kahretmeyince tam bir görme meydana gelmez.⁷²⁵ Bu da; Hakk'ı bu dünyada görmek mümkün değildir, demektir.

Bu hususu Kelabazî daha ince bir yorumla ele almıştır. Ona göre Allah'ın dünyada ve ahirette gözle veya kalple görülemeyecek olması sufilerin ittifak ettikleri konulardandır. O'nu, îkân ve yakîn cihetiyle kalple görmek bunun bir istisnasıdır. Allah dünyada görülemez. Çünkü rû'yet lütufkârlığın son haddi ve nimetlerin en

⁷²⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 36b.

⁷²¹ Al-i İmran, 3/28.

⁷²² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 125. Allah kendisinden sakındırmakla birlikte kendisinden korkulmasını da istemiştir. Nûrî bu konuda "Hâif, Rabbinden Rabbine kaçan kişidir." demiştir. A.g.e., s. 127. Gerçek anlamda rabbinden korkan da Allah'tan başka kimseden korkmaz. Serrâc, *Luma'*, s. 56.

⁷²³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 36b.

⁷²⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 127. Kannâd "Havfin alameti, nefesine 'belki de, ileride' gibi lafızlarla sebep göstermemektir." demiştir. Serrâc, *Luma'*, s. 56.

⁷²⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 35b-37a.

üstünüdür. Mekanların en üstünü olan cennetten başka bir yerde böyle bir ihsana nail olmak mümkün değildir. Eğer nimetlerin en üstünü dünyada verilse, o zaman fani dünya ile baki cennet arasında bir fark kalmazdı.⁷²⁶

Kısaca havf imanının bir sonucu olarak ahirette ilahi cezaya uğramaktan korkuyla başlar, murakabe halinde kendinden geçmenin tatlılığına dalmaktan korkmayla devam eder, son aşamada celalin heybetine dönüşür. Bu aşamada Hak ile sohbet edep sınırlarını aşmaz, Allah'ı görme arzusunu içermez.

C. İŞFAK

İşfak şefkat, acıma, yumuşaklık, iyi davranma, endişe, tasa, tedirginlikanlamalarına gelmekte olup⁷²⁷ tasavvufta şefkat ve acıma duygularıyla devamlı gûnahtan sakınmaktır. Nefse acımak onun isteklerine karşı çıkmakla olmaktadır. Amele devam eden ve bu hususta sabreden kişi amele acımış olur. Halkın mazeretlerini bilen kimse onlara acımış olur. Serrâc işfak ve haşyeti kalbin iki ameli olarak ele almış, işfakın haşyetten daha gizli olduğunu ifade etmiş ve bu iki kavramı imandaki kuvvetin ve ziyadeliğin bir sıfatı saymıştır. Ebû Talib Mekki'ye göre işfak tabakasındakilerin korkusu, verilecek cezalara layık olacaklarını müşahade etmelerinden dolayı değil, Allah'ın Teâlâ'nın sıfatlarını iyi bilmelerinden dolayıdır.⁷²⁸

Nûreddinzâde'ye göre işfak rahmete yakın olduğunda bile, çekinme halidir. İlk olarak nefsin Hakk ile inatlaşmaması ve hevasına uyup Hakk'a muhalefet etmemesi gerekir. Çünkü nefis yaratılıştan Hakk'a muhaliftir. Bu muhalefetten sürekli uzak tutulması lazımdır.⁷²⁹

İkincisi amelinin boşa gitme endişesi olan işfaktır. Amelinde bir hata olma ihtimaline karşı zâhir ve bâtın, her halini şeriata uygun yaşamaya çalışmaktır. Çünkü

⁷²⁶ Kelâbâzî, *Taarruf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1413/1993, s. 46.

⁷²⁷ İbn Manzûr, "Lisân", "ş-f-g" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 897; Komisyon, *Mu'cemül-Vasît*, s. 487.

⁷²⁸ Serrâc, *Luma*, s. 74-75; Ebû Tâlib el-Mekki, *Kûtü'l-Kulûb*, Neşr. Said Nesib Mekârîm, Dâru Sadr, Beyrut, 2010, I, s. 483; Kâşânî, *TS*, s. 59; Uludağ, s. 196; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 325; Refik el-Acem, *Mevsuat*, s. 63-64.

⁷²⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 37a.

bir amel zâhirinde ve bâtınında şeriata uymayan bir amelse kabul edilmez, reddedilir.⁷³⁰

Şeriatın emir ve yasaklarını titiz bir şekilde yaşamayı amaç edinen tasavvufi anlayışın en güzel örneklerinden birini veren Nûreddinzâde, amellerin her zaman zâhirî ve bâtinî olarak Kur'an ve sünnete uymasını gerekli görmüştür. İslam tasavvufu adını alan bu anlayışın açık ve net prensipleri, her asırda takipçileri tarafından yaşanmış ve yaşatılmaya devam etmektedir.⁷³¹

İşfakın üçüncü aşaması insanların özürlerini bilmekten kaynaklanan işfaktır. Salık, onlara karşı düşmanlık duygusu taşımaz, onların ezasına tahammül eder. Çünkü tesir ve irade Allah'a ait olduğu için mazurdurlar. İnsanlardan meydana gelen davranışlarda, Hakk'ın bir hikmeti vardır. Salık için gerekli olan bu hikmeti anlayıp vaktini boşa geçirmemektir. Eğer o fiili insanlara isnat ederse vakti elden kaçırmış ve o ilahî varid boşa gitmiş demektir.⁷³²

İbn Arabî, Rablerinin korkusundan kaynaklanan endişeleri nedeniyle, Allah'ın, kendilerini dost edindiği velilerini: “Rablerinden korkarak titreyenler (Müşfikûn)”⁷³³ ayetiyle açıklar. Ona göre velilerden müşfik olanlar, nefsi hakkında daha ziyade değişme ve başkalaşmadan korkanlardır. Allah müjdeleyerek onu emin kılarsa, o veli kulun korkusu bu kez Allah'ın yaratıklarına yönelir, onlar hakkında endişelere kapılır ve korkar hale gelir. Bu ise, peygamberlerin, ümmetleri ve müjdelenen müminler hakkındaki endişelerine benzer.

Onlar yaş bir ciğer sahibi olan canlı her varlığa merhametli ve sevecen kimselerdir. Onlar bir günahkar insanın ilahi emirlere karşı çıktığını gördüklerinde, o kişiye gökten bir bela iner korkusuyla, eklemleri yerlerinden oynar. Böyle bir kişiye hakim olan hal, fiillerinde korunmuşluktur. Dolayısıyla işfak özelliğine sahip olduğu

⁷³⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 37a.

⁷³¹ Nûreddinzâde ile aynı tasavvufi hassasiyetleri Hint Coğrafyasından dünyaya yaymaya çalışan İmam-ı Rabbanî'nin (ö. 1034/1624) tasavvuf anlayışı burada zikredilmeye değerdir. İmam-ı Rabbanî'ye göre Kur'an ve sünnete bir kıl kadar bile aykırı olan rüya ve keşiflere itibar edilmemelidir. İnanç olarak kurtuluş Ehli Sünnetin görüşleridir. Bkz. İmam-ı Rabbanî, *Rabbânî İlhamlar*, Çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2005, s. 36.

⁷³² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 37a-37b

⁷³³ Müminun, 23/57.

için emre karşı çıkması beklenemez. İşfakın ürünü, Allah’a itaatla dosdoğru olmaktır. Bu nedenle Allah onları müşfik diye övmüştür. Bunun nedeni, kendisiyle ilgili, gerekli bir sebebi gördüklerinde, nefislerinde ortaya çıkan başkalaşmadır.⁷³⁴

İşfakın ikinci derecesinde zaman, kalp ve yakînle ilgili işfak vardır. Nuredinzade bunlardan yakîn üzere işfakı şöyle açıklamıştır: Yakîne asla sebepler dahil olmamalı yani karışmamalıdır. Bütün işlerinde yakîn ve itimadı, sadece Hak Teâlâ hazretlerine olmalıdır. Allah’ın dışında hiçbir sebebe itimadı olmamalıdır. Çünkü sebebe itimat edip onda tesir vardır demek, sakınılması gereken gizli bir şirktir.⁷³⁵ Sebeplerle Hakk’ın gücünün kıyaslandığı bu karşılaştırma neticesinde, sebepleri yaratan ve sebepler üstü olan Allah’a dayanıp güvenmek, tasavvuf terbiyesinin en başta gelen hedeflerinden birisi olmaktadır.

İbn Arabî, Allah yolunun mensuplarının efendileri olarak adlandırdığı Melâmîleri açıklarken, onların, Allah’ın kendilerine baktığı gözle eşyaya baktıklarını, hakikatleri karıştırmadıklarını ifade etmiş ve sebeplerle ilgili şu önemli uyarılarda bulunmuştur: *“Onlari sebepleri yerli yerinde bırakır, aşılmaları gereken yerde ise onları aşarlar. Onlar Allah’ın mahlukatı üzerinde kurduğu düzeni kendi anlayışlarına göre ihlal etmezler, bozmazlar. Allah’ın koymuş olduğu yerden bir sebebi kaldıran kişi, hiç kuşkusuz, onu koyana (Allah’a) saygısızlık yapmış, onun değerini bilememiş demektir. Sebebe dayanan ise, hiç kuşkusuz (sebebi koyana) ortak koşmuş, ilhada düşmüş, tabiat âlemine bel bağlamış demektir. Melâmîler, sebepleri kabul eder; fakat onlara bel bağlamazlar.”*⁷³⁶

Nûreddinzâde’ye göre işfakın üçüncü derecesi, sahibini amellerini beğenmekten yani ucbdan muhafaza eder. Her ne mertebede olursa olsun Hakk’ın yolundaki her çeşit çalışma ve gayretini Hak Teâlâ hazretlerinin bir lütfu ve ihsanı olarak bilmek gerekir. Bunun yanı sıra kendisini aşağı görüp, çalışma ve gayretine yönelik azmine bakmanın bir kusur olduğunu bilmek gerekir.

⁷³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, VI, s. 197-198.

⁷³⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 38a.

⁷³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, VI, s. 141-142.

Bu derecedeki işfakın bir diğer sonucu sahibini insanlara düşmanlıktan men eder. Şayet insanlar salikin hakkını çiğneseler bile, o salık bu hakkı kendisine ait olarak görmemeli, Hak Teâlâ'ya izafe etmelidir. Böylece insanda hak kalmaz, bütün haklar Allah'ın hakkı olmuş olur. Allah'ın hakları konusunda, kendinden daha aşağı ve alçak kimse yoktur diye bilir. Böyle olunca kimseye müdahale etmeye kendinde güç bulamaz.⁷³⁷

Burada kişinin haklı bile olsa, kendi haklarını Allah'a ait görerek kendi haklarından feragat etmesi şeklinde bir davranış tarzıyla karşı karşıya kalmaktayız. Böyle bir düşünce hukukun ortadan kalkmasını değil aksine hukuku Allah'a ait bir alan olarak yorumlayıp, insanlar arasında barış ve hukuki eşitliği hakim kılmayı amaçlamaktadır.

Böyle bir işfakın diğer sonuçlarını da Nûreddinzâde şu şekilde ifade etmiştir: Mürid, hak olanı tembellik ve ihmalden çaba ve çalışmasıyla korur. Her ne mertebede çalışırsa, gayret ederse etsin kendisine nispet ettiğinde bir tembellik görür. İşfak şeriatın sınırlarını çiğnemeyip kişiyi kibir ve ucbdan korur. Çünkü kendinden aşağı seviyede kimse göremez, dolayısıyla da kibirlenemez. Yine kendisini yapıp eden biri olarak göremez, bu nedenle ucba kapılamaz.⁷³⁸

Kısaca Nûreddinzâde'ye göre işfak, Hakk'a muhalefet etmemek, amellerin boşa gitmesinden endişe duymak, insanların kusurları nedeniyle onlara şefkat göstermek, sebeplerde tesir gücü görmemek, vakitleri boşa geçirmemek, kibir ve ucbdan sakınmaktır.

D. HUŞU

Huşu Arapça itaat etmek, boyun eğmek, tevazu göstermek, korkmak, derin bir hürmet hissi anlamlarına gelmektedir. Huzu' ile yakın anlama sahip huşu bedende, seste ve gözlerde olurken, huzu' sadece bedende olur denmiştir.⁷³⁹ Tasavvufta huşu

⁷³⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 38a -38b.

⁷³⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 38b.

⁷³⁹ İbn Manzûr, "Lisân", "h-ş-a" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 235; Cevherî, *Tehzib*, II, s. 484; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 235. Huşu ve huzu' arasındaki farklar için bkz. Ebû Hilâl Askerî,

Hakk’a boyun eğmek, tevâzu ile Hakk’a teslim olmak, Hakk’ın hükmüne itirazdan vazgeçmek anlamlarına gelmektedir.⁷⁴⁰

Herevî huşuyu hürmet edilen ve korkulan karşısında nefsin ve tabiatın yatışmasıdır diye tanımlar. Nûreddinzâde bunu insanın tabiatındaki ateşin sönmesi olarak yorumlar. Yani nefis alevlenince tabiata hareket ateşi verir.⁷⁴¹

Nefis, ateş ve huşu arasındaki ilişkiyi Muhammed b. Ali Tirmizi (ö. 320/932) şöyle açıklamıştır: “Huşu sahibi arzu ateşi sönen, göğsündeki arzudan haz alma dumanı sükûnet bulan, kalbi (şeriata hürmet ve) tazim nurları saçan, bu nedenle şehveti (ve nefsi) ölen; fakat kalbi dirilen, onun için de organları huşu içinde bulunan kimsedir.”⁷⁴²

Nûreddinzâde’ye göre böyle bir nefis, Hak Teâlâ hazretlerinin azametinin heybetinden veya azap ve kahrının eziciliğinden dolayı hareket edemez hale gelir. Nefis, ya muhabbet ya da kâmil bir havf neticesinde, kalbin parçalanması nedeniyle kötülüğe meyledemez. Huşu ya muhabbetle ya da havfle karışık bir huzu’dur.⁷⁴³ Ebû Talip Mekkî (ö. 386/1006) de korku ve muhabbeti hevanın tadından koparan ve ondan uzaklaştıran iki amil olarak görür. Korkunun acısı, hevanın tadına baskın çıkar ve kulu hevadan uzaklaştırır. Ya da muhabbetin tadı, hevanın tadına baskın gelir ve bu halle

el-Furûku ’l-Lugaviyye, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, Kahire t.s., s. 248-249.

⁷⁴⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 145;

⁷⁴¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 38b-39a.

⁷⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 145.

⁷⁴³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 39a. Huzu’ bazen hudû’ şeklinde de yazılmaktadır. Huşu ve huzu farklıdır. “Huşû kelimesi, terim olarak Allah’ın huzurunda olduğu bilinciyle tevazu gösterip boyun eğmeyi ifade eder. Hudû da aynı mânaya gelmekle birlikte bu kelime daha çok bedenle gösterilen alçalmayı ve boyun eğmeyi, huşû ise bu nevi hareketlerle dışa yansıyan kalpteki sükûnet ve tevazu halini ifade eder. Huşûun esas itibarıyla içten gelen ve muhabbetin heybetinden kaynaklanan mânevî ve ahlâkî bir hal olmasına karşılık hudû zorlama sonucunda mecbur kalınan bir boyun eğme de olabilir. Nitekim kelime Kur’an’da bu anlamda geçmektedir (eş-Şuarâ 26/4) Sufî müelliflere göre huşu yalnız belirli ibadetler esnasında değil hayatın her anında Allah’ın huzurunda kulun takınması gereken bir kulluk tavrı ve edebidir.” Mehmet Faruk Çifçi, *İsmail Hakkı Bursevî’nin Furuk-i Hakkı Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2013, s. 39; Mehmet Şener, “Huşû”, *DİA*, XVIII, s. 422-423.

mest olan kişi hevedan uzaklaşır. Korku ve muhabbeti olmayan kişi ise Mekkî'ye göre ikisi arasında tereddüt edenlerdendir.⁷⁴⁴

Nûreddinzâde'ye göre huşunun üç derecesi vardır: İlki, Hakk'ın emrine boyun eğmek, itaat edip ibadetle meşgul olmaktır. Çünkü ibadet boyun eğmenin son mertebesidir. Hakk'ın hükmüne teslim olmak, şer'i hükümlere boyun eğmektir. Kendi aczini itiraf ederek daima Hazreti Hakk'a yalvarıp yakarmaktır. Sürekli olarak, Hak Teâlâ hazretlerinin her halde kendisine baktığını bilip huzu' üzere olmaktır ve asla tevazudan ayrılmamaktır.⁷⁴⁵

İkinci derecesi, nefsin ve amelin afetlerini düşünüp inceden inceye araştırıp görmektir. Zira nefsin afetlerini araştırın kimse onun birçok belalarına vakıf olur. Amelin kusurlarını da aynı şekilde inceleyip bilmek gerekir. Çünkü nefsin afetleri, amelin fesadını gerektirir. İşte bu durumda havf ve huşu zorunlu olmaktadır.⁷⁴⁶

Her iyilik sahibinin iyiliğini görüp takdir etmek, kendi iyiliklerini ise görmemek huşunun ikinci derecesinde yer almaktadır. Dolayısıyla kendisinden daha kusurlu bir kimse olmadığını düşünen bu kişiye gereken şey huşulu olmaktır.⁷⁴⁷

İskenderî'ye (ö. 709/1309) göre salikin kendini diğer insanlardan değersiz kabul etmesinin hem dünyevî hem de uhrevî faydası vardır. Bu durum, onun dünyevî açıdan insanlarla iyi geinmesini, kendisine verilen nasihat ve öğütleri kabul etmesini sağlar. Dolayısıyla, başkalarıyla ekişmediği için ahirette kul hakkından kurtulduğu gibi, bütün gayretini uhrevî amellere yöneltme imkanını da bulmuş olur.⁷⁴⁸

Bu derece huşuya ulaşanların özelliklerinden en önemlisi, belki de fenâ makamının kokularını koklamaktır. Yani, ilahî tecellilerin başlangılarına ulaşmaktır.

⁷⁴⁴ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, s. 483.

⁷⁴⁵ Nûreddinzâde, *şM*, vr. 39a.

⁷⁴⁶ Nûreddinzâde, *şM*, vr. 39b.

⁷⁴⁷ Nûreddinzâde, *şM*, vr. 39b.

⁷⁴⁸ Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 89, 21. Dipnot.

Tecelli nurları zuhur etmeye başlayınca kendisine fena hali yönelir. Bu fenâ makamı olmayınca, o kula Hak zuhur etmez. Bu mertebe tevhidin ilk aşamalarındandır.⁷⁴⁹

Huşunun üçüncü derecesi mûkaşefe anında, ilahi hürmet ve adabı muhafaza etmektir. Edeb, kendisine asla bir şey isnat etmemektir. Vaktini, halini halka gösteriştten arındırmaktır. Bu durum hallerini gizlemekle ve kendisine acziyet isnat etmekle ve varsa kerametlerini istidrac olarak görmekle olur.⁷⁵⁰ Kuşeyrî'ye göre bir kimsenin başkalarına karşı mütevazî olabilmesi için, önce kendine karşı tevazü sahibi olması gerekir.⁷⁵¹ Korku ehli olanlar kendi amellerine gıpta ile bakamaz ve ilimlerine güvenemezler. Her hallerinde Allah'a muhtaçlıklarını samimiyetle ifade ederek bütün kaygılarını bu yönde toplarlar.⁷⁵²

Nûreddinzâde'ye göre hürmet gerektiren hallerden, durumlardan uzak durmak ve bütün iyiliklerin sadece Hak Teâlâ hazretlerinden olduğunu bilmek gerekir. Nefis iyilik gördüğü yere tevazu ve huşu duyar. O halde bütün iyilikleri ve kemalatı Hak Teâlâ hazretlerine tahsis etmeli ki asla O'ndan başkasına iltifat etmemelidir. Kimde bir iyilik ve ihsan varsa bunu Hak'tan bilip o kimse Hakk'ın hizmetkarıdır, nasıl irade ederse öyle yapar demek gerekir.⁷⁵³

Sonuç olarak huşu Hakk'ın azameti karşısında nefsin gücünü kaybetmesi, Hakk'ın emirlerine yönelmek, ibadetle meşgul olmak, tevazu sahibi olmak, fena halini müşahade etmeye başlamak, mûkaşefe anında hürmet ve edebi muhafaza etmek, halka gösteriştten uzak durmak, bütün iyilikleri Hak'tan bilerek O'ndan başkasına iltifat etmemektir.

⁷⁴⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 39b. İbn Arabî huşudaki şartın zattan kaynaklanan tecelli olduğunu söylemiştir. İbn Arabî, *Fütûhât*, VI, s. 176.

⁷⁵⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 40a.

⁷⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 146.

⁷⁵² Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, 464.

⁷⁵³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 39b-40a. İnsanda huşunun alametiyle ilgili olarak şöyle denmiştir: "Kızdırıldığında, arzusuna muhalefet edildiğinde yahut reddedilme durumunda kaldığında bu halleri kabul ile karşılamasıdır." Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 145.

E. İHBAT

İhbat tevazu göstermek, sakın ve mülayim olmak, alçak gönüllü ve huşu sahibi olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵⁴ Tasavvufta ihbata ulaşan kimse gönül huzurunu elde eden ve sükûnete ermiş, şehvet açısından günaha girmekten uzaklaşmış, istekleri gafletten sıyrılmış, talebi gönül rahatlığına kavuşan kişidir. Övme ve yermenin eşit olması, nefsi kınamanın devamlı olması, insanların eksikliklerini görmemek ihbâtın özellikleri arasında sayılmaktadır.⁷⁵⁵

Herevî, “O ihlaslı ve alçak gönüllü insanları (muhibtîn) müjdele”⁷⁵⁶ ve “Rablerine gönülden boyun eğenler”⁷⁵⁷ ayetlerinden hareketle ihbat kavramını “Allah ile mutmain olmak ve O’nda sükûnete ermek” şeklinde tanımlamıştır. Bu merteye salikin seyr ü sülûka devam edip etmeme tereddüdünden kurtulduğu ilk makamdır. Salikin nefesine dönmekten, tefrikaya düşmekten ve niyetindeki tereddütlerden kurtularak tecellî nurlarına, gaybî vâridlere ve Hakk’ın gizli hitabına muhatap olduğu ünsiyet makamına seyr etmesidir.⁷⁵⁸ Nûreddinzâde’nin ifadeleriyle ihbat, salikin itminan makamına girdiği ilk menzildir. Bu makama girenin kalbi mutmain olur. Hak Teâlâ’nın ikramıyla tereddütten ve gündelik işlere dönmekten emin olur. Allah ile üns etmeye başlar, tecelli nurları zuhur eder. Tecelli nuruyla nurlanan sufi masivanın karanlığını istemez. Allah ile ünsiyet olunca O’ndan başkası tamamen yabancı olur.⁷⁵⁹

İbn Arabî, Allah’ın kendilerini itminan anlamındaki ihbat eylemleri nedeniyle dost edindiği kimseleri İbrahim Peygamber’in Kur’an’da geçen: ‘Kalbimin tatmin olması için’⁷⁶⁰ yani kalbimin dinginleşmesi için sözleriyle açıklamıştır. Buna göre habt geniş ve alçak yer demektir. Allah ile tatmin bulan, kalpleri itminan buldukları şey nedeniyle dinginleşen, Refû’d-derecât (dereceleri yükselten) ismi altında tevazu gösterenler, O’nun izzeti karşısında zelil olanlar, ‘muhibtîn’ denilenlerdir. Allah’ın Kur’an’da müjdelediği bu kimseler: ‘Onlar öyle kimseler ki, Allah anıldığı zaman

⁷⁵⁴ İbn Manzur, “Lisân”, “*h-b-t*” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 150; İsfahanî, *Müfredât*, s. 141; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 214.

⁷⁵⁵ Kâşânî, *TS*, s. 45; Uludağ, *TTS*, s. 181; Cebecioğlu, *TTDS*, 298.

⁷⁵⁶ Hac, 22/34.

⁷⁵⁷ Hûd, 11/23.

⁷⁵⁸ Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 90.

⁷⁵⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 40a-40b.

⁷⁶⁰ Bakara, 2/260.

kalpleri titrer; başlarına gelene sabrederler, namaz kılarlar ve kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden (Allah için) harcarlar.⁷⁶¹ ayetinde anlatılan muhbitûndur.

Muhbitûn, önceleri sakin iken, Allah'ın zikri -zikirde ortaya çıkan şeye göre- onları sükûnetten çıkarıp harekete geçirmiştir. Onlar sabretmiştir, yani nefislerini bu konuda onlara isabet eden şeye karşı engellemişlerdir. Bu korku veya hal baskınlığı onları, namaz kılmaktan alıkoymamıştır. Namaz vakti geldiğinde, Allah'ın kendilerine verdiği güç sayesinde en kâmil şekilde namazı kılarlar. Uğradıkları güçlüğe sabretmelerine rağmen, bu haldeyken bir insan, açığını kapatmak veya bir ayıbını örtmek için, Allah'tan bilgi veya maddî rızık isterler. O ise istenilen şeyi kendisine verir ve herhangi bir iş, kendisini diğerinden alıkoymaz. Allah'ın kendilerini nitelediği muhbitûn'un özelliği budur. Onlar kaderlerin üzerlerinde akışı altında sakindir ve bundan razıdırlar. Bu ifade, alevi söndüğünde 'habet en-nar' ateş söndü ibaresinden gelir.⁷⁶²

Nûreddinzâde'ye göre ihbat üç derecedir. Birincisinde Hakk'ın nuruyla insanın nefsi nurlanır, böylece nefis, hevanın elinden tamamen kurtulur. Sonra şehvet karanlığına yönelmez. İlahi ismet, nefsin şehvetlerini kuşatır ve kontrol altına alır. Yine Hakk'ın iradesi, gaflete galip gelir. Bilakis kalbi daima Cenab-ı Hakk ile meşgul olur ve dünya şehvetlerinden uzaklaşır. Gafletin nedeni, dünya şehvetleridir.

Hakk'ı istemek kişiyi Hak'tan başkasına bağlanmaktan korur. Zira Hakk'a talip olan kimse, başkasıyla alakalarını keser ve asla başkalarından zarar ve fayda düşüncesi içerisinde olmaz. Hak'tan başka hatırına bir şey gelmez. Gelecek olursa, bu halinden istiğfar eder.

İhbâtın ikinci derecesinde, gerek nimet olsun, gerek bela olsun hiçbir arız kalbe zarar vermez. Nimet veya bela ile imtihan olunca, kalbinde onlara bir yönelme bulan ve Hak'tan uzaklaşan kimse henüz ihbat makamına girmemiş demektir. Aynı şekilde hiçbir fitne, salikin yolunu asla kesemez. Bu durumda o, mal, evlat,⁷⁶³ makam, mevki

⁷⁶¹ Hac, 22/35.

⁷⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, VI, s. 195-196.

⁷⁶³ "Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir fitnedir (imtihandır). Büyük mükâfat ise Allah'ın yanındadır." (Tegâbun, 64/15)

gibi her ne varsa asla bunlara iltifat etmeyip kuvvetli bir cezbeyle Hakk'ın cezbesinde kalmaya devam eder.

İhbâtın üçüncü derecesinde salık için halkın kendisini övmesi ve yermesi eşittir.⁷⁶⁴ Çünkü salık dikkatini Hakk'a yöneltmiştir. Halkın övmesi ve yermesinden etkilenmeyip daima nefsinin kınayıp kendi eksiklerine bakıp, Hakk'ın ihsan ve ikramlarını düşünmektedir.⁷⁶⁵ Kaşânî bu konuda şöyle demiştir: “Bunlarla birlikte (övülme ve yerilmenin denk olması) durumunda olan bir salık, nefsinin kınar ve insanları kendi derecesinden daha düşük görmez. Bunun nedeni, kendisi için sürekli adalet, başkaları için sürekli mazeret aramasıdır.”⁷⁶⁶

Tasavvufta, kınanmaktan rahatsızlık duymamak bir amaç olmuştur. “Rabbânî bir kanun olarak halkı Hakk'a davet edenler, başta peygamberler ve veliler olmak üzere daima yerilmiş, eleştirilmişlerdir. Bu yüzden Hak yolda yürüyen Hak erlerinin kınanmayı daima göze almaları ve buna hiç aldırış etmemeleri lazımdır. Özellikle aşıklar aşkları uğrunda her türlü kınanmayı, hatta aşağılanmayı göze alırlar.”⁷⁶⁷

F. ZÜHD

Zühd sözlükte bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek, uzak durmak, engellemek gibi anlamlara gelir. Rağbetin zıddıdır.⁷⁶⁸ Tasavvufta kulun Hakk'ın dışındaki her şeyi terk etmesi anlamında kullanılmaktadır. Tasavvufta ilgili temel eserlerin hemen hepsinde genişçe yer bulan zühd kavramı, mal biriktirmeme, kaplta dünyaya ve nefse ait herhangi bir sevginin yer etmemesi, insanlara yardım etmek gibi anlamlarda kullanılmıştır. Helallerde zühd olup olmayacağını da tartışan sufiler için zühd, olmazsa olmaz bir tavidir.⁷⁶⁹

⁷⁶⁴ “(Bunlar) Allah yolunda cihad ederler ve hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar (hiçbir kimsenin kınamasına aldırılmazlar). Bu, Allah'ın, dilediğine verdiği lütfudur. Allah'ın lütfu ve ilmi geniştir.” (Maide, 5/54)

⁷⁶⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 40a-41b

⁷⁶⁶ Kaşânî, *TS*, s. 45.

⁷⁶⁷ Bkz. Süleyman Uludağ, *TTS*, 241-242; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 424.

⁷⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisân*, “z-h-d” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 286; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 403.

⁷⁶⁹ Serrâc, *Luma*, s. 44-45; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 109-110; Mekkî, *Kutü'l-kulûb*, I, ss. 484-537; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 115-119; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 189-191. Yahyâ Şîrvânî, kalbinde dünya sevgisi olan bir

Tasavvufta zühd, dünyaya karşı takınılan olumsuz bir tavır anlamında kullanılmakla birlikte, zühdle ilgili yazılan ilk dönem eserlerine bakıldığında, zühdün çok daha geniş bir anlamda ele alındığı görülmektedir. Örneğin bu eserlerde sadece dünyadan uzaklaşma değil bir hayat felsefesi ortaya koyan ibadet, zikir, ilim, huşu, ihlas, tevekkül, hüzn, tefekkür, ahlak, cennet, cehennem, sabır, tevazu, yalnızlık, tevbe, temizlik, riya, Allah sevgisi, niyet, kibir, haset gibi kavramlar, genellikle hadisler ekseninde şekillenmiştir. Yine bu kitaplar önceki peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in, ashabının ve sonraki nesillerin, hayatlarını nasıl titizlikle yaşadıklarına dair örnekleri ele alan ve İslam'ın hayata tatbikinde somut rol modeller ortaya koyan eserlerdir. Belki de tasavvufun zühd ve kitâbü'z-zühdlerle başlatılmasının anlamı da budur.⁷⁷⁰ Zühd kavramının bu eserlerdeki geniş anlam alanının sonraki yüzyıllarda daralarak sadece dünyaya karşı menfi bir tavır anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Nitekim Herevî zühdü, nefsin meyli kalmayacak şekilde her türlü istekten tamamen uzaklaşmasıdır şeklinde tanımlar. Avam için zühd Hakk'a yakınlaşma vesilesidir. Nûreddinzâde avamın zühdünü şöyle açıklar: Avama göre dünyanın bir değeri vardır. Onu terk etmek nefsin arzularına karşı çıkmaktır. Nefsin hevasına karşı çıkan Hakk'a yaklaşır ve ahiret yurdunda sevaba hak kazanır.⁷⁷¹

Dünyanın değerini gözünde büyüten halk için nefsanî arzuların kuşattığı bir zamanda en büyük ihtiyaç belki de zühddür. Çünkü sürekli olarak empoze edilen tüketim ve bunun uğruna verilen mücadele, dünyevileşmenin, uhrevî düşünceler karşısındaki ezici üstünlüğüne bir katkı daha yapmaktadır. İnsanlığın bugün geldiği noktada biriktirmeyi değil paylaşmayı esas alan zühde ihtiyacı, belki de her zamankinden daha fazladır.⁷⁷²

müridin gusûl abdesti almasının farz olduğunu söylemiştir. Bkz. Yahya Şirvânî, *Şifâu'l-Esrâr: Sufi Yolunun Sırları*, Haz. Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2014, s. 271.

⁷⁷⁰ Örnek olarak bkz. Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekaik*, Tahk. Habiburrahman A'zami, DKİ, Beyrut, t.s.; Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühd*, Tahk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1984; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, DKİ, Beyrut 1403/1983; Hennad b. Seri, *Kitâbü'z-zühd*, Tahk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Dârü'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt 1985.

⁷⁷¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 41b-42a.

⁷⁷² Tasavvufta zühd ve dünyevileşme konusunu ele alan ve zühd konusunda yazılan müstakil eserleri tanıtan faydalı bir makale için ayrıca bkz. Kadir Özköse, "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri

Nûreddinzâde müridler için bir zorunluluk olan zühdün, havas için nasıl bir seviyesizlik olduğunu şu sözlerle açıklar: Müridler için zühd zorunludur. İradesini Hakk’a teslim ve tahsis edene mürid denir. İradesini Hakk’a teslim ve tahsis eden kimse Hak’tan başkasını irade edemez. Bu şekilde bir zühd zorunludur. Fakat havassa göre bu anlamdaki zühd cimrilik ve açgözlülüktür (Hisset). Yani dünyayı terk etmek bir açgözlülük ve aşağı seviyede olmanın göstergesidir. Çünkü onlara göre dünyanın asla bir değeri yoktur. Sadece dünya değil belki iki cihan Hak Teâlâ’ya nispetle hiçbir şeydir. Bu düşünceye göre “hiçbir şey”i terk etmekte herhangi bir fazilet yoktur. Hakk’a yönelme anında zikrolunan bu dünyayı terk etme düşüncesi kalbe gelebilir. Havassa göre böyle bir dünya leşten başka bir şey değildir. İşte bu terk etmeyi kendine isnat etmek aşağı seviyede olmak ve açgözlülüktür.⁷⁷³

İbn Arabî zahidleri kendi istek ve iradeleriyle dünyayı terk edenler olarak tanımlamış ve zühd kavramı üzerindeki görüş ayrılığını şu şekilde ortaya koymuştur: “Dünyalık hiçbir şeyi olmayan bir adam, malı arayıp bulacak durumdayken bunu yapmaz ve mal peşinden gitmezse, zahid midir değil midir? Bazı arkadaşlarımız böyle birinin zahidlerden sayılabileceğini, bazıları ise, zahidliğin elde bulunanda olabileceğini söylemiştir. Bunlara göre öyle bir insan, bir şey elde etseydi, ondan yüz çevirmeyebilirdi.” Yine ona göre “Zahidler Hakk’ı âleme ve kendilerine yeğleyenlerdir. Hoşnutluk ve tercihin bulunduğu Allah’a ait her işi yerine getirirler ve O’na yönelirler. Hak bir şeyden yüz çevirmiş ise ondan yüz çevirirler ve çoğu arzulararak azı bırakırlar. Zahidler zühdde bu makamın dışına çıkmaz. Çıkarlarsa, zahidlik değil, başka bir makam nedeniyle çıkarlar. Sufilerin ıstılahında zühd kelimesi dünya ve ahirette Allah’tan başka her şeyi bırakmaya denilmiştir.”⁷⁷⁴

Zühd üç derecedir. Birincisi haramı terk ettikten sonra şüphelileri de Hak Teâlâ tarafından azarlanma endişesiyle terk etmektir. Kusur olacak şeylerden uzak durmak ve fasıklarla bir arada bulunmaktan nefret etmektir.

Anlam: Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/1, Sivas 2002, s. 176-194.

⁷⁷³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 42a.

⁷⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, VI, s. 146, 148.

Herkes dünya ve ehli dünya yanında kendine kusur verecek işlerden uzak durup utanırken, Hak Teâlâ katında kusur olan işlerden sakınmamak ve utanmamak imanın zayıf olduğunu gösterir. Rasûlüllah sav dünyayı bir leşe, ona talip olanları da köpeklere benzetmiştir. Aklını kullanan kişi bu sıfatı kabul etmez. Böyle olunca fasıklarla bir arada olamaz ve dünyayı terk eder.⁷⁷⁵

Zühdün ikinci derecesi dünyanın lüzumsuz işleri, taat ve ibadete engel olacağından ihtiyacından fazlasını terk etmektir. Vaktini iyi değerlendirebilmek için daima tazarruda olmayı ganimet bilmektir. Bunlarla birlikte varsa kalpteki üzüntüyü yok etmektir. Çünkü dünyanın lüzumsuz işlerini terk etmeyince kalp ızdıraptan uzak olmaz. Eğer dünya elverişli olup da şehvetleriyle meşgul olursa vaktini boşa geçirir.

Salık için bütün nebilerin, velilerin ve siddîklerin ahlakıyla ahlaklanmak ganimettir. Çünkü bütün nebiler, veliler ve siddîkler dünyayı terk etmişlerdir. Mümin nebilere ve velilere benzeme imkanına sahip iken Firavun’u ve Karun’u taklit ederse bu ona layık değildir. Yeme ve içmede melek sıfatlıyken hayvan sıfatlı olabilir. Şehvetin karanlıkları iman ve îkânı⁷⁷⁶ söndürür.⁷⁷⁷

Zühdün üçüncü derecesi zühdde zühddür. Yani zühdünü terk etmektir. Dünya metayı Hak Teâlâ indinde kolay bir iştir, “Terk ettim!” demeye değmez. Bu nedenle zühdünü görüp ibadet olarak saymamalıdır. Zenginlik olsun fakirlik olsun hepsi Hak Teâlâ’nın imtihanıdır.⁷⁷⁸ Zenginlik şükürün imtihanıdır, fakirlik sabrın imtihanıdır. Salık için gerekli olan şükür ve sabırla meşgul olup dünyanın varlığı veya yokluğuyla kendini sınırlamamalıdır. Sınırlı olmak kişinin dünyaya değer ve itibar verdiğini göstermektedir.

Diğer taraftan hakikat vadisine bakarak kendisinden bir işi başardım düşüncesini uzaklaştırmakla da zühd terk edilmiş olur. Dünyayı terk etmenin bir değeri yoktur. Eğer bunun bir değeri varsa bu zühd Hak Teâlâ’nın yardımı ve ihsanıdır.

⁷⁷⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 42b.

⁷⁷⁶ “İkan kesin bilgiye ulaşmayı ifade eden bir kelimedir. Yakîn ile aynı kökten türemiştir. Saliki tam olarak tatmin eden ve doyuma ulaştıran sağlam ve apaçık bilgidir.” Uludağ, *TTS*, s. 182; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 300.

⁷⁷⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 42b-43b.

⁷⁷⁸ “Zühd, elde mevcut olsa bile gönülde mal ve mülk sevgisine yer vermemektir.” Uludağ, *TTS*, s. 397.

Dolayısıyla Hak Teâlâ'nın minnetine şükür gerekir. Çünkü O, dünyanın kabahatini bildirip zühdü nasip etmiştir. Buna göre zühdde kişinin kendi müdahalesi olmamıştır.⁷⁷⁹ Diğer kavramlar da karşımıza çıkan bu yoruma göre salikin kendi fiillerinde bir tesiri yoktur. Bütün fiiller Hak Teâlâ'ya aittir. Dolayısıyla yapılan iyi ameller yine Hakk'a şükrü gerektirmektedir. Amellerin kula değil Hakk'a nispet edilmesi insanın kendisini beğenmesinin ve kendini büyük görmenin önüne geçmektedir.⁷⁸⁰

Kaşânî zühdde zühdü insanın yüz çevirdiği şeyi küçümsemesi olarak ifade etmiştir. Ona göre dünyaya karşı zahitlik seçkinlerin gözünde günah sayılmıştır. Hakk'ın dışındaki şeyler nedir ki yüz çevirmeye ve talebe konu olsun?.⁷⁸¹

G. VERA'

Sözlükte sakınmak, uzak durmak, çekinmek, Allah'tan korkmak, çekingen ve ürkek olmak, dikkatli davranmak gibi anlamlara gelen vera' kelimesi⁷⁸² tasavvufta şüpheli olan her şeyi terk etmektir. İnsanın manevî veya bedeni yapısını ayakta tutan şeylerde şeriata göre bir sapmanın veya zarar ve kuşkunun bulunduğu her şeyden sakınmaktır. Şiblî'ye (ö. 334/945) göre Allah dışındaki her şeyden sakınmak veradır. Vera göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa kalbin, Allah ile olan ilgisini dağıtan şeyden uzaklaşmasıdır.⁷⁸³

Nüreddinzâde'ye göre dünya: "Elbiseni temiz tut!"⁷⁸⁴ ayetinden hareketle pis bir nesnedir. Dünyaya olan ilgi yok edilmelidir. Elbise ile kastedilen zâhirdir, onun da temizlenmesi gerekir.⁷⁸⁵

Vera şüphelere yakın olmamak için onlardan son derece sakınıp uzak durmaktır. Nefse baskı yaparak mübahlar konusundaki genişlikler yerine azimet

⁷⁷⁹ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 41b-44a.

⁷⁸⁰ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 43b-44a.

⁷⁸¹ Kaşânî, *TS*, s. 283.

⁷⁸² İbn Manzûr, *Lisân*, "v-r-a" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 770; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 1025.

⁷⁸³ Serrac, *Luma'*, s. 44; Kelâbâzî, *Taarruf*, ss. 207-210; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 110; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 284-285; Kaşânî, *TS*, s. 584.

⁷⁸⁴ Müddessir, 74/4.

⁷⁸⁵ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 44a.

yolunu seçmektir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bu sınırlara yaklaşmayın.”⁷⁸⁶ Tasavvuftaki vera kavramı fıkıh usulündeki sedd-i zerai’ kavramına benzemektedir.⁷⁸⁷ Bu iki kavram arasındaki benzerlik şüphelilerin harama götürebileceği endişesine dayanmaktadır.

Herevî’ye göre vera halk için zühd makamının sonu, mürid için ilkidir. Nûreddinzâde bunu şöyle açıklar: Avamın dünyayı terk etmesi haramlardan ve şüphelilerden uzak durmaktır. Bu vera mürid için zühdün başladığı yerdir. Çünkü müridlik, iradesini Hakk’a hasredip Hak’tan başka bir şeyi murad edinmemektedir. Dünya irade edilen olmaya devam ettiği sürece iradeden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla müridin ilk mertebesi haram olsun helal olsun dünyayı terk etmektir.⁷⁸⁸ Bu görüşüyle Nûreddinzâde özellikle dünya sevgisine giden yolu kapamayı hedeflemektedir.

Yahya b. Muaz verayı zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmış ve zâhirî verayı kişiyi sadece Allah rızası için harekete geçiren bir güç olarak bâtınî verayı ise kalbe Allah Teâlâ’dan başkasının girmemesi olarak ifade etmiştir.

Nûreddinzâde’ye göre veranın birinci derecesi nefsinin kötülüklerden korumak için çirkinliklerden uzak durmaktır. İnsan nefsi latif, nurani bir cevherdir. Kötülük yaptığında nuraniyyetini kaybedip zulmani bir şekil alır. Zulmette kaldığında Hakk’ı idrak edemez olur. İnsanın nefsi Hakk’ın aynasıdır. Onda hakikatlerin görünebilmesi için nefsin temiz ve parlak olması gerekir.⁷⁸⁹

Nitekim Serrac da benzer şekilde havassın veranın, eli bir şeye uzandığında kalbiyle duruma vakıf olarak göğsü daralan kimselerin verayı olarak açıklamıştır. Bu verayı ancak gönül ehli muhakkikler anlayabilir. Nitekim Peygamberimizin: “Günah

⁷⁸⁶ Bakara, 2/187.

⁷⁸⁷ Sözlükte “kapatmak, engellemek” anlamındaki sedd ile “vesile, sebep, vasıta” anlamındaki zerî’anın çoğulu zerâi’den oluşan ve “yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi” mânasına gelen sedd-i zerâi’ veya sedd-i zerîa (seddü’z-zerâi’ / seddü’z-zerîa) fıkıh usulü terimi olarak, kendi başına mubah olan bir fiilin şer’an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade eder. Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Sedd-i Zerai’”, *DİA*, XXXVI, s. 277.

⁷⁸⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 45b.

⁷⁸⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 45a.

gönlünde daralma meydana getiren şeydir.”⁷⁹⁰ sözü buna işaret sayılmış ve ümmetini kalbinin duyurduğu sese kulak vermeye yönlendirmiştir.⁷⁹¹

Nûreddinzâde’ye göre vera kavramı, sadece dünyadan, şüphelilerden, haramlardan sakınma anlamı taşımaz. Bunlardan sakınan salikin mutlaka yerine getirmesi gereken görevleri vardır. Nitekim o, salikin kötülüklerden uzak durmakla kalmayıp çokça iyilik yapması gerektiğini söyler. Bu sayede nefis, iyi ahlak sahibi olur ve fasıklarla beraber olmaz, salihlerin sohbetine katılmaya devam eder. Bu sayede imanını kusur ve ayıplardan korumuş olur. Çünkü mümin imanını kabahatlerle kirletip, zulmette kalmaya layık değildir. Salih amel ve güzel ahlak ile imanını süsleyip olgunlaştırması gerekir.⁷⁹² Bu ifadelerine bakarak Nûreddinzâde’nin, verâin temeline güzel ahlakı koyduğu görülür.

Nûreddinzâde’ye göre verâin ikinci derecesi şeriatın sınırlarını korumaktır. Mübah olan şeylerden bile uzak durmaktır. Çünkü mübahların çoğu küçük günahlara, küçük günahların çoğu büyük günahlara, büyük günahlar da küfre götürür. Bu durumda şeriatın sınırlarına yaklaşmamak gerektiği ortaya çıkmıştır. Nitekim peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Şüpheliyi bırak, şüphe vermeyene yönel.”⁷⁹³ Şeyhe göre verâin bu derecesi, nefsin alçaklığı nedeniyle sınırları çiğneme endişesiyle büyük bir korku taşımaktır. Zira mümin yüksek bir himmet sahibi olup nefsin alçaklığına razı olmaz.⁷⁹⁴

Mübahların küçük günahlara, küçük günahların büyük günahlara, büyük günahların da küfre götürüşü “*domino taşlarının*” birbirini düşürmesine benzetilebilir. Domino taşları ilk hareketten sonra zincirleme devrilirken salık için bu kötü gidişi engelleyebilecek tevbe, zühd, vera gibi uygulamaları, Nûreddinzâde her zaman bir çözüm yolu olarak sunabilmektedir.

⁷⁹⁰ Müslim, Birr, 14 (2553).

⁷⁹¹ Serrac, *Luma*, s. 43. Haris Muhasibî’nin burada anlatılan veraya örnek olacak şekilde, haram ve şüpheliye elini uzatmak istediğinde, orta parmağındaki damarın atmaya başladığı ile ilgili rivayet için bkz. A.y.

⁷⁹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 45a.

⁷⁹³ Tirmizî, *Sünen*, IV, Hadis no: 2518, 2. Baskı, Mısır, 1395/1975, s. 668.

⁷⁹⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 45b. Yahya b. Muaz’a göre vera, tevile gitmeksizin (şeriat) ilmin(in) sınırında durmaktır. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 110.

Nûreddinzâde'ye göre de vera'nın üçüncü derecesinde salık, vaktine zarar veren çağrılardan uzak durmaktadır. Bu çağrılar dünya ile veya ahiretle ilgili olabilir. Bu şekilde ilgilerin farklılaşmasından uzak durmak gerekir. Çünkü farklı ilgiler salikin cem makamını tahakkuk ettirmesine engel olur. Zira masiva, cem makamında tahakkukun önüne geçebilir. Salık kendini hala varlık olarak görebiliyorsa, bu durum onun cem makamını henüz tahakkuk ettiremediğini göstermektedir. Sağlıklı bir cem makamı için bütün bir masiva ortadan kaldırılacak hatta salık kendisini bilemeyecek seviyeye ulaşacak ki bu makam gerçekleşebilsin.⁷⁹⁵

Sonuç itibariyle Nûreddinzâde'ye göre vera', dünya ile olan ilginin kesilmesi, kötülükler, şüpheliler ve haramlardan uzak durarak nefsin temizlenmesi, kalbin saflaştırılması, iyilik yapmak ve iyilerle beraber olmak, şeriatın sınırlarını korumak, ilgilerin tek bir noktada toplanması anlamında masivayı ve kendini terk edip görmeyerek cem makamını tahakkuka çalışmaktır. Bundan gaye de kulun Allah ile olan münasebetlerini iyi yönde geliştirip kemâlât yolunda mesafe almasıdır.

H. TEBETTÜL

Kelimenin kökü olan “b-t-l” Arapça'da kesmek, koparmak, bitirmek anlamlarında olup, tebettül her şeyle ilgiyi kesip sadece Allah'a yönelmek şeklinde kullanılmaktadır.⁷⁹⁶

Bazı kaynaklarda tasavvufla eşanlamlı olduğu düşünülen tebettül, dünyadan kopup kendini bütünüyle ibadete vermek, masivayı tamamıyla terk edip Allah'a yönelmektir. Hakikatı müşahade etmek üzere isteklerden ve hazzlardan tam anlamıyla sıyrılmaktır. Tebettül, toplumdan ayrı bekar bir hayat yaşama anlamını da ihtiva etmektedir.⁷⁹⁷ Anlaşıldığı kadarıyla tebettül kavramı, zühdden daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Çünkü tebettülde, zühdden fazla olarak uzlet ve ibadet ön plana çıkmaktadır.

⁷⁹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 46a.

⁷⁹⁶ İbn Maznûr, *Lisân*, “b-t-l” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 964; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 38.

⁷⁹⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., 6. Baskı, İstanbul 2003, s. 56-57; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul 2004, s. 30, 261; Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 97, a. mlf., “Tebettül”, *DİA*, XXXX, s. 216-217.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Her şeyi bırakıp bütün gönlünle yalnız O’na yönel.”⁷⁹⁸ Tebettül her şeyden bütünüyle uzaklaşmak ve böylece Allah’a yönelmektir. Bu ayet ve öncesindeki ayetlerin bazıları emir sîgasında gelmiş ve gece kalkıp ibadet etmeyi, Kur’an okumayı, Allah’ı zikretmeyi ve ardından tam manasıyla Rabbe yönelmeyi bildirmiştir. Bu açıdan bakıldığında tebettül Kur’an’ın bir emridir.

Herevî tebettülü inkita’ kelimesiyle açıklamış ve ayetteki “ileyhi/O’na” ifadesini tecrîd-i mahza yönelik bir davet olarak yorumlamıştır.⁷⁹⁹ Nûreddinzâde’ye göre tecrîd-i mahz, Hak Teâlâ’nın, Resulünü her şeyden soyutlanarak kendisine davet etmesidir. Bütün masivayı terk edip Allah Teâlâ’yı kendi arzusuyla her şeye tercih etmektir. Cehennem korkusundan isyan etmeyip cennet arzusuyla ibadet edenlerin ibadetleri ve gûnahtan sakınmaları Allah için olmamıştır. Belki kendi nefisleri için olmuştur.⁸⁰⁰

Buradan anladığımız kadarıyla, ibadetlerin ve gûnahtan sakınmanın **illeti** Allah Teâlâ’nın bizzat kendisidir. Bir başka ifadeyle tasavvufta her şeyden soyutlanmanın belli bir manası ve gayesi vardır. Öteki türlü belirsiz bir amaç uğruna insanlardan ve dünyadan soyutlanmak olsa, o zaman tamamen insani seviyede kalan bir psikolojik durumdan hatta patolojik bir durumdan bahsediyor olurduk. Oysa amacı, hedefi ve sistemi belli olan seyr ü sülûkun tebettül aşaması, kişiyi Allah’a yaklaştırmaya vesile kılan faziletlerden biridir.

⁷⁹⁸ Müzzemmil, 73/8

⁷⁹⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 46a.

⁸⁰⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 46a-46b. Cennet ve cehennem ibadetlerin gayesi olmaması ile ilgili olarak bkz. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 30. Nûreddinzâde *Şerhu’n-Nusûs*’ta, İbn Arabî’nin konuyla ilgili şu açıklamalarını aktarmıştır: “Hak seni kendisine çağırınca, O’nun yanında bulunanlara rağbet etmemelisin! Sen O’nun katındakiler nedeniyle icabet edersen, helak olmuşsun demektir. Böyle bir durumda icabet ettiğin şeye ait olur(sun), hata etmiş sayılırsın. Tamahkârlık seni köle yapmış, boyunduruğunu boynuna geçirmiştir. Hâlbuki Allah’ın sana hakkını ödeyeceğini ve vereceğini bilirsin. Kim Allah’tan başkasına kulluk ederse, arzu gücü olan hevedan başkasına kulluk etmemiştir; düşman onu hidayet yolundan uzaklaştırmıştır. Telbiye (lebbeyk sözü, buyur!), tevliye, yani teslim olmak demektir. Sen seni çağırana telbiye, yani buyur diyerek karşılık verirsın, çünkü O’nun katında himaye edilmektesin. Allah kendi katındaki eşyayı senin için saklamıştır. Sen de emelini kısa tut, amelini sadece O’nun için yap! O günün geleceğini bilen kimse kavmi adına acele etmez. Allah peygamberine inayet ederek ‘*Rabbın sana verecek ve sen de razı olacaksın*’ demiş, bu ayetle onun gelecekte de ihlas sahibi olmasını sağlamıştır ki acele etmesin!” Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 79a. Tercüme için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2012, XVII, s. 278.

Nûreddinzâde'ye göre tebettülün birinci derecesi salikin nefsanî hazlardan tamamen uzaklaşmasıdır. Salik korku, ümit, itina yollarından herhangi biriyle âleme önem vermemelidir. Bu durumda salik, Hakk'ın kazasına razı olarak halktan ümidini kesmelidir. Çünkü Hakk'ın kazasının dışında hiçbir şey olamaz ve hiçbir şey Hakk'ın kazasını engelleyemez. Kişi kendini Hakk'a teslim etmek suretiyle halktan korkmamayı öğrenir. Hak Teâlâ, her şeyi yapmaya kadirdir. Fakat insanlar, kulun istediği şeyleri kula vermeye güç yetiremez. Her şey ancak Allah dilerse olur. İnsanlardan korkup çekinmenin hatta onlardan beklenti içinde olmanın nedeni Allah'tan perdeli olmaktır.⁸⁰¹

Yine şeyhe göre hakikate vakıf olup perde kalkınca bütün bir eşyanın bizzat Hakk'a dayandığı bilinir. Salik, insanların ayıplamalarını ve kötölemelerini ilahî bilgilendirmeler ve rahmanî uyarılar olarak görüp, bu tenkitlere ve kınamalara karşılık vermemelidir. Bu mertebe tevhidin ilk aşaması olan tevhîd-i ef'âl mertebesidir. Tevhid-i ef'âl, Salikin velayete adımını attığı ilk makamdır.⁸⁰²

Nûreddinzâde'nin bu fikirlerine bakarak şu yorumu yapabiliriz: Her türlü fiili Allah'tan bilip, bunu hayatında uygulamaya çalışan bir salik için insanların olumlu veya olumsuz fiilleri karşısında takınılacak tavırda dikkat çeken hususlardan biri, insanlardan korkmamak, onlardan bir beklenti içerisinde olmamak, insanların eleştirilerini Hak'tan gelen ikazlar olarak değerlendirmektir. Bu durumda Allah'a karşı hissedilmesi gereken korku, ümit ve itina duyguları, gücü sınırlı olan insanlardan gerçek sahibine yani Hak Teâlâ'ya yönlendirilmiş olmaktadır. Tam da bu noktada duyguların eğitiminden söz etmeye başlamak gerekmektedir.

Tasavvuf eğitimi, bu açıdan bakıldığında, Allah-âlem-insan arasında dinamik bir ilişki ağını ortaya koyarken seyr ü sülûk ile elde edilen kazanımlar günlük hayatta çok hassas bir şekilde kullanılmaktadır. Allah'tan korkan bir salikin gönlünde insanlardan korkmaya yer kalmamaktadır. Allah'tan beklenti içerisinde olan bir salik için artık insanlardan bir şey beklemek, Allah ile salik arasında perde oluşturmaktadır

⁸⁰¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 46b-47a.

⁸⁰² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 46b-47a.

ve bu perde, ancak Allah'tan başka her şey ile ilgileri kesip, bütün varlığıyla Allah'a teslim olunca kalkabilmektedir. İşte hakikat bunun sonunda müşahade edilmektedir.

Herevî tebettülün ikinci aşamasını, nefsin hevasından uzak olmak şeklinde belirlemiştir. Nûreddinzâde'ye göre nefsin hayatı, hevasıyladır yani arzusularıyladır. Heva anında ruh nefse yönelmemektedir. Fakat ruhun meyil ve mahabbet özelliği vardır. Ruhun Cenab-ı Hakk'a yönelmesi üns meydana getirir. Bu sayede ruh rahat bulur. Çünkü ruh gerçek mahbubunu bulmuştur. Bundan sonraki aşamada ruh keşif nurlarına bakmaya başlar. İnsanın ruhu Hakk'la ünsiyete başlayınca tecelli nurları parlamaya başlar. Fakat bu nurlar çok çabuk sona ermektedir yani devamlılığı yoktur. Onun için "*berk*"⁸⁰³ diye isimlendirilmiştir. Bu makam tecellilerin başladığı yerdir. Bu mertebe tamamlanınca üçüncü dereceye geçilir.

Nûreddinzâde'ye göre tebettülün üçüncü derecesi şudur: İstikametin tam ve mükemmel olması ile başlamaktadır. "O'na yönelin"⁸⁰⁴ ayetindeki istikamet, tebettülün üçüncü derecesidir. Bunun yanında salikin vuslata ulaşma arzusuyla kendinden geçmesi gerekir. Hatta öyle ki salikin hiçbir nesneyle kesin olarak sınırlanmayıp vuslat arzusundan bile geçmesi gerekir. Ehadiyyet nurları bu kişiyi istila edince *tevhid-i zat* mertebesi başlar.⁸⁰⁵ Nûreddinzâde'nin bu ifadesine bakarak tebettülün en mükemmel derecesinin *tevhid-i zât* olduğunu görürüz.

Tebettül tamamen Allah'a yönelmek maksadıyla nefsanî hazlardan ve insanlardan uzaklaşmak, insanlardan korkmamak ve hiçbir beklenti içerisinde olmamak, bütün fiilleri Hakk'ın fiili olarak görmek, ruhun Hak ile ünsiyeti, tecelli nurlarını kısa da olsa görebilmek, istikametın doğru olması ve her şeyden geçerek ehadiyyet nurlarının kişiyi kaplaması neticesinde *tevhid-i zat* mertebesine ulaşmayı içine alan kavramlar bütünüdür.

⁸⁰³ Berkî tecellinin kısa oluşunun açıklaması için bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 50b-51b.

⁸⁰⁴ Fussilet, 41/6.

⁸⁰⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 47b. Zat tecellisiyle ilgili olarak bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 45a-45b, 49a, 78a, 91a, 150a.

İ. RECA

Sözlükte ümit, emel, beklenti, istek anlamlarına gelmektedir.⁸⁰⁶ Tasavvufta reca ileride meydana gelecek olan, arzu edilen bir şeye karşı kalbin duyduğu ilgidir. Sevddiği şeyi beklediği için gönlün ferahlık duymasıdır. Beklenti, sebeplerinin çoğunun gerçekleşmesinden kaynaklanıyorsa bu beklentiye reca ismi verilmesi doğrudur. Sebepleri ortada olmayan veya kesinlik kazanmayan beklentilere gurur, ahmaklık ve aldanış adı verilir. Sebeplerin varlığı ve yokluğu bilinmezse bu beklenti sebepsiz bir temenni adını alır. Temenni insanı atalet ve tembelliğe sürükler, cehd ve gayret etme yoluna sevk etmez. Recanın alameti ise ibadet, taat ve güzel amellerdir.⁸⁰⁷

Herevî recâ konusuna “Ey inananlar! And olsun ki, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resulullah en güzel örnektir.”⁸⁰⁸ ayeti ile başlamıştır. Nûreddinzâde'ye göre bu ayette, reca ehli ve Allah'ı çok zikreden için Resûlullah en güzel örnek olduğu ifade edilmiştir. Ona göre buradan recanın, latif ve yüksek bir mertebe olduğu anlaşılmaktadır.

Herevî'ye göre reca, müridlerin mertebelerinin en zayıfıdır. Bunun nedeni, recanın Hakk'a karşı bir tür muhalefet ve itiraz içermesidir. Nûreddinzâde ifadeyi şöyle açıklar: Mürid, kendi iradesini Hakk'ın iradesinde yok eden kimseye denir. Herhangi bir konuda Allah'ın iradesi neyse müridin iradesi de o yönde olmalıdır. Mürid reca edince, recasının hilafına olanı güzel görememiş olur. Böylece kendisine bir irade isnadıyla Hakk'a karşı bir tür itiraz ve muhalefette bulunmuş olur. Bu durumda kendisi Hak Teâlâ'nın muradını bilmeden, bazı şeylerin meydana gelmesini, bazılarının da meydana gelmemesini istemiş olur. İrade edilen Hakk'ın iradesine uygun olmazsa Hakk'a muhalefet kesinleşmiş demektir. Dolayısıyla kendi muradını tercih edip Hakk'a itiraz etmiş olur.⁸⁰⁹ Nûreddinzâde'nin bu yorumundan anlaşılan

⁸⁰⁶ İbn Manzûr, Lisân, “r-c-a” md.; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 720; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 331.

⁸⁰⁷ Serrac, Luma', s. 57-58; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 131-138; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 124-126; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 291; Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, s. 124.

⁸⁰⁸ Ahzab, 33/21. Ayette önce Allah'a kavuşmak sonra ahiret gününe kavuşmak zikredilmiştir. O halde arzu edilmesi gereken şekilde ilk olarak Allah'a kavuşma ümidi taşınmalı, ahiret gününe kavuşma isteği bir sonraki arzu olmalıdır.

⁸⁰⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 49a. “Reca kulun iradesi altına giren sebeplerin hepsini hazırladıktan sonra arzu edileni beklemeye verilen isimdir. Geride yalnız kulun iradesi kapsamına girmeyen şeyler

şudur: Müridin iradesi Allah'ın iradesinde yok olduğu için ikinci bir irade söz konusu değildir. Allah'ın irade ettikleri tam olarak bilinemeyeceğinden hareketle recanın, iradesini mutlak olarak Allah'ın iradesinde yok eden salık için Allah'ın iradesine karşı olma ihtimali kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

Herevî'nin belirlediği çerçevede recâyı açıklamaya sürdüren Nûreddinzâde'ye göre, sahibini *raûnete*⁸¹⁰ yani nefsin hazlarına kapılmaya sevk eden bir recanın sufilerce hoş karşılanmayacağı açıktır. Çünkü burada yapılan tercih, reca ettiği nesne, nefse uygundur. Recanın Kur'an ve sünnette övülen şekli, ümitsizliğe düşüren korkunun hararetini söndürmesidir. Bu sayede salık hatalarını düşününce düşününce, havfin ilerlemiş hali olan ye'se düşmekten ve ümidini kaybetmekten korunmuş olur. Olması gereken havf ve recanın salikte aynı anda yani birlikte bulunmasıdır.⁸¹¹ Gazzâlî de benzer bir hususa dikkat çekerek şunları söyler: Reca öteki sebeplerin de gerçekleşmesini temin edecek gayretleri doğurur. Umutsuzluk ise gayreti engeller. Aslında korku reca ile çatışmaz. Bilakis ikisi de çalışmaya götüren faktörlerdir. Reca rağbetle çalışmaya yöneltir, korku ise haşyet ile harekete geçirir.⁸¹²

Nûreddinzâde'ye göre faydası olan recanın dereceleri vardır. Öncelikle reca, sahibini salih amele sevk eder. Çünkü reca eden ameli karşılığında sevap umarsa çalışması ve gayreti boşa gitmediği için daha çok amel yapmaya çaba sarf eder. Tembelliğin verdiği sıkıntıdan kurtulur. Aynı şekilde yaptığı hizmet ile Allah'a yaklaşma beklentisi olmazsa o hizmetten lezzet duyamaz. Allah'a yaklaşma beklentisi, hizmetten zevk almayı sağlar. Kâmil bir reca, insanın tabiatını uyandırıp yakaza verir. Uykuyu terk etme konusunda kolaylık sağlar. Eğer bu reca olmasaydı, tabiat kendi acil lezzetleri içinde uyuyup kalırdı. Uykuyu terk etmek çok zor gelirdi.⁸¹³ Burada recanın

kalmıştır. O da Allah'ın mâniaları ve afetleri bertaraf edecek fazlıdır.” Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 125.

⁸¹⁰ Bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 512.

⁸¹¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 49a-49b. Ahmed b. Atâ havf ve recayı nefsin iki dizgini olarak tanımlamış ve bu sayede doğru yolda olmayı, emniyeti kendisinden bilmez; ümitsizliğe de kapılmaz demiştir. Bkz. Serrac, *Luma'*, s. 58.

⁸¹² Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 125-126.

⁸¹³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 49a-49b.

insanı harekete geçiren gücü üzerinde duran Nûreddinzâde, hizmetten gayenin Allah’a yaklaşıma matuf olduğunu vurgulamaktadır.

Beklentisini Hakk’a yakınlık üzerine kuran bir salık için hayat sevimsiz gelir. İnsanlarla beraber olmak sıkıcı bir hal alır. Nefse ait olan “*hayattan zevk alma*”nın yerini artık Allah’a kavuşma iştiağı alır. Öyleyse reca Allah’a kavuşma ümididir. Nitekim Şiblî’nin reca tanımını şu şekildedir: “Reca, Allah’ın seninle arasına başka bir şey koyup seni kendisinden uzaklaştırmamasını ummandır.”⁸¹⁴

Sonuç olarak Nureddinzâde’ye göre reca, ulaşılmak istenen sonuçlar için şartları yerine getirilmiş bir gönül rahatlığıdır, umut halidir. Bu anlamda, Allah’ın iradesi doğrultusundaki bir reca makbuldür. Nefsin hazlarına yönlendiren bir rahatlık ya da çalışmaktan alıkoyan, oyalayıcı temenni kuruntuları değildir. Reca aşırı korkunun meydana getireceği ye’sten koruyan bir sigorta ve bir balans ayarına benzemektedir. Reca neticede, kaynağında amel ve ibadet olan Allah’a yaklaşıma ve kavuşma ümididir.

J. RAĞBET

Rağbet sözlükte umut etmek, çok istemek, arzulamak, hasret çekmek, yönelmek, tercih etmek sevmek, samimi bir şekilde yalvarmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸¹⁵

Tasavvufta rağbet, arzu ve itibar etmektir ve iki türdür. Birincisi nefsin sevaba, kalbin hakikate, sırrın Hakk’a rağbet etmesi ve arzulamasıdır. İkincisi sevilen bir şeye meyil ve teveccüh etmek, alaka göstermektir. Bir şey önce sevilir, sonra ona rağbet edilir. Ahirete rağb olmak için dünyaya karşı zahit olmak gerekir.⁸¹⁶

Sûfiler genellikle rağbeti recâdan daha kuvvetli bir ümit hali olarak görmüşler, rehbeti de recânın neticesi ve semeresi diye kabul etmişlerdir. Kuşeyrî rağbeti fenâ ve bekâ halleriyle irtibatlandırır. Zühd dünyaya rağbet etmemek, ona ilgi göstermemektir.

⁸¹⁴ Serrac, *Luma*, s. 58.

⁸¹⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, “r-ğ-b”, md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 90; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 356.

⁸¹⁶ Kâşânî, *TS*, s. 270-271; Mustafa Rasim Efendi, *İstîlâhat*, s. 556; Uludağ, *TTS*, s. 289; Cebecioglu, *TTDS*, s. 508.

Dünyaya rağbet etme halinin fenâsı âhirete rağbetin bekâsını gerektirir. Kul dünyaya uzak durduğu (zâhid olduğu) nisbette âhirete rağbet eder, onu ister. Rağbet ve rehbet havf ve recânın gereği olarak, âbidlerin kalplerinde baskın his olarak bulunur.⁸¹⁷

Herevî'ye göre kesin bilgidен hareketle bir şeyi gerçekleştirmeye girişmek demek olan recanın nihayeti, rağbetin başlangıcı olmaktadır. Bu anlamda rağbet recadan üstün olup hakikate daha yakındır.

Nûreddinzâde'ye göre kitap ve sünnete doğru bir şekilde inananların, inandıklarını görüyormuş gibi (ihسان) yaşamaları rağbetin ilk derecesidir. Bu rağbet sahibini boş kalmanın vereceği zarardan korur ve salike sülûkü esnasında ümitsizlik ve bezginlik arız olmaz. Bu mertebede ruhsatlarla amel etmek yerine azimetler tercih edilmektedir.⁸¹⁸

Rağbetin ikinci derecesi hal erbabının rağbetidir. Salik için çalışmaktan ve gayret etmekten başka bir şeyin kalmadığı bu rağbette asla kendisine yönelik bir birikim söz konusu değildir. Salik bütün muradını tek bir amaç uğrunda harcama yoluna gider. O da Hak Teâlâ'dır.⁸¹⁹

Üçüncü derecede müşahede erbabının rağbeti vardır. Gerçek sevgiliyi müşahede edenlerin rağbetidir. Hal erbabı bütün amaçlarını tek bir maksudda yok ettikleri zaman tam bir tecelli ile gerçek sevgili zuhur eder. Müşahede erbabının rağbeti ise gerçek maşuka bir yakınlaşma ve ulaşmadır. Bu yakınlaşma bütün masivadan temizlenmekle olur. Masivadan temizlenmeyen kul, bu mertebeye ulaşamaz. Bu makamda tefrikadan bir şey kalmaz. Hak'tan başka bir varlık gören kimse tefrikadan kurtulamaz ve cem' makamına ulaşamaz. Bu makam tevhid ehlinin makamıdır. Tevhidi tamamlamayanlar bunu bilemez. Bilmeyen bazı kimseler böyle bir tevhidi inkâr edebilir. Bazıları da bu makama ulaşamadıkları halde cüret edip

⁸¹⁷ Uludağ, "Rağbet ve Rehbet", *DİA*, XXXIV, s. 409. Hücvirî, İbrahim b. Ethem'in velilikle ilgili söylediği: "Dünya ve ahiretle ilgili hiçbir şeye rağbet etme, kendini sadece Allah'a ver, yüzünü sadece O'na yönelt!" sözünü fena ve bekâ hallerine göre açıklayarak Hakk'ın mahabbetinin kalpte, dünya ve ahiret rağbeti bırakmadığını ifade etmiştir. Bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 452.

⁸¹⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 50b-51a.

⁸¹⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 51a-51b.

konuştuklarında dalaletе düşer.⁸²⁰ Vahdet-i vücûdun yaşanan bir hal olduğunu, bu hali yaşamayanların bu konularda konuşmamaları gerektiğini ifade eden Nûreddinzâde'ye göre tevhid, tamamlanması gereken bir süreç olmaktadır.

Kısaca Nûreddinzâde'ye göre râğbet, recadan daha kuvvetli bir ümit halidir. İnandığını görüyormuşçasına yani ihsan makamında yaşamaya çalışmak ve bunun sonucunda boşluk ve bezginlik hislerinden uzak kalmaktır. Ruhsatlarla değil azimetlerle azmel ederek, bütün amaçları tek bir amaca yönelterek masivadan uzaklaşmak ve Hakk'a yaklaşmaktır. Bu da cem'e ulaşmakla neticelenen bir süreçtir.

III. MUAMELAT (UYGULAMALAR) KISMI

A. RÎÂYET

Arapça gözetme, gözleme, koruma, bakmak, himaye etmek, dikkat ve özen göstermek, gütmek gibi anlamlara gelen riâyet⁸²¹ tasavvufta halleri, amelleri ve vakitleri önemle korumaktır. Salik hem amele, hale ve vakte sahip olur hem de bunlara değil, bunları verene bakar. İkinci olarak ilahi himaye anlamı vardır. Riâyet, inâyetin sonucudur.⁸²²

Kur'an'da "...Uydurdukları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Allah'ın rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar."⁸²³ ayetinde Allah'ın rızasını kazanmak için ruhbanlık başlatanların buna riâyet edemeyip gereğini yapamadıklarından bahsedilmektedir. Nûreddinzâde aynı durumun kendi zamanındaki bazı yanlış tasavvufi uygulamalar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Zaman zaman kendi dönemindeki bozuk tasavvufi anlayışları eleştiren Nûreddinzâde, riâyet konusuna bu dikkat çekmeyle başlamıştır.⁸²⁴

⁸²⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 51b-52a.

⁸²¹ İbn Manzûr, *Lisân*, "r-a-y" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1287; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 356.

⁸²² Bkz. Muhâsibî, *Riâye*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata, DKİ, Lübnan 2010, s. 32-34; Uludağ, *TTS*, s. 295-296; Seccâdî, *TİTS*, s. 381.

⁸²³ Hadid, 57/27.

⁸²⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 52a

Herevî riâyeti kişinin kendisini Hak'tan başkasına nazar etmekten koruması olarak tanımlar. Nûreddinzâde, bu korumanın, Hak Teâlâ'nın ezeli inayetiyle sevdiği kulları için gerçekleştiğini söylemiştir. “Tarafımızdan kendilerine güzel âkıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar.”⁸²⁵ ayetinde geçen cehennemden uzak tutulmayı “*tefrika cehenneminden*” uzak olmuşlardır şeklinde tefsir etmiştir. Bu yorum, sufilerin tefrikayı yani Hak'tan uzak kalmayı cehennem azabı olarak görmelerine bir örnektir. Onlar, Hak'tan uzak kalmanın vereceği azabı, ateş azabı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla dervişin gözü, Hak'tan başkasını görmez hale gelmelidir. Bunun için de salih ameller gerekir.⁸²⁶

Nûreddinzâde'ye göre amellerini “tazim ve tahsin” edenlerin amelleri eksiktir. Yani salık, yaptığı amelleri büyük görüp beğenmemeli ve onlara güvenmemelidir. Şeriat ilimlerine tam anlamıyla uygun ameller ile kendini süslemeye değil Hakk'a ibadete niyet edilmelidir. Çünkü öteki türlü ya riya olur ya da ucb olur ki her ikisi de helak edicidirler. Amellerin bir neticesi sayılabilecek haller ise yine belli tehlikelerden korunmalıdır.⁸²⁷

Nûreddinzâde hallere riâyeti şöyle açıklamıştır. “*Ahvalin riâyeti oldur ki ictihadını riya addetmektir. Tecelliyat vaki' oldukça nefesine töhmet edip 'Sen izhar-ı kemal edersin sende kemal yokken' diye itab ve tezvil etmektir. Ve vaki' olan ahvalini dava addetmemektir. Zira nefsin asla kemali yoktur. Kemal Hakk'ındır, nefsin kemali ise ayıp ve noksandır.*”⁸²⁸ Yani kişi hallerini kendi çalışmasının bir sonucu olarak görüyorsa bu ikiyüzlülüktür. Tecelliler meydana geldikçe kişi kendisini nefsinden korumalı (riâyet), nefsin sahip olmadığı olgunlukları sahipmiş gibi görmesini önlemek için nefsin kınamalıdır. Çünkü bütün kemaller Hak'tandır. Ayıp ve kusurlar ise nefistendir.

Tasavvufta riâyet edilmesi gerekenlerden biri de vakitlere riâyettir. Nûreddinzâde'ye göre vakitlere riâyet seyr-illallah yaparken her hatvesinde durup o

⁸²⁵ Enbiya, 21/101.

⁸²⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 51a-52b.

⁸²⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 52b.

⁸²⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 52b-53a.

hatvenin hakkını verdikten sonra o hatvesinden “gâib” olmaktır. Yani “Bu ettiğimiz seyr, Hak Teâlâ’nın ezeli inâyetiyle “cezbîdir”; yoksa benim hiçbir şeye gücüm yetmez.” diye Hakk’a hamd edip kendisini bir varlık olarak görmekten kurtulmaktır. Ve daha ileri giderek bu manayı müşahade etmekten bile geçmektir. Çünkü bu müşahade de sonuçta salikin kendisine kemal isnat etmesidir ve bu da bir tür perdedir. Dolayısıyla bu şekilde vakte riâyet edilmemiş olur.⁸²⁹

Sonuç olarak Nûreddinzâde’ye göre riâyet, salikin amellerini beğenmemesi, onlara güvenmemesi; nefsinin baskı ve töhmet altında tutması, seyr ü sülûk aşamalarını Hakk’ın cezbisi olarak görüp, kişinin kendisinde bir varlık ve kemal görmemesi ve vakitlerini kaorumasıdır.

B. MURAKABE

Arapça denetleme, kontrol etme, gözetleme, gözlemleme, seyretmek, gözünü dikmek, fark etmek, korkmak, dikkati belli bir noktaya toplama demektir.⁸³⁰ Tasavvuf terminolojisinde murakabe, kulun, Hak Teâlâ hakkında, sürekli olarak bütün hallerine vâkıf olduğuna dair bir şuur taşımasıdır. Kalbi kendine zarar veren şeylerden korumak, Allah her an kalbe bakıyor anlayışı içinde olmaktır. Tasavvuf okullarında murakabe⁸³¹ bir ders olup gece yarısı dizüstü oturularak hiçbir organı kıpırdatmadan gözleri yummak suretiyle yapılan bir uygulamadır. Bu esnada sadece Allah Teâlâ düşünülür. Sühreverdî, murakabe için bizzat zikirdir, hatta en faziletlisidir, demiştir.⁸³²

⁸²⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 52a-53b.

⁸³⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, “r-g-b” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 90; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 364.

⁸³¹ Örneğin murâkabenin Mevlevîlikteki uygulandığı için bkz. Safi Arpaguş, *Mevlevîlikte Manevî Eğitim*, İstanbul 2009, ss. 276-281.

⁸³² Serrâc, *Luma*, s. 51-52; Mekkî, *Kutü’l-kulûb*, I, ss. 188-199; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 189-192; Gazzâlî, *İhyâ*, IV, ss. 345-351; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 230; Müeyyedüddin el-Cendî, *Nefhatu’r-Rûh ve Tuhfetü’l-Fütûh: Vuslat Yolu*, trc. Hayrettin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 106; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, İstanbul 2007, ss. 311-315. Ayrıca bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, Rahle Yayınevi, İstanbul 1969, s. 100, 110; Uludağ, “Murakabe”, *DİA*, XXXI, s. 204; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 445. Tasavvufta muhasebe ve murakabe kavramlarını ele alan bir yüksek lisans tezi yapılmış ve murakabenin özellikleri şu şekilde özetlenmiştir: “Tasavvufî eğitimin temelidir, murakabede devamlılık esastır, muhabbet ve Allah ile dostluk vesilesidir, en faziletli amel ve her hayrın başı kabul edilir, mümine ait bir vasıftır.” Murakabenin faydalarının da ele alındığı bu çalışma için bkz. Kübra Zümrüt, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşibendiyye Tarikatı Örneğinde Muhasebe ve Murakabe*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 2010, ss. 56-82.

Ebû Talip Mekkî murakabeyi zaman kavramıyla irtibatlandırarak kulun ömrünü iman ettiği, ahiret için farzları yaparak geçirmesi ve en faziletli amelleri yaparak geçirmesi şeklinde bir dikkat ameliyesi olarak görmüştür. Zamanı murakabe etmek Gazzâlî için de çok önemlidir. O da Mekkî'ye benzer şekilde zamanı farzlara ve faziletlere dikkat ederek geçirmenin önemini vurgulamıştır.⁸³³

Nûreddinzâde'ye göre murakabe Hak Teâlâ'yı mülâhaza etmektir. İlk aşamada mürid seyr illallah ederken dikkatini daima Hakk'a yöneltip, asla masivaya ilgi duymamalıdır. Bu murakabede yapılan seyr ü süluk ile, kendileri ve Hakk'ın dışındaki her şey unutulur. Hak Teâlâ'ya yapılan murakabe bütün masivayı unutturmalıdır. Sonra Hakk'a yakınlık ile cem makamına ulaşılır. Salık bundan sonra çok hızlı bir şekilde seyr ü sülûke devam eder. Asla seyrinde bir yanlışlık ve zayıflık olmaz. Çünkü masiva, tecelli nurunda yok olmuştur. Salık, Hak ile seyr edip asıl maksud tarafına çekilmiştir (Cezb).⁸³⁴ Bu bir sürûrdur, zevk etmeyen bilemez ve dille anlatılamaz, akılla idrak olunamaz. Nûr-i kuds ile nurlanmış aklın dışındaki akıllar bu mertebede aciz kalır.⁸³⁵ Nûreddinzâde bu ifadeleriyle murakabenin sülûktaki getirilerini anlatmaktadır.

Yine Nûreddinzâde'ye göre murakabenin ikinci derecesinde, itirazı terk etmek suretiyle Hak Teâlâ'nın kula olan nazarı düşünölmelidir. İtirazdan itiraz da terk edilmelidir. Hak Teâlâ kullara ve onların diğör bütün hallerine sürekli nazar etmektedir. Nitekim Kur'an'da "Allah her şeyi gözetler."⁸³⁶ buyurulmuştur. Bu murakabe Hak Teâlâ'nın fiillerine ve irade ettiklerine muarazayı terk edince tamamlanır. Salık, kendi iradesini Hakk'ın iradesinde yok ederek bu itirazın önüne geçer.⁸³⁷ Nitekim Zünnûn Mısrî (ö. 245/860) murakabenin alametini Allah Teâlâ'nın tercih ettiğini tercih etmek, Allah Teâlâ'nın büyük gördüğünü büyük görmek, Allah Teâlâ'nın küçük gördüğünü küçük görmek olarak ifade etmiştir.⁸³⁸

⁸³³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, ss. 188-199; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 350-351.

⁸³⁴ Necmüddin Kübra'ya (ö. 481/1221) göre murakabe kulun bir ölü gibi bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakmasıdır. Kübra, *a.g.e.*, s. 64.

⁸³⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55 a.

⁸³⁶ Ahzab, 33/52.

⁸³⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55 a.

⁸³⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 191.

Çünkü Nûreddinzâde'ye göre âlemde meydana gelen olaylar hakkında “Böyle olmasaydı daha iyi olurdu!” demek Cenab-ı Hakk’a itiraz etmek demektir. Daha iyi, daha güzel ve daha üstün olan Hakk’ın irade edip seçtikleridir. Hak Teâlâ kainatı yaratmadan önce ezeller ezelinde bütün eşyanın nasıl olup olacağını tedbir ve takdir etmiştir. İnsan bunlarda ayıp ve eksiklik bulamaz. Eğer böyle kusur bulmaya kalkarsa ancak kendi cehaletini ortaya koymuş olur. Hakk’ın hüküm ve hikmetlerine bir son yoktur.⁸³⁹ Nitekim Gazzâlî de konuyla ilgili olarak şu uyarıyı yapmıştır: “Allah’tan izinsiz olarak Allah’ın yaratıklarından birini yeren kimse Allah’ı yermiştir. Bunun için Peygamber sav şöyle buyurmuştur: ‘Zamana sövmeyin, çünkü Allah’tır zaman (ı yaratan)’”⁸⁴⁰

Yine Nûreddinzâde'ye göre muarazayı terk ettikten sonra itiraza itiraz ettiğini de görmemek gerekir. Çünkü bunlara önem vermek nefsin hazlarındandır. Murakabeye aykırı ve engeldir. Hatta maksuddan yani Hak’tan başkasıyla ilgilenmek caiz değildir.

Murakabenin üçüncü aşaması, Hakk’ın ezeliliğini⁸⁴¹ murakabe etmektir. Hakiki tevhid ilmine yönelerek, Hakk’ın bütün yaratılmışlardan önceliğini mülâhaza etmektir. “Hak Teâlâ varken hiçbir şey yoktu, şimdi de öyledir.” şeklinde bilmek gerçek tevhiddir. Yine ezelin işaretine ebed anları üzere zuhurunu mülâhaza etmektir. Yani Hakk’ın şe’nlerinde gizli olan malumatı Hakk’ın vakitleri olması nedeniyle vakti ve zamanı ile zuhurunu murakabe etmektir. Hiçbir şey ilahi ilim ve takdirde olan vaktinden önceye alınamaz ve sonraya bırakılamaz. Hiçbir şeyin tertibi bozulmaz. Her şey ezeli takdirde nasılsa o şekilde meydana gelir.

Son olarak murakabeden kurtulmayı murakabe etmeyince tecelli ve inkişaf tam olmaz. Murakabesini gören bir salık sınırlanmış demektir. Aynı zamanda tam fena bulmamış demektir.⁸⁴²

⁸³⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55 a.

⁸⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 351.

⁸⁴¹ Allah-zaman ilişkisi için bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 15a-16a.

⁸⁴² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 52b-55b.

Kısaca Nûreddinzâde için murakabe seyr ü sülûkta masivaya ilgi duymamak, masivayı tecelli nurlarında yok etmek, salikin itirazı terk etmek suretiyle iradesini Hakk'ın iradesinde yok ederek Hakk'ın nazarını düşünmesi, en güzelin Hakk'ın irade ettikleri olduğunu bilmek, itiraza itirazı terk etmek, Hakk'ın ezeliliğini düşünmek ve her şeyin vaktinde Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini bilmektir.

C. HÜRMET

Saygı, hürmet, itibar etme, kutsallık anlamlarına gelen hürmet kelimesi⁸⁴³ tasavvuf ıstılahında Hakk'ın karşısında eziklik duyarak büyüklüğünü bilmek, dini hükümlere aykırı davranmaya son vermek, Allah'a ve hükümlerine hürmet sonucu müminlere hürmet, şeyhlere hürmet anlamlarında kullanılmaktadır.⁸⁴⁴

Herevî'ye göre hürmet “Her kim Allah'ın emir ve yasaklarına saygı (hürmet) gösterirse bu, Rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır.”⁸⁴⁵ ayetinden hareketle Hak Teâlâ'nın riâyet edilmesi gereken haklarına denir. Hak Teâlâ'nın emrine muhalefet etmemek ve nehiylerini çiğnememek için nefisle zıtlasmaktır.⁸⁴⁶

Herevî'nin düşüncelerine katkı yaparak Nûreddinzâde hürmetin ilk derecesini, Hakk'ın emirlerine uyup, yasaklarından uzak durmak olarak ele alır. Bunlar ceza korkusuyla değil Hakk'a tazim niyetiyle olmalıdır. Allah'ın emirlerine uymak ve nehiyelerinden sakınmak ibadettir. İbadet Allah'ın zatı ve azameti için olmalıdır. Hak Teâlâ'ya layık ibadet etmek mümkün değildir. Fakat Allah en iyi şekilde ibadet edilmeye “müstehak”tır. Hak Teâlâ cennet ve cehennemi “mabudiyyeti” gereği değil “rububiyyeti” gereği yaratmıştır. Ubudiyyet de ibadeti gerektirir.

Bir kimse ceza korkusuyla ibadet ederse nefisine düşmanlık etmektedir. Nefsini bundan kurtarması gerekir. Yine bir kimse sevap ümidiyle ibadet ediyorsa bu kimse

⁸⁴³ İbn Manzur, Lisân, “h-r-m” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1061; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 168-169.

⁸⁴⁴ Kâşânî, *TS*, s. 142-143; Uludağ, *TTS*, s. 176.

⁸⁴⁵ Hac, 22/30.

⁸⁴⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55b.

ücret esiridir.⁸⁴⁷ Çünkü böyle kimseler, amaçlarına ibadetsiz ulaşabilseydi ibadet etmezlerdi. Bu iki grubun ibadetlerinden muradları nefislerine tazimden ibarettir. Hak Teâlâ'ya tazim değildir. İbadetin meşru olmasındaki hikmet, Allah'ın kendisidir. Yani bu durumda ibadet Hak Teâlâ'ya sonsuz tazimi, kulun da Allah önünde acizliğini ortaya koymak içindir.

Durum böyle olunca Hak'tan başkasına ibadet, şeriatın kanununa muhalif olup ibadet sayılmamıştır. Hürmet ettiği Allah'a ibadette gösterdiği çaba ve gayreti müşahede etmemek gerekir. Eğer müşahede ederse riya ile mütedeyyin olup kendinde bir varlık görmüş olur. Bu zemmedilen özelliklerin hepsi Firavun gibi nefse ibadet etmektir; Hakk'a ihlasla yapılan bir ibadet değildir.⁸⁴⁸

Menâzil şârihlerinden Tilimsanî'nin (ö. 690/1291) bu konudaki açıklamaları da benzerdir. O, Emir ve nehye sevap talebiyle tazimde bulununan kişiyi ücret elde etmek için çalışan işçiye benzetir. İşçi ücretini aldığı anda çekip gider. Köle ise daima efendisinin kapısındadır, bir yere ayrılmaz. Sufî, işçi gibi değil köle gibi olmalıdır.⁸⁴⁹ Müslüman kelimesinin Allah'a teslim olan kişi anlamı ile Allah'a gönüllü köle olmak arasındaki bağlantı açıktır.

Görüldüğü gibi tasavvufun net bir ibadet anlayışı vardır. Allah'ın emir ve yasaklarının hikmeti, bizzat Hakk'ın kendisidir. Sufî, hayatının her anını, her davranışıyla Hakk'a adayan kimsedir. Karşılık beklemeden yaşamak şeklinde bir hayat felsefesi ortaya koyan tasavvufî terbiyenin günümüz insanına verebileceği en önemli derslerin başında belki de bu bakış açısı gelmektedir. Faydacılık üzerine kurulu sistemde yetişen nesillerin her şeyden bir kar elde etme veya karşılık bekleme düşüncesi, maddî sınırlar içerisinde kalmakta ve bu amaçlar bir süre sonra hırs ve tamahla birleşince, kişilere maddî ve manevî zararlar verebilmektedir. Örneğin bilgiyi, kendisinin bizzat değerli olduğu için veya kişiyi mutlu ettiği için değil; sadece üretim, tüketim, kar, fayda vb. için değerli gören anlayış insani bütünlüğü kavrayamamış ve

⁸⁴⁷ Eğitim bilimleri açısından tasavvufun bu tutumu, Pavlov'un davranışları ödül ve cezanın belirleme konusunda yaptığı deneyin sonuçlarına, yani davranışçılık yöntemine zıt bir bakış ortaya koymaktadır.

⁸⁴⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55b-56a.

⁸⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, Nşr. Abdülhâfız Mansur, Tunus 1989, I, s. 176.

insana gerçek huzuru verememiştir. Oysa tasavvufî anlayışın benimsediği görüş, ilk olarak hayatın “Allah için” yaşanmaya değer olduğundan hareketle dünyevi, uhrevi veya ruhi amaçları gaye yapmama hassasiyetiyle, insana karşılık beklememeyi ve hakikati öğretmeye çalışmaktadır. Burada hakikat, Allah’tan başka bir şey değildir. Para, mal, mülk, eğlence, giyim ve yiyecek için yaşamak, çalışmak ve öğrenmek değil, bizzat Allah için ibadet kasdıyla yaşamak ve yaşatmak düşüncesi, tasavvufî zenginliğin insana sunabileceği bir doktrin olarak önümüzde durmaktadır. Bu zenginlik kendisini ancak İslamın zâhirine göre ortaya çıkarmaktadır.

Nûreddinzâde’ye göre hürmetin ikinci derecesi, ilahî ve nebevî haberleri yani kitap ve sünneti, zâhirine göre yaşamaktır. Şeriatın zâhirini terk etmemektir. Zâhirin temsil için olduğunu, maksadın zâhirde olmadığını, kastedilenin bâtın olduğunu söyleyip tevil yoluna girmemelidir. İlk olarak kastedilen zâhirdedir, ikinci olarak bâtındadır. Zâhir manası yerli yerince olunca, şeriata uygun bir delalet de varsa o zaman bâtın tarafına da itibar olunur. Örneğin “Kur’an’da bakara kıssasında kastedilen hayvanî nefse bir benzetmedir, gerçekte bu kıssa vaki değildir.” denemez.⁸⁵⁰ Çünkü bu kıssada anlatılan olaylar gerçekten vaki olmuştur. Ayetin olaya delaleti kesindir, bunu inkâr eden kâfirdir. Ama yapılan benzetmeye delalet (hayvani nefse) işaretler; bunu inkâr eden kimse tekfir edilmez. Benzerleri bununla kıyas edilmelidir.⁸⁵¹ Bize göre Nûreddinzâde’nin tasavvuf anlayışının en önemli özelliklerinden biri de zâhir-bâtın hakkındaki görüşleridir. Temkin ehli bir sufi olarak görülen Nûreddinzâde’nin bütün eserleri bu anlayışın bir ürünüdür.

Nûreddinzâde’ye göre hürmetin üçüncü derecesi saliki inbisatın cüretinden ve kendini emniyette görmenin sürurundan korumalıdır. Müşahedesini de itiraza sebep olabilecek yanlışlardan korumalıdır. Üçüncü derecede hürmet müşahade erbabının hürmetidir. Müşahade ehli *bast* makamındadır. Müşahedeye erişebilen salik *bast* makamında adaba riâyet ve hürmet etmelidir. Her makamın riâyet edilmesi gereken

⁸⁵⁰ Ebû Said Harrâz (ö. 277/890) şöyle demiştir: “*Şeriatın zahirine muhalif her batın batıldır.*” Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 409.

⁸⁵¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 56a-57b; Zahir ve batın kavramlarının tasavvufî açıdan hangi anlamlara geldiğiyle ilgili olarak bkz. Dilaver Selvi, “Her Ayetin Bir Zahirî Bir Batın Vardır’ Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Samsun 2011, XI, Sayı: 2, ss. 7-41.

çeşitli adab ve hürmeti vardır. İnbişat ehli olanlar, inbişatlarına cüret karıştırmaktan sakınmalıdırlar. İnbişatın meydana getirdiği sürura da emniyet karıştırmaktan uzak durmalıdırlar. Çünkü inbişat ehli sürurdadır. Hüzün ise sevdiğinden ayrı kalmanın veya istenmeyen bir şey isabet etmesinin bir sonucudur. Müşahede ehlinde bunlar yoktur. Bu kimseler vicdan ehlidir fikdan ehli değillerdir. Müşahede ehlinin Hak Teâlâ'nın rahmetinin genişliğini müşahade edip Hakk'ın mekrinden emin olmaktan dolayı meydana gelen sürurlarını korumaları gerekir. Yani bu hasıl olan müşahedeyi tamamen Hak Teâlâ'nın bir ikramı bilip, asla kendi çalışmalarının sonucu olarak görmemek gerekir.⁸⁵²

Zira Kaşanî bu hususu biraz daha açar. Ona göre, hakiki şuhudda şahid, meşhudundan başka bir şeyi görmez; mahlukat bütünüyle fena bulduğu için şuhudu onu gayra bakmaktan alıkoyar. Çünkü gayra bakması veya ibadet ve taati gibi sebeplere bağlanması, şuhudunun batıl olduğu anlamına gelir. Bu nedenle salik müşahadesinin kesbî olarak değil, Hakk'ın lütfu ve ihsanı sonucunda olduğunu bilmelidir.⁸⁵³

Kısaca söylemek gerekirse Nûreddinzâde'ye göre hürmet Hakk'ın emirlerine uymak, yasaklarından uzak durmak, nefisle zıtlaşmak, ibadet ve taati sırf Allah'ın zatı ve azameti için yapmak, kitap ve sünneti zâhirine göre yaşamak, bastın cüretinden ve kendini güvende görmenin sürûrundan uzak kalmak, müşahadesine sebep olarak kendi amellerini görmemek, müşahadenin vehbî olduğuna inanmaktır.

D. İHLAS

Arapça samimiyet, içtenlik, sadakat, saf ve katışıksız olmak, kendini adamak, birine ait olmak, bağlılık, gibi anlamlara gelen ihlas⁸⁵⁴ tasavvuf ıstılahında tutum ve davranışlarda, yalnızca Allah'ın rızasını ve O'na yaklaşmayı isteme, kulun yaptığı amelleri kişinin kendisi de dahil olmak üzere, yaratılmışların takdir ve değerlendirmesinden tasfiye etme; hayatın her anını sadık bir niyete göre yaşama, kendisiyle Hak Teâlâ'nın murad edildiği bir doğruluk ve bu anlamda özün söze, sözün

⁸⁵² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 55b-58a.

⁸⁵³ Bkz. Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 114-115.

⁸⁵⁴ İbn Manzur, *Lisân*, “*h-l-s*” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 617; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 249.

öze uygun olması; riyâkar ve iki yüzlü olmama; iyi niyetli olma, içten pazarlıklı olmamaktır.⁸⁵⁵

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Dikkat edin! Din sadece Allah içindir.”⁸⁵⁶ Kâşânî ayeti makam ve saygınlık kazanmak için insanlar katında güzel görünme isteği her türlü art niyetten arınmış dindarlık Allah’a aittir şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁵⁷

Nûreddinzâde Herevî’nin yaptığı tasnife devam ederek ihlası üç derecede ele almıştır. Birincisi salık, amelinden amelini görmeyi uzaklaştırmalıdır. Yani amelini amel saymamalıdır. Eğer kabul olursa bu Allah’ın bir ikramıdır diye bilmelidir. Birçok kişi amelim var deyip karşılık bekler. Halbuki “*amelin evveli tevfik-i ilahi, ahiri fazl-ı ilahîdir*”. Kul bu iradesiz durumunda nasıl karşılık bekleyebilir ki? Öyleyse ihlas yaptığı ameli, amel olarak görmeyip sevap talep etmemektir.⁸⁵⁸ Sufiler insanın taatlarını görmesinin ve onlara karşılık beklemesinin, gizli bir şirk türü olduğunu ifade etmişlerdir. Yapılması gereken ise Allah’a yalvarıp kalpleri ihlas içinde, ihlas ile koruması için O’ndan kurtuluş dilemektir. Ancak imandaki ihlas ölçüsünde şirkin ve riyanın incelikleri bilinebilir.⁸⁵⁹

Gazzâlî de benzer şekilde ihlasın zıddını “işrak” olarak görmüş ve ihlaslı olmayana müşrik dendiğini ifade etmiştir.⁸⁶⁰ Fudayl, halk için ameli terk etmenin riya, halk için amel yapmanın ise şirk olduğunu söylemiştir.⁸⁶¹ O halde sufilerin iman, taat ve ibadetlerin “katkısız” bir şekilde mutlak anlamda Allah için olmasını ihlas olarak kabul ettikleri söylenebilir. Peki zararlı katkılar nelerdir?

Öncelikle Nûreddinzâde’ye göre, ihlas aynı zamanda amelinden razı olmamaktır. Amele razı olmak, ameli beğenmek demektir. Bu halin sahibi şeytan gibi ucb ehlinden olmuştur. Şeytanın yaptığı ibadetlerin hepsi “*hebaen mensurâ*”

⁸⁵⁵ Serrâc, “*Lumâ*”, s. 75; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 149; Muhâsibî, *Riâye*, ss. 156-169, 193-202; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 207-210; Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, II, ss. 308-319, Gazzâlî, *İhyâ*, IV, ss. 327-331; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, s. 48-49.

⁸⁵⁶ Zümer, 39/3.

⁸⁵⁷ Kâşânî, *TS*, s. 43.

⁸⁵⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 58a.

⁸⁵⁹ Bkz. Serrac, *Luma*, s. 75.

⁸⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 329-330.

⁸⁶¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 209.

olmuştur. Yaptığı amel, küfrüne yol açmıştır. Kul amelinin kabul edilip saadetine sebep olup olmayacağını bilemez. Kulun bilmesi gereken husus, Hakk’a layık bir ibadet yapamadığıdır. Nitekim İmam-ı Âzam (ö. 150/767): “Sana layık bir ibadet yapamadım.” diye münacatta bulunup ağlamış.

İhlasın ikinci derecesi kişinin, gücü yettiğinde amel ettikten sonra bu amelleri kendisine nispet etmekten utanmasıdır. Amelinin Hak Teâlâ’nın lütuf ve ihsanı olduğunu düşünerek şükrünü ve amelini daha da çoğaltmalıdır. Hatta amelini ve şükrünü çoğaltabilmenin de Hakk’ın bir ihsanı ve hediyesi olduğunu bilmelidir.⁸⁶² Nitekim Cüneyd’e ihlasın ne olduğu sorulunca “*Kendi filinden fani olmandır.*” şeklinde cevap vermiştir. Yine Lûma’da yer alan başka bir tarife göre ihlas Allah ile ilişkilerde her türlü güç ve takati Allah’tan umarak yaratıkların aradan çıkarılmasıdır.⁸⁶³ Mesnevî şârihlerinden Şem’î Efendi bu anlamdaki ihlası “Kişinin, kendisi de dahil olmak üzere Allah’tan başka her şeyi yok kabul etmesi ve her türlü ameli Allah için yapması” şeklinde tanımlamıştır.⁸⁶⁴

Nûreddinzâde’ye göre üçüncü derecede ihlas, ameli amelden kurtarmaktır. Yani amelin kula ait görünen bütün yönlerini yok sayıp her fiili bizzat Hakk’a isnat etmektir. Buradan şöyle bir sonuç çıkarmak yanlıştır: “Nasılsa benim iradem yok. Yapılması gerekenleri terk etmek de bana ait değildir, Hakk’a aittir.” Buna benzer sözlerle amel terk edilemez. Hakk’a teslim olup şeriatın haklarını yerli yerince ve tam olarak uygulamak gerekmektedir. Bütün işleri Hakk’a isnat edip masiva kulluğundan kurtulup “*Allah için ve Allah’ta*” halis bir kul olmalıdır.⁸⁶⁵

Sonuç itibariyle Nûreddinzâde’ye göre ihlas nefisten, riya ve ucubdan uzak bir şekilde Allah için yaşamaktır. Bunu yaparken kişinin kendi amelini görmemesi, ameline karşılık beklememesi, amelinden razı olmaması, ameli kendine nispet

⁸⁶² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 59 b.

⁸⁶³ Serrac, *Luma*, s. 199.

⁸⁶⁴ Şeyda Öztürk, *Şem’î Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 385.

⁸⁶⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 59 b. Zünnûn’a göre ihlasın üç alameti vardır: 1. Kişinin nezdinde halkın övmesi ve yermesi eşit olmak 2. Amelde ameli görmeyi unutmak 3. Amelin ahirette sevap gerektirdiğini unutmak. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 208; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maarif*, s. 48.

etmemesi ve her fiili Allah’a isnat etmesi gerekmektedir. Kur’an bunu “dini yalnız O’na has kılmak” şeklinde formüle etmiştir.⁸⁶⁶

E. TEHZİB

Tehzib sözlükte düzeltmek, budamak, halis hale getirmek, netleştirmek, ıslah etmek, işlemek, eğitmek, temizlemek ve arındırmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶⁷ Tasavvufta hali, niyeti, ilmi, ameli bunlara yakışmayan şeylerden arındırmak; hem bilgi hem davranış yönünden temiz ve pak olmak; ilmi cehaletten, ameli riyadan arındırmak, hal ve kal bakımından şeriata uygun olmayan her şeyden arınmak ve ahlakı güzelleştirmek tehzibdir. Kaşani’ye göre Allah’tan başka hiçbir şeyi görmemek ve hiçbir şeyle ilgilenmemek tezhîbin hakikatidir.⁸⁶⁸

Nûreddinzâde’ye göre tehzib, bidayet ehlinin imtihanıdır. Riyazet yollarından bir yoldur. Tehziple nefis-i emmare ibadete tahammül ederek kötü alışkanlıklarını terk eder ve Hak üzere sabit olur.⁸⁶⁹ Gümüşhanevî de bu minval üzere tehzibin samt, uzlet, savm ve seher (uykusuzluk) olmak üzere dört rûknü olduğunu, her birinin bir şeytanı kovduğunu ifade etmiştir. Kalpten temizlenmesi gereken kötü huyları uzunca sıralamış ve tehzibin sufilere göre farz-ı ayn olduğunu söylemiştir.⁸⁷⁰

Nûreddinzâde’ye göre tehzib, ilk olarak Hakk’a hizmette cehaleti temizlemektir. Çünkü hallerde cehalet olunca adaba riâyet eksik kalır, kötü sonuçlar meydana gelir. Hakk’a yaklaşma talebi salikin kovulmasına neden olabilir. Hizmet adabını bilmek şariat ilimlerini bilmeye bağlıdır. Şariat ilimlerini bilmeyen hizmet adabını bilemeyip Hak’tan uzaklaşır. Bu miskin kişi ibadet ettiğini zanneder.⁸⁷¹

⁸⁶⁶ Bkz. Beyyine, 98/5.

⁸⁶⁷ İbn Manzûr, Lisân, “h-z-b”, md. Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 144; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 979.

⁸⁶⁸ Kâşânî, *TS*, s. 156; Uludağ, *TTS*, s. 350; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 645.

⁸⁶⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 59b.

⁸⁷⁰ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu’l-Usûl*, trc. Hüsameddin Fadıloğlu, Milsan Basın, İstanbul 2007, s. 45-46.

⁸⁷¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 59b-60a.

Burada Nûreddinzâde'nin yine şeriata olan bağlılık hassasiyeti karşımıza çıkmaktadır. Kişinin şeriati bilmemesi Hak'tan uzaklaşması ve kendi zannına göre yaşaması sonucunu doğurmaktadır.

Nûreddinzâde, kendi zamanında bazı sufileri şeriati bilmeden hakikat konularında konuştuklarını ve bunların hiçbir şey bilmediklerini şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Zamanımızda olan bazı cahil sufiler, şeriati bilmeyip hakikatten haber verirler. Belki cemi’-i hakayık bize keşfoldu diye ilm-i ledünden dem vururlar. Ona malik olduk derler. Hakikat-i şeriattan sual olunsa bir meseleyi bilmezler. Hak Teâlâ, Resûlünün şeriati bilmeyen kimseyi veli ittihaz edinmez. Bu muhakkak meseledir. Cemi’-i milel buna müttefiklerdir.”*⁸⁷²

Nûreddinzâde'ye göre velayet Hz. Peygamberin şeriati bilmeye bağlıdır. Bu durum üzerinde ittifak edilmiş bir meseleyken şeriatsız hakikatten, ledün ilminden konuşanlar her zamanda az veya çok bulunduğu gibi⁸⁷³ Nûreddinzâde'nin zamanında da var olmuştur. Tasavvufun dilini kullanan, ledün ilmi ve hakikatlerden bahseden herkes sufi olamaz, veli de olamaz. Şariat bu konularda belirleyici ve tek ölçüdür.

Nûreddinzâde'ye göre tehzibin ikinci derecesi hallerin tehzibidir. Bunun anlamı halin ilme galip olmamasıdır. Zâhir ilimler sabit ve kuvvetli olmalıdır. Çünkü hal, amelin semeresidir, amel de ilmin semeresidir. Hiçbir asıl, fer'ine galip olmaz. Netice kıyası iptal etmez. Belki de kıyasın sıhhatine delildir. Kıyas doğru olmazsa, netice de doğru olmaz. Eğer zâhir ilimler doğru olmazsa amel meydana gelmez. Amel doğru olmayınca hal de meydana gelmez. Hali ilme galip kılmamak gerekmektedir. Şöyle ki halin ilme galip olması halin fasit olduğuna işarettir. Salık doğru hareket etmemiştir. Tевbe ve istiğfar etmesi gerekir.

⁸⁷² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 60a.

⁸⁷³ Örneğin Sühreverdî (ö. 632/1234) *Avârif*'te “Sufi olmadıkları halde sufilere nisbet edilenler” adıyla bir başlık açmış ve burada Kalenderîleri, kendilerine kalp safası ve manevi sarhoşluğun hakim olduğu, bu nedenle de adetleri terk eden, meclis ve toplantı edeplerine bağlı kalmayı bir kenara iten kimseler olarak ele almıştır. Yine devamında sufilikle hiç ilgileri olmadığı halde onlardan gibi görünmeye çalışan ibâhiyenin yolundan giden bazı melâmîleri de küfür, zındıklık ve mürtedlikle nitelendirmiştir. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 51.

Yine tehzibin bu derecesinde rüsûma meyleden salık hakikatten mahrumdur. Kendisine ait latif hallere ait olsun veya dakik ilimlere ait olsun hazların hiçbirine iltifat etmemelidir. Tehzib bütün bunlardan geçmekle olur.⁸⁷⁴

Burada dikkat edilmesi gereken yerlere dikkat çeken Nûreddinzâde halin ilme galip gelmesini halin bozuk olmasına bağlamaktadır. Yine hallerin meydana getireceği manevi zevkler aynı zamanda seyr ü sülûkte nefsanî bir haz halini alabileceği için önüne geçmek gerekmektedir. Tehzib bu aşamada nefsin maneviyattan maddî zevk üretmesinin önüne geçen bir temizlik ameliyesi ve uyanıklık hali olmaktadır.

Nûreddinzâde'ye göre tehzibin üçüncü derecesi, salikin niyetini saflaştırıp güzelleştirmesidir. İbadetler nefsin hilafına vaz olunmuştur. Nefsin onu işlemesi ya havf ya da reca sebebiyledir. Aslında bu durum tabiata aykırıdır. Öyleyse akıl, nefsi daima kötülerle ki nefis ibadet etsin. Kendi haline bırakılsa nefis ibadet etmez. İbadetten lezzet alamayan ve Hak Teâlâ hazretlerini sevmeyen nefis bu ikrahtan kurtulamaz. Nefsin zellelerden hoşlanmaması da ilahî aşkı tahsil etmeyince gerçekleşmez.

İlmin gereği fiilde ve fiilin terkinde sevap ve cezayı düşünmesidir. Aşkın gereği ise maşûka ibadeti saadet bilip, maşûka hizmet etmek şerefiyle şereflenip ve hizmetinden lezzet duyup belki şerefini ve lezzetini de düşünmemektir.⁸⁷⁵

F. İSTİKAMET

Arapça kalkmak, dik durmak, düz olmak; doğru, dürüst, düzgün, dengeli, sabit ve kararlı olmak; düzeltmek ve doğrultmak anlamlarına gelen istikamet⁸⁷⁶ tasavvufta ahde vefa, taahhütlere sadakat, her hususta ifrat ve tefritten sakınarak itidal yolunda, sırat-ı müstakimde yürümek, dinin emirlerine uyma ve yasaklarından kaçınma konusundaki devamlılık, nefsi edebe getirmek, kalbin süslenmesi, sırların

⁸⁷⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 60a-60b. Tasavvuf durağan değil ilerlemeci bir şekilde manevî alanlarda yükselme hedefleri koyan bir eğitim sistemidir. Önceden belirlenmiş hedefler olduğu gibi bunlara ulaştırma yöntemi ve teknikler de belirlenmiştir.

⁸⁷⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 60b- 61a.

⁸⁷⁶ İbn Maznûr, *Lisân*, “k-v-m” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1152; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 768.

yaklaştırılması demektir. Ayrıca genel olarak istikamet, kerametten üstünlüğü olduğu dile getirilmiştir.⁸⁷⁷

İstikamet, tasavvufun tanımlarından biri olarak kitap ve sünnete sarılmak şeklinde de anlaşılmıştır. Buna göre tasavvuf “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!”⁸⁷⁸ ayetinde emredildiği şekilde istikamet üzere olmaktır. İstikamet üzere olmanın zorluğuna işaret etmek üzere peygamberimiz sav: “Hud sûresi beni ihtiyarlattı.” demiştir.⁸⁷⁹

Nûreddinzâde’ye göre istikamet, seyr ilallah edenlerin halidir. Hakk’ın zatına yönelip Hak’tan başka bir varlığa iltifat etmemektir. Hallerin kendisiyle hayat bulduğu bir ruh olan istikamet sayesinde avamın amelleri artar. İstikamet üzerinde olmayan avamın amelleri artmaz. Hal ehlinde istikamet olmazsa halleri devamlı olmaz. Tefrika ile cem arasında berzah olan istikametle tefrikadan kurtulup cem makamına ulaşılır.⁸⁸⁰ Kuşeyrî’ye göre bu derecedeki istikamet, emaresi Allah ile olan muamelelerde bezginlik halinin meydana gelmemesidir.⁸⁸¹

Herevî’nin ortaya koyduğu tasnifi devam ettiren Nûreddinzâde’ye göre istikamet ilk olarak amellerde istikamet ve ictihadda itidal üzere olmaktır. Şeriatın çizdiği sınırları aşp ictihatta ileri gitmemektir. Savm-i visal, evlenmemek, hayvansal ürünler yememek gibi uygulamalar ictihadda ileri gitmeye örneklerdir. Bu mertebeler Nûreddinzâde’ye göre gulüvdür yani azgınlıktır. İtidal, şeriatın çizdiği sınırlar içerisinde ihlasa sahip olmaktır. Bu ve benzeri yanlış uygulamalarla riya meydana gelebilir ve ameller boşa gider.⁸⁸² İtidal nasıl sağlanır sorusunun cevabı sünnete bağlılıkla cevap bulmaktadır.

Şöyle ki bu derecedeki istikamet, önemli noktalarından bir tanesi de sünnete muhalefet etmemektir. Çünkü sünnete uymamak bid’attır ve her bid’at de dalalettir.

⁸⁷⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 205-207; Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 19, Tehânevî, *Keşşâf*, I, 171-172; Mustafa Çağrıçı-Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *DİA*, XXIII, s. 348-349.

⁸⁷⁸ Hud, 11/112.

⁸⁷⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 206.

⁸⁸⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 61 b.

⁸⁸¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 205.

⁸⁸² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 62a.

Bu şekilde sünnete tabi olmadan yapılan ibadetler dalaleti artırır ve Hak'tan uzaklaşmaya neden olur. Bu miskin kişi ibadet ettiğini ve Hakk'a yaklaştığını zanneder. Sünnet yoluna ve şeriat kanunlarına uygun olmayan her amel merduttur.⁸⁸³ Nûreddinzâde bunları ifade ettikten sonra yine kendi zamanındaki bazı cahil şeyhlerin tuhaf hallerini eleştirmektedir. Hangi tuhaf haller olduğunu açıklamamakla beraber bu cahil şeyhlerin şeriat sınırlarını muhafaza etmedikleri ve sünnete uymadıkları anlaşılmaktadır.

Nûreddinzâde'ye göre istikamet'in ikinci derecesi seyr ü sülukün orta derecesinde bulunanların istikametidir. Hallerin hakikatini müşahade etmek şeklinde anlaşılan bu istikamet kesbî değildir, Hakk'ın bir ikramı ve ihsanıdır (vehbî). Hakikati müşahadede hiçbir varlığın vücudu kalmadığı için kesbî değildir.⁸⁸⁴ Kendisinde kesb olduğuna dair iddiayı terk etmek ilim yoluyla olmaz. İddiayı terk etmek burada kişinin kendisinde kesb iddiasını bilmesinin mezmûm olmasından değil, salikin kendisine asla bir kemal isnat etmemesi içindir. Çünkü bütün işler Hakk'a dayanmaktadır. O halde kesb iddiası mümkün değildir.

İstikamet'in üçüncü derecesinde istikameti görmeyi bırakmak vardır. Bu da istikamet talebi olmadan gerçekleşir. Yani artık istikamet o derece yerleşip kuvvetlenmiştir ki onu talep etmeye gerek kalmamıştır. Yine bu durum Hak Teâlâ'nın kulunu ikame ettiğini müşahade etmekle gerçekleşir. Hak Teâlâ'nın kayyûmiyyeti tecelli edip bütün varlıkların O'nun varlık vermesiyle varlıklarını sürdürdükleri inkişâf edince asla kulun tesirinin olmadığı bilinir. Dolayısıyla tamamen bu kayyûmiyyetle meşgul olan salik, istikamet'ten ve istikamet talebinden geçer. "Ben işimi Allah'a havale ediyorum. Şüphesiz Allah, kullarını çok iyi görendir."⁸⁸⁵ mertebesinde sabit

⁸⁸³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 61a-62a. "Kitap ve sünnetin emrettiği istikamet'in gerçekleşmesini sağlayan en mühim faktör edebdir. Mutasavvıfların, sahibini utanılacak şeylerden muhafaza eden sağlam bir his ve irade olarak tarif ettikleri edeb, onların şeriat sınırlarını korumada önem verdikleri hususlardan biridir ve istikameti korumaya yarar." Bkz. H. Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 38.

⁸⁸⁴ Kâşânî'ye göre hallerdeki bu istikamet'in gerçekleşmesinin çalışarak elde edilemeyişinin nedeni çabanın nefsin bir ameli olması, hakikatin ise nefsin varlığıyla birlikte ortaya çıkmayışıdır. Çünkü nefis karanlık ve başkalık demektir; hakikat ise nur ve biriciklik. Nur karanlığı, hakikat ise başkaları ortadan kaldırır. Bkz. Kâşânî, *TS*, s. 58.

⁸⁸⁵ Mümin, 40/44.

kalır. Bu mertebeye gelince fiillerin tecellisine ulaşp tevhid-i ef'al edip tevekkül zuhur eder.⁸⁸⁶

G. TEVEKKÜL

Tevekkül Arapça'da güvenme, bel bağlama, emanet etme, vekil tayin etme, havale etme anlamlarına gelmektedir.⁸⁸⁷ Tasavvufta tevekkül, sadece güvenmek, kişinin kendisinde ve diğer varlıklarda bir kuvvet ve varlık görmemesi ve onlara güvenmemesidir. Hakk'ın vadine güvenmek, her halükarda Allah'a sığınmak, kalbin Hakk'a itimadı, vesvese, endişe ve rızık kaygısı halini yok edip insanı rahata ve huzura kavuşturan Allah'a güven hali, Hakk'ın inayet ve va'dini yeterli görüp nefsin tedbiri terk etmesi tevekküldür. Tedbir alınmadan önce, tedbir alınırken ve alındıktan sonra kısaca her an ve her zaman Allah'a güven esastır. Kişi kendini tamamen Allah'ın iradesine teslim edince mütevekkil olur.⁸⁸⁸

Kur'an'da "Eğer mümin iseniz Allah'a tevekkül ediniz."⁸⁸⁹ buyurularak tevekkül imanın şartlarından sayılmıştır. Ebu Talib Mekkî tevekkülün farz ve fazilet boyutlarına sahip bir fiil olduğunu söylemiştir. Ona göre farziyet yönü imana

⁸⁸⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 62a-63a. Hücvirî zahir ve batın itibarıyla talibin istikamet üzere olmasını açıklarken iki temel nokta üzerinde durmuştur. Birincisi bilinmesi gereken şey, ikincisi yapılması gereken şeydir. Bilinmesi gereken şey hayır olsun şer olsun Hakk'ın takdirini görmektir. Zira var ve mülk olan şeylerin tümünde hareket halinde olan hiçbir şey sükûn haline geçmez, sakin halde bulunan hiçbir şey hareket haline geçmez. Bu gibi şeyler yani hareket ve sükûn sadece Allah Teâla'nın varlıklarda yarattığı hareket sayesinde olmaktadır. Allah Teâla'nın o şeye koyduğu sükûn ve sükûnet sayesinde vücuda gelmektedir. Yapılması gereken şey de emrin yerine getirilmesi, muamelenin sıhhati ve teklifin muhafaza edilmesidir. Onun takdiri hiçbir halde emrinin terk edilmesi için delil olamaz. Bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 315. Halvetîlik'in Şabâniyye kolu şeyhlerinden Ömer Fuâdî, Muslihu'n-nefs adlı eserinde istikamet kavramını nefisle ilişkilendirerek ve sonunda avam, havas ve ehassü'l-havassın istikametini tarif ederek ele almıştır. Bkz. Ömer el-Fuâdî, *Nefis ve Özellikleri*, Haz. Ahmet Cahid Haksever, Hoşgörü Yay., İstanbul 2015, ss. 93-98.

⁸⁸⁷ İbn Manzûr, Lisân, "v-k-l" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1069; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 1054.

⁸⁸⁸ Serrâc, Luma, s. 49-50; Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 151-152; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 162-173. Mekkî, Kûtü'l-Kulûb, II, ss. 7-23 vd. Gümüşhanevî, *Camîu'l-Usûl*, s. 194; Yusuf Kardavî, *Fi't-tariki ilallah: et-tevekkül*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1416/1995, s. 17-20; Mustafa Utku, *"Rızık Anahtarları ve Tevekkül"*, Uludağ Yay., İstanbul 2001, 121-133.

⁸⁸⁹ Maide, 5/23. Kur'an'da istikametle ilgili olarak bkz. Remzi Kaya, *Kur'an'da İstikamet*, Emin Yay., Bursa 2005, 250 s.; Necdet Ünal, *Kur'an-ı Kerim'de İstikamet Kavramı*, Tibyan Yay., Çanakkale 2010, 280 s.

dayanmaktadır ki bu, kaderin bütününün, Kadîr-i Mutlak olan Allah'tan oluşuna iman etmek, kaza ve kaderin tamamıyla O'ndan kaynaklandığına inanmaktır.⁸⁹⁰

Herevî'ye göre tevekkül, işi sahibine teslim etmek ve onun vekâletine güvenmektir. Bu, avama göre mertebelerin en zorudur. Nûreddinzâde buradaki zorluğu şöyle açıklamıştır: Avam adet üzere işleri sebeplerin meydana getirdiğini görerek onları sever ve işleri sebeplere isnat eder. Tevhid-i ef'al etmezler. Bu halden dönmeleri de zordur. Havassa göre ise tevekkül kolaydır. Çünkü Hak Teâlâ, bütün işleri kendisine isnat etmiştir. Mümkünler herhangi bir varlığa sahip değildir. Bütün işler Hakk'a aittir. Havas tevhid-i ef'ale ayak basanlardır. Tevhid-i ef'ale ulaşmayanlar havas değildir. Tevhid-i ef'al gerçekleşince bütün fiillerin Hak Teâlâ'dan olduğuna inanılır.

Tevekkül her halde avama aittir. Çünkü havas bütün işlerin bizzat Hak Teâlâ'ya dayandığını müşahade etmişlerdir. Artık bu konumda tevekküle yer kalmamıştır. Herevî tevekkül babının başında “Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin.”⁸⁹¹ ayetini zikretmişti. Nûreddinzâde burada iman mertebesinde kalmanın avamın hali olduğunu, havassın ise müşahade ehli oldukları için tevekkülün onlar için tenezzül olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹²

Konuyu benzer şekilde incelemiş olan Gazzâlî de birinci ve ikinci derece tevekkül sahipleri arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymuştur: “İkinci derecede yer alan şahıs tam bir mütevekkildir. Tevekkülünde tevekkülünden sıyrılmıştır. Çünkü kalbi tevekküle ve tevekkülün hakikatına iltifat etmez, tevekkül ile uğraşmaz. O sadece kime tevekkül ediyorsa ona yönelir. Kalbinde tevekkül ettiği zattan başkasına yer yoktur. Oysa birinci derecede yer alan şahıs tekellûf ve kesb ile tevekkülde bulunur,

⁸⁹⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, II, s. 22. Muhâsibî'ye göre de tevekkül farz olup imanın ta kendisidir. Tevekkül olmadan iman olmaz. Bkz. Muhasibî, *el-Mekâsib: er-rızkü'l-helal ve hakikatü't-tevekkül alellah*, Tahk. Muhammed Osman el-Huşt, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 1974, s. 54; a.mlf. *Nefsin Terbiyesi*, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul 2011, s. 161.

⁸⁹¹ Maide, 5/23.

⁸⁹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 64a-64b.

tevekkülünden sıyrılmamıştır. Tevekkülüne bakar ve onu hatırlardan çıkarmaz. Bu da kendisini tevekkülde bulunduğı bir olan zatı mülâhazadan alıkor.”⁸⁹³

Nûreddinzâde’ye göre tevekkülün ilk mertebesi, nefsi meşgul etmek amacıyla taleple sebeplere yapışmakla olur. Çünkü eğer kişi nefsini meşgul etmezse, nefsi onu meşgul eder.⁸⁹⁴ Tasavvufta sebeplere itimat fikrinin ortadan kaldırılması olarak ifade edilen tevekkülün, çalışıp kazanmaya aykırı olmadığı da ifade edilmiştir. Çünkü çalışıp kazanmak sünnettir, Allah’ın kanunlarındandır, dolayısıyla tenkit edilmemelidir. Aynı şekilde tevekkül de iman noktasından tenkit edilmemelidir.⁸⁹⁵

Bu derece tevekkülde iddiayı terk etme niyetiyle sebebe riâyet etme de vardır. Nûreddinzâde bu konuya şöyle açıklık getirir: “*Terk-i dava için tevekkül bazı zaifü’l-hal olan salikin nefislerinden havf edeler ki eğer esbaba mübaşeret etmeyip inkıta’ üzere olıcak avam bunlara teveccüh edip küllî riâyet edip kesrete düşmeyelim diye esbaba mübaşeret ettikleri gibi. Bu tevekkül hakikaten tevekkül değildir. Lakin suret-i tevekküldedir. Esbabın tesirine itikat idüben değildir. Belki kendilerini fitneden sıyanet etmek içindir.*”⁸⁹⁶ Burada önemli olan nokta sebeplere riâyet etmekle onlara itikat etmenin arasındaki farka dikkat etmek gerektiğidir. Eğer mürşid-i kâmil sebepleri tamamen terk eder⁸⁹⁷ ve bunu da etrafındaki zayıf durumdakiler görürse, avam bu nedenle onlara yönelecek ve mürşid için de sakınılması gereken kesret hali, kendini gösterecektir. *Öyleyse avam için tevekkül sebeplerle beraberdir.*

İbn Ata bu anlamdaki tevekkülün hakikatini şöyle açıklamıştır: “Sebeplere şiddetle ihtiyaç duymana rağmen sende sebeplere karşı bir meylin zuhur etmemesi,

⁸⁹³ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, s. 228.

⁸⁹⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 64b.

⁸⁹⁵ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 166-167.

⁸⁹⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 64b.

⁸⁹⁷ İbn Atâullah İskenderî tedbiri terk etmenin inceliklerine dair bir eser yazmış ve burada tedbir almanın ve almamanın esaslarını, rızık elde etmeyi ve sebeplere sarılma gibi konuları ele almıştır. Bkz. İbn Atâullah İskenderî, *Tevekkülün İncelikleri: Tedbiri Terk Etmenin Esasları*, Çev. Mehmet Fatih Albayrak, Üsküdar Yay., İstanbul 2006, 253 s.

sebepler üzerinde önemle durmana rağmen Hak'ta bulduğun sükûnun kaybolmamasıdır.”⁸⁹⁸

Nûreddinzâde'ye göre son aşamada tevekkül Hak Teâlâ'nın varlıklara malikiyyetinin izzet ve kahr şeklinde olduğunu bilmektir. Bu malikiyyette hiç kimsenin Hak Teâlâ'ya ortak olması düşünülemez. Hak Teâlâ mutlak malik, kendisi tasarruf edendir; kulun elinde hiçbir şey yoktur. Ubudiyetle malikiyet arasında farklılık vardır. Ubudiyetle malikiyet kesinlikle biraraya gelmez. Hakk'ın masivası mutlak kuldur. Malikiyet Hakk'a mahsustur.⁸⁹⁹

H. TEFVÎZ

Szölükte birine bir şeyi emanet etmek, teslim etmek, yetki vermek, sorumluluğu devretmek, vekâlet gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰⁰

Hakk'ın maslahatlarımızı en iyi bilen, bize merhametli, bizden daha şefkatli olduğunu bilerek, bütün işleri gerçekleşmeden önce ve gerçekleştikten sonra sahibine havale etmektir. Kulun bütün işlerini Allah'a havale etmesi ve O'nun yaptığı her işi gönül hoşnutluğu ile karşılaması, hiçbir şekilde O'na itiraz etmemesi, sızlanmaması, rahatsızlık hissetmemesine Tefvîz denir. Bütün faaliyetlerde Hakk'ı mutlak vekil kılmaktır. Tefvîz, teslim ve tevekkülün en mükemmel şeklidir.⁹⁰¹

Herevî'ye göre tefvîz, “Ben işimi Allah'a havale ediyorum.”⁹⁰² ayetine dayanmakta ve tevekkülden daha latif bir işarete ve daha geniş bir anlama sahiptir. Çünkü Tefvîz sebebin meydana gelmesinden hem önce hem de sonra olmaktadır. Tevekkül ise tevekkülü gerektiren bir sebebin meydana gelmesinden sonra olduğu için

⁸⁹⁸ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 164. Ebu'l-Abbâs b. Âta havassın tevekkülü ile ilgili olarak: “Allah'a bir sebep ve vasıta ile tevekkül eden kimse, tevekkülünü Allah'a, Allah ile ve Allah için yapıp, sebeplere bağlanmadan mütevekkil olmadıkça gerçek tevekkül ehli sayılmaz.” demiştir. Bkz. Serrac, *Luma* ' , s. 49.

⁸⁹⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 65a-65b. Şiblî havassü'l-havassın tevekkülü için “Olmadan önceki gibi senin varlığının Allah'a ait olmasıdır. Bu takdirde Allah Teala da daima senin için olur.” demiştir. Serrac, *Luma* ' , s. 50.

⁹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, “f-v-d” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 651; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 706.

⁹⁰¹ Kâşânî, *TS*, s. 145; Mustafa Rasim Efendi, *İstılâhat*, s. 326; Uludağ, *TTS*, s. 350; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 644-645.

⁹⁰² Gafir, 40/44.

Tefvîz tam bir teslimiyeti ifade etmekte, tevekkül de tefvîzin bir unsuru konumunda kalmaktadır.⁹⁰³ Nûreddinzâde, tefvîzi, emir sahibinin emrinde tasarrufuna itiraz etmemek olarak tanımlar. İtirazı terk edip emir sahibi nasıl irade etmişse onu istemek olarak görür. Çünkü Hak Teâlâ, Melikü'l-Mahz'dır, nasıl tasarruf ederse kâdir ve mâlik O'dur. Kulun müdahalesi olmayınca itiraz etmesi de mümkün değildir.

Nûreddinzâde'ye göre tefvîzin birinci derecesi, kulun amelinden önce bir güce sahip olmadığını bilmesidir. Kuvvet, kudret ve istitaat Allah Teâlâ'ya aittir. Allah dilerse kuluna kuvvet verir, dilemezse vermez. Şu halde kul amelinde Hak Teâlâ'nın mekrinden emin olmaz. Çünkü kul hareket ve sükûnete güç yetiremez.⁹⁰⁴

Tefvîzin ikinci derecesi kulun fiilinde mecbur olduğunu bilmektir. Kudret Allah Teâlâ'ya mahsustur. Kul tam bir ihtiyaç içerisinde olduğunu müşahade edip ezeli hüküm nasıl takdir ettiyse şimdiki halinde ona uygun yaşamalıdır.

Kulun kurtuluşu Hakk'ın rahmetinin bir gereği, bedbaht oluşu da Hakk'ın cezalandırmasının bir gereğidir. Allah dilediğine rahmet ve mağfiret eder, dilediğine de azap eder. Kulun ameli ne kadar çok olursa olsun mağfireti zorunlu kılmaz. Günahlar ne kadar büyük olursa olsun cezayı zorunlu kılmaz. Allah isterse ibadeti kabul etmez ve günahları bağışlayıp iyiliklere çevirebilir. Hiçbir fiile sebebi taşıyıcı gözüyle bakılmamalı, fiiller bütün sebeplerin sebebi olan Allah'a isnat edilmelidir.⁹⁰⁵

Tasavvufun itikadi konulardaki görüşlerini özetleyen Kelabazî de aynı kanaati taşır ve şöyle der: Sufiler ittifakla, insanların ceza ve mükâfat almaları bunları hak ettikleri için değildir, derler. Mükâfat ve ceza Allah'ın iradesinin, lütfunun ve adaletinin bir eseridir. Çünkü belli miktardaki suçlardan dolayı insanlar daimi bir ceza veya sınırlı sayıdaki iyi amellere karşılık ebedi ve sınırsız bir mükâfat hak etmezler.⁹⁰⁶

⁹⁰³ Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 128-129.

⁹⁰⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 66a-66b.

⁹⁰⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 67a.

⁹⁰⁶ Bkz. Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 54-55. Kelâbâzî devamla şöyle der: "Hak Teâla devamlı olarak müminlere nimet, kâfirlere ebedi olarak azab vereceğini haber vermiştir. O sözünde sadıktır. Verdiği haber doğrudur. O halde Allah'ın önceden haber verdiği muamele tarzını kullarına tatbik etmesi ve başka türlü muamele yapmaması icab eder. Çünkü O yalan söylemez. Allah yalan söylemekten mukaddes

O halde cennet kulun amellerinin karşılığı değil, Allah'ın lütuf ve ihsanıdır. Nitekim Peygamberimiz: “Hiç kimse kendi ameliyle cennete girmez.” “*Sen de mi ya Resulallah!*” dediklerinde de, “Evet ben de; meğerki Rabbim beni rahmetinin kucağına almış olsun.”⁹⁰⁷ buyurmuştur.

Herevî Tefvîzin üçüncü derecesini Hakk'ın hareket ve sükûnda, kabz ve basttaki mülkiyetinde yalnız olduğunu görmek ve tefrika ve cem hallerini verenin O olduğunu bilmek olarak açıklamıştır. Nûreddinzâde bu konuyu şu sözleriyle şerh etmiştir: “*Hiç ekvanda bir nesne mevcud olmaz illâ onun vücudu Hak'tandır ve bekası Hak ile dir. Asla gayrın medhali yoktur. Bu malikiyyette müteferrid ve müstakildir. Müteharriki tahrik eden ve sakini teskin eden O'dur. Bâsıt'tır hareketle, Kâbız'dır sükûnla. Ve dahi bilmekdir Hakk'ın tefrikalarıyla ve cem' ile tasarrufunu. Bazı kullarını tefrikaya sevk edip dalaletle nasb eyledi, bazı kullarını cem' ve tevhide sevk edip hidayet eyledi. Ve bilcümle eğer taat ve eğer isyan ve eğer küfür ve eğer iman Hakk'ın iradetiyle ve takdir ve kazasıyla halk olur, gayrın dahli yoktur. ‘Şüphesiz Allah dilediğini yapar.’⁹⁰⁸ ‘Allah dilediği hükmü verir.’⁹⁰⁹ ‘Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.’⁹¹⁰ ‘O her şeye Kadir’dir.’⁹¹¹”⁹¹²*

Nûreddinzâde bu açıklamalarıyla Ehl-i sünnetin akaidle ilgili görüşlerini benimsediğini ortaya koymuştur. Tasavvufta seyr ü sülûk ile elde edilen manevi makam ve mertebeler nasıl Allah'ın bir lütuf ve ihsanı olarak kabul ediliyorsa; taat, isyan, küfür ve iman konuları da Allah'ın iradesine, takdir ve kazasına tabidir. Bu hususta kimsenin müdahalesi söz konusu değildir. Her şeyin vücudu Hak'tandır ve varlığı Hak ile devam etmektedir. Dolayısıyla her hareketin ve hareketsizliğin yegâne sebebi de Hak Teâlâ olmaktadır. Konuyu Allah'ın mutlak irade ve kuvvetini açıklayan

ve münezzehtir.” diyerek Kur'an ve sünnetin ruhuna uygun bir tasavvufî anlayışın benimsediği itikadi sınırları muhafaza ettiğini belirtmiştir. A.g.e., s. 55.

⁹⁰⁷ Buhârî, Babu Temenni'l-Merîdî'l-Mevt, 5673; Müslim, Bab:17, Hadis no: 71-78 (2816-2818).

⁹⁰⁸ Hac, 22/18.

⁹⁰⁹ Maide, 5/1.

⁹¹⁰ Nahl, 16/93; Fâtır, 35/8.

⁹¹¹ Hud, 11/4.

⁹¹² Nureddinzade, ŞM, vr. 67b.

ayetlerle bitiren Nûreddinzâde'nin bu açıklamalarından hareketle, onun kelam konusundaki görüşlerinin Eş'arîlik'e yakın olduğu söylenebilir.

İ. SİKA

Güvenme, bel bağlama, itimat etme anlamlarına gelen sika⁹¹³ tasavvufta kalbin Hakk'a güvenmesidir. Sika, tevekkülün temeli, teslimin özü, Tefvîzin mayası gibidir. Hiçbir konuda başkasına güvenmeyecek şekilde her konuda Allah'a itimat etmektir. Bu hale ulaşan Allah'tan başkasından korkmayan, O'nun kaza ve kaderine vakıf olduğu için itiraz etmeyen kimsedir.⁹¹⁴

Nûreddinzâde'ye göre sika olmayınca tevekkülün gözü görmez, Tefvîz dairesi hareket etmez ve kalp teslimi idrak etmez. Sika tevekkül, Tefvîz ve teslimin ruhu gibidir. Sikanın birinci aşamasında kul, Hakk'ın hükümlerine direnmez, takdirinden ve taksiminden başka bir şey istemekten ümidini keser. Böylece bu kişi Hak Teâlâ'nın fiilinde tek olduğunu, Allah'ın iradesinin dışında az olsun çok olsun bir şey meydana gelmediğini, Allah'ın fiillerinde asla hata ve haksızlık düşünölemeyeceğini bilir. Bunu bilen kimse Hakk'ın hiçbir fiiline itiraz etmez, bütün işlerinde Hakk'a dayanıp güvenir.⁹¹⁵

İkinci derece kulun kendisini güvende hissetmesidir. Levh-i mahfuzda yazılmış olanlar bozulmaz. Kul bu mertebeye tam olarak "sika olunca" Hakk'ın kazasına razı olur ve rahatlar. Eğer tam bir sika ehli değilse kaderin değişmeyeceğini anlamak bile kişiyi rahatlatır. Eğer Hakk'ın kazasını iyi anlayamadıysa ve iradesini tam yok edemediyse ve şükredenler mertebesine varamazsa sabır kuvvetiyle sabredenler mertebesinde olur.

⁹¹³ İbn Manzur, Lisân, "v-s-g" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 927; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 1011-1012.

⁹¹⁴ Kâşânî, *TS*, s. 176; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, Haz. Safi Arpaguş, Vefa Yay., İstanbul 2008, s. 321; Uludağ, *TTS*, s. 319; Cebecioğlu, *TTDS*, 573. Kâşânî sikaya örnek olarak "Korktuğunda onu denize at. Korkma ve üzülmel!" (Kasas/28; 7) ayetini vermiş ve Allah'a güvenme halinin hoşluğu olmasaydı, bir anne yavrusunu suyun dalgalarına bırakabilir miydi, demiştir. Aynı yer.

⁹¹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 67b-68b.

Üçüncü derecede Hakk'ın bütün varlıklardan önceliğini müşahede etmektir. Ezeli ilminde yaratılmışların işlerini bu tedbir ve muayenede görmenin neticesinde mihnetlerden kurtulur. Çünkü bilir ki yazılan bozulmaz. Böyleyken irade ettiği bir şeyi kaybederse üzülmaz, kaygılanmaz. Çünkü ilahi tedbirde hata olmadığını öğrenmiştir. “Allah'ın seçtiğinde hayır vardır.” der ve teselli bulur. Bu anlamda işlerini koruma ve kollama ağırlığından da kurtulmuş olur. Sebeplere ve vesilelere yönelmekten ve güvenmekten de kurtulur. Çünkü ezeli takdirde sebepler nasıl takdir olunduysa o şekilde zuhur eder.⁹¹⁶

J. TESLİM

Sözlükte birini zarardan korumak, himaye etmek, bir şeyi sağlam bir şekilde teslim etmek, kendini bırakmak, selam vermek, ihsanda bulunmak, razı olmak, kabul etmek anlamlarına gelmektedir.⁹¹⁷

Tasavvufta teslim kulun bütün hallerinde kendini Allah'a bırakmasıdır. Allah'ın emrine boyun eğme ve hoşla gitmese bile itirazda bulunmamaktır. Kaderin tecellisini rızayla karşılama, mukadderatı kabullenme, başa gelen bela sebebiyle zâhiren ve bâtinen değişmeyip sebat göstermektir. Yakîn sahiplerinin hali olan teslim kayıtsız şartsız Hakk'ın buyruklarını benimsemektir. Teslim âlemde cereyan eden bütün olayları tam bir soğukkanlılıkla ve gerçekçilikle karşılamadır. Salikin sülûkunda akla aykırı gelen, kalbe sıkıntı veren hiçbir şeye karşı gelmemesidir.⁹¹⁸

İslam teslimiyet demektir. Nitekim Kur'an'da “Ben âlemlerin Rabbine teslim oldum.”⁹¹⁹ ayetiyle Hz. Peygamber'in “İslam ol kurtul!”⁹²⁰ hadisi teslimiyeti vurgulamaktadır. Çünkü gerçek kulluk teslimiyettir.⁹²¹

⁹¹⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 68b-69a.

⁹¹⁷ İbn Manzûr, *Lisân, “s-l-m”*, md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s.1091; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 446.

⁹¹⁸ Kâşânî, *TS*, s. 133; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 432; Cürânî, *Ta'rifât*, s. 59; Uludağ, *TTS*, s. 354; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 654-655.

⁹¹⁹ Bakara, 2/131.

⁹²⁰ Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, 7; İbn Mâce, 10. Babün fi'l-Kader, 87.

⁹²¹ Tasavvufun tanımlarından biri de teslimiyettir. Bkz. H. Kamil Yılmaz, *a.g.e.*, s. 38-39; Mustafa Kara, *a.g.e.*, s. 43-44. “Hayır! Öyle (dedikleri gibi) değil. Rabbine andolsun ki (onlar) aralarında ihtilaf ettikleri meselelerde seni hakem yapmadıkça, sonra da verdiğin hükümden içlerinde bir sıkıntı (ve şüphe) duymadan, (sana) tam teslimiyetle teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.” (Nisa, 4/165)

Nûreddinzâde, Herevî'yi takip ederek, tevekkülde olduğu gibi, kulun Hakk'a tevekkül ettiği işi kendisinin zannetmesi illetinin teslimde, sikada, Tefvîzde de var olduğunu düşünmektedir. Bütün işler hakikatte Allah'ındır. Fakat perdeli olan kimseler kendi işlerini Hakk'a havale ettiklerini zannederler. Bu durum işin hakikatini bilmemekten kaynaklanan bir cehalettir. Teslim, bütün işleri sahibine çevirip kendi kendisinden uzak kalmaktır.

Nûreddinzâde'ye göre teslim mertebesi avam için en yüksek mertebelerdendir. Fakat havas için zorunludur. Çünkü havas Hak'tan başkasının hiçbir şeye müdahalesi olmadığını bildiği için kimsenin kimseye bir şey teslim etmediğini, aslında her şeyin Allah'ın elinde olduğunu bilir.

Nûreddinzâde'ye göre teslimin ilk derecesi evham veren meseleleri Hakk'a teslim etmektir. Meydana gelen bu evham veren durum ile tersi doğru zannedilir. Örneğin halka görünüşte zarar veren taun, yangın, kıtlık gibi olayları hata olarak görmekten Allah'a sığınmalıdır. Bu ve benzerleri Hak Teâlâ'nın iradesiyle hükmüne tabidir. "Hayır, Allah'ın seçtiğindedir." kaidesince bunlarda da bir hayır vardır. Rızıkların dağıtılmasında örneğin Allah'ın cimrilere çok mal vermesi, zalimlere makam ve mevki nasip etmesi de aynı şekilde vehimlere neden olabilir. İnsan şöyle düşünebilir: "Eğer malı cömertlere verseydi, bu kişiler birçok hayırlar yapardı. Yönetim adil kişilere verilseydi âlemde bir düzen olurdu." Fakat vehim bunlarda hata etmiştir. Çünkü Hak Teâlâ hükmünde asla hatalı değildir ve haksızlık yapması düşünülemez.⁹²²

Görüldüğü gibi Nuredinzade, teslim kavramını öncelikle kader problemi olarak ele almıştır.⁹²³ Şer gibi görünen konular, aslında Allah'ın iradesine tabi oldukları için hayırdan başka bir şey değildir. O halde kul olan, vehimlerine kapılmadan Hakk'ın

ayetinin teslim ile ilgili olduğu söylenmiştir. Ayette Allah Resûlünün hakemlik yani hüküm verme görevine karşı tam bir teslimiyet ile imanın geçerli olacağı vurgulanmıştır. Dolayısıyla Kur'an ve sünnete mutlak teslimiyet islamın ve islam tasavvufunun en temel prensibi olmaktadır. Nûreddinzâde de eserlerinde Kur'an ve sünnete bağlılığın nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 69b.

⁹²² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 70a-70b.

⁹²³ Nûreddinzâde, *Nusûs* şerhinde kader ve kaza konusuyla ilgili İbn Arabî'den alıntılar yapmış, bunları eserinin çeşitli yerlerinde farklı uzunluklarda tekrarlamıştır. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 25b-26a, 33a-33b, 52b, 73a-73b, 94a.

iradesine teslim olabilmelidir. Öteki türlü Allah'ın, iradesinde yanlışlık olduğu gibi bir sonuç çıkmaktadır ki bu kabul edilebilir bir düşünce olamaz.

Nûreddinzâde'ye göre yapılması gereken bellidir. Mürid, kendisine korku verebilecek varlıklardan çekinmeyip gayretle çalışmaya devam etmelidir. Bütün bir kainatın müdebbiri Hak Teâlâ'dır. Mürid kendi tedbiriyle meşgul olmamalı, kemâl-i tevhidle Allah'a teslim olmalıdır. Âlemde her ne meydana geliyorsa güzel bir şekilde kabul edip Allah'a boyun eğmelidir.

Nûreddinzâde'ye göre teslimin ikinci derecesi hal ilmine teslimdir. Salikin önceden bildiği zâhir ilimlere muhalif hallere teslim olmasıdır. Hakikat ilimlerinden haber verdiği olur. O zamanda salik bildiği ilmini, haline teslim edip hal gereğince amel etmesi gerekir. Örneğin zâhir ilimlerde sünneti terk etmemek esas iken, cemaate yetişmek için sünnet terk edilebilir. Sünneti bu hallerde terk etmek meşrudur. Bu gibi haller şer'î meselelerde çoktur.

Fakat buradan şariat ilimlerinin kişinin kendi hali için terk edilebileceği anlaşılmamalıdır. Nitekim bazı münkirler böyle anlamışlar ve evliyayı dalaletle suçlamışlardır. ***Yine bazı cahil mutasavvıflar tasavvuf iddiasıyla şariatın hakikatına uymaya gerek yoktur diyerek kâfir olurlar.***⁹²⁴

Görüldüğü gibi Nûreddinzâde, sufinin hali için şariat ilimlerini terk etmenin mümkün olmadığını; fakat böyle anlayanlar olduğundan dolayı velileri dalaletle suçlamanın yanlış olduğunu söylemiştir. Nûreddinzâde diğer taraftan sufi olduklarını iddia ederek şariata dil uzatanları da küfürle itham etmekten geri durmamıştır. Nûreddinzâde'nin eserlerinde sık sık şariata bağlılık vurgusu yapması onun tasavvuf anlayışının en belirgin özelliklerindendir.

⁹²⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 71b.

Nureddinzade'ye göre teslimin üçüncü derecesi masivayı Hakk'a teslim ederek teslimini görmemektir. Yani âlemde oluşla ilgili perdelerin hepsini Hakk'ın vücudunda yok edip bu yok edişi kendisinden değil Hak'tan bilmek gerekir.⁹²⁵

IV. AHLAK KISMI

Bu kısımda ele alınan menzillere ahlak denilmesinin sebebi, Hakk'a yakınlık makamlarına dahil olup, onlara ulaşmak isteyenlerin huy edinmeleri gereken nitelikler olmalarıdır.⁹²⁶

A. SABIR

Arapça'da sabır tahammül, dayanma, dayanıklılık, alıkoymak, hapsetmek, tutmak, sükûnetle karşılamak, tutmak, uzak durmak, geri durmak, kendine hakim olmak, kendini tutmak, metanet gibi anlamlara gelmektedir.⁹²⁷

Tasavvufta sabır, imanla ve ibadetlerle olan ilişkisi, sabredilen konulara göre çeşitleri, sabredenlerin derecelerine göre adlandırılması gibi yönlerden ele alınıp açıklanmıştır. Buna göre sabır musibetlerden dolayı Allah'tan başka kimseye şikayetçi olmamak (sabr-ı cemîl), sızlanmamak, yakınmamak, kendini acındırmamaktır. Kul karşılaştığı sıkıntı ve belaların verdiği üzüntüyü yalnızca Allah'a sunar ve sadece O'nun yardımını ister. Sabır haramlardan uzak kalmada ve dinin emirlerine uymada kendini gösterir.⁹²⁸

⁹²⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 69a-71b. Kâşânî bu durumu insanın kendisini Hakk'a teslim edilmiş bulması olarak adlandırmıştır. Ona göre insanı Hakk'a Hak teslim eder. Kâşânî, *TS*, s. 134. Ayrıca teslimiyetin nasıl olması gerektiğine dair modern ve edebî bir yaklaşım şu şekilde dile getirilmiştir: "Hareketsiz oturun ve bütün dikkatinizi göğsüzünün merkezine yoğunlaştırın. Yavaş yavaş kendinizi teslim edin ve görmek yerine gönrüldüğünüzü fark edin. Dokunmak yerine dokunulduğunuz hissedin. Tat almak yerine, tadıldığınızı; bu nedenle kendinizi daha lezzetli yapmak için ne yapmanız gerektiğini düşünün. Son olarak nefes almak yerine, kendinizin nefes gibi çekilmenize izin verin. Kendinizi tamamen tevekkül içinde, zayıf ve aciz olduğunuzun, tek kudret sahibinin Allah () olduğunun idrakine vararak teslim edin." Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 228.

⁹²⁶ Kâşânî, *TS*, s. 44.

⁹²⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, "s-b-r" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 421; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 505.

⁹²⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 110-111, Serrâc, *Luma'*, s. 47-48; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 183-188; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, ss. 390-410; Gazalî, *İhyâ*, IV, ss. 53-58, Suhreverdî, *Avarif*, s. 279-281, 286-288; Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1057-1059. Ayrıca bkz. M. Zahid Kotku, *Sabır*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984, 61 s.

Kur'an'da "Sabret, sabrın sadece Allah iledir."⁹²⁹ buyurulmakta, Hz. Peygamber de sabrın ilk anda olduğunu söylemiştir.⁹³⁰ Kannâd'a göre sabır, yasaklardan kaçınma konusunda görevi yerine getirmeye çalışmanın ve emredilenleri devamlı olarak yerine getirmenin sabır olduğunu söylemiştir.⁹³¹ Cüneyd'e göre sabır, insanın acıyı yudum yudum içine sindirmesidir.⁹³²

Nûreddinzâde'ye göre sabır nefsin hoşlanmadığı durumlarla karşılaşınca Hak'tan başkasına şikayet etmemesidir. Sabır da tevekkül gibi avamın zorlandığı mertebelerdendir. Mahabbet, sevilenden ne sadır olduysa onu da sevmeyi ve ondan da lezzet almayı gerektirir. Sevilen ve lezzet alınan, nefsin rağbet ettiği ve arzuladığıdır. Sabır böyle bir kişi için hoş a gitmeyene olur. Kendisinde mahabbet olduğunu iddia eden kişi, Hak'tan gelen belalardan lezzet almadıkça mahabbetini tamamlamamış demektir. Bundan dolayı mahabbet ehline göre sabır zor bir yoldur. Çünkü mahabbetin eksikliğini göstermektedir.

Tevhid ehli olanlara göre sabır, sabredenle mevcut olabilen bir sıfattır. Kendisine bir fiil isnat eden salık tevhide eksik olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla sabır kâmil manada bir tevhide engel olarak görülmüştür.⁹³³

Herevî'yi referans alan Nûreddinzâde'ye göre sabrın birinci derecesi imanı sürekli canlı tutmak için günahlara karşı sabretmektir. Aslında ona göre en güzel sabır, Allah'tan utanarak günahlardan uzak durmaktır.

İkinci derecesi ibadet konusunda ihlas ve ilimle sabretmektir. Bunu korumanın yolu farzlar, vacipler, sünnetler, edepler ve müstehaplara riâyet etmek şeklindedir. İhlas; huşu, ihbat ve kalp huzuru gibi bütün bâtinî şartlar neticesinde meydana gelmektedir. İbadeti ilimle süslemenin manası zâhir ve bâtinen şerita uymakla olur.

⁹²⁹ Nahl, 16/127.

⁹³⁰ Müslim, 8. Bab fi'-Sabr, 15 (926).

⁹³¹ Serrac, *Luma*, s. 48.

⁹³² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 183.

⁹³³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 71b-72a

Sabrın üçüncü aşaması karşılığında güzel bir mükâfat bekleyerek belaya sabırdır. Bu ferahlık beklentisi, önceki nimetleri hatırlama ve belayı küçük görmekle olur. Dünya belası ne kadar çok ve uzak olursa olsun, ahiret nimetlerine nispetle çok azdır. Ve kişi ne kadar büyük belalarla karşılaşır karşılaşırsın Allah'ın verdiği nimetler içinde adeta kaybolmuş vaziyettedir. Özellikle iman nimeti, en başta gelmektedir. Sabretmeye çalışan kişi, bunları düşünecek ve şükretmesi gereken nimetlerle karşılaştığında belaya daha kolay yaklaşacaktır.

Nüreddinzâde avamın Allah için, müridlerin Allah ile ve salıkların Allah'a karşı sabırlarını şu ifadelerle açıklamıştır: “Allah için sabır ikidir: Birincisi masiyetten sabredip nefsinin hapsedilmesidir, diğeri ibadet üzere nefsinin hapsedilmesidir. Bunlar Hak'tan sevap recasıyla veyahut ikab havfıdır. Allah ile sabır müridin ef'âlinde fani olup her fiilini Hak Teâlâ'nın halk ve iradetiyle bilip asla kendine isnat etmemektir. Mücerret Hakk'ın fazlına itimat etmektir. Allah'a karşı sabır, Hak Teâlâ'nın ahkâmı üzere sabırdır. Nice dilerse mülkünde mutasarrıf ve cemi'-i tasarrufunda savab üzere asla hata mutasavver değildir diye ahkâm üzere olup asla itiraz etmeyip, eğer kendi helakine dahi olursa sabretmektir. Bu mertebe ehl-i sülûkun nihayetidir. Karîb olanların halidir.”⁹³⁴

Sabır, iman ile başlayan, ibadetlerde kendisini ihlas ve ilimle gösteren, belaları şükürle beraber değerlendirip, sonunda Allah'ın hükümlerine karşı kayıtsız şartsız rıza göstermektir. Sabırda kötü görülebilecek olaylar karşısında şikâyet ve itiraz etmek yerine, her şeyin sevgiliden geldiği düşünülür. Sonuç olarak sabır her fiilde olduğu gibi sabrın da Allah'ın bir ikramı olduğu; sevap ümidiyle ibadet, ceza korkusuyla günahattan uzaklaşmanın ilerisine geçerek Allah'a yaklaşmanın yollarından biri olmaktadır.

⁹³⁴ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 74a. “Allah'a ait konularda Allah için, Allah ile sabredenlere sabbâr denir. Böyle biri üzerine bütün belalar yağsa bile yine sabırdan acz göstermez, zahirinde ve batınında herhangi bir değişiklik meydana gelmez, görevini aksatmaz.” Serrac, *Luma'*, s. 48.

B. RIZA

Arapça razı olmak, memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, kabul etmek, katılmak, hoşlanmak, dilemek, istemek, sızlanmamak, yakınmamak demektir.⁹³⁵

Tasavvufta rıza Allah'ın kaza ve kaderi karşısında kulun iradesini terk etmesi ve musibet anlarında kalbin sükûnetini muhafaza etmesidir. Allah'tan razı olan O'nun takdirine itiraz etmeyendir. Rıza kul ile Allah arasında karşılıklıdır. Ebû Turab Nahşebî (ö. 245/859) rızayı, kalbin dünyaya değer vermemesi şartına bağlamıştır. Tanımındaki zenginlikle beraber rızanın hal mi makam mı olduğu konusundaki farklı görüşler, tasavvuf kaynaklarındaki yerini almıştır.⁹³⁶

Kur'an'da ve hadislerde rızâ kavramı üzerinde önemle durulmuş, müminler Allah'ın rızâsını kazanmaya teşvik edilmiş, rızâ mertebesine ermenin en büyük mutluluk olduğu ifade edilmiştir. “Allah onlardan razı oldu, onlar da Allah'tan razı oldular” meâlindeki âyetler (el-Mâide 5/119; el-Mücâdile 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8) Allah ile kul arasındaki rızâ halinin karşılıklı olduğunu gösterir.⁹³⁷ “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”⁹³⁸ âyetinden de anlaşılmaktadır ki Allah ile karşılıklı rıza olmayan nefis Hakk'a dönmeyip Hakk'ın kullarına dahil olamaz. Hakk'a dönüşün şartı rıza olduğu için şart olmayınca meşrut da olmaz.

Rıza salikin her ne mertebede vakıf olursa olsun doğru vukufuna denir. Salik mertebesinden önce ve sonrayı ayırmamalı ve daha fazlasını istememelidir. Havas kendi iradelerini Hak Teâlâ'nın iradesinde yok ettikleri için Allah ne dilerse ona tabi olurlar. İradelerinin tesiri olmadığını bilirler. Onun için iradelerini terk etmişlerdir.

⁹³⁵ İbn Manzur, “r-d-y” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1288; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 351.

⁹³⁶ Kelâbazi, *Taarruf*, s. 152-153; Serrac, *Luma'*, s. 50; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 196; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, II, ss. 76-98; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 404-411, Sühreverdî, “*Avârifü'l-Maârif*”, s. 292-294. İlk asırlardan itibaren rızanın anlamı ve diğer tasavvuf kavramlarıyla ilişkisi üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Muhammed Muhtar Muslih, *Makâmü'r-rızâ inde sûfiyyeti'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' el-hicriyyeyn*, Darü's-Selâm, Kahire 1431/2010, 421 s.

⁹³⁷ Uludağ, “Rıza”, *DİA*, XXXV, s. 56.

⁹³⁸ Fecr, 89/27-30.

Herevî'ye göre avamın rızası Hak Teâlâ'nın rububiyetine razı olup O'ndan başkasına ibadeti çirkin görmektir. Bu mertebedeki rıza islâmın merkezinde yer alır. Bu rıza kişiyi en büyük şirkten temizler ve bu rıza olmasa kişi kâfir olur.

Nûreddinzâde rızayı kader inancıyla ele alarak şöyle yorumlamıştır: Nimet ve bela karşısında kul, bütün hallerde aynıdır (aynı kalmalıdır). Zarar ve fayda ulaştığında ne sevinir ne de üzülür. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Bu, kaybettiğinize üzülmemeniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmanız içindir.”⁹³⁹ Olmuş ve olacakların hepsi levh-i mahfuzda yazılmıştır. Onun için kaybedilene üzülmeyip elde edilene sevinmemek rızanın bir gereğidir.

İnsanlarla olan husûmet terk edilmelidir. Her şey Hak Teâlâ'nın kaza ve kaderi ile olduğu bilinince husumete yer kalmaz. İhtiyaçlarını insanlardan istemekten ve ısrar etmekten vazgeçilmelidir. Kainatta meydana gelen bütün işler Hakk'ın kudretinde olduğu bilinince halktan müstağni olunur.

Allah'tan razı olmak kulun kendi sıfatlarını tamamen Hakk'ın sıfatında yok etmesidir. Bu makamda kul için rıza ve rızasızlık olmaz. Çünkü kulun rızası Mevlasının rızasında fani olmuştur. Ateşe bile atılsa her şeyin Hak'tan geldiğini hüsn-i kabulle kabul eder. Bu makam mahabbet ehlinin makamıdır. Mahabbeti olmayanın bu makamda hissesi yoktur.⁹⁴⁰

C. ŞÜKÜR

Şükür kelimesi nimeti dile getirme, yapılan iyiliği övme, minnettarlık anlamındadır.⁹⁴¹

Tasavvufta şükür bir nimet ve nimeti vereni bilmek olarak telakki edilmiş; şükrün muvaffakiyeti, muvaffakiyetin de şükrü artırdığı ifade edilmiştir. Şükredenler şâkir ve şekûr olarak ikiye ayrılmış, çok şükreden anlamındaki şekûrun verilmeyene de şükrettiği, belaya da şükredebildiği ifade edilmiştir. Kulun kalbiyle ve diğer

⁹³⁹ Hadid, 57/23.

⁹⁴⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 74a-76b.

⁹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisan*, “ş-k-r” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 419; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 490.

azalarıyla yapması gereken şükürler üzerinde durulmuş, zâhir ve bâtin nimetlerin kıymetini bilmenin, verilen nimetleri takva dairesinde, ibadet ve taat yolunda değerlendirmenin önemi vurgulanmıştır.⁹⁴²

Herevî'nin tanımıyla şükür ele alan Nûreddinzâde şu açıklamaları yapar: Şükür nimeti bilmenin ismidir. Nimeti bilmek nimeti verenin Allah Teâlâ olduğunu bilmektir. Allah Kur'an'da islam ve imana şükür adını vermiştir.⁹⁴³ Nice kişiler vardır ki Allah'ın nimetleri içerisinde iken kendilerini belada zannedip şikayet ederler. Bu durum cehaletin arttığını gösterir. Şükürün diğer bir manası nimeti kabul etmektir.⁹⁴⁴

Nûreddinzâde konuyu ele alırken alimlerle vaizleri, nimetleri beğenmemekle eleştirmektedir: “*Kendi ihtiyacını bilip her ne ihsan olursa Hakk'ın ihsanı ve fazlı bilip hüsn-i kabulle kabul etmektir. Nice kimseler vardır her veçhile Hak Teâlâ'ya muhtaç olduğunu idrak edemeyip vasıl olan nimeti beğenmezler. Ekser-i ulema ve vaizler bu cehle müptelalardır. Kendilerini zî-kadr bilip Hak Teâlâ'nın verdiği nimetini ta'lil ve taklil belki tahkir ederler. Neûzü-billahi min zalike.*”⁹⁴⁵ Nûreddinzâde genellikle kendi yaşadığı dönemdeki bazı cahil, şeriattan uzak ve sahte sufileri eleştirmekle, alimlere ve vaizlere de tarizde bulunmaktadır. Onlar kendilerini değerli görürken aynı değeri Allah'ın nimetlerine göstermemektedirler. Nimetleri kusurlu ve az görür, bazen de küçümserler. Böyle bir kadir bilmemezlik alimlerde ve halka nasihat veren vaizlerde görülebiliyorsa, avamın çok daha dikkatli olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Yine Herevî'yi referans alan Nûreddinzâde'ye göre, nimet bilinip kabul edildikten sonra, nimeti övmek de şükürün diğer bir manası olmaktadır. Nûreddinzâde nimeti övmeyi, nimetin kendisini değil nimeti vereni övmek şeklinde yorumlamıştır. Bazen sözle ve bazen fiille Hakk'ın nimetlerinin inkâr edildiğini ifade etmiştir.⁹⁴⁶ Fakat konunun ileriki safhalarında nimeti verene şükür üzerinde ayrıca durulduğu göz önüne alınırsa burada Herevî'nin söylemek istediği, nimetin kendisini övmek olup

⁹⁴² Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 117-118, Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, 410-429; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 174-175; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 289-290.

⁹⁴³ Kur'an'da ve hadislerde şükür kavramıyla ilgili olarak bkz. Mustafa Şeker, *Kur'an'dan Esintiler: İslam'da Hamd-Şükür Kültürü*, İstanbul 2004, ss. 97-168.

⁹⁴⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 76b-77a.

⁹⁴⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 77a.

⁹⁴⁶ Nureddinzâde, *ŞM*, vr. 77a-77b.

başı başına şükrün bir gereği kabul edilmiştir. “Burada kişi nimeti takdir edebiliyor mu, nimete nimet gözüyle bakıp adını nimet olarak koyabiliyor mu ve dolayısıyla nimeti verene bu aşamadan sonra ulaşabiliyor mu?” tarzında sorular sorulabilir. Tabi ki kendi başına nimeti övmek Hakk’ın nimeti olduğunu unutturmamalıdır. Allah adına nimetin kendisini övmenin önemi büyüktür. Ayrıca nimetler Allah’ın isimlerinin tecelligahları olmaları yönünden de değer taşımaktadırlar.

Şükrün en ileri derecelerinde kul sadece nimeti vereni müşahade etmektedir. Bu müşahadede kul kendini ubudiyeti yönünden, Hak Teâlâ’yı yaratıcı ve rab olması yönünden bilir. Bu şekilde bakınca kendini Allah’ın azametinde helak olmuş olarak görür. Hakk’a karşı hizmetin edeplerini yerine getirirken kusurlarını düşünerek kendini asla nimetlere müstehak görmeden, kendini azaba ve cezaya müstehak görür.

Şükrün diğer bir yönü nimeti vereni, mahabbetinde müstağrak olarak müşahade etmektir. Bu nedenle sevgiliden gelen şiddet, lezzet olarak kabul edilir. Daha ileri noktada, sevilenden başka bütün varlıklardan fani olmaktır. Kendisinden bile fani olmaktır. Böylece kişi, ne şiddeti görebilir ne de lezzeti; Hak’tan başka bir şey görmez ve bilmez olur.⁹⁴⁷

D. HAYÂ

Sözlükte utanmak, çekinmek, mahcubiyet, kaçınmak, çekingenlik, tevâzu sahibi olmak, edepli olmak, tevbe, vazgeçiş gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁴⁸

Tasavvufta haya, muhabbete dayanan hallerden biridir. Allah Teâlâ’nın kendilerine nazar ettiğini düşünerek, haya edenlerin kalbinde sürekli O’nu yüceltme ve tazim halinin galip olmasıdır. Kuşeyrî haya çeşitlerini cinayet (günah), kusur, tazim, kerem, haşmet, istihkâr ve nimet hayası olarak zikretmiştir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 77a-79a.

⁹⁴⁸ İbn Manzûr, Lisan, “h-y-e” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1278; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 213.

⁹⁴⁹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 279-283; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 214-218; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maarif*, s. 302-303; İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları*, Çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Kitap, İstanbul 2010, s. 416-417.

Nûreddinzâde'ye göre Hak Teâlâ'nın görüp bildiğini bilince, salikin yakîni kuvvetlenir ve haya lazım gelir. Hayanın azlığı yakînin azlığındandır. Haya havassın menzillerinin ilklerindendir. Haya tazimden, tazim de Hakk'a duyulan meveddetten meydana gelmektedir. Meveddet mahabbetin ilklerindendir. Salik Allah'ın azametini ve kendisine yaptığı ihsanları bilince, Hak Teâlâ'ya mahabbet eder ve Allah'tan utanır.

Herevî'yi takip eden Nûreddinzâde'ye göre hayanın ilk derecesi kulun Hakk'ın kendisine baktığını yakînen bilmesinden kaynaklanır.⁹⁵⁰ Bu hayaya sahip olan salik şiddetli mücadele yapabilmeye tahammül gücü bulur. Kul bu haldeyken efendisinin huzurunda hizmetini şevk ve neşeyle yapar. Günahları nefsinde çirkin görür. Mevlasının huzurunda olduğu bilinciyle günahları daha çirkin görür. Bu haya aynı zamanda sahibini şikayet etmekten engeller. Çünkü Hak Teâlâ'nın zerre kadar zulüm yapmadığı kesindir. Hakk'ın nimetleri içerisinde yaşayan bir kul olduğu halde başkasına şikayet asla mümkün değildir. Eğer şikayet varsa bu koyu bir cehaletten başka bir şey değildir.⁹⁵¹

Hayanın en ileri derecesi bazı mertebeleri müşahadeden meydana gelir. Bu tecelliler heybetle⁹⁵² karışiktır ve heybetin sonucunda zaruri olarak haya meydana getirir. Bu heybetle kul masiva ile olan alakalarını keser. Bu heybete tefrika karşı koyamaz. Dolayısıyla kulu cem mertebesine götürür. Bu makamın ötesi külli bir fenadır. İlk tecellilerden olan bu tecelli sebat ve devamı bulunmadığı ve vakti belli olmadığı için *bârîka* adını alır. Havassın ilk mertebelerindendir.

⁹⁵⁰ Allah Teâlâ insanın “Allah'ın kendisini görmekte olduğunu bilmiyor mu?” (Alak, 96/14) buyurmuştur.

⁹⁵¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 79a-80a. Herevî diğer kavramlarda olduğu haya kavramını da üç derecede ele alarak incelemiştir. Nûreddinzâde hayanın ikinci derecesini ele almadan üçüncü dereceden devam etmiştir.

⁹⁵² Zünnûn, içinde heybeti barındıran hayayı şöyle tanımlamıştır: “Geçmişte Rab Teala'ya karşı işlediğin günahların verdiği sıkıntı tesiri ile kalpte bir heybetin mevcudiyetine haya denir.” İbn Ata da “En büyük ilim heybet ve hayadır. Heybet ve haya gidince onda (ilimde) hayır kalmaz.” demiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 215.

Hayanın her mertebesi Hakk’a muhalefet etmeye yeltenmeye ve nefesine kusursuzluk isnat etmeye engeldir. Söz ve fiil olarak kendisine kemal isnat edenler Allah’ın azametini bilmemektedirler.⁹⁵³

E. SİDK

Kizbin zıddı olan sıdk, niyette, sözde, fiilde, doğruluk ve dürüstlük; olayların gerçeğe uyması, verilen hükümlerin doğru olması gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁵⁴

Tasavvufta sıdk sonunda ölüm bile olsa doğruyu söylemek, özün söze uygun olması, kişinin görüldüğü gibi olması veya olduğu gibi görünmesidir. Vasıtî sıdkı kast ile beraber tevhidin sıhhati olarak tanımlamıştır. Ebu Said Harraz’a göre ahde vefa sıdktır. Yine o, sıdkı ihlas, sabır, nefsi tanıma, zühd, tevekkül, rıza, şevk, üns vs. kavramlarla birlikte ele almıştır. Ankaravî’ye göre ilâhî isimlerin ve duaların tesiri sıdk ile gerçekleşir.⁹⁵⁵

Hız. Peygamber birbirine zıt olan siddîk ve kezzâb kavramlarını cennet ve cehennem bağlamında tanımlamıştır: “Size doğruluğu öğütlerim; çünkü doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Doğruluğu şiar edinen kimse Allah katında *siddîk* diye yazılır. Yalan söylemekten sizi men ederim; çünkü yalan söylemek günaha, günah da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye nihayet Allah katında kezzâb diye yazılır”⁹⁵⁶ Gazzâlî sıdkı sözde, niyet ve iradede, azimde, azme vefada, amellerde, dinin bütün makamlarında (korku, recâ, tevekkül vb.) olmak üzere altıya ayırır ve bunların hepsini gerçekleştiren kişiyi “siddîk” olarak isimlendirir.⁹⁵⁷

Herevî’ye göre sıdk bir şeyin meydana gelmesi ve varlık bulması yönünden hakikatinin ismidir. Nûreddinzâde’ye göre bir şeyin hakikati, kemalatın hepsini toplaması demektir. Sıdkın birinci derecesi salikin niyetindeki sıdktır. Niyette sıdk, kalbin gerçek maksuda tam olarak yönelmesiyle gerçekleşir. Bu yöneliş yok edici

⁹⁵³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 80a-80b.

⁹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisan*, “s-d-k” md., Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 900; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 510.

⁹⁵⁵ Serrac, *Luma*, s. 198; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 210-214; Ebû Saîd Harraz, *Kitâbu’s-sıdk*, Takdim: Kasım Samrâî, Tahrir: A. J. Arberry, Beyrut 2012, 96 s.; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukara*, s. 336.

⁹⁵⁶ Buhârî, 6094; Müslim, 29. Bab Kabhu’l-Kizb, 104-105 (2607).

⁹⁵⁷ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, IV, ss. 336-341.

kuvvetiyle saliki yok edip Hakk'ın azameti tarafına çeker. Böylece başkalarından ilgilerin kesilmesine gerek kalmaz. Hakk'ın dışında hiçbir maksud kalmaz. Talep etmek gereğini göstermiş olur. Hakk'ı talep etmek dedikleri, bu yolla olur ve seyr-ilallah buna dayanmaktadır. Eğer bu mertebeye meyil ve istek olmasa salik bu yola giremez. Bu niyetle salik gaflet anında meydana gelen eksiklerini giderir, kalbinin bozukluklarını tamir eder. Bu meyil, sahibini hayırlara götürür ve şerden korunmaya davet eder. Bu sebeple nurlanıp üns billah meydana gelir. Eğer kalp Allah'tan gafil olursa harap olur.⁹⁵⁸

Burada anlatılanlar üzere sadık olan salikin alameti Hak ile kendi arasında olan ahdi bozabilecek bir çağrıya cevap vermemesidir. Salik niyetinde sadık olunca Hakk'a yönelir ve başkasıyla ilgisi kalmaz. Diğer bir alameti zıt insanlarla arkadaşlığa sabredemez. Çünkü böyle zıt kişilerin konuşmaları, gafletle ve başka konulardan olmaktadır. Söylerse başka söyler, susarsa kalp gafletle susmuş olur. Onun kalbinin zulmeti sirayet eder. Sonuçta böyle zıt kişilerin konuşması ve susması zarardır.

Bunun bir alameti de hiçbir halde ciddiyetle çalışmaktan uzak durmaz. Her halde mücahede üzere olur. Çünkü sürekli terakkî etmeyi gerektirir. Gafletli insanlarla arkadaşlık yapmak kalbe kasavet verir. İki durum birbirine zıt olduğu için, bir araya gelmesi mümkün değildir.

Sıdkın ikinci derecesi salikin dünyada yaşamak için hayat istememesi, ancak Hak için yaşamak istemesidir. Yani salik sadece Hakk'a ibadet için ömür istemelidir. Çünkü salik niyetinde sadık olunca kendi nefsinin hazlarından uzaklaşmış olur. Dünyayı kendisi için istemez, Allah için ister. Dünyada mel'ûn olmayanlar ancak Allah için yaşayanlardır. Sadık bir salik, hayatı Allah için olmayınca mel'ûn olduğunu bilir.⁹⁵⁹

⁹⁵⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 81b-82a.

⁹⁵⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 82a.

Bu derece sıdkta salık bütün noksanlıkları kendisinden bilir, başkasında hiç kusur görmez. Bütün kemalatı Hakk’a isnat eder. Eğer kişi kendisinde bir kemal görürse bu dünyada bundan daha büyük bir noksanlık olamaz.⁹⁶⁰

Eğer bu zayıf kul, bütün kemalata sahip Hak Teâlâ hazretlerine layık ibadet etmeye gücü yeterse bu Allah’ın bir ihsanı ve ikramıdır. Nitekim Peygamberimiz hiç kimsenin cennete ibadetle giremeyeceğini, kendisi de dahil olmak üzere Hakk’ın rahmeti, ihsanı ve ikramıyla girilebileceğini bildirmiştir.⁹⁶¹

Buradan çıkan sonuca göre kendisine ilim, amel, zühd ve doğruluk isnat edenler islamiyetten haberleri yok hükmündedir. Böyleleri alimlerden ve salihlerden olamaz. Bunlar büyük deccalden önce gelen deccallerdir.⁹⁶²

İkinci derecedeki sadık şeriatın ruhsatlarıyla değil azimetleriyle amel eder. Bu sadık niyetinde nefsinin hazlarını terk eder. Ruhsatların kaynağı kolaylıklar olduğu için zayıflara göredir. Nefsinin hazlarını tam olarak terk edebilen kişi ruhsatlara meyletmez.⁹⁶³

Nûreddinzâde sahte kâmillerle ilgili tenkitlerini şu şekilde sıralamıştır: “*Amma şol kimse ki siyabın elvanını ve fahiresini giyip et’ime-i nefisenin envainı yiyip ‘Kâmillere zararı yoktur. Zarar (bunlara) muhabbet etmektedir, bizim muhabbetimiz yoktur.’ diye kizb edip evza’-ı fâsidelerini tervîc için halkı tağlît etmekle hem dâl ve hem mudill olurlar.*” Nûreddinzâde devamında peygamberimizin böyle kişilerle ilgili olarak denize düşüp de “Bize su bulaşmaz, bizim ayağımız ıslanmaz!” diyenlerin yalancılıklarını örnek göstermektedir.⁹⁶⁴

Bu ifadelerle bakılırsa mutasavvıfımıza göre, kemal mertebesine ulaştığını söyleyen kimseler övünme sebebi olabilecek güzel elbiseler giyip nefis yemekler yiyerek bu tür dünyalıkların kendilerine zarar vermediğini söylerlerken aslında yalan

⁹⁶⁰ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 82b.

⁹⁶¹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 82b.

⁹⁶² Nûreddinzâde, ŞM, vr. 82b-83a. Deccâl konusundaki tartışmalar için bkz. Nûreddinzâde, ERAV, vr. 40a-43a.

⁹⁶³ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 83a.

⁹⁶⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 83a.

söylemektedirler. Çünkü hadiste de belirtildiği gibi dünyalıkların zarar vermemesi düşünülemez. Bu sahte kâmiller halkı kandırmaktadırlar. Kendileri saptıkları gibi halkı da saptırırlar. Gerçek manada kâmil insan içiyle dışı uyumlu bir zühde sahip olandır. Nefsani hazlarla yaşayıp “Biz bunlara sevgi duymuyoruz!” demek sufilik olamaz. Zira burada tasavvufi açıdan bir tutarsızlık kendini göstermektedir.

Nûreddinzâde’ye göre yapılması gereken, saliklerin Hakk’ın yolunda bütün nefsanî hazları terk edip, bu dünyada kendisinden daha zelil bir kimse yoktur diye düşünmesidir. Eğer dünyada ve ahirette mahrum kalırsa kendisinden bilip nefsinî kınamalıdır.⁹⁶⁵

Ona göre sıdkın üçüncü derecesi, salikin sıdkını bilmekte sadık olmasıdır. Sıdkın hakikati için gerekli olan kemalatı bilmelidir ve kendisine lazım olan bu kemalleri toplaması gerekir. Sıdkın sıdkı, sıdka lazım olan kemalleri bir araya getirmektir. Sıdk için gerekli olan kemaller bir araya getirilmekle öncelikle o kemallerin ne olduğu bilinmelidir.⁹⁶⁶

Havassa göre bu tek bir yön üzere olur. O da salikin yaptığı amele Hakk’ın rızasının olup olmadığını bilmesidir. Hangi ameli Hakk’ın rızasına uygundur, hangi hali Allah’ın rızasına uygundur, hangi vakti Allah’ın rızasına uygundur, daima Hakk’ın rızasına uygun yaşarsa Hak’tan razı olur. Nefsani hazlarını terk edip Allah’ın rızasını tercih etmekle kul Hak’tan razı olunca Hak Teâlâ da kuldan razı olur. Böylece kul hem razı hem razı olunan olur. Ameller de razı olunmuş olur, haller de sadık olur, niyetler de müstakîm olur.⁹⁶⁷

Amellerin Hak Teâlâ katında razı olunanını bilmek şeriatın zâhirini bilmeyince olmaz. Hallerin razı olunanını bilmek tarikat ilimlerini bilmeyince olmaz. Amellerden razı olunmayınca haller de hallerden de olunmaz. Şeriat ilimlerini bilmeyen hal ehli olmaz. Haller doğru olmazsa kimse hakikate ulaşamaz.⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 83b.

⁹⁶⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 83b-84a.

⁹⁶⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 84a.

⁹⁶⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 84a-84b.

Nûreddinzâde bu şekilde konuyu cahil sufilerin durumlarını anlatarak bitirmiştir. Ona göre: “*Sufiye suretinde olan cehele, nice sözler söylerler bazı fisk ve bazısı küfürdür. Onlar sufiye değildir. Suret-i insanda şeyatînidir. Ziyade hazer gerektir bunlardan.*”⁹⁶⁹ Eserlerinde cahil, fasık ve kâfir olarak itham ettiği, insan şeklinde şeytanlar dediği sapkınlardan yer yer bahseden Nûreddinzâde, gerçek tasavvufun nasıl olması gerektiğini ortaya koyarken aynı zamanda ne olmadığını da belirlemeye çalışmıştır.

F. İSAR

Sözlükte başkaları için özveride bulunma, fedakarlık, diğergamlık, bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme anlamlarına gelmektedir.⁹⁷⁰

Allah Teâlâ “Onlar ihtiyaçları bile olsa başkalarını kendilerine tercih ederler.”⁹⁷¹ buyurmuştur. Tasavvufta isar sahibi kimse, zarar ve sıkıntılara katlanarak maişetine başkasını tercih eden kimsedir. İsar sadece zorluk ve sıkıntıda olmaz, mahabbette zevk ve safayı paylaşmak da isar sayılmıştır.⁹⁷² Sühreverdî’ye göre isar duygusunun kaynağı acıma duygusu, şefkat ve şeriattaki yakînin gücüdür.⁹⁷³

Herevî’nin tahsis ve tercih olarak tanımladığı isarı Nûreddinzâde şöyle yorumlar: Kişinin mülkün önce kendisine tahsis edilmiş olduğuna inanması sonra başkalarını kendine tercih ve ihtiyar etmesidir. İsar bu şekilde gönüllü olursa değerli olur, zorla olursa da yine geçerlidir.⁹⁷⁴ İsarın bir alışkanlığa dönüşmemesi gerektiğini Nûreddinzâde şu şekilde ifade etmiştir:

“*İsar salikte tabiat, adet ve meleke olursa şol veçhile isar etmekten hata edip safalar tahsil eder. Bu mertebe isar müstahsendir. Ve illa bi’t-tab’ isara mayil olmayıp tabiatı istemeyip belki isar bir makbul haslettir diye nefsine ikrah edip isar ederse bu dahi isardır. Velakin evvelki mertebe değildir. Ol mertebede salik derece-i avamdan*

⁹⁶⁹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 84b.

⁹⁷⁰ İbn Manzûr, Lisan, “e-s-r” md.; Firuzâbâdî, Kâmus, s. 341; Komisyon, Mu’cemü’l-Vasît, s. 6.

⁹⁷¹ Haşr, 59/9.

⁹⁷² Kelâbâzî, Taarruf, s. 103, Kuşeyrî, Risâle, s. 248; Hücvirî, Keşfü’l-Mahcûb, s. 420.

⁹⁷³ Sühreverdî, Avârifü’l-Maârif, s. 147.

⁹⁷⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 84b-85a.

tecaviüz etmeden isarı ikrahla olur. Tekrar ede ede adet edinip hulk olur. Ekseriya ahlak-ı hamidenin evâili tekellüfle olur, sonra meleke olup hulk-i hakiki olur."⁹⁷⁵

İsarın insanda yerleşmesinin güçlüğüne dikkat çeken Nûreddinzâde için değerli olan bu ve benzeri faziletlerin kişide yerleşmesi yani iyi huylar dediğimiz ahlaki olgunluğa dönüşmesi beklenir.

Herevî isarın üç derece olduğunu birincisinin dinen haram olmayan şekilde insanları kendine tercih etmek olduğunu ifade etmiştir. Nûreddinzâde'nin burada yaptığı yorumlar ve tespitler, tasavvuf tarihi açısından çok büyük bir önem taşımaktadır. Bunun nedeni Bedreddin Simâvî'nin yolundan gidenlerle ilgili söylediği sözlerdir. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "*Amma zamanede SİMAV dedikleri taifenin ettikleri ef'âl-i kabîha ki hatunlarını ve kızlarını ve oğullarını ecnebiye teslim edip ... ettirdikleri ve Işık (Kalenderîler) taifesi birbirine -haşa- livata ettikleri neûzü-billah isar değildir. Belki küfr-i mahzıdır.*"⁹⁷⁶ İsarın haram üzerinde olmayacağını belirttikten sonra Nûreddinzâde, konuyu cahil sufiler dediği ve sonunda küfürle itham ettiği, kendi zamanındaki Simâvîler'e ve Işık taifesine (Kalenderîler) getirmiştir.⁹⁷⁷

İsar helal konularda olur. Helal yiyecek ve içecekler, giyecek, binit ve fakirlere yardım gibi yerlerde isar yapılır. Bu türlü nesnelerde mümin kardeşini kendi nefesine tercih etmekle onlara fayda sağlamış olunur. Ayrıca isar yapıldığında salikin yoluna bir engel çıkarmamalıdır. Örneğin salikle boş boş konuşmak isteyen kişiye izin vermemek gerekir. Ya da mübah olan konularda aşırıya kaçmak isarda caiz değildir. Bununla birlikte vakti boşa geçirecek yerlerde isar caiz değildir. Bu türlü isar salikin gönlünü dağıtır. Önemli olan gönlü bir noktada toplamaktır.⁹⁷⁸

⁹⁷⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 85a.

⁹⁷⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 85a-85b. Bu taifelerle ilgili yayımlanan fetvalar için bkz. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998, s. 309; Abdülbaki Gölpınarlı, *SKŞB*, s. 48-50.

⁹⁷⁷ Tasavvufa dair eser yazan mutasavvıflar, mutlaka bir şekilde sahte mutasavvıfların mevcudiyetine dikkat çeker ve okuyucuyu uyarırlar. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 91.

⁹⁷⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 85b.

Malda ve faydada halka isara üç şekilde güç ve kuvvet bulunur. Allah'ın haklarına tazim, Allah katında neyin iyi, ebedi ve değerli olduğunu bilmekle olur. İkinci olarak cimriliği sevmemek gerekir. Çünkü isara engel olan cimriliktir. Akıllı kişi cimriliği kendine layık göremez. Üçüncüsü iyi ahlakı sevip istemektir.⁹⁷⁹

İsarin ikinci derecesi Hak Teâlâ'nın rızasını mahlukatın rızası üzerine isar ve tercih etmektir. Bunu yaparken engellerle karşılaşsa ve bedeni zayıflayıp gücü azalsa da Hakk'ı tercih etmelidir. Peygamberler canlarını ve bedenlerini Hakk'ın rızası uğrunda feda etmişlerdir. Hakk'ın, evliyasını da belalarla imtihan etmesi ilahî bir kanundur.⁹⁸⁰

Salik, İslam'ın güzelliği ile isara ulaşabilir. İslam kâmil olunca salikin Hakk'a teslimi de kuvvetli olur. Salik bütün işlerini Hakk'a teslim edince bilir ki Hakk'ın rızası en büyük maksattır. Halkın rızasının asla tesiri yoktur. Bütün tesir ve tasarruf Hak Teâlâ'nındır. Hak Teâlâ irade etmeyince kimsenin zarar vermeye gücü yetmez. Ama yaratılmışları razı etmeyi seçerse Hak Teâlâ'nın azabını asla hiç kimse engelleyemez.⁹⁸¹

İsarin üçüncü derecesi Allah Teâlâ'nın isarıdır. Salik aslında isar edenin Hak Teâlâ olduğunu bilmelidir. Çünkü mülk Allah'ındır. Böyle olunca sonuçta Allah Teâlâ'nın gerçek isar eden olduğunu bilmek gerekir. Kulun isarı kendisine isnat etmesi mülk iddiasında bulunması demektir. Tevhid ehline göre bu bir hatadır. Çünkü kul, köledir, mülk sahibi değildir.

İsarı Hak Teâlâ'nın yaptığını görüp bildikten sonra, bu görüşü terk etmek gerekmektedir. Terki terk etmek isarin son derecesi olmuştur. Tevhid denizinde kendinden geçmek ve masivayı yok etmek en iyisi ve güzelidir.⁹⁸²

⁹⁷⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 85b-86a.

⁹⁸⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 86a.

⁹⁸¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 86b-87a.

⁹⁸² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 87a-87b.

G. AHLAK

Ahlak Arapça “huluk” kelimesinin çoğulu olup huylar, beşeri davranışlar, seciye, tabiat, yaratılıştan gelen özellikler, karakter, mizaç, kişilik gibi manalara gelmektedir.⁹⁸³

Allah Teâlâ, Peygamberini (s.a.v.) Kur'an'da “Şüphesiz ki sen yüksek bir ahlak üzeresin.”⁹⁸⁴ diyerek övmüş, Peygamberimiz de ahlakı güzel olan kimseyi iman yönünden üstün saymıştır. Yani ahlak ile imanı özdeşleştirmiştir.

Tasavvufta ahlak, kimseye düşman olmamayı ve kimsenin husumetini kazanmamayı sağlayacak derecede, Allah Teâlâ hakkında mükemmel bir marifet sahibi olmaktır. Halktan ve Hak'tan gelen eza ve cefayı soğukkanlılıkla karşılayabilmektir. Hakk'a karşı iyi ahlaklı olmak kazasına razı olmaktır. Halka karşı iyi ahlaklı olmak, onlarla beraber olmanın verdiği ağırlığa ve sıkıntıya Hak için katlanmak ve hatta onları sevindirmektir. Nefse karşı ahlaklı olmak heva, heves ve şeytana uymamaktır. Sufilerden bazıları tasavvufu, güzel ve razı olunan bir ahlak olarak tanımlamışlardır.⁹⁸⁵

Nûreddinzâde'ye göre tarikat yoluna giren kimseye ilk lazım olan güzel ahlaktır. Ne kadar çok amel ederse etsin kötü ahlak sahibinin bu yolda bir nasibi yoktur. Salik, Allah ve Resûlünün ahlakıyla ahlaklanmalıdır. Bir davranışın ahlak olabilmesi için, yerleşik olması gerekir. Herevî'ye göre tasavvuf ilminde söz söyleyenler tasavvufun ahlak olduğu noktasında görüş birliği içerisinde. Ahlak iyilik yapmak ve kötülüğü engellemek olarak kabul edilmiştir.⁹⁸⁶

⁹⁸³ İbn Manzur, Lisan, “h-l-g” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 880-881; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 252.

⁹⁸⁴ Kalem, 68/4.

⁹⁸⁵ Kelâbazi, *Taarruf*, s. 136; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 241-247; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 237-238. Ayrıca bkz. Himmet Konur, *Tasavvuf Ahlakı ve İlahî Ahlak ile İnsana Yolculuk*, H Yay., İstanbul 2009, s. 19-21. Tasavvufu ahlak olarak tanımlamanın bir sonucu olarak bu alanda müstakil eserler kaleme alınagelmıştır. Bkz. Abdülvehhab Şa'rani, *el-Ahlâkû'l-metbûliyye*, Tahk. Abdülhalim Mahmud, es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, Kahire 1975, I-II, 479, 654 s., Mehmet Zahit Kotku, *Tasavvufi Ahlak*, 6. Baskı, İstanbul 1991, I-V; Ahmed Abdürrahîm Sâiyih, Aîşe Yusuf Mennai, *Dirasat fi't-tasavvuf ve'l-ahlâk*, Dârü's-Sekâfe, Doha 1991. 252 s.

⁹⁸⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 87b.

Nûreddinzâde Herevî'nin izini takip ederek, iyilik yapmak ve kötülüğü engellemenin ilim, cömertlik ve sabırla mümkün olacağını söylemiştir. Ona göre ilim, şeriat ilimlerini bilmektir. Şeriat ilmini bilmeyen kimse yerine göre iyilik nedir bilmez. Belki iyiyi kötü, kötüyü iyi zanneder. Hayır yapayım derken şer işleyebilir, masiyeti ibadet zannedebilir.⁹⁸⁷

Ona göre cömertlik olmasa, cimrilik var demektir. Cimrilik de iyilik yolunda harcamaya engel olur. Sabrı olmayan salık, halkın ezasına dayanamaz. Belki onlara karşılık verir ve onlarla mücadele eder. Burada ifade edilen ilim, cömertlik ve sabırdan birisi bile olmasa o kişide güzel ahlakın varlığından bahsetmek mümkün olmaz. Böyle bir kişinin tarikatta bir nasibi olmadığı gibi halleri tamamen yapmacıktır veya tam bir cehalettir.⁹⁸⁸

Herevî ahlakı üç derecede ele alır birinci dereceyi halkın kaderlerine bağlı olduklarını, güçlerinin sınırlı olduğunu ve Hakk'ın verdiği hükümler üzere bulunduklarını bilmek olarak belirler. Nûreddinzâde konuyu vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlar ve şunları söyler: “*Yani bunlar ezel-i azâlde gerek taat gerek isyan her şeyin ayan-ı sabitesi muktezasınca bi-hasebi isti'datihim nice takdir olundu ise be-her hal o kişiden ol halet zuhur etmek mukarrerdir. Bunlar ke-ennehû merbûtlardır. Ol takdir olunandan infikak ve ictinaba kadir değillerdir. ... Takdir olunan ahval üzere mahbuslardır. Ondan ziyade nesne ahz u celb etmeye kadir değillerdir, tecaviüz edemezler. Ve dahi bilmek gerektir ki ale'l-hüküm mevkufüne yani Hak Teâlâ'nın fil-ezel takdir ettiği eşyanın her biri vaktinde ve mahallinde ale't-tafsîl gelip elbette zuhur etmesine bi'l-küllîye itikat edip heman onda kalmışlardır ki Hak Teâlâ'nın hüküm ve takdiri olmayınca bir şeyin husûl ve zuhuru mümteni'dir.*

Pes salık bi'l-küllîye zarar ve nef' ahz ve a'tâ ve men' Allah Teâlâ hazretinin kudretiyle vaki' olup masivanın asla medhali olmadığını tamam bilince ibadetini Hak Teâlâ'ya tahsis edip masivadan kat'-ı recâ eder. Ve bunları böyle bilmekle salık üç hasletin husûlü ile faidelenir: Evvelâ emn-i halk hasıl olur. Zira cemî-i ins ü cin ve melek ve sair hayvanattan bir fiil ve terk-i fiil sâdır olmaz illâ Hak Teâlâ ona zatının

⁹⁸⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 88a.

⁹⁸⁸ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 87b-88b.

isti'dadına göre her ne takdir ettiyse ol zuhur eder. Salik bu manayı fehmettikten sonra bir kimseyi levm ve teşhir ve teşni' ve ta'yîb etmeye kadir olmayıp kendi haline mukayyet olmakla halk dahi bunun elinden ve dilinden emin olur.

Lakin bu manalardan galat edip Ehl-i cebr ve kaderiyye ve bunların emsali düştükleri vadi-i cehalet ve dalalet düşmeyesin ki 'Abdîn kudret ve medhali olmayınca azab ve sevabın aslı yoktur.' derler haşa ve kella!

Malumdur ki fi'l-i abd ihrak-ı nâr ve tebrîd-i mâ gibi ıztırârî değil ve ihtiyarla olan hareket-i bedenle ra'se ... sebebiyle vaki' olan hareket-i beden bir değildir. İlm-i ezelî ehad-i tarafeyne müteallık olduğu abd ihtiyarı ile ol tarafı edecek olduğu içindir. Yoksa abdîn ol işi işlediği ilm-i ilahî ol canibe müteallık olduğu için değildir. Zira ilim maluma tabidir, malum ilme tabî değildir. Pes ilm-i ezelîyi isyana illet etmek kemâl-i cehl ve nihayet-i gabâvettir."⁹⁸⁹

Nûreddinzâde bu açıklamalarıyla cebriyeyi ve kaderiyyeyi reddederek Ehl-i sünnetin kader ve kaza konusundaki görüşlerini savunmaktadır. Bütün fiillerin, ilmin ve kudretin Allah'a ait olduğunu söyleyerek sevak ve azabın ortadan kalktığını söyleyenlerin cehalet ve dalalet içerisinde kaldıklarına dikkat çekmektedir. Çünkü insan fiillerinde cebir ve ızdırar yoktur. Allah'ın her şeyi bilmesi, kulları amellerine zorlaması anlamına gelmez. İlahî ilim, isyan için bir gerekçe olarak sunulamaz.

Nûreddinzâde'ye göre bütün nefisler -gerek insanî ve gerek diğerleri- kendisine ihsan edene sevgi besler. Aynı şekilde kötülük yapana buğz ve adavet etmek insan fıtratında mevcuttur. Salikten iyilik gören ve onun kötülükleri engellediğini, hatta kendisine yapılan kötülüklere karşı intikama kalkışmadığını halk müşahade edince elbette bu kişiye sevgi ve saygıları kesinleşir.⁹⁹⁰

Nûreddinzâde'ye göre ahlakın diğer bir faydası, ahlaklı salik vasıtasıyla halkın sıkıntılardan kurtulmasıdır. Çünkü güzel ahlaka ulaşan kimse, aciz ve zayıfların hallerini görünce bunlara hiçbir şekilde fayda sağlamaya gücü yetmese bile hayır dua

⁹⁸⁹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 89a-90a.

⁹⁹⁰ Bu anlamda "İnsan, ihsanın kölesidir." sözü bir darb-ı mesel olmuştur.

edip Cenab-ı Hak'tan bunlara bir yardım ulaşması ve mutlu olmaları için istimdad eder. Mükemmel bir ahlaka sahip salikin beşeri ve hayvanî mertebeleri⁹⁹¹ geçerek meleklik özelliği kazanacağında hiç şüphe yoktur.⁹⁹²

İşte bu durumda insan ilişkilerinde ahlakîlik, manevî gelişimde çok önemli bir pay sahibi olmaktadır. İnsanların sıkıntılardan kurtulması için çaba harcamak, hiçbir şeye gücü yetmese bile, dua yoluyla Hakk'ın yardımını dilemek salikin ahlaki özellikleridir. Yine dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de sufi düşüncede hiçbir zaman kişinin kendi mutluluğundan söz edilmeyişine rağmen başkalarını mutlu etme amacı her zaman dile getirilmektedir.

Herevî'ye göre ahlakın ikinci derecesi Hakk'a karşı ahlaki güzelleştirmektir. Kuldan meydana gelenlerin özrü, Hak'tan gelenlerin ise şükürü gerekir. Nûreddinzâde bunu şöyle açıklamıştır: Kuldan meydana gelen bütün söz, hal ve fiiller, gerek iyilik olsun gerek kötülük olsun her durumda bunlardan özür vaciptir. İnsanlardan ya iyilik ya da kötülük sadır olur. Kötülükler için özür vacipken iyiliklere de özrün vacip olmasının nedeni yapılan iyiliğin üstünde olan iyiliğe nispetle kötü mesabesinde kabul edilmesinden özür gerekir. Nitekim *“Ebrarın hasenatı, mukarrebînin seyyiatıdır.”* sözü bu anlamda söylenmiştir. Aynı şekilde *“Tarikatta kemâlden kusur zenb addedilmiştir.”*⁹⁹³

Nûreddinzâde'ye göre Hak'tan gelenlerin hepsine şükür vaciptir. Hak'tan fayda ve ihsan şeklinde gelenlere şükürün gerekliliği konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Fayda ve ihsan şeklinde olmayıp zarar ve şer görünümünde olan, örneğin malına ve makamına zarar veya diğer dünya metainda bir eksilme ve buna benzer sevdiği şeyleri kaybetmek de şükürü gerektirir. Bunlar görünüşte fayda suretinde değildir ama dünyevî ve uhrevî birçok faydayı ve hayrı içlerinde barındırmaktadırlar.

⁹⁹¹ Nûreddinzâde Nusus şerhinde, seyr ü sülûkteki hayvanî mertebelerle ilgili olarak şunları söylemiştir: “Onun için her mevtinde, tavırda ve tabakada hali ve uygun münasebeti ortaya çıkar. Bunun için her tavır tabaka münasebetine uygun olur. Orada insanlardan, cinlerden ve meleklerden her kim bulunursa tabiatın ve hayvaniyetin galebesinde olur. Örneğin kibir galebe ederse kaplan gibi olur. Diğer kötü huylar da böyledir. Gazap (öfke) galebe ederse köpek gibi, kendini beğenme (ucb) galebe ederse fil gibi, cimrilik galebe ederse ayı gibi, hayal cin gibi, vehim şeytan gibi, firaset at gibi, akıl ise halis ve kamil olur.” Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 160a.

⁹⁹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 90a-90b.

⁹⁹³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 91a.

İnsan bunu göremeyebilir. Bu durum, doktorun hastaya hoşuna gitmeyecek ama hayatını kurtabilecek ilaçlar vererek onu tedavi etmesine benzemektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Hoşunuza gitmeyen bir şey sizin için hayırlı olabilir.”⁹⁹⁴

Nûreddinzâde’ye göre, ahlakın en ileri derecesine ahlaklanmak demek mecazdır, gerçek değildir. Çünkü bu derecede salık ahlakı geçerek tamamen terk etmiş, nefsinin yok etmiştir. Ahlakı tamamladıktan sonra bu makamdan ileri gitmiştir. Eğer kaldıysa, eksikliklerini tamamlaması gerekir. Tefrikadan kurtulması için tahallukun kendi nefsinin isbâtından kurtulması gerekir.⁹⁹⁵ Yani salık kendisinde ahlakî özelliklerin var olduğunu görmemelidir. Bu ancak Allah’ın ahlakıyla ahlaklanan⁹⁹⁶ salikin cem makamına ulaşmasıyla mümkün olabilmektedir.

H. TEVAZU

Kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek, alçak gönüllülük, kendi gururunu kırmak; bir konu hakkında anlaşmak ve uyuşmak gibi anlamları olan tevazu⁹⁹⁷

İstilahî olarak tevazu, Allah’ın karşısında kalbin zillet içerisinde olmasıdır. İnsanlara şefkat ve merhametle yumuşak davranmaktır.⁹⁹⁸ Tasavvufta tevazu Hakk’a teslim olmak, Hakk’ın hükmüne itirazdan vazgeçmektir. Kim söylerse söylesin hakkı kabul etmektir. Salihlerle sohbetin kalpte tevazuyu artıracak ifade edilmiştir. Bütün insanları kendisinden daha hayırlı görmek tevazuda ileri bir dereceye işaretler.⁹⁹⁹ Kim söylerse söylesin doğru olanı kabul edebilmek için salikin büyüklük ve haklılık duygusu taşımaması gerekir.

⁹⁹⁴ Ayet: Bakara; 2/216; Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 91a-91b.

⁹⁹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 92a-92b.

⁹⁹⁶ Nûreddinzâde Nusus şerhinde, Hz. Peygamber’in mirasına tam manasıyla vâris olanları, Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış alimler olarak açıklamıştır. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 14a.

⁹⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisan*, “v-d-a” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 772; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 1040.

⁹⁹⁸ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 114;

⁹⁹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 144-151; Sühreverdî, *Avârifü’l-Maarif*, s. 141-143.

Kur'an'da “Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.”¹⁰⁰⁰ buyurulmakta peygamberimiz de kalbinde en ufak kibir bulunan kimsenin cennete giremeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁰¹

Herevî'ye göre tevazu kulun doğrunun gücü karşısında eğilmesidir. Nûreddinzâde'ye göre buradaki tezellülün manası “*Cümle eşyada Hak Teâlâ Hazretinin kudretinin zuhuru iz'ân edip hüsn-i kabulle kabul etmektir.*”¹⁰⁰² Nûreddinzâde doğruluğu ve gücü Hakk'a tahsis etmiş ve bunu kabul etmeyi tevazu olarak tanımlamıştır.

Nûreddinzâde'ye göre tevazuun ilk derecesi dinde tevazudur. Kitap ve sünnette yer alan Hak Teâlâ'nın eli, diğer azaları, utanması, rızası, gülmesi ve öfkesi gibi veya ahiretle ilgili haşır, cehennem köprüsü, amellerin tartılması, (amellerin yazıldığı) kitapların dağıtılması ve bunlara benzer konulara, aklî delillere uymuyor diye cehaletle karşı çıkmamaktır. Yani akılla nakle karşı çıkmamaktır. Çünkü akıl Hak Teâlâ'nın sıfatlarını, zayıf soyut fikirlerle ve bazı öncülleri sıralamakla kuşatamaz. Böyle olunca tevazu, bu konularda selef-i salihînin fikirleri üzere kitap ve sünnette sabit olan konuların hepsine iman etmek ve hakikatini tasdik etmekle birlikte, keyfiyetini Allah'ın bildiğinden şüphe duymamaktır.¹⁰⁰³

Nûreddinzâde'ye göre dinde tevazuun ikinci derecesi, dinin hiçbir delilini itham etmemektir. Yani kitap, sünnet ve ümmetin icma'ına “*Naklî delillerdir, yakîn ifade etmez; çünkü kaynağı lûgat, nahiv, sarfdır ve adem-i iştirak, mecaz, tahsis, takdim, tehirdir.*” diye bildiği ve bilmediği sözleri bazı cahillerden duyarak ya da birtakım çıkarımlarda bulunarak kendisini ilim ehli zannedip kitap ve sünneti zayıf görüp töhmet etmemektir.¹⁰⁰⁴

Görüldüğü gibi Nûreddinzâde'nin dikkat çektiği bazı hususlar günümüzde de kendini göstermektedir. Örneğin hadis ilmine karşı geliştirilen oryantalist söylemlerle,

¹⁰⁰⁰ Nisa, 4/39.

¹⁰⁰¹ Hadislerde tevazu ve kibirle ilgili olarak bkz. İbn Ebü'd-Dünya, *et-Tevazu ve'l-humul*, Tahk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, DKİ, Beyrut 1989, 296 s.

¹⁰⁰² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 92b.

¹⁰⁰³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 93b.

¹⁰⁰⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 94a.

Kur'an'ın anlaşılmasında kendi görüşlerini öne çıkarmaya çalışanlar, kadîm İslâmî geleneğe zarar vermektedirler.

Nûreddinzâde'ye göre dinde tevazuun üçüncü derecesi din hususunda asla muhalefet etmemektir. Dinde sabit olanların hepsine itikat ve itimat edip kabul etmektir. Bazı şeyleri küçük ve hakir görerek beis olmadığına hükmedip ruhsatlarla amel etmemektir. Küçük ve büyük arasında fark yoktur. Her türlü gûnahtan uzak durulmalıdır.¹⁰⁰⁵

Bundan sonra Herevî kurtuluşun basirette olduğunu ifade eder. Nûreddinzâde bu basireti keşif olarak yorumlamıştır. Mütevazı salık, her nesneyi keşif ve yakîn yoluyla müşahade edince bürhanlarla ve öncüller vasıtasıyla bilmekten müstağni olup şüphe ve tereddütten kurtulur. Peygamberimiz de Hak Teâlâ kendisine keşif ve gösterme (alâ tarîki'l-keşf ve'l-ıyân) yoluyla ne bildirdiyse onları haber vermiştir.¹⁰⁰⁶

Nûreddinzâde'ye göre tevazuun ikinci derecesi halk için olan tevazudur. Üçüncü derecesi Hak için tevazudur. Burada kendini görmekten kurtulmak gerekmektedir. Onun için yapılan ibadetlerin sırf Hakk'ın emrine imtisal için yapılması, şeriatı nasıl geldiyse ona uyulması, re'y ve aklın müdahale etmemesi önem arz etmektedir. Bunlarla birlikte, eğer ibadet dünyada kendisinden iyi bahsedilmeyi veya bir makam elde etmeyi; ahirette bir karşılık ve beklentiyi içeriyorsa o zaman Hakk'a ibadet ve tevazu olmaz. Belki kendi maksadını gerçekleştirmeye çalışmak olur.¹⁰⁰⁷

Nûreddinzâde'ye göre insanlarla olan ilişkilerde salık, asla onlarda kendisinin hakkı olduğunu düşünmemelidir. Kendisinin hakkı olduğunu düşünen salık bütün hakların Hak Teâlâ'ya ait olduğuna adeta itiraz etmekte ve tevazu sahibi olamamaktadır. Hak Teâlâ'da hakkı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Eğer yapılan ibadet karşılığında sevap hakkımdır diye vehmederse bu kesinlikle kabul edilemez. Çünkü yapılan ibadet Hakk'ın yardımıyla yapılmıştır.

¹⁰⁰⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 94a.

¹⁰⁰⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 94b-95a

¹⁰⁰⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 95a.

Sonunda tecelliler meydana geldiğinde tamamen kendisinden fani olmak ve Hakk'ın vücûduyla mevcûd ve bekasıyla bakî olmak müşahede edilir. Bu mertebe ise kesbî ve ihtiyarî değildir.¹⁰⁰⁸

İ. FÜTÜVVET

Sözlükte gençlik, delikanlılık, erlik, yiğitlik, mertlik, kahramanlık gibi anlamlara gelen fütüvvet¹⁰⁰⁹ tasavvufta, Allah'ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her türlü kötülüğü bırakma, zâhiren ve bâtinen ahlakın en güzeline sarılmaktır.¹⁰¹⁰ Kuşeyrî fütüvvetin esasını insanın ebedi olarak başkasının işinde çalışması olarak görmektedir. Sufiler fütüvveti değişik yönlerden ele almışlardır. Örneğin kendini başkalarından üstün görmemek, dostların kusurlarını hoş görmek, kimseye hasım olmamak, kimseyi incitmemek ve elde olanı harcamak, sünnete tabi olmak gibi anlamları olduğu ifade edilmiştir.¹⁰¹¹

“Şüphesiz ki onlar Rablerine iman eden yiğit kimselerdir, biz de onların hidayetlerini artırmışızdır.”¹⁰¹² ayetindeki “yiğit kimseler” ifadesi tasavvufta fütüvvet ehli için kullanılmıştır. Hz. Peygamber s.a.s.: “Bir kul, müslüman kardeşinin ihtiyaçlarını görmeye ve ona yardım etmeye devam ettiği müddetçe Allah Teâlâ o kuluna yardım eder.”¹⁰¹³ buyurmuştur.

Herevî'ye göre fütüvvet kişinin kendisini değerli ve hak sahibi olarak görmemesidir. Bu da üç derecede kendini gösterir. Birinci derecede husumeti terk etmek gelir. Nûreddinzâde tarafından bu durum kişinin kendi haklı bile olsa husumeti zâhiren terk etmesi, “Ben haklıyım!” diye kalbinden bir şey geçirmemesi, bâtinen

¹⁰⁰⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 95a-97a.

¹⁰⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisan*, “f-t-v” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1320; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 673.

¹⁰¹⁰ Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977, s. 24. Ayrıca Sülemî fütüvvetin gereklerini dostlarla şakalaşma, onların ihtiyaçlarını karşılama, kötülüğü iyilikle karşılama, kabahati cezalandırmamak, dostların hatalarını aramaktan vazgeçmek, güvendiği kimsenin evine davetsiz gitmek, önüne getirilen yemekte kusur bulmamak, güzel ahlak sahibi olmak şeklinde sıralamıştır. A.y. s. 25-26. Fütüvvetin XIII. yüzyıldan itibaren içtimaî, iktisadî ve siyasî yapılanmaya dönüşen bir kurum olarak ele alınması ve Ahîlikle olan ilgileri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *DİA*, XIII, ss. 261-263. Fütüvvetle ilgili müstakil bir eserin tercümesi ve tasavvuf tarihinde fütüvvetin yeri için bkz. Sezai Küçük, “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risalesi: Kitâbu'l-Fütüvvet”, *SÜİFD*, 2/2000, ss. 137-166.

¹⁰¹¹ Bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne*, ss. 302-307; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 226-231.

¹⁰¹² Kehf, 18/13.

¹⁰¹³ Müslim, 11. Bab Fadlu'l-İctima', 38 (2699).

husumeti terk etmek olarak yorumlanmıştır. Bütün müminlerin küçük hatalarından gafil olmak ve onları hiç bilmiyormuş gibi davranmak gerekir. Yapıldıysa bile eziyetleri yapılmamış gibi unutmak, fütüvvetin ilk derecesini tamamlamaktadır. İkinci derecede eziyetleri yapanlara karşı hoşgörü, iyilikle karşılık verme, severek kabul etme gibi üst düzey insani davranışlar yer almaktadır.¹⁰¹⁴

Bu sufi ahlakı ile “İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur.”¹⁰¹⁵ ayeti hayata geçirilmiş olmaktadır. Böylelikle yapılan kötülüğe iyilikle karşılık veren bir kişinin kin ve nefret duygularından uzak durması sağlanmaktadır. Çünkü “Kini olanın dini olmaz.” sözü bu anlamda doğrudur. “Kinim dinimdir.” sözü de aynı manayı tersinden ifade etmektedir. Türkçedeki “İyiliğe iyilik her kişinin karı, kötülüğe iyilik er kişinin karı.”¹⁰¹⁶ atasözü kötülüğe karşı dervişane bir tavrı ortaya koyan güzel bir anlayışı yansıtmaktadır.

Nûreddinzâde’ye göre fütüvvetin üçüncü derecesi seyr-ilallah edip mertebeleri geçerken aklî delillere sarılmamaktır. Çünkü eşyanın hakikatlerini keşifte akıl eksik ve kısa kalmaktadır. Kitap ve sünnete sarılıp şeyhin işaretiyle seyr ü sülûke devam edilmelidir. Hakk’a icabet ettiğinde karşılık beklememek esastır. Çünkü böyle olursa salık menfaatin kulu olur. Bu türlü fütüvvet bir hürriyettir.¹⁰¹⁷ Yani karşılık beklemek, menfaate kul olmayı meydana getirir. Fakat hiçbir karşılık beklentisi olmadan Hakk’a icabet eden, hür bir iradeyle sırf Allah için kul olur. Nûreddinzâde’nin tasavvuf anlayışında bu konunun çok önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Herevî’ye göre, havassın ilmindeki hakikat nurunu, yani hakiki ilmi, istidlal yoluyla talep eden kimse için fütüvvet davası asla helal değildir. Nûreddinzâde’ye göre “*Fütüvvetin nihayeti, mahbûb-i hakikîden, gayrıdan bi’l-küllîye geçip eclâ mine’ş-şems (güneşten daha aşikar bir şekilde) O’nu müşahede etmektir. Masivaya esir olmaktan halastır. İstidlal (ise) hod Hakk’ı masiva ile bilmektir. Pes bu nice*

¹⁰¹⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 97a-98a.

¹⁰¹⁵ Fussilet, 41/34.

¹⁰¹⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1977, s. 179.

¹⁰¹⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 98a.

mahabbettir ki mahbubun vücûd-ı kemalatını gayrı vasıta ile bile! Belki fi'l-hakika aşık-ı sadık oldur ki maşukundan gayra nazar etmeye!”¹⁰¹⁸ Bu anlayış bize Allah’ı Allah ile bilme anlayışını hatırlatmaktadır. Allah’ı seven, O’nun varlığını masıva ile değil, bizzat kendisiyle bilir.

Bunu biraz daha açacak olursak şunlar söylenebilir: Hakikat nuru, akıl yürütme yöntemleriyle talep edilen bir hakikat ilmi değildir. Böyle bir kişide fütüvvet yoktur. Çünkü fütüvvetin sonu gerçek sevgilinin dışındaki bütün varlıklardan uzaklaşarak, masıva esaretinden kurtularak Hakk’ı müşahade etmektir. İstidlal ise masıva ile Hakk’ı bilmektir. Oysa gerçek aşık, maşuku başka bir vasıtayla değil maşukun kendisiyle bilir. Nûreddinzâde’nin yaptığı bu yorumlar vahdet-i vücudun “Allah’ı Allah ile bilmek” şeklinde özetlenebilecek yöntemini hatırlatmaktadır.¹⁰¹⁹

J. İNBİSAT

İnbisat kelimesi sözlükte genişlik, ferahlık, büyüklük, mutluluk, neşe anlamlarına gelmektedir.¹⁰²⁰ Tasavvufta inbisat kulun, Hakk’a olan yakınlığı sonunda, O’na karşı dostluğunu gösterme sadedinde neşe içinde bulunması, halkla birlikte iken onlarla meşru ölçüler dahilinde, hoş vakit geçirmesi, ferahlık halidir.¹⁰²¹ Münbesit kul, iyi işleri adet edinmiş ve kalbinden korku çıkmış kimsedir.¹⁰²² İnbisat ferahlık, zihnî açıklık, kalbî rica, niyaz ve yalvarma halidir. Kulun açılma ve neşe halinde olması inbisat, tutuk ve üzgün olması inkıbazdır. İnkıbaz kulun Hak ile resmî, inbisat samimi olması halidir. İnkıbaz halinde edeb gözetilir. İnbisat halinde manevi bir keyif ve neşe içinde bulunan kul, son derece tabii bir vaziyette bulunduğundan kalbine ne gelirse onu söyler, hislerini serbestçe ifade eder.¹⁰²³

Herevî inbisatı, insanın herhangi bir zorlama ve yapmacık bir tavır içine girmeksizin fitratına uygun olarak davranması şeklinde tanımlar. Birinci derecesi

¹⁰¹⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 98b.

¹⁰¹⁹ Hakk’ı Hak ile müşahade ve lübs, şürb ve reyy hakkında bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 32a.

¹⁰²⁰ İbn Manzur, *Lisan*, “b-s-t” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 659; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 56.

¹⁰²¹ İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukara*, s. 349 vd.

¹⁰²² Seccâdî, *TİTS*, s. 237.

¹⁰²³ Uludağ, *TTS*, s. 186.

halkla olan inbisat halidir.¹⁰²⁴ Nûreddinzâde halkla inbisatı şöyle yorumlamıştır: *“Halkın sohbetini ve ihtilatını terk edip onlardan uzlet etmeyesin. Huzuruma mani olur diye kendini onlardan yeğrek görüp onlar erazil ve ednâ musahabetidir demeyesin. Ke-ennehû kendi nefsinı sıyanet edesin. Kalbin teveccühü Cenab-ı Hak ile olunca şer’-i şerîfe muhalif olmayan yerlerde halkla ihtilat neye mani olur?*

*Fazlından onlara ifdâl edesin ve onların cümlesine hulkunu vasi’ kılasın. Ama ilm-i şeriatla kaim ve mucibiyle amel etmene mani olmayalar ki onların hatırı için umûr-i şeriyyeden asla bir nesneye halel getirmeyesin. Ve şuhudun daim ola. Onlar seni Hak’tan meşgul etmeyeler. Eğer bu iki manaya halel gelirse inbisattan değildir. Belki halkı üzerine tercihtir neûzü-billahi min zalike.”*¹⁰²⁵

Nûreddinzâde’nin yaptığı bu yorumlara göre salikin halktan kopuk sürekli bir uzlet hayat yaşaması uygun değildir. İnsanlarla bir arada olmak ve onlarla arkadaşlık etmek, halvette ve uzlette elde edilen veya elde edilebilecek huzura engel olarak görülmemelidir. Kendisini onlardan üstün görmek, onlarla sohbeti rezalet ve aşağılık görmek çok yanlıştır.¹⁰²⁶ Salik kendi nefsinı koruyarak ve gönlünü Cenab-ı Hakk’a bağlayıp yöneldikten sonra halkla birlikte olmanın zarar vermemesi gerekir. İnsanlara ikramlarda bulunmak, iyi ahlakla muamele etmek demek insanların şeriata uygun olmayan tavır ve davranışlarına da müsamaha ile yaklaşılacağı anlamına gelmemelidir. Eğer şeriata uymayan ve Hak ile meşguliyyete engel olan durumlar varsa bu, halkı Hak üzerine tercih etmek olacağı için böyle bir inbisattan bahsetmek mümkün değildir.¹⁰²⁷

¹⁰²⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 99a.

¹⁰²⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, 99b-100a vr.

¹⁰²⁶ Bahaüddin Nakşbend’in “Halvette şöhret, şöhrette afet vardır. Hayır cemaattedir.” sözü bu anlamda söylenmiştir. Şöhretin afet oluşu ile ilgili olarak bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 613. Her ne kadar şöhret, tasavvufta afet olarak telakkî edilse de İbn Acîbe’ye (ö. 1224/1809) göre sülûkünü bitiren ve kemâlâta eren sâlik kaçınılmaz bir şekilde meşhur olacaktır. Ona göre işin başında şöhretten ve bilinmekten son derece kaçınması gereken saliki, kemâle erdikten sonra Rabbi başkalarına bildirir ve onu insanların irşadına vekil kılar. İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2011, IV, s. 152.

¹⁰²⁷ Tasavvufi eğitimin insanların içerisine karışarak yapılması celvet olarak isimlendirilmektedir. Nûreddinzâde’nin mensubu olduğu Halvetîlik’te halktan tamamen bir kopma değil, belirli sürelerde uzaklaşma varken, Nakşbendilik’teki eğitim genellikle halkla beraberken yapılmaktadır. *“Halvet der-encümen”* yani halk içinde Hak ile olmaktır. Bkz. Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behçetü’s-Seniyye: Sûfiyye Âdâbı*, trc. Mehmet Talha Odabaşı, Mavi Yay., İstanbul 2004, s. 209-

Herevî'ye göre inbisatın ikinci derecesi Hak ile inbisattır. Bu derecedeyken salık havf ile Hak'tan uzaklaşmaz ve reca ile perdelenmez. Havf ve reca inbisata engeldir. Aslında Hakk'ın dışındaki her şey Hak ile inbisata engeldir. Üçüncü derecede kulun kendi inbisatından geçip, himmetinin geniş olması, Hak Teâlâ'nın bâsıt ismiyle tahakkuk edip münbasit olmasıdır.¹⁰²⁸

V. USUL KISMI

A. KASD

Kasd kelime sözlüklerde bir şeye teveccüh etmek, ilerlemek, yönelmek, aramak, talip olmak, aklında olmak; kasıt, amaç, maksat, niyet, hedef manalarına gelmektedir.¹⁰²⁹

Tasavvufta, kasd ve niyetinde Allah'tan başkasını dileyenin Hakk'ı küçümsemiş olacağı kabul edilir. Kasd ve yönelişi sırasında sadece maksudunu gören, kendi fiilini görmez olur. Sevgilinin hoşnutluğunu bulmak üzere her şeyden sıyrılmaya azmetmek ve bütün iradeyi bu yöne sarfetmektir. İtaatlere başlamak ve yönelmek için niyetin bulunması ve himmetin toplanması demektir. Rabbe ulaşmayı engelleyen şeylerden kalbi boşaltma anlamında da kullanılmaktadır.¹⁰³⁰

Nûreddinzâde'ye göre kasd, taat için tecride karar vermektir. Azimle karar vermek ve himmeti bir noktaya toplamaktır. Bu da engellerden kurtulmakla olur. Kasdın birinci derecesi saliki riyazete sevk eder ve kuvvet verir. Nefse ait hazlardan uzaklaştırır. Tereddütten kurtarır. İbadetin dünyevî ve uhrevî karşılığını beklemekten uzak tutar. İbadete herhangi bir maksat karıştırmaktan kurtarır. Salık azaptan kurtuluş ve sevaba ulaşma ümidi taşımaz, sadece Allah için ibadet eder. Eğer bu şekilde olmazsa salık, kasdını düzeltmemiş olur.¹⁰³¹

211. Halk içinde uzlet, Nakşbendilik'teki şekliyle, Halvetilikte de görmek mümkündür. Bkz. Ünsî Hasan Şa'bânî, *Kelâm-ı Azîz*, Derleyen: İbrahim Has, Haz. Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz, H Yay., İstanbul 2011, s. 41.

¹⁰²⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 100a-100b.

¹⁰²⁹ İbn Manzur, *Lisân*, "g-s-d" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 310; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 738.

¹⁰³⁰ Serrâc, *Luma*, s. 315-316; Kâşânî, *TS*, s. 455; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, s. 354-355.

¹⁰³¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 101a.

Kasdın ikinci derecesi, Nûreddinzâde'nin ifadeleriyle şu şekilde kendini gösterir: “*Şol kasddır ki hiçbir sebebe mülâki olmaz illa ol sebebi kat’ eder cümle fiili Hakk’a isnat etmekle kuvveti yakîni olduğu için. Ve dahi Hak ile kendi mabeyninde bir hail komaz illa men eder. Belki incizâb-ı küllî ile Hakk’a müncezib olur. Cemi’-i hucubu keşfeder gerek hicâb-i zulmanî gerekse hicâb-i nurânî gerek halkî gerekse kesbî. Ve dahi bir meşakkat komaz illâ âsân eder. Zira salık yakîninde taleb üzere olup kasdı kavî olunca cemi’-i meşâk ona âsân olur. Belki umûr-i şâkka ile mütelezziz olur. Ve zilletle iftihar edip daima lezzet ve şevket ve zevk üzere olur.*”¹⁰³²

Yani mutasavvıfımızın bu ifadelerine göre ikinci derecedeki kasd, bütün sebepleri ve engelleri aşarak her zoru kolaylaştırmaktadır. Bütün fiiller Hakk’a isnat edilince ortada sebep kalmaz. Böyle bir salık ile Hak arasında bir engel kalmamıştır. Artık salikin gücü, yakînden kaynaklanmaktadır. Bütün perdeler kalkmıştır. Zorluklar kolaylaşır ve hatta salık zor işlerden zevk almaya başlar.

Kasdın üçüncü derecesi ilimle süslenmek için kasdın teslim olmasıdır. Nûreddinzâde teslim olmayı fiilleri, sözleri ve ahlakı güzelleştirmek için şeriat ilimlerine teslim olmak şeklinde yorumlar. Salık zâhiren ve bâtinen hallerini şeriat ilimlerine teslim etmezse, kendisinde harikuladeliğler görölse bile ona şeytan hakim olur.¹⁰³³ Nûreddinzâde için ilim demek şeriat demektir. Şeriat, şeytanîliklerden uzak kalabilmenin yegane yoludur.

Nûreddinzâde şeriatla ilgili yorumlarına şöyle devam eder: Şeriatın bütün hükümlerinin sırları vardır ve salih kulun kalbi onlara yönelir. Bu kalp tevfiğ nuruyla nurlanır ve zaruri olarak şeriatın hükümlerine doğru gider. Onunla üzerinde hüküm verilen olmak ister. Onunla amel ederek sırlarının hakikatine vâkıf ve muttali olur. Bu sebeple fenâ denizine kasd edip ilahi tecellilere kabiliyet gelir. Her ne mertebede tecelli olursa o mertebede fena meydana gelir.¹⁰³⁴

¹⁰³² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 101a-101b.

¹⁰³³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 101b.

¹⁰³⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 101b-102a.

B. AZM

Azm sözlükte ısrarla istemek, kastetmek, kesin karar vermek, gözünü karartmak; irade, sabır, kararlılık, niyeti keskinleştirmek, güç, enerji, çaba demektir.¹⁰³⁵ Tasavvufta seyr ü sülûkü sürdürmek için uzaklaşılan ve yüz çevrilen şeylerin kalıntılarını tamamen ortadan kaldırmak maksadıyla kasdın keskinleştirilmesi anlamındaki azme ihtiyaç vardır. Azmi edep takviye eder.¹⁰³⁶

Herevî'ye göre azim isteyerek veya istemeyerek kasdı gerçekleştirmektir. Nûreddinzâde'ye göre buradaki kasdı gerçekleştirmenin manası, niyeti doğru ve güçlü kılmaktır. Çünkü bir işe başlamak niyetle olur. Niyet doğru olmazsa başlangıç da doğru olmaz. İsteyerek ve istemeyerek kasdın manası Hak Teâlâ'ya götüren nesnelere niyetini doğru alıp ister istemez tam bir yönelişle yönelmek demektir. İsteyerek olanlar ilim ve güzel amel gibi akıl ve nefse uygun olanlardır. İstemeyerek ve zorla olanlara gelince bu, eziyetlere tahammül etmek ve kınanmayı tercih etmektir. Halk içinde kendisine değer verenleri terk etmektir. O halde azm, Hakk'ın çağrılarına sıdkla icabet edip isteyerek veya istemeyerek kabul etmektir.¹⁰³⁷

Azmin ilk derecesi salikin halinin ilme üstün gelmesidir. Bütün amellerini hal ile yapmaktır. Bu derecede yapılması gereken keşfin şimşegini gözlemek, üns nurunun devamını istemek, nefsin hevasını öldürmeye çağıran nesnelerin davetine uyarak nefsinin hevasını tamamen öldürmektir. Nûreddinzâde buraya vahdet-i vücud anlayışına göre şöyle yorum getirmiştir: *“Hali ilme galip kılmanın vechi budur: Fena iktiza etmez ve gayibine amel etmeye mani olmaz. Amma hal-i sadık, sahibinde bakıyye-i vücûd koymaz. Daima üns iktiza eder. Bir lahza gaybete kail olmaz. Kendini kemâl-i fenâ ile ifnâ etmek ister. Zira kendi tamam olmayınca, hicab ref’ olmaz. İsneyniyyet manidir, eğerçi nefis kendi hevasını iktiza eder. Zira hayatı onunladır.*

¹⁰³⁵ İbn Manzur, Lisan, “a-z-m”, md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1137; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 610-611.

¹⁰³⁶ Kâşânî, *TS*, s. 396; İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, s. 355- 356; Mustafa Çağrıçı, “Azim”, *DİA*, IV, s. 328-329.

¹⁰³⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 102a-102b. “Oysa göklerdeki ve yerdekilerin hepsi, ister istemez O'na teslim olmuştur ve O'na döndürüleceklerdir.” Al-i İmran, 3/83. Ayeti isteyerek ve istemeden Hakk'a teslimiyeti vurgulamaktadır.

Lakin salik-i sadık tav'an ve kerhen fenâ-i mutlak ihtiyar edip cümleden geçip daima müşahede ister."¹⁰³⁸

Nûreddinzâde bu ifadeleriyle özetle şu hususu vurgulamak ister: Hali ilme galip kılmanın anlamı salikin kendi vücudundan eser kalmadığı için üns halinde olmasıdır. Nefis kendisinde varlık gördüğü müddetçe hevasına tabi olmaya devam eder. O halde ikilik devam ettiği için Hak ile aradaki perdeler kalkmaz. Salikin yapması gereken isteyerek ve istemeden mutlak bir fenayı seçip her şeyden geçmesi ve müşahedeye varmasıdır.

Nûreddinzâde'ye göre bundan sonra salik müşahede nurları içerisinde müstağrak olur. Bütün bir masivadan geçer. Hakk'ın nuruyla sülûküne devam eder. Tam bir basiret üzere olup zâhir ve bâtın bütün güçlerini bir araya getirir. Maksudunu tek bir maksud yapar. Son aşamada azm ve niyetin salikin vücudundan meydana geldiği bilinecek ve bunun da Hak yolunda bir illet ve perde olacağı için terk edilmesi gerekecektir. Kendisini tamamen ifnâ eden bir salik bütün tasarrufun Allah'tan olduğunu bilerek terkini de terk etmeyi zevken ve halen yaşmalıdır. Salik ancak bu şekilde Allah'tan başka güç ve kudret sahibi olmamasının manasını gerçekleştirir ve asla kendisinde bir varlık görmez.¹⁰³⁹

C. İRADE

Arapça istek, arzu, talep, niyet, dilemek, istemek, hedeflemek, arzulamak, ilgilenmek, elde etmek istemek, kastetmek, amaçlamak anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴⁰ İrade, sülûk yoluna girenlerin, Allah Teâlâ'ya seyre niyet edenlerin başlangıç noktasıdır. Tasavvufta kendi iradesini Allah'ın iradesine tabi kılan anlamında iradesi olmayana mürîd denir. Hücvirî'ye göre Hakk'ın iradesi ezelîdir, kulun iradesi ise hâdistir. Hakk'ın iradesi kul hakkında bekâ bulunca, kulun iradesi fani olur, tasarrufu kesintiye uğrar.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁸ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 102b-103a.

¹⁰³⁹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 103a-103b.

¹⁰⁴⁰ İbn Manzûr, Lisan, "r-v-d" md.; Firuzâbâdî, Kâmus, s. 284; Komisyon, Mu'cemü'l-Vasît, s. 381.

¹⁰⁴¹ Serrâc, Luma', s. 292; Kuşeyrî, Risâle, s. 201-205; Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 385.

Herevî iradeyi, bu ilmin usûllerinden ve temellerindendir diyerek, hakikatin çağrısına gönüllü olarak icabet etmek olarak tanımlamıştır. Nûreddinzâde bu tarifteki hakikat çağrısını salikin kalbinde hakkaniyete ait havâtırın, saliki hakikate çekmesi olarak yorumlamıştır. Bu kimsenin yaratılışına saadet konmuştur ve selim bir fitrat üzere yaratılmıştır. Zatî şekâvetleri, saadetlerini geçenler ise şeytanın ve nefsin çağrılarına icabet ederler. Bu yüzden bozuk ve pis fiiller kendilerine hoş görünür.¹⁰⁴²

Nûreddinzâde'ye göre iradenin birinci derecesi dini ilimlerle adet haline gelmiş davranışları düzenlemektir. Tabiata göre davranmak behâyim-i haldir. Tabiatına uysun uymasın, salikin ilme uygun davranışlar yapması bir zorunluluktur.

Ona göre salikin Hak yolunda sülûk eden arkadaşları olmalıdır ki onlarla bereketlenebilsin. Sadece dünyayı düşündüren arkadaşlıklardan hatta vatanından ve akrabalarından bile uzak olmalıdır. Arkadaşlığı ve bir arada olmayı Allah yolunda olanlarla yapmalıdır. Bunlar iradenin en alt derecesidir. Böyle bir irade olmazsa bu kimse mürid değildir.¹⁰⁴³

Nûreddinzâde'ye göre iradenin ikinci derecesi masivadan soyutlanarak haliyle meşgul olmaktır. Çünkü her bir halin sırrı vardır. Ona göre amel etmek gerekir. Masivadan uzaklaşan salikte üns-billah meydana gelir. Salik bu ünsle rahatlar ve taklidî ibadetin zorluğundan kurtulur. Salik için bu haldeyken, artık ibadetten daha lezzetli ve sevgili bir şey kalmaz. Salik, üns makamında yaptığı ibadetin tatlılığını yakîn ile müşahede eder. Böylece yaptığı ibadet avamın yaptığı gibi adet üzere değildir, artık ibadettir ve bundan büyük bir nimet olmaz.¹⁰⁴⁴

İradenin üçüncü ve son derecesinde salik gaybet halindedir. Fakat bu gaybet, istikametini yani şeriatın emirlerini hassasiyetle yapmaya devam ettirmelidir. Nûreddinzâde bunu şöyle ifade etmiştir: “*Cemi’-i masivadan zühul ve gaybet hatta kendi nefsinden bile hal galebesiyle ve şevk ve sekr ve hücûmuyla kendinden ve*

¹⁰⁴² Nûreddinzâde, ŞM, vr. 103b-104a.

¹⁰⁴³ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 104b. Yusuf b. Hüseyin’e (ö. 304-915) müridliğin alameti sorulunca ilk şartı, irade ettiği, kendi irade ettiğine benzemeyen arkadaşlardan ayrılmak olarak belirlemiştir. Bkz. Serrâc, *Luma*, s. 189.

¹⁰⁴⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 105a.

gayrıdan geçmektir. Amma istikâmetinde sıhhat üzere evkâtını riâyet edip umûr-i şer'îyyeyi bî-kusur edâ etmekle. Asla umûr-i şer'îyyeye halel gelmemek şartıyla. Şöyle ki umûr-i şer'îyyeden birine halel getüre, eğer akılda noksanı yoksa zendekaya raci'dir. Eğer aklına halel geldiyse cünûna raci'dir."¹⁰⁴⁵

Nûreddinzâde bu ifadeleriyle şu hususa işaret etmiş olur: Mâsivâdan ve kendinden sekr ile kendinden geçen salikin, şeriatın emirlerine azami derecede riâyet etmesi zorunludur. Eğer şeriatın emirlerinde bir eksiklik meydana geldiyse ve de akli yerindeyse bu kişi zındık olmuştur. Akli başında değilse deli olmuş demektir. Sonuçta hiçbir hal ve şart şeriatın emirlerinden azâde olmayı gerektirmez. Herkes son nefese kadar ibadetle yükümlüdür. "Ve sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et!"¹⁰⁴⁶ Ayeti gereği kulluk ancak son nefeste ölümle bitebilir.

D. EDEB

Kelime anlamı terbiye, incelik, nezaket, kibarlık, kabul gören kurallara uyma, utanma, zarafet, anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴⁷

Kuşeyrî edebi, bütün hayır ve iyi meziyetlerin toplamı olarak ifade etmiştir. Ebû Ali Dekkâk "Kul ibadeti ve taatı ile cennete, ibadet ve taattaki edebi ile Allah'a vâsıl olur." demiştir. İbn Ata'ya göre edeb, ameli güzelleştiren hususlar üzerinde durmaktır. Abdullah b. Mübarek'e (ö. 181/797) göre edeb nefsini bilmektir. Ebû Hafs Haddâd (ö. 260/883), tasavvufun bütünüyle edebden ibaret olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴⁸

Allah Teâlâ bazı kullarını "Allah'ın sınırlarını koruyanlardır."¹⁰⁴⁹ demek suretiyle övmüştür. Nûreddinzâde'ye göre Allah'ın sınırlarıyla kastedilen şeriatın

¹⁰⁴⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 105b.

¹⁰⁴⁶ Hicr, 15/99.

¹⁰⁴⁷ İbn Manzur, *Lisân*, "e-d-b" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 58; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 9.

¹⁰⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 283-288; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcub*, s. 237. Tasavvuf ve tekke kültüründe canlı cansız bütün varlıklar hayat sahibi olarak kabul edilmiş ve edeb konusunda çok müşahhas ve ince uygulamalar ortaya koyulmuştur. Konuyla ilgili olarak bkz. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyim ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1977, s. 109. Tasavvufta edebe her zaman çok büyük bir önem verilmiş ve konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Örneğin Ebû Necîb Sühreverdî, *Âdâbü'l-Müridin*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Kahire t.s. 183 s.; Muhammed Zeki Mübarek, *et-Tasavvufü'l-İslâmî fi'l-edeb ve'l-ahlâk*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrut t.s. C I-II, 344, 310 s.; Mustafa Utku, *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf Ahlakı ve Adabı*, Uludağ Yay., İstanbul 2005.

¹⁰⁴⁹ Tevbe, 9/112.

hükümleri ve nübüvvetin edepleridir.¹⁰⁵⁰ Peygamberimiz “*Beni Rabbim terbiye etti, ne de güzel terbiye etti.*”¹⁰⁵¹ buyurmak suretiyle edebini Allah’tan aldığına dikkatleri çekmiştir.

Herevî edebi, haddi aşma ve cefanın zararını bildiği için (itidal) sınırını korumak olarak tanımlar. Nûreddinzâde buradaki ifrat konusuna şu örnekleri verir: Hristiyanların Hz. İsa a.s. hakkındaki düşünceleri bir ifrattır. Yine bazı mü-ezehhidlerin abdestlerini beğenmeyip abdestte çok zaman kaybederek namazı kaçırmaları ve elbiselerine ve yiyeceklerine şeriatın çizdiği sınırlardan daha fazla özen göstermeye çalışmaları ifrat örnekleridir. Cefaya örnek verdiği durum sufi suretindeki bazı kimselerin avam gibi konuşmaları, avam gibi parlak elbiseler giyip lezzetli yiyecekler yiyerek: “Kâmillere zararı yoktur!” demeleridir. Bu iki mertebe, zulümdür. Salık için lazım olan, şeriatın sınırlarını yerli yerince bir itidalle korumaktır.¹⁰⁵² Bu ifadelerine göre Nûreddinzâde için edeb, şeriat sınırları içerisinde ifrat ve tefritten uzak bir şekilde yaşamak demektir.

Nûreddinzâde’ye göre edebin birinci derecesinde, hakikat yoluna giren salike lazım olan havf, reca ve sürûrun Allah ile olmasıdır. Havfta ümitsizlik, recada emniyet hissi, sürûrda cür’et mertebesine ulaşılmamalıdır. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin!”¹⁰⁵³ ve “Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası, Allah’ın (böyle) mühlet vermesinden emin olamaz.”¹⁰⁵⁴ Ve “Allah şımarıkları sevmez.”¹⁰⁵⁵ Bu mertebeler kabul olunamayacak kadar kötüdür ve zulümdür. Zulüm ise edebi terk etmektir. Bu gibi kimseler hakikat yolunun yolcusu olamazlar.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁰ Bütün edebler, Hz. Peygamber s.a.v.’den alınır. Çünkü o, zahiren ve batnen bütün edeblerin toplayıcısıdır. Bkz. Süherverdî, *Avârif*, s. 167.

¹⁰⁵¹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, I, 164.

¹⁰⁵² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 106b.

¹⁰⁵³ Zümer, 39/53.

¹⁰⁵⁴ Araf, 7/99.

¹⁰⁵⁵ Kasas, 28/76.

¹⁰⁵⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 106a.

Edebin ikinci derecesinde salikin nefis mertebesindeki hali havf, reca ve sürurdan kalp mertebesine yükselir. Havften terakki ettiğinde kabz olur, reca bast olur, sürur da müşahede olur. Haller değiştiği için isimleri de değişmiştir.

Edebin son derecesinde salik tevhid makamına ulaşır ve her şeyi Hakk'ın yapıp ettiğini müşahade eder. Bundan sonra edeb zahmetinden kurutulur. Yani edeb ona “vasf-ı lazım” olur. Edebli olmada asla zorlanmaz. Tabiatını kendi haline bıraksa yine de tam bir edeble hareket eder. Çünkü ilahi edebi tamamlamış ve gerçekleştirmiştir.¹⁰⁵⁷

İnsanın kendini gerçekleştirme yolu yani seyr ü sülûkte ulaşılması amaçlanan menzillerin hiçbir zorlama olmaksızın meydana gelmesi, ilahi edebın yerleştiğini göstermektedir. Bu makam tevhidin tahakkuk edilmesi ve her şeyde Hakk'ın müşahade edilmesidir.

E. YAKÎN

Arapça şüphe ve tereddüde mahal olmayan doğru ve gerçek; kesin ve apaçık bilgiyi ifade eden bir kelimedir. Emin olmak, kani olmak, kesin bir şekilde bilmek, bütün kalbiyle inanmak anlamlarına gelir.¹⁰⁵⁸

Allah Teâlâ “Yine onlar, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler; ahiret gününe de kesinkes (yûkînûn) inanırlar.” buyurmuştur. Tasavvufta yakînin ilmî, aynî ve hakikî üç türü olduğu ve bunların Kur'an'dan alındığı ifade edilmiştir. Sehl b. Abdullah (ö. 283/896): “*İmanın fazlalaşmış ve hakikat haline gelmiş şekline yakîn denir.*” demiştir. Abdullah Antakî (ö. 239/853) de: “*Yakînin en küçük parçası kalbe ulaşınca kalbi nur ile doldurur, orada bulunan şüpheleri yok eder. Bunun için kalp yakîn sayesinde şükür duygusu ve Allah korkusu ile dolar.*” demiştir. Tasavvufta yakîn sahibi olan kimse şüpheye düşmez. Yakînin artışına bir sınır yoktur. Yakîn; müşâhede, mükâşefe ve mutlak teslimiyet anlamlarını da içermektedir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 107a.

¹⁰⁵⁸ İbn Manzûr, Lisan, “y-g-n” md.; Firuzâbâdî, Kâmus, s. 1241; Komisyon, Mu'cemü'l-Vasît, s. 1066.

¹⁰⁵⁹ Serrâc, Luma', s. 64-66; Kelâbâzî, Taarruf, s. 121-122; Kuşeyrî, Risâle, s. 85, 178, Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 625-626. Yakînin mantık, felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvuf terimi olarak anlamları için bkz. Osman Demir, “Yakîn”, DİA, XXXXIII, ss. 271-273.

Nûreddinzâde'ye göre yakîn Hak yolunda olanları amaçlarına ulaştıran bir binektir. Salik hakikatte tam olarak yakîn üzere sabitkadem olmazsa bu yolun zorluklarına katlanamaz. Tarikatta meydana gelen değişimler onu engeller ve yolunu keser. Ama yakîn üzere olunca bilir ki kurtuluş, şeref ve mutluluk bu yoldadır. Başka bir şeye meyledip haline bir gevşeklik bulaşmaz. Hallerindeki değişimler, salikin terakkisini sağlar. Yakîn avamın son mertebesidir. Havassın ilk mertebesi olduğu için avam ve havas arasındaki berzah olmuştur.¹⁰⁶⁰

Nûreddinzâde klasik yakîn tanımlarını devam ettirir. Tasavvufta yakînin ilk derecesi ilme'l-yakîndir. Nebilerin haber verdiği sabit ve zâhir olan şeyleri hiç tereddüt etmeden kabul etmektir. Ahiret işleri ve zâhir duyularla hissedilemeyen gayb konularını da hiç tereddüt etmeden kabul etmektir. Bu iki ilmi peygamberler getirmiştir. Yine peygamberlerin Hak ile kâim olup öğrettikleri ilimlere vakıf olup kabul etmektir. Saliklerin bazı doğru rüyaları ve keşifleri buna bir örnektir. Bu gibi durumlar salih ameller işlemekten meydana gelen Hakk'ın öğretileridir. Nitekim peygamberimiz "Kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediklerini öğretir."¹⁰⁶¹ buyurmuştur. Hak Teâlâ bu lütuflarıyla saliki kendisine çeker, yakînini artırır ve ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne yükseltir.¹⁰⁶²

Yakînin ikinci derecesi ayne'l-yakîndir. Eşyanın hakikatine vakıf olmakla akıl yürütme ile elde edilen ilimden müstağni olmaktır. Nûreddinzâde'nin kendi ifadesiyle "*Ulûm-i nakliyyeden istiğnâdır, eşyayı muayene etmekle.*"¹⁰⁶³ Burada dikkat edilirse önce akılla elde edilen ilimden, sonra da nakille elde edilen ilimden müstağni kalmak ayne'l-yakîn olarak ele alınmıştır. Şeriat ilimleri de naklî ilimlerden; fakat onlardan müstağni kalmak söz konusu olamayacağı için burada kastedilen eşyanın ne olduğu ile ilgilenen ilimler olsa gerektir. Nûreddinzâde eşyayı muayene eden yani inceleyip araştıran naklî ilimleri ifade etmiştir.

¹⁰⁶⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 107b. Nûreddinzâde yakîn konusunu Nusûs şerhinde de işlemiştir. Ayetlerle ve Kuşeyrî'den yaptığı alıntılarla sufilerin yakîn hakkındaki görüşlerini nakletmiştir. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn kavramlarını vahdet-i vücûd anlayışı yönünden yorumlamıştır. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 6b-9a.

¹⁰⁶¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 2542.

¹⁰⁶² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 108a.

¹⁰⁶³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 108b.

Nûreddinzâde'ye göre bundan sonra ilim perdesini müşahede ile yırtmak gelir. Buradaki ilim bir şeyin suretinin zihinde meydana gelmesi anlamındaki sûrî ilimdir. Müşahede bir şeyin kendi meydana gelişine derler. Mesela aynada bir şeyin sureti görünüp bir miktar keşfolur. Fakat bir nevî perde olmaktan da uzak değildir. Hakikati keşfolunmaz. Yine örneğin bir doktor bir hastalığın meydana gelişini bilir fakat hastalık doktorda meydana gelmemiştir. Eğer o hastalık doktorda da olursa doktor o hastalıkla ilgili önceki bilgisinden daha sağlam bir bilgiye ulaşmıştır. İlme'l-yakîn ile ayne'l-yakîn arasındaki fark budur.¹⁰⁶⁴

Yakînin üçüncü derecesi hakka'l-yakîn ile keşfin netleşmesidir. Tecelli nurunun görünmesi ve baskın hale gelmesidir. Salikin ilmi Hakk'ın ilminde fani olmuş, salik ilmini kendisine izafe etmekten kurtulmuş ve her şeyi Hakk'ın ilmi ile bilmiştir. Kendisi tamamen fenaya ulaşmış, kendisi için asla bir şekil ve suret görmemektedir.¹⁰⁶⁵

F. ÜNS

Ülfet etmek, cana yakın olmak, sıcak ilgi, candan sevgi, samimiyet, alışmak, hoşlanmak anlamlarına gelen üns¹⁰⁶⁶ tasavvufta, heybet hissi muhafaza edilmek şartıyla haşmetin ortadan kalkması halidir. Allah ile ünsün manası O'na güvenmek, O'nunla sükûnet bulmak, O'ndan yardım istemektir. Üns, bastın üstündeki bir haldir. Hz. İbrahim'in "Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster."¹⁰⁶⁷ ve Musa a.s.'ın "Rabbim! Cemâlini bana göster, sana bakayım."¹⁰⁶⁸ sözleri üns haliyle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁶⁹

Herevî ünsü Hakk'a yakın olmanın verdiği rahatlık olarak tanımlamıştır. Nûreddinzâde buna tefrika korkusunun meydana getirdiği acıyı da eklemiştir. Ünsün ilk derecesinde salik şahitlerle yani müşahede ettiği nesnelerle üns etmektedir. Buna

¹⁰⁶⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, 108b vr.

¹⁰⁶⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, 109a vr.

¹⁰⁶⁶ İbn Manzur, *Lisan*, "e-n-s" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 531; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 29.

¹⁰⁶⁷ Bakara; 2/260.

¹⁰⁶⁸ A'râf/7, 143.

¹⁰⁶⁹ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 125; Serrâc, *Luma*, s. 60-61; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 60-61; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 300-301; Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 127.

örnek olarak zikirden duyulan lezzet verilebilir. Ya da önceleri olmazken her işittiği sözden bir mana çıkarıp ondan lezzet duyup gıdalanmak gibi. Hatta bu hal biraz ilerleyince, bu manevi lezzette tamamen kendinden geçmiş olursa yemek yemeye ihtiyaç kalmayabilir. Yine bu mertebede her nesneden sadır olan eşyaların işaretlerine vakıf olunur. Gerek hayvanlardan, gerek cemadattan her birinde hangi ilahi kemalat, rûhânî muamelat varsa onlar müşahede edilir. Ünsün ilk mertebesinde bunlar gerçekleşir.¹⁰⁷⁰

Nureddinzade'ye göre ünsün ikinci derecesi Hak Teâlâ'nın cemâl nurunun keşfiyle üns etmektir.¹⁰⁷¹ Birinci derece ünsteki şahitlerle ünsün yerini, bu derecede meşhud ile üns almıştır. Meşhud, Hakk'ın cemalinin nurudur. Burada aklını hayret ve aşkın baskın gelmesiyle yitiren sufiler olmuştur. Bazılarının da sabırları tükenince akıl dışı sözler söylemişlerdir. Bu derecedeki ünse, fena hali karışmış, Hakk'ın tecellileri ve çoğalmış ve kulun vücudu yok olmuştur. Peygamberimiz bu makamda "Herhangi bir kötülüğün bana zarar vermeyeceği ve herhangi bir fitnenin beni şaşırtmayacağı şekilde sana kavuşma şevkini istiyorum."¹⁰⁷² diye dua etmiştir.¹⁰⁷³

Ünsün üçüncü derecesi Hazreti Ehadiyyeti müşahedede tamamen yok olmaktır. Bu mana zevkidir, anlatılamaz. Bu derecenin sınırına işaret edilemez, çünkü sınırı yoktur.¹⁰⁷⁴

G. ZİKİR

Sözlükte anmak, hatırlamak, akılda tutmak, yad etmek, bahsetmek, adını anmak, söylemek, ifade etmek, anlatmak, işaret etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁷⁵

Tasavvufta zikir, Hak Teâlâ'ya giden yolda kuvvetli bir esas ve temel olarak kabul edilmiştir. Allah'a ulaşmak ancak devamlı zikirle mümkündür. Tesirli olanın kalple zikir olduğu, hem dil hem kalple yapılan zikrin ise sülûk için kemal olduğu

¹⁰⁷⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 109a-109b.

¹⁰⁷¹ Hak Teâlâ, kulunun kalbine Celâl şahidi ile tecelli edince, kulun bundaki nasibi heybet olur. Üns-heybet ve aralarındaki farklar için bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 620-622.

¹⁰⁷² Nesaî, *Sünen*, III, Hadis no: 1305, 1306.

¹⁰⁷³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 110a.

¹⁰⁷⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 110a-110b.

¹⁰⁷⁵ İbn Manzur, *Lisân*, "z-k-r" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 396; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 313.

bilinmektedir. Ebu Ali Dekkak’a (ö. 405/1015) göre zikir velilik için bir kararname (menşûr) hükmündedir. Zikirden mahrum bırakılan kimse veli olamaz.¹⁰⁷⁶

Zikir, bütün tarikatlarda ortak bir esas olmakla birlikte uygulamalarındaki farklılıklar nedeniyle, tarikatlar arasında ve tarikatların kendi içlerinde çeşitlenmesine neden olan başlıca faktörlerden biri olmuştur. Örneğin hafî ve cehrî olması, kıyâmî ve kuudî olarak yapılması, insandaki latifelerin farklı sayılarda kabul edilip buna göre zikirlerin farklılaşması bilinen hususlardır. Halvetîlikte etvâr-ı seb’a esas alınarak zikir yapılırken Nakşbendîlikte 11 usûl esas alınmıştır.¹⁰⁷⁷

Nûreddinzâde Herevî’yi referans alarak zikri gafletten ve unutmaktan kurtuluş olarak tanımlamıştır. Zikrin ilk derecesi zâhir zikirdir. Hak Teâlâ’yı esma-i hüsnası ile dua ile ve riâyet ile zikretmek buna örnektir. Riâyet ile zikretmek ibadet etmektir. Çünkü ibadet şeriatın vazifelerine riâyettir. Bu zikirlerde kalbin gafil olmaması gerekir. Çünkü gafletle zikir birbirine zıttır. Aynı anda bulunamaz. Zikir demek gafletten uzaklaşmak demektir. Yoksa sadece zâhiri zikre zikir denmez.¹⁰⁷⁸

İkinci derecede hafî zikir vardır. Füturdan kurtulmak, şuhud ile kalmak ve müsâmerenin devam etmesidir. Nûreddinzâde bunu şöyle açıklamıştır: “*Yani şol zikri kalbîdir ki devam-ı huzur ve kemal-i murâkabe ile Vâridât-ı ilahiyeye daima mütearrız olmakla tefrikadan zâhil ve makâm-ı müşâhedede sabit ve bakî olmaktır. Ve nefehât-ı üns ve müsâmere-i haktır. Sırrıyla daima O’na mülâzım olmaktır. Hucub-i ef’âliyye ve sıfatıyyeyi ref’ etmektir. Sâlik bu makama vâsıl olunca daima huzurda olup kemâlât-ı cenâb-ı akdesten telakkî etmeye kudret gelir. Ve daima müinacât ve arz-ı hâcet edip kemâl-i iltizazla mütelezziz olur.*”¹⁰⁷⁹ Yani tefrikanın bittiği, sıfat ve fiil

¹⁰⁷⁶ Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 122-124; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 221; Zikir gündelik işler esnasında tefekkürle birlikte, hayata yön vermelidir, hayatın her anında ve hayatın bir parçası olmalıdır. Bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul 1969, s. 106-108. Ayrıca bkz. İsmail Karagöz, *Kur’an’da Zikir Kavramı ve Allah’ı Zikir*, DİB Yay., Ankara 2007, 183 s.

¹⁰⁷⁷ Nakşbendîlikte zikrin uygulanışı ile ilgili olarak bkz. Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, *Risâle-i Hâlidîye*, Haz. Yakup Çiçek, İstanbul 2004, 53-65; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İrfan Yay., İstanbul 1989, s. 365-369. Tasavvufta farklı zikir uygulamaları ve bu farklılığın tarikatlara nasıl yansıdığı için bkz. Ali Tenik, Vahit Göktaş, *Allah’la Varolmanın Yolu: Zikir*, Erkam Yay., İstanbul 2015, ss. 139-198.

¹⁰⁷⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 110b-111a.

¹⁰⁷⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 111a.

perdelerinin kalktığı bu makamdaki salık, kendisini Hakk'ın huzurunda münacatta görerek sebat ve bekâ bulur.

Herevî zikrin üçüncü derecesini hakiki zikir olarak adlandırır. Buna göre salık Hakk'ın onu zikrettiğini müşahade etmesiyle kendi zikrinden kurtulmuş olur. Belki salikin kendisinin zikir yaptığına inanması bir iftiradır. Nûreddinzâde vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde zikre şu şekilde yorum yapmıştır: Hakk'ın masivası aslında madumdur. Masivanın vücudu, Hakk'a nispetle vardır. Madum hiçbir şeyle vasıflanamaz ve onunla hiçbir şey varlığını devam ettiremez.¹⁰⁸⁰ Salık tamamen zikrinden ve kendinden fani olup zikredilen tarafından istila edilmiştir. Bu mertebede artık sâlikin bütün itibar ve izafetleri düşmüştür.¹⁰⁸¹

H. FAKR

Arapça fakirlik, yoksulluk, muhtaç olmak gibi manaları ifade eder.¹⁰⁸² Tasavvufta kişinin kendisini Allah'a muhtaç ve Allah ile zengin olduğunu hissederek yaşamasıdır. Varsa elindeki malı mülkü başkaları için harcamak, yoksa Allah'tan utanma duygusunun bir sonucu olarak, insanlardan zâhiren ve bâtinen hiçbir şey istememektir. Sufi terminolojide fakr; teslimiyet, kendinde bir varlık görmemek, hiçbir şeye karşı çıkmamak, şikayet etmemek, biriktirip bekletmemek, bütün sebepleri yok etmek gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹⁰⁸³

¹⁰⁸⁰ Mâsivanın vücûdu ise mutlak ademden ve mutlak şeysizlikten başka bir şey değildir. Nûreddinzâde, ŞN, vr. 10b.

¹⁰⁸¹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 111b. Bkz. Suad Hakim, *Mu'cem*, s. 489. Ebû Talib Mekkî'nin konuyla ilgili ifadeleri de şöyledir: "İmanın hakiki şekli Allah dışındaki bütün ilahları inkâr etmek olduğu gibi, zikr-i ilahinin hakiki şekli de O'ndan başkasını unutmaktır." Bkz. Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, I, s. 310.

¹⁰⁸² İbn Manzûr, *Lisan*, "f-g-r" md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 457; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 697.

¹⁰⁸³ Serrâc, *Luma'*, s. 45-47; Kelâbâzî, *Tarruf*, s. 112-114; Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, II, ss. 372-379; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 271-279; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 215-226. Suad Hakîm, *Mu'cem*, ss. 884-887. Fakrın tasavvufta, maddi yoksulluk anlamına hasredilemeyeceği ile ilgili olarak bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul 1969, ss. 96-99. Ebû Tâlib Mekkî, fakirin zengin karşısındaki duruşunu anlatırken evrensel sayılabilecek bazı noktalara temas etmiş ve şöyle demiştir: "Fakir, verdiği bağıştan dolayı hiçbir zengini aklamamalı, vermediği için de kınayıp yargılamamalıdır. Dünya ehlini, sahip oldukları dünyalıklar sebebiyle yüceltip lüzumundan fazla değer vermemelidir. İbnü'l-Mübârek bu konuda şöyle demiştir: 'Fakirin tevazusu, zenginlere karşı kibirlenmektir.' Hz. Ali'nin de şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'Zenginin Allah katındaki ödülleri arzu ederek fakir karşısında tevazu göstermesi ne kadar da güzeldir. Bundan da güzeli, fakirin Allah Teâlâ'ya olan güveninden hareket ederek, zengine karşı büyüklenebilmesidir.' Fakirliğin gereklerinden biri de bağışların kesilmemesi veya bir menfaat temin edilmesi maksadıyla haksızlık karşısında susmaması, arzularının emriyle konuşmamasıdır. Bu, din için bir tehlike, müslümanlar için bir yanıltmadır." Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*,

Kur'an'da fakir portresi şöyle çizilir: “(Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir.”¹⁰⁸⁴ Bu ayette fakirler, kendilerini Allah’a veren, Allah’tan haya ederek insanlardan bir şey istemeyen; fakat dışarıdan fakir değil, zengin görünen kimseler olarak tanıtılmıştır. Peygamberimiz de fakirlerin zenginlerden beş yüz sene önce cennete gireceklerini bildirmiştir.¹⁰⁸⁵

Kaşânî’ye göre fakr, çokluk ve sapmanın etkilerinden, alışkanlık ve arzuların hükümlerinden tam anlamıyla soyutlanmaktır. Böylelikle kalp her türlü etkilerden, görünür ve görünmez bağlardan arındığı gibi, başka ve başkalık hükümlerinden, hatta bu arınmayı görmeden ve bu görmeyi terkten de arınır.¹⁰⁸⁶

Nûreddinzâde’ye göre fakr Hak Teâlâ’dan başka malik görmekten kurtulmaktır. İnsan kendisine malik olamazken nasıl olur da başka varlıklara malik olabilir. Durum böyle olunca bütün varlıklar Hak Teâlâ’nın mülküdür ve Hak Teâlâ mutlak maliktir. Bu fakrı gerçekleştiremeyen kimseye tarikattan bir hisse yoktur. Bunun ilahi bir kanun olduğunda tereddüt yoktur.¹⁰⁸⁷

Nûreddinzâde fakrın birinci derecesini dünyadan el çekme anlamındaki fakr olduğunu söylemiştir. Buna göre fakr, dünyalığı elde tutma ve talep etme yönünden dünyadan uzaklaşmaktır. Salık elinde dünyalık varken onu zaptetmeyle meşgul olmamalı, Hak yolunda harcamalıdır. Elinde dünyalık yokken onu talep etmekle meşgul olmamalı, kanaat etmelidir. Dünyayı övmemeli ve yermemelidir. Bunlarla uğraşmak dünyanın kendisiyle uğraşmaktır. Dünyayı isteme ve terk etme gibi duygular, salikin kalbinde yer etmemelidir. Terk etmenin dünya ile ilgili bir

II, s. 375. Sülemî de benzer şekilde kibirli zenginlere karşı kibirli olmayı tavsiye etmekte Süfyân-ı Sevrî’nin şu sözünü nakletmektedir: “Kendini beğenmiş zenginlere karşı kibirlenmek, hak sahiplerine haklarını ulaştırmayı sağlar.” Ebû Abdurrahman Sülemî, *Uyûbü’n-Nefs ve Müdâvâtühâ: Nefs, Kusurları ve Tedavileri*, trc. Abdullah Suat Demirtaş, Semerkand Yay., İstanbul 2013, s. 117-118.

¹⁰⁸⁴ Bakara, 2/273.

¹⁰⁸⁵ Tirmizi, Zühd, 2351, 2353, 2354.

¹⁰⁸⁶ Kaşânî, TS, s. 437-438.

¹⁰⁸⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 111b-112a.

meşguliyet olduğu kesindir. Yani bu terk etme işini de terk etmek gerekir ki (terki terk) dünyaya dair hiçbir kayıt kalmamalıdır.¹⁰⁸⁸ Edebî bir dille söylemek gerekirse; yoksulluk makamı insanı varlığın ızdırabından kurtarmaktadır.¹⁰⁸⁹

Fakrın ikinci derecesi Herevi'ye göre Hakk'ın ihsanını düşünen salikin geçmişine dönmesidir. Nûreddinzâde vahdet-i vücud bakış açısıyla geçmişe dönmeyi salikin ayn-ı sabitesine dönmesi olarak yorumlamıştır: *“Salik nazar ede kendisinin ayn-ı sabitesi ilm-i ezelide tahkiki Allah Teâlâ'nın feyz-i akdesindendir. Pes kendisinin aynı Hakk'ın feyz-i mahzından ve ifdâlından olunca sair kemalat dahi O'ndan olduğuna şüphe kalmaz. Pes salik bu nazar ile nazar edince kendi amellerini görmekten kurtulur ve dahi kendi ahval-i şerîfesini müşahede etmekten kat' eder. Ve dahi makamat-ı âliye mütalaasından hasıl olan edna televvüsâtı safî eder. Zira kendi aynı ve sair kemalat gerekse a'mal-i hasene gerekse ahval-i şerîfe ve gerekse makamat-ı âliye cümle Hakk'ın feyz ü ihsanı ettiğini müşahede eder. Asla kendinin kemali yok ettiğini zevken malum edinir. Kemal isnadı belki kendine şirk-i hafî ettiğini bilir. Kemal değil kendine vücûd isnat etmeye mecali kalmaz...”*¹⁰⁹⁰

Yukarıdaki ifadelere göre Nûreddinzâde fakrın ikinci derecesini özetle şöyle anlatır: Salik bütün kemalleri Hak'tan bilmelidir. Kendi amellerini ve hallerini görmekten kurtulmalıdır. Yüksek makamları düşünme yanlışından uzak durmalıdır. Çünkü her şey gibi haller ve makamlara da Hakk'ın feyiz ve ihsanlarıdır. Salikin kendisine kemal isnat etmesi gizli şirk sayılmıştır. Sonuçta salik kendisinde bir varlık görmeme derecesine ulaşmalıdır.

Fakrın üçüncü derecesi ızdırarın doğru olmasıdır. Nûreddinzâde'ye göre bunun anlamı salikin kendini ızdırar makamında gerçekleştirip her nesneyi vücudun altında görmesidir. Ezeli hüküm mevcutlar üzerinde hükmünü icra etmektedir. Mevcutlar Allah'ın ilminde ayan-ı sabite üzerine ezeli istidatları gereğince takdir ve tedbir olunmuştur. Her biri tam zamanında ortaya çıkmaktadır. Şimdi zâhir olanlar bize

¹⁰⁸⁸ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 112a.

¹⁰⁸⁹ Rabia Christine Brodbeck, *Fakr'a Övgü Sahnedeki Secdeye Yolculuk*, Sufi Kitap, İstanbul 2010, s. 113.

¹⁰⁹⁰ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 112b-113a.

nispetle zâhirdir. Hak Teâlâ nazarıyla hepsi olmuştur. Bizim için geleceği seçmek mümkün değildir. Salık bu mertebeye ulaştınca kendinden fani olur. Ehadiyyet makamını müşahede eder. Bu makamı tahakkuk edince baki kalırsa tam ve hakiki bir fakr ile fena-fillah mertebesinde olur. Bu şekildeki fakr, sufilerin fakrıdır. Bu mertebeleri tahsil etmeyen salık sufi olamaz. Hakiki fakra ulaştınca gınâ-billah meydana gelir.¹⁰⁹¹

İ. GINA

Zengin olmak, ihtiyaç duymamak, yetinmek anlamlarına gelen gına¹⁰⁹² tasavvufta mülkiyet ve zenginliğin gerçekte tamamen Allah’a ait olduğunu bilmektir. Hak ile zengin olan, O’ndan başkasına muhtaç değildir, olmamalıdır. Yusuf b. Hüseyin, gınanın alametini “Gınânın din için olması, dünya için olmamasıdır.” diyerek tespit etmiş ve ideal zengin tipini şöyle tasvir etmiştir: “Eğer zengin, bir şeye sahip olurken hakkını vererek alır, kazanma sırasında birr ve takva üzere yardımlaşır, ticaretinde günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmaz, kalbini Allah’tan başka hiçbir şeye, mala mülke bağlamaz, malının yok olmasından ürkmez, zenginliği sırasında Allah’a muhtaç olduğunu unutmaz, kendini Allah’ın malının bir bekçisi gibi görürse, işte o zaman onun zenginliği kendine faydalıdır, zararlı değildir.”¹⁰⁹³

Nûreddinzâde: “Seni fakir bulup zengin etmedi mi?”¹⁰⁹⁴ ayetini hakiki fakr ile fenâ-fillâhı tahakkuk eden Allah’ın ihsanıyla bekâ-billah mertebesine ulaşır, şeklinde tefsir etmiştir.

Herevî gınayı tam bir mülk sahibi olmak şeklinde tanımlamıştır. Tam bir mülk sahibi olmak Hak Teâlâ’nın sıfatıdır. Gerçekte O’ndan başka ganî olan yoktur.

¹⁰⁹¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 113a-114a. Benzer bir fakr tanımı Abdülkâdir Geylânî’ye aittir. Ona göre fakirlikten kasıt fenâ-fillah’tır. Öyle ki onun nefsinde kendisi için hiçbir düşünce kalmaz; kalbine Allah’tan ve O’nun sevgisinden başka hiçbir şey girmez. Bkz. Abdülkâdir Geylânî, *Sırru’l-Esrâr: Sırların Sırrı*, trc. Mehmet Ereni, Gelenek Yay., İstanbul 2006, s. 63.

¹⁰⁹² İbn Manzûr, *Lisân*, “ğ-n-y” md.; Firuzâbâdî, *Kâmus*, s. 1319; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 664.

¹⁰⁹³ Serrâc, *Luma’*, s. 201. Fakr ve gınanın üstünlük açısından bir karşılaştırması için bkz. Hücvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, ss. 215-226. Ayrıca bkz. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukara*, s. 369-372.

¹⁰⁹⁴ Duha, 93/8.

Nitekim Kur'an'da: "Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizsiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O'dur."¹⁰⁹⁵ buyurulmuştur.

Gınanın ilk derecesi salikin kalbinin Hak Teâlâ ile zengin olmasıdır.¹⁰⁹⁶ Sebeplerle alakasının olmaması demektir. Yani sebeplerin müessir olmadığını bilmektir.¹⁰⁹⁷ Nûreddinzâde'ye göre Hak Teâlâ "indel-esbab hâlıktır, bil-esbâb halık değildir." Yani Hak Teâlâ sebepleri yaratandır, sebeplerle yaratan değildir. İradesi olduğu için sebeplere ihtiyacı yoktur. Yoksa salikin asla sebeplere yapışmaması gerekir manası çıkarılmamalıdır. Bazı saliklerde görülen bu durum bir eksiklik, kemal değildir. Peygamberler sebeplere yapışan kimselerdi. Asıl kemal onlara uymaktır. Bazı saliklerden bu halin meydana gelmesi, hallerinin onları sıkıştırmasıyla ve onlara uyulması gerekmez. Uyulması gereken ilimdir. İlim, Hak Teâlâ'dan başkasının fayda ve zarar vermeye gücünün yetmediğini bilmektir. Sebep diye güvenilenlerin hepsi Hak Teâlâ'ya muhtaçtır.¹⁰⁹⁸

Nûreddinzâde'ye göre bu derece gınada salik Hakk'ın hükümlerine razı olmalıdır. Her ne meydana gelirse Hakk'ın dilemesiyledir ve sebeplerin müdahalesi yoktur. Bu konuda Hakk'a teslim olup ezeli takdirde ne takdir edildiyse ona razı olmak ve itiraz etmemek vacip olmuştur. Örneğin kulun çalışmasıyla rızık artmaz. Bir kimse başkasının rızıkını yiyemez. O halde husumetin bir gereği yoktur. Hakk'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Kulların iradesi O'nun iradesine tabidir. Öyleyse herhangi bir çekişme gerçekte Hak Teâlâ hazretleriyle çekişme olmaktadır.¹⁰⁹⁹

Kader inancının insanlar arası ilişkilerde düzenleyici bir işlev görmesine örnek olan bu açıklamalar hayatı bir mücadele alanı görüp güçlünün zayıfı yuttuğu

¹⁰⁹⁵ Fâtır, 35/15.

¹⁰⁹⁶ Cüneyd Allah'a muhtaç olma hali tam ve doğru olunca Allah ile istiğnanın da tam ve doğru olacağını söylemiştir. Hak ile istiğna sıhhatli olunca gına hali böylece kemale erer, biri olmadan diğeri de olmaz demiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 273.

¹⁰⁹⁷ Nûreddinzâde'ye göre perdeli kimselerin kabulüne göre eşya, müessir illetler ve müessir sebepler olarak isimlendirilmektedir. Onlara göre müessir sebepler ancak şartlardır. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 54b.

¹⁰⁹⁸ Tesir ile ilgili geniş bilgi Nûreddinzâde'nin Nusûs şerhinde vardır. Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 46a. Muhammed Musuhî, "Fakir kendisini hiçbir sebebe muhtaç görmeyen kimsedir." demiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 277. Bu açıdan bakınca muhakkik sufileri, sebepler üstü bir anlayışla yaşayanlar olarak adlandırabiliriz.

¹⁰⁹⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 114b-115a vr.

anlayışların tam tersi bir insanlık ideali oluşturmaktadır. Kendi rızkının Allah'ın ezeli takdiri ile dağıtıldığını ve rızkın artıp eksilmesinin de O'nun takdiri olduğunu bilen bir kişi, rızkını artırma uğruna başkalarına düşmanlık duyguları içerisinde olmayı Allah'la bir çekişme olarak değerlendirir. Sonuçta gınanın bu derecesi Allah'ın iradesi ve takdiriyle ayrılmaz bir şekildedir.

Gına ve sebep ilişkisi konusunda Nûreddinzâde son olarak şunları söylemiştir: Kişi sebeplere güvenip, beklentisi gerçekleşmezse huzursuz olabilir. Peygamberler sebeplerle hareket etmişlerdir fakat netice alamadıklarında huzursuz olmamışlardır. “Hüküm Allah'ındır, ben Allah'a aitim, Allah'ın muradı buymuş” demişlerdir. Öyleyse kemal, tam olarak sebeplere sarılıp Hakk'a tevekkül etmektir. Bunun alameti sebepler ortadan kalktığında veya sebeplerin yokluğunda veya varlığında huzursuz olmamaktır. Salikin kalbinde bu mertebede bir gına meydana gelince kuvvet bulup nur nefesine iner. Nefsinde de gına meydana gelir. Bu nur sürekli artan tevhid-i ef'al nurundandır.¹¹⁰⁰

Gınanın ikinci derecesi nefsin gınasıdır. Nûreddinzâde ve Tilimsânî'nin açıklamaları burada birbirine benzemektedir. Tilimsânî burada nefisten kastedilenin gaflet ehline mahsus olan nefs-i emmâre değil, nefs-i mutmainne olduğuna dikkati çekmiştir. Kalp gınayı elde edince onun gınası nefse geçer ve bunun üzerine nefis kalbe boyun eğerek onun sıfatlarıyla muttasıf olur. Kalp sayesinde, zâhirî ve bâtınî hazlarından uzaklaşarak tam bir teslimiyetle Hakk'a yönelir ve O'nunla mütelezziz olur. Kendisine ihsan ettiklerinden dolayı Rabbinden razı olduğu için her türlü şehvet, haz, gösteriş ve riyadan uzaklaşır. Kalbin nuruyla aydınlanarak bütünüyle Hakk'ın kapısına yönelir ve alabileceği her türlü hazzı alarak doyar ve artık ağyara meyletmez.¹¹⁰¹

¹¹⁰⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, 115a vr. Nûreddinzâde Nusûs şerhinde tevhid-i ef'al ile ilgili olarak şunları kaydetmiştir: “Nurların başlangıcı tevhid-i ef'al, Hak ile kâim olan işlerdir. Tevhid-i ef'al ile kullarını kendisine hidayet eder, yakînlerini onunla kuvvetlendirir. Şüphesiz ki tevhid-i ef'al taliplerin olaylar konusundaki keşfini açar. (Böylece taliplere tevhid-i ef'al ile işlerin içyüzü açılır.) Olaylara vukufla yakînleri artar. Bu nedenle O'na yönelirler. Bu, umum ve husus arasını ayıran bir sınırdır.” Bkz. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 8b.

¹¹⁰¹ Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, I, s. 313; Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 196 Krş. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 115b.

Nûreddinzâde, Herevî'nin gruplandırmasını yorumlarla devam ettirerek gınanın üçüncü derecesini şu şekilde açıklamıştır: Gınanın üçüncü derecesi Hak'la gınadır. Bunun üç mertebesi vardır. İlk olarak Hakk'ın kulunu zikrettiğini müşahade etmektir. Bu, Hak Teâlâ'nın kullarını asla unutmadığı anlamına gelmektedir. Hak Teâlâ zatıyla ganidir. Kulunu unutmayıp eksiksiz bir şekilde hallerini tedbir etmiştir. Hak Teâlâ kulunu unutmayınca kul için üzüntü konusu olabilecek bir konu kalmaz.¹¹⁰²

Hak ile gınanın ikinci mertebesinde Hakk'ın her şeyin evveli olduğunu daima düşünmek vardır. Hak Teâlâ zatı, sıfatları ve fiilleriyle her şeyden öncedir. O halde ezeli ilminde ve takdirinde kullarının bütün işleri takdir olunmuştur. Bütün bir kainat da aynı şekilde belirlenmiştir. İnsan kalbini gani tutmalıdır. Tedbiri Hakk'ın takdirine uygun olursa eseri zâhir olur. Eğer uygun değilse boşuna zahmet çektiği kalır.¹¹⁰³

Gınanın üçüncü mertebesi Hakk'ın vücûduyla fevzdir. Nûreddinzâde bunu şöyle ifade eder: *“Kendi evsafını Hakk'ın evsafında ifnâ edip gına-yı Hak ile gani olmaktır. Kendini, muradatını muradullahta fani kılmaktır. Salikin cemi'-i muradatı Hakk'ın muradatında fani olunca salik daima muhassalü'l-merâm ve'l-murâd olur. Zira muradullahın zuhur etmemek ihtimali yoktur. Bundan azim gına olmaz ki bir kişinin cemi'-i muradatı hasıl olup bir kimse mani'-i dâfi' olmaya.”*¹¹⁰⁴

Mertebelerin sonunda, fenâ düşüncesine göre yapılan yorumlar bize şunu bildirmektedir: Kulun kendisinde bir varlık görmemelidir. Gına olsun diğer kavramlar olsun son mertebeye kadar hala bir varlık olarak değerlendirilen kazanımlar, son aşamada bu varlıktan da fani olmak şeklinde bir amaca dönüşmektedir. Burada aynı zamanda salikte fakr, gına gibi elde edilen manevi derecelerin üstüne çıkmak için bir alan oluşturma düşüncesi de akla gelmektedir. Diğer menzile ulaşmak için adeta öncekilerden fani olmak gerekmektedir. Çünkü kendisinde gına vb. gören salik, neden başka bir mertebe için uğraşsın, başka mertebeleri kendisine hedef seçsin ki? Bu durumda her menzilde yeniden doğan bir salikle karşı karşıyayız. Günümüzde çok önem verilen kişisel gelişime benzetecek olursak salik bir ilahî gelişim yolcusu

¹¹⁰² Nûreddinzâde, ŞM, vr. 115b-116a.

¹¹⁰³ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 116a.

¹¹⁰⁴ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 116a-116b.

olmaktadır. Onun kişiliği ve kimliği, ilahi hallere benzemeye çalışmaktadır. Sonuçta “fena” anlayışı sufi psikolojisinde aktif, etkili, kendisinden sonraya yer açıcı, hedef gösterici, gelişimsel bir yapı arz etmektedir.

J. MURAD

Murad kelimesi istenilen, maksat, talep edilen, niyet edilen; dilek, sevgili, manalarına gelmektedir.¹¹⁰⁵ Tasavvufta murâd, Allah’ın iradesiyle mürîd olan demektir. Eğer Allah’ın murâdı olmasa, kimse mürîd olamaz, Allah’ın istemediği hiçbir şey olmaz. Mürîd seyr ü sülûke yeni başlayan ve mübtedî, murâd ise müntehîdir. Murâd, iradesi kalmamış ariftir.¹¹⁰⁶

Nûreddinzâde murad kavramını salik-i meczûb ve meczub-i salik kavramlarıyla açıklamıştır. Buna göre salikler iki kısımdır. Meczûb-i salik önce cezbeye tutulmuş, Hak Teâlâ onu kendisine çekmiştir. Bundan sonra o kimse Hak yoluna salik olur. Nebilerin hepsi bu kısımdadır. Salik-i meczûb ise önce tevfiğ ona refik olup salik hakikat yolcusu olur. Bundan sonra ilahi cezveler ulaşır ve meczûb olur. Velilerin bazısı meczûb-i sâlik olur ama çoğu salik-i meczûbdur. Murad da meczûb-i saliktir. Mürîd salik-i meczûbdur.¹¹⁰⁷

Nûreddinzâde’ye göre murad, müridden üstün kabul edilmiştir. Çünkü: *“Murad-ı mahz, ictibâ ve ıstıfâ-yı sırfıdır. Ama mürîd inâbet, kesb ve cehdledir. Hak Teâlâ buyurur: ‘Allah dilediğini kendine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.’¹¹⁰⁸ Ama tevehhüm olunmaya ki murad olanlara ibadet ve mücahede lazım olmaya -neûzü billahi min zalike-. Bunun gibi itikat zenâdeka itikadıdır. Küfr-i mahzdır. Belki muradın ibadeti ve mücahedesı ve havf ve haşyeti dahi ziyadedir. Nitekim resûlullah sav buyurmuştur: ‘Allah’ı en iyi bileniniz ve O’ndan en çok sakınıp korkanınız benim.’¹¹⁰⁹ Ve dahi resûlullah sav mübarek karnına taş bağlardı*

¹¹⁰⁵ İbn Manzur, Lisân, “r-v-d” md.; Firuzâbâdî, Kâmûs, s. 284.

¹¹⁰⁶ Mürîd ile murad arasındaki diğer farklar için de bkz. Serrâc, Luma, s. 292; Kelâbâzî, Taarruf, s. 200-202; İbn Fûrek, el-İbâne, ss. 206-213; Kuşeyrî, Risâle, s. 204-205; Ebü’l-Hasan Ali b. el-Hasan es-Sircânî, el-Beyâd ve’s-sevâd min hasaisi hikemi’l-ibad ve ni’meti’l-mürîd ve’l-murad, thk: Muhsin Pürmuhtar, İran 1390, s. 271-273.

¹¹⁰⁷ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 116b-117a.

¹¹⁰⁸ Şura, 42/13.

¹¹⁰⁹ Acluni, Keşfü’l-Hafâ, I, 607.

açlığından. Ve mübarek incikleri şişerdi gece öyle tûl-i kıyamdan. (Böyle) Bir mertebe muradullah iken ki makbul olması ibadetinden mukaddemdir, netice-i ibadeti değildir. Belki ibadeti rif'at-i derecâtına sebebedir. Bu tâife, murad dedikleri evliyanın şol tâifesidir ki, hadîs-i Rasûlullah s.a.v. 'de vaki' olmuş, buyurmuşlardır."¹¹¹⁰

Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışında belirleyici unsur, Kur'an ve sünnet çizgisinden hiçbir şekilde uzaklaşmama hassasiyetidir. Dini tahriften korumayı kendisine en büyük sorumluluk olarak yüklediği anlaşılan müellif, murad kavramını açıklarken aynı düşüncelerle konunun istismar edilebilecek noktalarına dikkat çekmiştir.

Allah tarafından murad edilen bir örnek olarak Hz. Muhammed sav ibadetlerini çokça yapmaya devam etmiş, karnına iki taş bağlayacak kadar yokluklara sabretmeyi ümmetine öğretmiştir. Bu örnek üzerinden gidilince murad edilen olduğunu iddia eden kimsenin üzerinden ibadetlerin düşmeyeceğini ifade eden Nûreddinzâde'ye göre bu türlü sözler, olsa olsa zındıklıktır ve tamamen küfürdür. Bu bir çizgi çekmektir. İslam tasavvufunun ne olduğu ortaya koyulurken ne olmadığı ve olmayacağı da çok net bir şekilde açıklanmıştır. Nûreddinzâde'nin yaşadığı zamanla ilgili yakınmalarından anlaşılan böyle insanların varlığına karşı savaş içerisinde olmasıdır.

Nûreddinzâde konuyu bu şekilde ortaya koyduktan sonra Hak Teâlâ'nın saklı ve gizli kulları olduğunu da sözlerine eklemiştir. Bu kullara bildirmesinin dışında kimse bunları bilmez. Hak Teâlâ onlara nurdan elbiseler giydirmiştir. Yani onları marifet nuruyla süslemiştir. Onlar afiyettedirler ve afiyette oldururlar. Allah onları kendisinden uzaklaştıran ve perde olan nesnelerden korumuştur.¹¹¹¹

Mürid ve murad kavramları arasındaki farklardan sonra muradın üç derecesinden ilki Allah'ın kulunu gûnahtan korumasıdır. Nûreddinzâde, Ebû Talib Mekkî'den yaptığı bir nakille konuyu şöyle açıklamıştır: “*Hak Teâlâ'nın tevfiği alametindendir bir kulun elinden şürur ve maasî getürmeye ol kul meyl idüp talip olur*

¹¹¹⁰ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 117a-117b.

¹¹¹¹ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 117b.

ise dahi.”¹¹¹² Kul bir günahı işlemeye niyetlense ve Allah Teâlâ o kulun şehvetini azaltıp günah işlemekten korursa bu durum muradın ilk aşamasıdır. Belki Hz. Yusuf ile Züleyha arasındaki olay buna bir örnek olabilir. “Andolsun ki, kadın ona meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyletmişti. İşte böylece biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (delilimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı.”¹¹¹³

Murad’ın ikinci derecesi, Allah’ın murad ettiği kulunu, kınanmasına ve azarlanmasına neden olacak kusurları ondan gidermek ve sürçmesinin neticelerini de lehine çevirmek suretiyle onu korumasıdır. Zira Cenab-ı Hak, her türlü kazayı onun için hayır kılmıştır. Diğer bir ifadeyle seçilmiş olan kişiden sâdır olan herhangi bir yanılğı veya hata onun kemali için bir sebeptir. Yani Allah bu mertebedeki bir kulunun sürçmesini kesin tevbesi için bir sebep yapar ve bu sayede önceki halinden kat kat daha fazla kendine yaklaştırır ve kâmilliğini artırır. Böylece ondaki nefsanî sıfatları yok eder ve enaniyet perdelerini kaldırır. Çünkü ucub ve kendini beğenme gibi nefse ait sıfatlar, kendisi için takdir edilmiş olan bazı kemalat ve yüce hallerin ortaya çıkmasını, kuvveden fiile dökülmesini engelleyebilir.¹¹¹⁴

Muradın üçüncü derecesi Hak Teâlâ’nın kulunu seçmesi ve onu kendine tahsis etmesidir. Nûreddinzâde’ye göre bu in’am ve ihsan kulun yaptığı amellerin bir karşılığı değildir. Tamamen bir minnet altına almadır. Hz. Musa ateş aramak için çıktığında Allah onu kendisi seçti. Nar ararken nur buldu. Musa’yı tamamen ifna ettikten sonra nübüvvet hükümlerini icra etmesi için bekâ-billah verdi.¹¹¹⁵ Böylece usul kısmı bitmiş oldu. Bu usuller bir sonraki bölüm olan vadilerin aşılmasında kullanılacağı için büyük önem taşımaktadır.

VI. VADİLER KISMI (AŞILMASI GEREKEN ENGELLER)

Bu kısmın vadiler olarak isimlendirilmesinin nedenini Nûreddinzâde şu şekilde açıklamıştır: “*Bu kısma evdiye diye tesmiye ettiler. Zira bu kısım seyr ü sülûkün*

¹¹¹² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 118a.

¹¹¹³ Yusuf, 12/24.

¹¹¹⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 118b-119a.

¹¹¹⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 119a-119b.

mu'zamlarındandır. İstidlal-i akla telbisât-ı vehim ve mekâyid-i şeytan mültebistir. Bu ecilden bu makamda nice mehavif ve mehalik vardır. Nice salik helak olur, ilkâ-i şeytaniyyeyi ilham zannedip ve tezvirât-ı vehmi nazar-ı sahih sanıp itimat etmekle. Eğer teyid-i ilahi yetişip tevfik-i rabbani refik olup bir alim-i rabbani ve mürşid-i hakkanî zeyline teşebbüs edip ona teslim-i külli ile teslim olmak müyesser olursa bu vadiyi kat' eder ve vadi-i ahire vasil olup terakkî eder. Olmazsa helak olur. Bu sebepten bu meratibe evdiye tesmiye ettiler."¹¹¹⁶

Nûreddinzâde bu kısımdaki menzillerin seyr ü sülûkün en büyüklerinden olduğunu söylemiştir. Bu menzillere akıl, vehim ve şeytanın hileleri bulaşıp sâliki zora sokabilir. Şeytanın ilkasını ilham, vehmin yanlışlarını doğru kabul edebilir. Bunlardan korunmanın yolu Allah'ın yardımıyla bir alim mürşidin hataları göstermesidir. Yoksa sâlik helak olabilir. Bu zorluklarından dolayı bu kısma vadiler adı verilmiştir.

A. İHSAN

İyilik ve lutfu bulunmak, iyi davranmak, sadaka vermek, yardım etmek, bir işi en güzel şekilde yapmak, nasıl yapabileceğini bilmek, yapabilmek, salih amel işlemek, güzel bilmek, Allah'a ihlâsla kulluk etmek anlamlarında Arapça kelimedir.¹¹¹⁷ Tasavvufta ihsan, Allah'a O'nu görüyormuşçasına ibadet etmek, Hakk'ın huzurunda olmanın şuuruna sahip bir şekilde kulluk görevlerini yerine getirmektir. Basiret nuru ile rububiyet makamını temaşa hali üzere kulluğu gerçekleştirmek, yani Hakk'ı kendi sıfatlarıyla sıfatlanmış olarak görmektir. Bu, O'nu hakikaten değil yakînen görmektir.¹¹¹⁸

Sülûk mezhebine göre ihsan, bütün ibadetleri ve muameleleri müşahede üzerine bina etmektir. Müşahede de ihlas üzerine bina edilmelidir. Nûreddinzâde'ye göre bir kimse ibadetinde Hak Teâlâ'yı görür gibi haklarını tazim ve riâyet edip nefsinin teslim etse Hak Teâlâ da o kimseye bunun karşılığında ihsan verir. Günahları affedip,

¹¹¹⁶ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 119b.

¹¹¹⁷ İbn Manzûr, Lisan, "h-s-n" md.; Firuzâbâdî, Kâmûs, s. 1190; Komisyon, Mu'cemü'l-Vasît, s. 174.

¹¹¹⁸ İsmail Rusûhî Ankaravî, Minhâcu'l-Fukara, s. 373-374; Uludağ, TTS, s. 181; Cebecioğlu, TTDS, s. 299; Mustafa Çağrı, "İhsan", DİA, XXI, s. 544-546.

tevfiki refik olur ve mâsivâdan alakasını keser. Nitekim şöyle buyurmuştur: “Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim.”¹¹¹⁹

Nûreddinzâde’ye göre ihsanın birinci derecesi niyette ihsandır. Yani niyet, şeriat ilmine uygun hale gelmelidir. Riyadan uzak bir şekilde, Hakk’ın rızasından başka bir amaç olmamalıdır. Herhangi bir karşılık bekleme düşüncesi bulunmamalıdır. Kısaca niyet ederken Hak Teâlâ’yı bilici, hazır ve görücü bilip müşahede eder gibi niyet edilmelidir.¹¹²⁰ Yine Nûreddinzâde’ye göre kalp ne zaman ki sevaplara karşılık bekleme düşüncesinden kurtulursa, o zaman Allah Teâlâ’nın şahitliğiyle kalbi dolar ve bunun neticesi olarak sâlik, ihsan üzere ibadet etmeye başlar.¹¹²¹

İkincisi hallerde ihsandır. Yani bütün halleri Hak’tan bilip asla kendi amelinden bilmemelidir. Kendisine hiçbir istihkak isnat etmemektir. Kendi nefsinin ve amellerinin Hakk’ın ikramı ve hediyesi olarak bilmektir. Çünkü kendisini yokken var eden O’dur. İman ve salih amel nasip eden O’dur. Karşılıksız ve bedelsiz sadece imtinân-ı ilahî olduğu göz önüne alınıp şükürle meşgul olmak lazımdır.¹¹²² Makdisî, “Sen O’nu görmüyorsan da O, seni görüyor.” şeklinde ifadesini bulan ihsânı, şöyle açıklamıştır: “Kulluk vazifelerini, O’nun seni müşahede etmesiyle yerine getirirsin.”¹¹²³

Nûreddinzâde’ye göre burada yapılması gerekenlerden biri de halleri gizlemektir. Çünkü halleri gösterme isteği tam bir riyadır veya ucubdur. Hakk’ı görür gibi ibadet eden kimse ibadetini izhar etmek bir yana, asla kendine bir nesne isnat etmeye mecal bulamaz. Bu şekilde halleri kontrol edip tahkik etmek gerekir. Haller benzerliklere ve hataların karışmasına çok müsaittir. Kimi istidrac, kimi mekr, kimi keramettir. Bunları birbirinden ayırt etmek bir zorunluluktur. Bunları birbirinden ayırmak ancak şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerini bilmeye bağlıdır.¹¹²⁴ Ya salikin

¹¹¹⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 120a -120b.

¹¹²⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 120b-121a.

¹¹²¹ Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 5b.

¹¹²² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 121a.

¹¹²³ El-Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarları*, Çev. Hayri Kaplan, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2002, s. 20.

¹¹²⁴ Necmüddin Kübra şeriatı gemiye, tarikatı denize ve hakikati de inciye benzettir. Ona göre kim inci isterse gemiye biner, denizde ilerler ve en sonunda inciye ulaşır. Kim de bu sırayı terk ederse inciye ulaşamaz. Hakim Tirmizi, *Hatmu'l-Evliya*, s. 475. Yine Hakîm Tirmizî meselenin dengeli bir şekilde

kendisi bilmesi gerekir ya da bilen birinin hizmetinde bulunması gerekir. Nûreddinzâde'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: “*Fark-ı zâhir budur ki mebde’ ve müntehası şer’a muvafık ve semerât-ı Hakk’a mukarrib olur ise makbûldür, keramettir. Eğer muhalif olursa merdûddur, şeytanidir.*”¹¹²⁵

Üçüncüsü vakitte ihsandır. İlk olarak her vakitte müşahede üzere olmaktır. İkincisi himmetine asla bir son düşünmemektir. Salikin böyle bir himmeti Hakk’a münhasır ve mahsustur. Hakk’a nihayet olmayınca salikin himmetine de bir nihayet olmaz. Son olarak tamamen başkalarından kesilip geçerek Hazreti Cenâb-ı Mevlâ’ya yönelmektir. Hakk’ı müşahede eden başkasını göremez. Hak’tan başkasına varlık isnat edemez. Her nereye bakarsa Hakk’ı görür.¹¹²⁶

Nûreddinzâde bu yorumlarıyla yine kavramın üçüncü derecesini vahdet-i vücud perspektifinden yorumlamıştır. Hak’tan başka bir varlık yok demek, her şeyde Hakk’ı görmek vb. vücud bahislerinin amaçlarıdır. Bu ve benzeri yorumları yaparken Herevî’nin varlık düzeyinde bir vahdet-i vücuddan ziyade her an Hakk’ı müşahede etmeyi amaçladığı söylenebilir. İnsan için kullanılan bu zaman zarfları, artık yüklem olmuş, bütün varlıklara genellenmiş ve varlıkta Hak’tan başkasına yer olmadığı düşünülmüştür. Hak Teâlâ’nın varlığı o kadar mükemmeldir ki O’ndan başkası varlık adını almaya layık değildir. Genel olarak menzillerin üçüncü dereceleri böyle bir bakışla yorumlanırken acaba Herevî bu yorumları amaçlamış mıdır? Belki bu derece sistemli bir vahdet-i vücud düşüncesi onda yoktur ama örneklerde de görüldüğü gibi sözlerini vahdet-i vücuda yaklaştırmak mümkün olabilmektedir.

B. İLİM

Kelime anlamı bilmek, tanımak, öğrenmek, anlamak, kavramak, ayırt etmek olan ilim¹¹²⁷ tasavvufta marifet, irfan, kendini bilmek, salikin kendini bilmesi, kendini

ele alınması gerektiğini şu sözleriyle ortaya koymuştur: “Zâhir ilmiyle yetinerek bâtın ilmini inkâr eden münâfıktır. Bâtın ilmiyle yetinip zâhir ilmini öğrenmeyen ve şeriâtı onunla gerçekleştireceğini sanan ise zındıktır. Gerçekte ise onun bâtına ilişkin bilgisi de bilgi değildir.” Bkz. Süleyman Kaya, *Hakîm Tirmizî’de Vücûh ve Nezâir*, Rağbet Yay., İstanbul 2016, s. 118.

¹¹²⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 121a-121b.

¹¹²⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 122a.

¹¹²⁷ İbn Manzûr, *Lisan*, “a-l-m” md.; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1140; Komisyon, *Mu’cemü’l-Vasît*, s. 624.

bilenin de Rabbini bilmesi anlamlarına gelmektedir. Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıdıktan sonra, sıdk ve ihlasla, kötü huylardan temizlenmek, kalben itikaf halinde olmak, Allah'ın teveccühüne mazhar olmak neticesinde Allah'tan başkasıyla sükûnete erememektir. Tahsil ve telkinle elde edilen ilme kesbî, Allah'ın kulun kalbine attığına da vehbî ilim denir ki ikincisi marifet adını almaktadır. Vehbî ilme ledün ilmi de denir. Gerçek ilim, kitaplardan değil kişilerin ağzından, sözden değil halden ve Hak'ta fanî-bakî olanlardan öğrenilir.¹¹²⁸

Bilgisizliği delille ortadan kaldıran şeye ilim denir. Delil kendisinde asla şüphe ve tereddüt olmayan vicdan, tecrübe, şer'î deliller yani kitap, sünnet, icmâ' ve burhandır. Birincisi beş duyu ile idrak edilen mahsusat gibi zâhir ilimdir. Yahut bâtinî duyularla idrak edilen mütehayyilât gibi ilimlerdir. Ya da vicdanla idrak edilen vicdâniyyât gibi ilimlerdir. Örneğin açlığı, susuzluğu, tokluğu, öfkeyi ve sevinci bilmek vicdâniyyâttır. Tevatürle sabit olan ilim de bedihî ve yakînî ilimdir. Yine tecrübelerle sabit olan ilim de birinci derece ilmin içine girmektedir. Bu üç tür ilim zâhir ve bedihiyyattandır, inkâr edilemez. Bütün akıl ve delil ehli olanlar bunda ittifak halindedirler. Bu türlü ilmi sadece sofistler inkâr eder. Şer'î yönden bu ilmi inkâr etmek küfürdür.

İkinci derece ilim veraset ilmidir.¹¹²⁹ Bu ilim salih amellerin neticesidir. Peygamberimiz “Kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediğini öğretir.”¹¹³⁰ buyurmuştur. İlim herkeste meydana gelmez. Daima ilmi ile amel edenlerde hasıl olur. Bu ilim, nefsanî sıfatlardan ortaya çıkmış, halis bir riyazet suyuyla temizlenmiş ve sırlar toprağında meydana gelen gizli bir ilimdir.

Bu ilim sadık nefislerden sadır ve zâhir olur. Onlar yüce himmet¹¹³¹ sahipleri olup himmetlerini iki cihana duyulan ilgiden ayırmışlar, kendilerini sadece âlemlerin

¹¹²⁸ Kelâbazi, *Taarruf*, s. 97-99; Serrâc, *Luma*, s 34-37; Kuşeyrî, *Risâle*, 311-317, Uludağ, *TTS*, s. 184; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 305.

¹¹²⁹ Nûreddinzâde, *Nusus şerhinde* ilm-i hal, ilm-i verâset ve ilm-i ledünnü *Fütûhât*'tan nakille ele almıştır. Buna göre veraset ilminin şartı ilimle âmil olmak ve bunun neticesinde Allah'ın bu gizli bilgileri, temiz kalplerde sabit kılmasıdır. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 5b-6a.

¹¹³⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 2542.

¹¹³¹ Kesreyle okunan “himem” himmetin çoğuludur. Emir sîgası ise “hemme” şeklinde üstünle yapılır. Himmet, kemaliyet arzusundaki nefislerin, kalplerin ve ruhların menbaı ve gayesidir. Muhakkiklere göre himmet üç mertebedir: Himmetin birinci derecesi “Himmetü'l-İfâka”dır. Bu sâlikî, faniyi terk

Rabbi Allah’a hasretmişlerdir. Kulakları masiva kelamının sözleriyle sarhoş olmaktan uyanmıştır. Bu ilme varis olanlar Rabbanî alimlerdir.

Nûreddinzâde bu ifadelerinden sonra zamanındaki sahte sufilerden şu cümlelerle bahsetmektedir: *“Amma zamânede bazı mürâiler ki zuhur etmiştir, kendilerinin hayâlât-ı bâtınelerini ve tezvirât-ı fâsidelerini keşf ü kerâmet deyip ashâb-ı dünyaya celb-i menâfi’-i dünyeviye için bey’ ederler. Haşa onlar bu tâifeden değillerdir. Onlar şeytanlar, deccallardır. Neûzü billahi mine’ş-şeytânî’r-racîmi ve’d-deccâli’l-leîni ve fîtnetihî”*¹¹³²

Burada Nûreddinzâde’nin kendi yaşadığı dönemde karşılaştığı sahte sufilerle ilgili eleştirilerinden bir tanesine daha rastlamış bulunmaktayız. Bu sahte sufilerin özelliği öncelikle ikiyüzlü gösterişçiler olmasıdır. Hayallerini, yalan ve yanlışlarını keşif ve keramet olarak sunan bu kişiler dünyevî menfaat elde etmek için yalanlarını kullanmaktadırlar. Bu gibi kimseler Herevî’nin bahsettiği gizli ilimlerle ilgisi bulunmayan şeytan ve deccallerdir. Çünkü bu ilmin özellikleri sıralanırken gerçek ilim sahiplerinin himmet ehli oldukları üzerinde durulmuştu. Himmet ehli, dünyevî menfaat elde etmek bir tarafa uhrevî gayeleri Allah’tan başka bir şeye iltifat etmeyenlerdir. Dolayısıyla Nûreddinzâde’ye göre: *“Erbâb-ı dünyaya mahrem-i esrâr-ı ilahîye olmak ihtimali yoktur.”*¹¹³³

Bu ilim gâibi izhar eder, hâzırı gâib eder ve cem’ makamını işaret eder. Hak tecelli edince bütün eşya gâib ve fani olur. İlim de fani olur. Sonra bekâ-billah meydana gelir ve Hakk’ın vücuduyla mevcûd olur. Rabbânî ilimle âlim olur. Böylece

edip bâkiyi talep etmeye götüren himmettir. Himmetin ikinci derecesi “Himmetü’l-Enefe”dir: Bu himmete sahip olan amele karşılık sevap talep edenin himmetidir. Ne zaman ki kalbi Allah’ın amellere vadettiği sevabı ummaya tenezzül etmez, işte o zaman kalbi Allah’ın şahitliğinden boş kalmaz; bilakis Allah Teâlâ’ya ihsan üzere ibadet eder. Böylece kalbi Hakk’a yakınlaşmak amacıyla masivayı talep etmeden Hakk’ı talep ederek O’na teveccühünden de boş kalmaz. Üçüncüsü yüksek himmet erbabının himmetidir: Sülûkun üçüncü derecesidir. Bunlar Hak ile doludurlar ve Hakk’ın dışında hiçbir şeye iltifat etmezler. Bu himmet, hem haller ve makamlara razı olmamak hem de isimlerde ve sıfatlarda kalınmaması yönünden sadece *zatın aynını* kast etmek şeklinde himmetlerin en yüksek derecesidir. Nûreddinzâde, ŞN, vr. 5a-5b.

¹¹³² Nûreddinzâde, ŞM, vr. 123b-124a.

¹¹³³ Nûreddinzâde, ŞM, vr. 124a.

cem mertebesine ulaşır ve hakiki vahdetten nasip alır. Bu mertebeden sonra ilimlerin en üstünü olan ledün ilmine hazır olur.

İlmin üçüncü derecesi ledün ilmidir. Diğer ilimlere benzemeyen ledün ilmi isnat ile meydana gelmez. Özellik ve niteliği yoktur. Akılla idrak olunmaz, kimseye öğretilemez. Kendisi zaten apaçıktır. Fıkıh kulların fiillerini, kelam itikat konularını açıklarken ledün ilminin böyle vasıfları yoktur. Olsa olsa gereğince amel etme hükmü olabilir.

Ledün ilmi Hakk'ın zatî tecellisinden meydana gelir. Kul ile bu özel ilmin arasındaki perde kalkmıştır. Hak Teâlâ'nın eşyada tasarrufu nasılsa öylece tasarruf eder, eşyada olan ilâhî hükme vâkıf olur. Bunlar ölüm, hayat, fayda, zarar, iman ve küfür gibi ilahi hükümlerden her ne cereyan ederse onlara vakıf olur. Gerçekte bu ilim Hakk'ın ilmidir, kuluna hediye olarak vermiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”¹¹³⁴

C. HİKMET

Arapça'da hikmet, adalet, ilim, hilim, feraset, felsefe, bilgelik, asıl sebep, Peygamberlik, Kur'an-ı Kerim, incil, mesel, veciz söz ve ilim-amel bütünlüğü anlamlarına gelmektedir.¹¹³⁵ Hikmet tasavvufta genellikle “ilâhî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde ilâhî iradenin rolünün keşfedilmesi” anlamında kullanılır. İnsan'ın, gücü oranında, dış âlemdeki (afâktaki) nesnelerin hakikatini olduğu gibi bilip, ona göre hareket etmesinden bahseden ilme, hikmet denir. Bu ilim, tabîî, riyazî ve ilâhî olmak üzere üçe ayrılır. Söz ve davranıştaki isabet ve olanı olduğu gibi bilmek de, hikmet olarak değerlendirilir. Hikmet, Allah'ın bir ordusu olup, onunla, veli kullarının kalplerini güçlendirir. Ayrıca Türk tasavvuf geleneğinde, Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'i gibi didaktik tasavvufî şiirlere de hikmet denir.¹¹³⁶

¹¹³⁴ Kehf, 18/45. Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 124a-125a; *ŞN*, vr. 6b, 15a, 53a.

¹¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisan*, “h-k-m” md; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1095; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 190.

¹¹³⁶ Muhasibî, *Tevbenin İlk Adımı (el-Kasdu ve'r-Rucu' ilallah: Tevbe ve Allah'a Yöneliş)*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul 2012, s. 123-126; Râgıb, *Müfredât*, s. 167-168; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 96-97, Kâşânî, *TS*, s. 222; Uludağ, *TTS*, s. 169, Cebecioğlu, *TTDS*, s. 276; Mustafa Kara, “Hikmet”,

Herevî'ye göre hikmet bir şeyi yerli yerine koymanın hükümlerinin adıdır. Nûreddinzâde yerli yerine koymayı her şeyin hakikatine, özelliklerine, zâhirine, bâtınına, sebeplerin sebep olanlara ve bunlar arasındaki irtibâtına ve o şeyin diğerlerine nispetinin mertebesine olan ilmin kemal derecesi olarak açıklamaktadır. Hikmet bu ilmin adıdır ve Kur'an'daki ifadesiyle "Kime hikmet verildi ise, ona çok hayır bahşedilmiştir"¹¹³⁷ demektir.

Nûreddinzâde'ye göre hikmetin ilk derecesi her hak sahibine hakkını vermek, hakkını çiğnememek ve acele etmemektir. Her şeyin bu şekilde hakkını vermek vaktini, istihkakını ve hakkını bildikten sonra olur. Bunları bilmek kişinin kendi nefsinde, dış dünyada, zâhirde ve bâtında Hak Teâlâ'nın her şeyi niçin yarattığını bilmekle olur. En düşük mertebede kişi kendi uzuvlarını bilmelidir. Her uzvu ne için yaratıldıysa onun için kullanması gerekir. Eğer kullanmazsa o uzvun hakkına engel olup zulüm yapmış demektir. Hak Teâlâ zalimlere lanet etmektedir. Hak Teâlâ'nın iç ve dış, görünen ve görünmeyen nimetlerinin hakkı şükürdür. Hakk'ın yaratıcılık hakları vaktinde ve tam olarak yerine getirilmelidir.¹¹³⁸

Nûreddinzâde'ye göre hikmetin ikinci derecesi Hak Teâlâ'nın kullarına vaâdindeki azabı görmektir; çünkü Hak Teâlâ hakîmdir. Kâfirler dünyada küfre, ahirette azaba müstehaktırlar. Hakk'ın onlara azap edip dünyadayken hidayet etmemesi zulüm değildir, maslahat bu şekildedir. Yine Hak Teâlâ'nın her hükmünde adil olduğunu bilmek bu derecede bulunması gereken hikmetin diğer bir unsurudur. Kâfirin küfrüne hükmetmesi adalettir. Müminlere verdiği iman iyilik ve ihsandır. Hak Teâlâ'nın bir şeyden men etmesindeki hayrı düşünmek de hikmetin bir gereğidir. İnsana bazı istediklerini vermemesi Hakk'ın cimriliğinden ve o şeyin kıtlığından değildir. Belki bu vermeme, o kul hakkında daha iyidir, bundan dolayı vermemiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Bazen hoşlanmadığınız bir şey hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir."¹¹³⁹

DİA, XVII, s. 518-519. Ayrıca bkz. Hoca Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV Yay., Ankara 2009.

¹¹³⁷ Bakara, 2/269.

¹¹³⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 125a-126a.

¹¹³⁹ Bakara, 2/213.

Nûreddinzâde'ye göre hikmetin üçüncü derecesi akıl yürütme konusunda basiret mertebesine ulaşmaktır. Basiret mertebesi kuvvet-i kudsiyye mertebesidir. Burada duyulur nesnelerin manaları akla açılır. Çünkü akıl nur-i kudsle nurlanmıştır. Akla nispetle basiret gözü, göz gibidir. Bu kişi eğer peygamber vârisi bir mürşid ise irşadında saliki hakikat mertebesine çıkabilir. Zâhir ilimlerden geçirip hakikat ilimlerine ulaştırır. Kendisinden tamamen fani olup ehadiyyet-i cem' mertebesine çıkar ve tam manasıyla bir basiret meydana gelir.¹¹⁴⁰

D. BASİRET

Görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi, derinlemesine anlama, ince anlayış, ileriye görme, vakıf olma, iyi bilme gibi anlamlara gelen basiret¹¹⁴¹ tasavvufta kutsiyet nuruyla aydınlanmış kalbin maddî ve mânevî âlemdeki hakikatleri görme yeteneği demektir. Nefse göre nesnelerin şekillerini ve dış yüzünü gören göz ne ise, kalbe göre basiret de odur. Kuşeyrî'ye göre basiret ve nur, marifetlerdir. Resûlullah'ın: 'Mümin, Allah'ın nuru ile bakar.'¹¹⁴² hadisi bu manada anlaşılmalıdır.¹¹⁴³

Herevi'ye göre basiret akli hayretten kurtaran nur-i kudsle görmeye denir. Nûreddinzâde hayretin bir tür cehalet olduğunu ve bu cehaletten basiretle kurtulmanın mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Nûreddinzâde'ye göre basiretin ilk derecesi Hz. Peygamberin vermiş olduğu haberlerin doğru bir kaynaktan geldiğini bilmek ve onlardan hiçbir şekilde şüphe duymamaktır. Basiretin nuru sayesinde bu bilgiye ulaşan salik, şeriatın emirlerinin kendisini yanlışla sürükleyeceği hususunda herhangi bir endişe taşımadığı için onlara uymaktan korkmaz. Bilakis şer'î hususların gereklerini yerine getirmenin onu selamete, hayra ve kurtuluşa sevk edeceğini yakînen bilir ve bunu da dinin kendi

¹¹⁴⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 126b.

¹¹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisan*, "b-s-r" md.; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 351; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 59; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, I, s. 768.

¹¹⁴² Tirmizi, Bab Hicr Süresi, 3127; Acluni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 80.

¹¹⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 234; Kâşânî, *TS*, s. 110; Cürcânî, *Tarîfât*, s. 47; Tehânevî, *Keşşâf*, I, s. 339-340; Uludağ, *TTS*, s. 66; a.mlf., "Basiret", *DİA*, V, s. 103; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 85. Ayrıca konuyla ilgili bkz. Yusuf Çelik, *İsmail Hakkı Bursevî'de Basiret Anlayışı*, Fecr Yay., Ankara 2012, 112 s.

üzerindeki hakkı olarak görür. Bundan dolayı söz konusu hakkı ihlal edip şer’i emirlere muhalefet edenlere karşı kızgınlık duyar.¹¹⁴⁴

Nûreddinzâde bunu sevgi iddiasında bulunan kişinin sevdiği kişinin irade ettiğini seçmek, onun sevdiğini sevmek, sevmediğini sevmemek şeklinde açıklar. Eğer Allah için sevgi ve Allah için buğz etme yoksa sevgi iddia eden kişi yalancıdır.¹¹⁴⁵

Basiretin ikinci derecesi basiret nuruyla kulunu hidayet ettiğinde ve dalalette bıraktığında Hak Teâlâ’nın adalet üzere olduğunu müşahade etmektir. Dalalet ehlini idlal etmesinde onlara bir zulüm yapmamıştır. Hak Teâlâ asla zulüm yapmaz. Onların aslî istidatları dalaleti gerektirmiştir. Eğer onlara hidayet etseydi hikmete uygun olmazdı. Bu da uluhiyyetine uygun değildir.

Yine Hak Teâlâ rızıkların dağıtılmasında iyilik ve ikram etmiştir. Her kişiye layık ve uygun olanı vermiştir. Zenginlere zenginlik uygundur, fakirlere fakirlik uygundur. Nitekim kudsi hadiste Hak Teâlâ buyurmuştur: “Bazı kullarım vardır ki, ona ancak fakirlik yaraşır. Eğer ona bol rızık versem, bu onu yoldan çıkarır.” Hak Teâlâ kişiye faydalı olanı kişinin kendisinden daha iyi bilir. Basiret ehli olan basiret nuruyla idrak edip bilir ki bu hususlar tamamen ilahî kemâlâttır. Hak Teâlâ kulunu bu şekilde kendisine cezb ederse bu Hakk’ın bir lütfu ve ihsanıdır. O kulun visâlini murâd etmiştir. Kulun neye gücü yeter ki kendi çalışmasıyla Hakk’a vasıl olabilsin?¹¹⁴⁶

Basiretin son derecesinde salikin kalbi marifet akıtır. Zira insanın kalbi marifeti kabul etmeye uygun bir şekilde yaratılmıştır. Fakat dünya sevgisi ve diğer afetler perde olmuştur. Dünyadan zühd üzere ibadet ve riyazet etmekle o perdeler kalkar. Kabiliyetinde olan ilimler ve marifet gelir meydana çıkar. Bu marifetle gaybların gaybında, aklın sınırlarının ötesinde ibarelerle ifade edilmesi mümkün olmayan ilimler ve sırlara işaret eder. Yani o ilmi bilmekle sahibini istidatlı yapar. Salikin kalbinde

¹¹⁴⁴ Abdürrezzak Tek, *a.g.e.*, s. 212.

¹¹⁴⁵ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 127a.

¹¹⁴⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 127a-127b.

firâset oluşur. O firâsetle gaybla ilgili meselelere muttali olur. Allah'ın nuruyla bakan kimseye hiçbir şey gizli kalmaz.¹¹⁴⁷

E. FİRÂSET

Arapça ince görüş, ileri görüşlülük, tahmin, sezme, hissetmek ve anlamada dikkatli düşünüp isabetli olma anlamında bir kelimedir.¹¹⁴⁸ Tasavvufta ise yakînin açılması, gaybın görünmesidir. Firâset, iman makamlarından birisidir. İmanın kuvveti nisbetinde meydana gelir. Bu hususa işaret eden âyetlerden biri şöyledir: “Allah'ın göğsünü İslama açtığı kimse, Rabbından bir nur üzere değil midir?”¹¹⁴⁹ Hz. Peygamber de: “Mü'minin firâsetinden korkunuz; zira o, Allah'ın nuru ile bakar.”¹¹⁵⁰ buyurmuştur. Firâset, herkeste az veya çok vardır. Bu umûmîdir. Bazı ipuçlarına bakarak bazı doğru sonuçlara varma şeklinde olana tabîi firâset denir. Bir de, Allah'ın bazı kimselere lütfettiği, kalbî ilhamla bir şeyi sezip bilme şeklinde hususî firâset vardır ki, buna da ilâhî lütuf sonucu olan firâset denir.¹¹⁵¹

Nûreddinzâde'ye göre sufilere göre firâset, görünenlerden hareket eden bir akıl yürütme ve duyulara dayanan bir tecrübe değildir. Firâset gayb hükümlerini Allah'ın nuru ile müşahade etmektir. Firâsetin ilk derecesi firâsete ehil olmayan kişinin dilinden dökülen ve ömürde bir defa ortaya çıkan bazen aklını yitirenlerden de meydana gelen firâset türüdür. Bu türlü bir firâsetin sahibine önem verilmemektedir. Bu firâset nücûm,

¹¹⁴⁷ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 128a. Nûreddinzâde'nin Nusus şerhine, Fütûhât'tan aldığı bir yerde İbn Arabî, basiret üzere Allah'a çağırانların, velîlerin nebîleri olduklarını söylemiş ve bu konuda Hz. Peygamber'in şu hadisini delil göstermiştir: “Ben ve bana uyanlar basiret üzere Allah'a davet ederiz. (Yusuf, 12/108)”. Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 15a. Krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, trc. Ekrem Demirli, I, s. 436. Başka bir bağlamda İbn Arabî basiretin peygambere tabi olan davetçideki durumunu şöyle tasvir eder: “Peygamber, önündeki nur ile basiret üzere Allah'a çağırırken kendisine uyan davetçi ise, kendisi de tıpkı uyduğu kimse gibi davet ettiği hakkında bir basirete sahip olsun diye, peygamberin ardında bulunan nur ile davet eder.” Nûreddinzâde, *ŞN*, vr. 80b. Krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, trc. Ekrem Demirli, IX, s. 213.

¹¹⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisan*, “f-r-s” md.; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 562-563; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 681.

¹¹⁴⁹ Zümer, 39/22.

¹¹⁵⁰ Tirmizî, Bab Hicr Süresi, 3127; Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 80.

¹¹⁵¹ Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 169-170; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 231-241; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, Tahk. Osman İsmail Yahya, Beyrut s. 356, 392, t.s.; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 69; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1991, s. 124. Macdonald, “Firaset”, *MEBİA*, IV, İstanbul 1988, s. 640. Firaset kelimesi bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlak ve karakteri hakkında tahminde bulunmak anlamında da kullanılır. Bkz. Taşköprüzâde, *Mevzuâtü'l-Ulûm Tercümesi*, Kemâleddin Mehmed Efendi, I, İstanbul 1313, s. 358. Bu ilimle ilgili 16. yy.'da yazılmış faydalı bir eser için bkz. Mustafa b. Bâlî, *Risâle-i Kiyâset-i Firâset/İlm-i Firaset: Yüzler Hali Söyler*, Haz. Ramazan Sarıççek, Büyüyenay Yay., İstanbul 2014.

reml ve kehanet gibi şeylerden pek de farklı değildir. Belki sahibi şüphe ve tereddüt içindedir. Bu kişiler firâset ehli değildir.¹¹⁵²

Herevî ve Nûreddinzâde'ye göre firâsetin ilk derecesi bir anlamda firâsetin ne olmadığını ortaya koymuştur. Buna göre firâset gelip geçici bir hal değildir. Ömürde bir defa firâset meydana gelen kişinin firâsetine ve kendisine itibar edilmemelidir. Kehanet, fal gibi İslam'ın yasakladığı uygulamalara benzerlik gösteren bu tür bir firâset sahibi belki şüphe ve tereddüt içerisindedir. Bunlardan dolayı firâset müminde yerleşik bir hal almalıdır.

Nûreddinzâde'ye göre firâsetin ikinci derecesindeki gerçek firâset, kuvvetli bir imanın sonucu oluşandır. Halin doğruluğundan meydana geldiği için bu kişiye varlıklar ne hal üzere iseler o şekilde münkeşif olur. Bu mertebedeki bir firâset, keramet sayılmaktadır.¹¹⁵³

Bu noktada Serrâc'ın firâseti ele alırken yaptığı uyarısını dikkate almak faydalı olabilir. O şöyle demiştir: “Müminin Allah'ın nuruyla bakması, Allah'ın kalpleri nurlandırdığı kimselere bir kerametidir. Ancak bir kimse, yanlışı ne kadar az, doğrusu ne kadar çok da olsa, kendisi hakkında böyle bir yargıda bulunmamalıdır. Nefsini iman ve velayetle sağlamlaştırmamış bir kimsenin kendisine bir keramet hükmetmesi uygun olmaz. Keramet olsa olsa Hakk'ın, iman ehline bir ihsanıdır.”¹¹⁵⁴ Görüldüğü üzere tasavvufta, insanın varlıklar hakkında doğru bilgilerinin kaynağı ve sebebi, Allah Teâlâ'nın nuru ve ihsanı olduğu için, nefsin bu konuda kendisinde bir üstünlük görmemesi gerekir. Salikin, olursa bir kerameti, kendisinden değil, Allah'tan bir ikram olduğunu bilmesi de bir firasettir.

Nûreddinzâde'ye göre firâsetin üçüncü derecesi kalbin yüksek mertebelerinden olan sır makamından meydana gelen firâsettir. Kalp, nur-i kuds ile nurlanınca apaçık

¹¹⁵² Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 128b-129b.

¹¹⁵³ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 129b. Kuşeyrî firâsetin imanın kuvvetiyle doğru orantılı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 231; Sülemî, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemînin Risaleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1981, s. 30.

¹¹⁵⁴ Serrâc, *Luma*, s. 206.

görme mertebesinde eşyayı hakikati üzere bilir. Bu da nübüvvet nurundan gelen aydınlanma ile meydana gelir.¹¹⁵⁵

F. TAZİM

Hürmet, saygı, büyük görme, yüceltme, korkma, çekinme gibi anlamlara gelen tazim¹¹⁵⁶ tasavvufta, karşısında eziklik duyarak Hakk'ın büyüklüğünü bilmek demektir. Kulun iradesi ve ihtiyarı, Hakk'ın iradesi ve ihtiyarı altında silindiğinde tazim gerçekleşmiş olur. Kuşeyrî'ye göre tazim ve heybet hissinin az bir parçası kalbi, korku (havf) hissinin çoğundan daha iyi bir şekilde huzur ve sükûna kavuşturur.¹¹⁵⁷ İbn Arabî'ye göre tazim, Hakk'ın senden ayrı olması ve senin O'nunla bir olmandır.¹¹⁵⁸

Herevî'ye göre tazim, Allah'ın yüceliğini bilip bu yücelik karşısında boyun eğmektir. İlk derecesi Hakk'ın emir ve nehiyelerine tazimdir. Bu da üç şekilde olur. Öncelikle güzel bir şekilde kabul edip emirlerine yapışmak, yasaklarından uzaklaşmak, azimetle amel edip ruhsatlara yönelmemek ve itidalden ayrılmamaktır.

Nüreddinzâde'ye göre itidal emir ve yasaklarda iktisat ve itidal üzere olup Resûlüllaha uyup onun çizdiği sınırlara riâyet etmektir. Dinde zorluk yoktur. Herkes gücü yettiği kadar sorumlu tutulmuştur. Azı ve çoğu şeytandandır. Bazı cahiller dinde dikkat ettiğini zannedip abdest alırken israf etmekte, namazda aşırıya kaçmakta ve diğer ibadetlerde kendilerine zorluk çıkararak dinden çıkmakta ve müslümanlar hakkında kötü düşüncelere sahip olmaktadır. Diğer bir nokta emir ve yasakların illetlerine haml edilmemesi lüzumudur. *Çünkü emir ve yasakların illetlere isnat*

¹¹⁵⁵ Nüreddinzâde, *ŞM*, vr. 129b-130a. Ebu Said Harraz fırsatin nuru ile bakanın Hakk'ın nuru ile baktığını söylemiştir. Benzer ifadeler ve fırsatin somut örnekleri için bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 231-241. Başka bir bağlamda Nüreddinzâde ruhların taayyün makamlarından bahsederken, 5. Sema ruhaniyyatından Musa'nın kardeşi Harun meşrebi üzere bulunanlar için, yani keşif ve fırsat ehli için burada sırlar olduğunu söylemektedir. Nüreddinzâde, *ŞN*, vr. 133a.

¹¹⁵⁶ İbn Manzur, *Lisan*, "a-z-m" md; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1139; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 610.

¹¹⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 261; Kâşânî, *TS*, s. 142-143. İnsanların birbirlerine veya şeyhlere yapılan ta'zimin şirk olduğuna dair tartışmalar olduğu bilinmektedir. Konuya, peygamberimizin hayatı ve Kur'an'dan örneklerle bakıldığında, tazimin bir ibadet olmadığı anlaşılmakta ve dolayısıyla şirk ve küfür olmadığı şeklinde değerlendirilmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Ali Hoşafçı, *Tevessül, Râbita, Teberrük, Şefaât, Ta'zim, İstiğase, Ölü İştir mi, Tesbih Çekmek Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri: Hadislerin Tahric ve Değerlendirmeleriyle*, Sistem Matbaacılık, İstanbul 2009, ss. 289-298.

¹¹⁵⁸ Nüreddinzâde, *ŞN*, vr. 38a. Krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, I, s. 80.

*edilmesi, zayıf bir boyun eğmeye neden olabilmektedir. İletlere hiç bakılmayıp sadece Allah'ın emir ve yasağı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü şer'i hükümlerin illetlerine bakmak müctehidlerin işidir. Taklit eden kimseler için gerekli olmadığı gibi zararı bile olabilir.*¹¹⁵⁹

Nûreddinzâde'nin yaptığı yorumlara baktığımızda, Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmede dengeli bir hal izlerken, azimetlerle amel etmek gerekir; fakat dinde olmayan zorlukları da kişinin kendine zorunluluk haline getirmemesine dikkat edilmelidir. Burada tek ölçü Hz. Peygamberin çizdiği sınırlara dikkat etmektir. Fakat sünnetin dışındaki azaltma ve çoğaltmaları şeytandan gören Nûreddinzâde, abdest ve namazda itidalden uzaklaşanları dinden çıkmakla niteleyerek ifrata varan bir yorum yapmıştır. Çünkü peygamberimiz sahabesinden ibadetlerde aşırıya kaçanları güzel bir dille uyarıp kendi yaşamından itidal örnekleri vermiştir. Peygamberimiz bu arkadaşlarına dinden çıktınız dememiştir. Ölçü Allah'ın Resûlü ise abdest ve namazda ifrat edenleri dinden çıkmakla suçlamak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Ya da buradaki dinden çıkmak tabiri, bid'at işleme anlamında kullanılmıştır.

Nûreddinzâde'ye göre tazimde dikkat edilecek noktalardan biri de emir ve yasakların illetleri üzerinde düşünmenin, teslimiyet noktasında bir ölçü olmamasıdır. *Emir ve yasaklar sırf Allah emretti ve yasakladı diye riâyete layıktır.* Onları değerli kılan Allah'ın dilemesidir. Sufî düşünce bunu gerektirir. İletlerin bulunması işi müctehidlere aittir. Salik hiçbir sorgulama içinde yer almadan Allah emretti ve yasakladı noktasından ileri geçmez.

Nûreddinzâde'ye göre tazimin ikinci derecesi Hak Teâlâ'nın bütün varlıklarda olan hükmünü ve hikmetini tazim etmektir. Hak Teâlâ'nın bu âlemi yaratmada herhangi bir eksiklik bırakmadığını ve her şeye hakkını verdiğini yakînen bilmektir. Hikmeti anlaşılamayan konular Hakk'a havale edilmelidir. Hak Teâlâ'nın alîm ve hakîm olduğunda şüphe ve tereddüt yoktur. Hak Teâlâ'nın emir ve yasakları

¹¹⁵⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 130a-131a.

karşılığında bir menfaat beklememek, sadece Allah'ın emirleri olması yönünden onlara uymak vaciptir.¹¹⁶⁰

Tazimin üçüncü derecesi her şeyin meydana gelmesinde Hak'tan başka bir sebep görmemektir. Her nesnede müessir olan Hak Teâlâ'dır. Sebepleri ortaya koyan O'dur. Müessirin tesiri Hakk'ın iradesidir. Örneğin kişi ibadetiyle Hakk'a yaklaşamaz. Ancak Hakk'ın bir ikramı ve ihsanı olarak yaklaşabilir.

Bununla birlikte Hak Teâlâ'nın üzerinde kimsenin hakkını görmemektir. Kişi ne kadar ibadet ederse etsin Hakk'ın üzerinde Hak isbat edemez. Belki her şeyin üzerinde hakkı sabit ve zâhirdir. Özellikle müminler ve abidler üzerindeki hakkı daha fazladır. Çünkü iman ve ibadeti nasip edip müyesser kılmıştır.

Nûreddinzâde'ye göre Hakk'ın seçtiğinden başkasını seçmemek tazimin en ileri noktasıdır. Kendisi veya başkaları hakkında Hakk'ın seçimlerinde mücadeleye girişmemektir. Sağlık, hastalık, izzet, zillet, fakirlik ve zenginlik gibi konularda Hak Teâlâ'nın, kullarının hallerini en iyi bilen olduğunu müşahade etmektir. Sonuçta tazim Hakk'ın kazasına razı ve hükmüne teslim olmak demektir.¹¹⁶¹

G. İLHAM

Arapça'da "l-h-m" yutmak, içmek anlamındayken ilham ise yutturmak, bildirmek, haber vermek, telkin etmek ve esin anlamlarına gelmektedir.¹¹⁶² Tasavvufta feyiz yoluyla kalbe gelen özel bir anlam ve bilgi demektir. Düşünmekle kazanılan bir bilgi değildir. Kalbe konulan iyilik hissi, hayır duygusu da ilhamdır. İlhamın kaynağı ya Allah'tır ya da melektir. Veliler ilhamı peygamberlere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan aldıklarını ifade ederler. Fakat ilham, herkes için bağlayıcı bir delil olamaz. Sûfiler, bunu ferdî planda delil olarak kabul eder.¹¹⁶³

¹¹⁶⁰ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 131a-131b.

¹¹⁶¹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 131b-132a.

¹¹⁶² İbn Manzûr, *Lisan*, "l-h-m" md.; Firuzâbâdî, *Kâmûs*, s. 1160; Komisyon, *Mu'cemü'l-Vasît*, s. 842.

¹¹⁶³ Kâşânî, *TS*, s. 78-79; Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, İstanbul 2004, VI, ss. 271-293; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 305. Melekten gelen havâtıra ilham, nefisten gelen hitaba hevâcis, şeytandan

“İlham, muhaddesûnün makamı olup firâsetten üstündür. Muhaddesûn Hakk’ın kelamının lisanlarından döküldüğü kimselerdir. “Ümmetimden bazı kişiler vardır ki Hak Teâlâ onların kalbine ilham ile Hakk’ı bildirir. O zaman söylediği söz hak olur.” Hz. Ömer’in tahkiki böyledir. Hadiste Hak Teâlâ’nın Hz. Ömer’in diliyle konuştuğu rivayeti buna bir örnektir.

İlhamın firâsetten üstün olmasının nedeni firâsetin her zamanda olmamasıdır. Bazen ömürde bir defa meydana gelir, bazen zorluklar karşısında sahibine kolaylık olur, bazen de sahibine isyan olmuş olur. Sonuncusu kehanete benzemektedir. İlham ise huzur makamında olur.

İlhamın ilk derecesi nebilere olan ilhamdır. Bu vahiydir, kesin delildir ve hüküm koyucudur. Ama evliyanın ilhamı sadece sahibine ilim ifade eder, başkalarını ilzam ifade etmez.”¹¹⁶⁴

Ahmed Avni Konuk ilham, firâset ve vahiy arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: “İlham ile firaset arasındaki fark budur ki firâsette umûr-ı gaybiyyenin keşfi, âsâr-ı sûretin teferrüsü (feraset ile kestirmek) ile olur; ilhamda ise âsâr-ı sûretin teferrüsü sebep değildir. Vahy ile ilham arasındaki fark dahi budur ki, ilham vahye tabi’dir; vahiy ilhama tabi’ değildir. Yani evliyaya ilham mütâbeat-ı Resûl vasıtasıyla olur.”¹¹⁶⁵

İlhamın ikinci derecesi gözle görür gibi vaki olur ve kişi o manayı müşahade eder. İlhamın bu derecesinin doğruluğunun alameti, sahibinin ilahi sırların gizliliğini açıklamaması ve şeriatın sınırlarını çiğnememesidir. Eğer bunların herhangi birine

gelene visvas denir. Hak Teâlâ tarafından gelene ise hâtır-ı Hak adı verilir. Bunların hepsi söz nevindendir. Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 84.

¹¹⁶⁴ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 134a. Kelamcılara göre ilham yardımcı bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir ve ismet sıfatına sahip olmadıkları için velilere gelen ilham, başkasını bağlamaz. Kelamcılarının anlayışlarına bir örnek olarak bkz. Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü’r-Rûkniyye*, Haz. Mustafa Sinanoğlu, İsam Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2008, s. 45.

¹¹⁶⁵ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 3. Baskı, İstanbul 1999, s. 85.

muhalif olursa şeytanın ilkâsıdır, ilham değildir. Çünkü ilham Rahmanî veya melekî bir ilkâdır. Bundan dolayı hata olmaz ve şeriata ters olamaz.¹¹⁶⁶

Tasavvufun bilgi sisteminin en önemli geçerlik ölçütü olan şeriata uygunluk, Nûreddinzâde tarafından her fırsatta zikredildiği gibi, ilham konusunda da zikredilmiştir. Nitekim Kuşeyrî de kalbe gelen hitabın doğruluğu için (şer'î) ilme uygunluk şartını koymuş, zâhirin şahitliği olmayan bir hâtır için bâtıldır, demiştir. Ayrıca suffî tecrübenin ittifak ettiği bir husus şudur ki, kalbe gelen bu hitabın kaynağının melek mi şeytan mı olduğunu bilebilmenin yolu helallerle yaşamaktır.¹¹⁶⁷

Nûreddinzâde'ye göre ilhamın son derecesinde tahkik gözü açılır. Akıl ve vehim elde edilen mertebelerin ötesine bu tahkik gözüyle geçer. Bu göz insanın kalbinde olur. Onun idrakine basiret derler. Kul, Hakk'ın kalp gözüne tecellisi neticesinde eşyayı hakikati üzere görür. İlhamın bu derecesine ulaşan kul, ezeller ezeliinden haber vermeye başlar. Ezeller ezeli ile kastedilen Hakk'ın ezeliyyeti olan ehadiyyet mertebesidir. Sıfatta ezelidir, zatta ezelidir; fakat zatın sıfattan önceliği vardır. Ebedler ebedi de aynı bu şekildedir. Bu derecede olan ilhamın keşfettiği manalar ehass-i havassın idrakidir. Avam ve havas bu idrake sahip değillerdir. Çünkü aklın sınırlarının ötesindedir. Ehass-i havassın bu idrakiyle göklerin melekûtü, ceberûtun hakikatleri idrak olunur. Burada mukarrebûn meleklerinin mertebeleri öğrenilir. Eğer bu manalar ortaya koyulmak istense afaktan ve enfüsten uygun benzetmelerle anlatılabilir.¹¹⁶⁸

Nûreddinzâde ilhamdan sonra sekîne babının başlığını açmış, ilgili ayeti yazmış, arif olanlara bu kadar işaretin yeteceğini ifade ederek eserini tamamlamıştır.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁶ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 134a. İlmin (Şeriâtın) zahirinin şahitlik etmediği hâtır, bâtıldır. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 84; Ahmed er-Rufâî, *el-Burhânu'l-Müeyyed: Kurtarıcı Öğütler*, trc. Sıdkı Gölle, İstanbul 1997, s. 151-157. Ayrıca ilhamla ilgili tartışmalar için bkz. Muhammed Tancî, *Tasavvufun Doğuşu ve Gelişmesi (Şifâu's-Sâil: Tasavvufun Mahiyeti içinde)*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977, ss. 314-327.

¹¹⁶⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 84.

¹¹⁶⁸ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 133a-134b.

¹¹⁶⁹ Nûreddinzâde, *ŞM*, vr. 134b.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren, devlet ve toplum üzerinde önemli fonksiyonlar icra eden tasavvuf ve tarikatların, XVI. yy.'da da güçlenerek faaliyetlerini sürdürdüğü görülmektedir. Başta tekke inşası olmak çeşitli şekillerde devletin himayesini gören tarikatlar, devlet yöneticileri de dahil olmak üzere bütün halk kesimlerinin rağbet gösterdiği sivil toplum kuruluşları olmuşlardır.

Nitekim Kanuni'nin ve Sokullu'nun Nûreddinzâde ile yakın ilişkileri olduğu, Ebussuud'un, Nûreddinzâde'yi değerli bir alim olarak kabul ettiği bilinmektedir. Nûreddinzâde'nin Kanuni üzerindeki en somut etkilerinden bir tanesi, Kanuni'nin son seferi olan Zigetvar seferine çıkarken, şeyhin telkinlerini dikkate almasıdır. Nûreddinzâde müritleriyle birlikte bu sefere katılmış, Kanuni'nin vefatı üzerine cenazesine eşlik etmiştir. Kanuni'den sonra tahta geçen II. Selim'in de Kıbrıs seferinden önce Nûreddinzâde'den dua istediği bilinmektedir. Ayrıca sohbetlerinde yüksek rütbeli devlet adamlarının bulunması, Nûreddinzâde'ye faaliyetleri için tekke tahsis ve inşası, halifelerinin vaizlik görevlerinde bulunmaları, Nureddinzâde'nin Sünnî tasavvuf dışındaki gruplarla mücadelede hep ön planda olması gibi yönleri, Nûreddinzâde için “*devlet şeyhi*” tabirini kullanmayı gerektiren sebeplerden bazılarıdır.

XVI. yy.'da yüzyılda idam edilen bazı şeyhler olmuş, bunların genellikle İslam'ın dışına çıktıkları iddia edilmiştir. İdam edilen sufilerden biri olan Hamza Bali'nin idamında Nûreddinzâde'nin de etkisinin olduğu söylenebilir.

Araştırmamız açısından bu dönemin en göze çarpan diğer bir özelliği, Osmanlı Devleti'nin Şîî-Safevî isyanlarla mücadele etmesidir. Bu mücadele siyasî ve askerî alanda olduğu gibi dinî ve tasavvufî alanda da yürütülmüştür. Çünkü bu isyan hareketleri, dini-tasavvufî ortamlarda gelişip büyümüş, propaganda yolu olarak, kimi zaman tasavvuf kullanılmıştır. Osmanlı Devleti'nin Safevî Devletiyle olan savaşlarına bakıldığında, propagandayı başlatan, bu amaçla dini siyasete alet eden ve aynı dinden ve aynı soydan insanları karşı karşıya getirenin Safevîler olduğu görülmektedir. Başta Şahkulu isyanı olmak üzere takip eden diğer isyanlarda Osmanlı ve İslam coğrafyası

tehdit altında kalmıştır. Sonuçta Osmanlı-Safevî mücadelesinin kazananı ne Osmanlılar ne de Safevîler olmuştur. Belki de bu mücadelenin yegâne galibi Hristiyanlar olmuştur.

Nûreddinzâde, Konevî'nin *Nusûs*'una yazdığı şerhte dört halifeyi dört büyük melekke eşleştirmiş ve hilafet tertibini kabul etmeyenleri dolaylı yoldan tekfir etmiştir. Yine Ehl-i sünnetin dışında gördüğü Simâvî ve takipçilerini sert bir dille eleştirmiş, bazen onları da tekfir yoluna gitmiştir. Ayrıca Nûreddinzâde bazı cahil sufilerin de küfrüne hükmederek mükeffir bir anlayış benimsemiştir ki, bunun sebepleri dönemin karmaşık siyasî, dinî ve tasavvufî şartlarıdır. Bu mükeffir tavrın Gazzâlî ile benzer tarafları olduğu söylenebilir. Günümüz şartları açısından söyleyecek olursak bugünkü terör olayları, özelde Türkiye Cumhuriyeti, İslam coğrafyası ve genelde insanlık adına nasıl birer tehditse, Gazzâlî zamanındaki Haşhaşîler, Nureddinzâde zamanındaki isyan hareketleri de aynı şekilde terör faaliyetleridir. Bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin ve Nûreddinzâde'nin tekfircilikleri, kendi dönemleri şartlarında değerlendirilmeli ve devletin bekâsına hizmet etmeyi amaçladıkları söylenebilir. Tekfir tavrının olağanüstü dönemlerde, arizî bir savunma yöntemi olduğunun en önemli göstergelerinden birisi, Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan değişik dinler, mezhepler, meşreplerin vs. her dönemde devam eden varlıklarıdır. Dolayısıyla tekfircilik, Sünnî İslam'ın genel bir tavrı değildir, olamaz ve olmamalıdır.

Nûreddinzâde'nin tasavvuf tarihindeki en önemli etkisi Ehli sünnet dışı akımlarla yaptığı mücadelede kendini göstermektedir. Fakat bu mücadelede bazen tasavvufun hoşgörü ilkesiyle bağdaşmayan ifadelere rastlanmaktadır. Tasavvufta hoşgörü sınırlarını aşanlara karşı tenkitçi yaklaşım faydalı olabilir. Ne var ki tenkit söyleminden uzaklaşarak hakaret içeren, dışlayan, ötekileştiren, ayrıştıran ve kutuplaştıran üslup ve yaklaşımlar faydadan çok zarar getirmektedir. Bu anlamda Nûreddinzâde'nin tekfirci tavrını tasvip etmek mümkün değildir.

Diğer taraftan mutasavvıfların aynı konularda farklı görüşlere sahip olabileceği gerçeğinden hareketle, Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî ve *Vâridât* hakkındaki eleştirileri Osmanlı'daki tartışmacı zihniyetin önemli bir örneğidir. Bir tarafta Molla Abdullah İlâhî ve Ebussuud'un babası Şeyh Muhyiddin Yavsî gibi değerli

mutasavvıfların *Vâridât* savunuculuğu diğer tarafta Sofyalı Bâlî Efendi, Nûreddinzâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî gibi mutasavvıfların *Vâridât* aleyhtarlığı, Osmanlı'daki fikir hürriyetinin bir misalidir.

Bedreddin Simâvî ve *Vâridât*'ının güncelliğini koruduğu göz önüne alındığında, Nûreddinzâde'nin *Vâridât* reddiyesinin önemi bir kez daha kendini göstermektedir. Nureddinzâde için Simâvî, Simâvîlik ve *Vâridât* sadece dönemin bir güvenlik ve devlet meselesi değildir. Meselenin bir de tahkik boyutu vardır. Nûreddinzâde bu anlamda *Vâridât*'ı yalnızca metin olarak kavramsal düzeyde yanlış bulduğu için eleştirmemiştir. Kendisini bir dereceye kadar muhakkik bir sufi kabul ederek ve yaparak, yaşayarak ve tadarak ulaştığı tasavvufî tecrübelerine dayanarak *Vâridât*'ı tartışabilmektedir. Yeri geldiğinde susmayı tercih ettiğini de ifade ederek, kendisinde, sahîh İslam tasavvuf geleneğini savunma konusunda bir hak görmektedir. Buradan hareketle Nûreddinzâde'ye göre, Simâvî'nin bütün hatalarının kaynağı, *vâkıf olamadığı vahdet-i vücûd* düşüncesidir. Yine ona göre Vahdet-i vücûd akılların anlamakta aciz kaldığı bir meseledir. Muhakkiklere ve ehassü'l-havassa göre şeriat ilmi ise ilimlerin en mükemmeli ve en genişidir. Nûreddinzâde için öncelik, şeriat ve bu şeriatın kendisiyle ortaya koyulduğu Hz. Peygamber'e tabi olmaktır. Bu açıdan bakıldığında Nûreddinzâde'nin tenkitleri tasavvufun içinden gelen eleştiriler olmaktadır. Yani bu tenkitler, tasavvufu ve vahdet-i vücûdu yaşayarak bilen birinin sözleridir.

Yine Nûreddinzâde'ye göre Simâvî'nin kendisi, dünya ile fazlasıyla meşgul olan bir zalimdir. Eseri de kalkıştığı isyan hareketinin bir parçası olup, müminlerin katline ve itikatlarının bozulmasına sebep olmuştur. Nûreddinzâde'ye göre Simâvî'nin fikirleri, felesecilerin görüşleriyle aynıdır. Yöntem olarak Nûreddinzâde, sadece *Vâridât*'taki fikirleri değil, aynı zamanda o eseri savunan görüşleri de ele alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Böyle bir yaklaşım, Nûreddinzâde'nin sağlam bir ilim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Zaman içerisinde Nûreddinzâde'nin bu eserde yaptığı uyarıları haklı çıkaran bazı gelişmeler yaşanmıştır. Özellikle belli ideolojik çevreler, *Vâridât*'tan hareketle ahiret, haşir, ba's, cennet, cehennem, melek, şeytan gibi varlıkları, tamamen Kur'an

ve hadislerin dışında anlama yoluna gitmişlerdir. Kendi ideolojik dünya görüşleri doğrultusunda Simâvî'nin materyalist, panteist, ateist olduğunu söylemişlerdir. Bu yorumlayış şekli Nûreddinzâde'nin *Vâridât* hakkındaki kaygılarını haklı çıkaran işaretlerden biri sayılabilir. Bununla birlikte Simâvî'nin *Varidât*'ının tasavvufa zarar verdiği söylenebilir. O, bu eseriyle vahdet-i vücûd ve panteizm arasındaki sınırların belirginliğini azaltmış, asi kimliğiyle birlikte bu eser, tasavvufun imajına büyük bir zarar vermiştir, vermeye de devam etmektedir. Ortada devlete isyan etmiş bir şeyh vardır: Şeyh Bedreddin. Tasavvufun, asi şeyhlere, asi müritlere ve asilerin eserlerine hiçbir zaman ihtiyacı yoktur.

Burada şu nokta kanaatimizce önemlidir: Sofyalı Bali gibi, Nûreddinzâde gibi, Aziz Mahmud Hüdayi gibi, Kur'an ve Sünneti derinliğine yaşamaya çalışan ve oluşturdukları kavram ve uygulamalarla İslam tasavvufunu devam ettiren gerçek mutasavvıfların; kendilerini sufî, kâmil, şeyh vb. görerek tasavvufi kavramları umarsızca kullanan; fakat İslamiyetin çizdiği sınırları çiğnemekte beis görmeyen kimselere karşı sessiz kalmalarını beklemek, İslam ve İslam Tasavvuf düşüncesi adına büyük bir haksızlıktır. Ortada yanlışlar varsa doğruları söyleyenler de olacaktır.

Nûreddinzâde'nin, Simâvî'nin *Vâridât*'ına ve şârihlerine yönelttiği tenkitlerin altında bu hassasiyetin de yattığı söylenebilir. Nûreddinzâde'nin sert bir şekilde *Vâridât* aleyhinde olmasının sebeplerinden bir diğeri de Simâvî denen grupların faaliyetleridir. Özellikle fetvalara konu olan bu grupların İslam Tasavvufu adına oluşturduğu kötü algının da etkisiyle, Simâvî'nin *Vâridât*'ındaki fikirler Nûreddinzâde tarafından bâtıl görülerek, gerçek sufiliğin bunlardan uzak olduğu ve Ehl-i Sünnetin görüşlerinin hak olduğu vurgulanmıştır.

Nûreddinzâde'nin eserleri, kendi yaşadığı dönemle ilgili değerlendirme ve görüşlere yer vermesi bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Yanlış gördüğü bazı uygulamaları tasavvufi kavramlarla ilişkilendirerek anlatabilmesi, onun eserlerini özgün kılan yönlerden biridir. Bunları yaparken İslamı ve İslam Tasavvufunu her türlü bozuk anlayıştan korumaya çalıştığı görülmektedir. Özellikle keşif ve kerametın şeriata uygun olması gerektiği, zâhir ve batının birbirine aykırı olamayacağını vurgulaması en hassas olduğu konuların başında gelmektedir.

Nûreddinzâde'nin tasavvuf kavramlarını yorumlayış şeklinin *Riâye*, *Luma* , *Kutü'l-Kulûb*, *Taarruf*, *Risâle* ve *İhya* gibi tasavvuf klasikleriyle aynı çizgide olduğu söylenebilir. Nûreddinzâde bu tasavvuf kavramlarını kendi döneminin şartlarına göre yorumlayabilmiş; tabir caizse bu kavramları kendi yaşadığı zaman dilimi için güncelleyebilmiştir. Sadece tasavvuf alanında değil, tefsir, hadis, kelam gibi disiplinlerde sahip olduğu enformasyon ile yetiştirdiği müritlerine ve görevlendirdiği halifelerine sürekli şeriatı tavsiye eden Nûreddinzâde, müteşerrî bir sufi olduğunu, hemen hemen bütün eserlerinde açıkça ifade etmiştir. Ona göre şeriat, bütün saadetlerin kaynağıdır.

Nûreddinzâde'nin yetiştirdiği halifelerinin alim, şair, bestekar olduğu görülmektedir. Ayrıca bu kişilerin İstanbul'un selâtîn camilerinde vaizlik, kürsü şeyhliği gibi görevlere geldiği düşünüldüğünde, Nûreddinzâde'nin etkisi ve önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Nûreddinzâde, Herevî'nin tasavvuf anlayışını, Gazzâlî'nin Ehli sünnet anlayışını, İbn Arabî ve Konevî'nin vahdet-i vücûd anlayışını, Sofyalı Bâlî Efendi'nin tarikat anlayışını, İslamî ilimlerde elde ettiği birikimle harmanlamış, yaşadığı dönemin sorunlarına tasavvufî yöntemlerle çözümler aramış ve etkileri günümüze kadar uzanan tartışmalara taraf olmuş bir şahsiyettir.

Kısaca kadîm irfânî geleneğin önemli bir halkası olan Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışını, Kur'an ve sünnet çizgisinde şeriat ve Ehl-i sünnete bağlılık, aşırılıklardan uzak temkinli bir vahdet-i vücudu tahkik etmek şeklinde özetleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekaik*, Tahk. Habiburrahman A'zami, DKİ, Beyrut t.s.

Abdurrahman Şeref Efendi, *Osmanlı Devleti Tarihi*, Yay. Ahmet Demir, Mehmet Kafkas, Kaynak Yay., İzmir 1995, I.

Abdûlbaki, Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres*, Dâru'l-Hadis, 3. Baskı, Kahire 1411/1991.

el-Acem, Refîk, *Mevsuatu Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnan, Beyrût 1999.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, Tahk. Abdülhamid b. Ahmed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1420/2000, C. I-II.

Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Maarif Vekâleti, İstanbul 1943.

Afîfî, Ebu'l-Âlâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1975.

-----, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2009.

Afyoncu, Erhan, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, Yeditepe Yay., İstanbul 2010.

Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, DKİ, Beyrut 1403/1983

Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994.

Akkuş, Süleyman, Kuşeyrî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri, Doktora Tezi, SÜSBE, Danışman: Prof Dr. Şerafettin Gölcük, Konya 1997.

Akyol, Taha, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Doğan Kitap, İstanbul 1999.

Ali Çelebi, *İkdu'l-Manzum*, (eş-Şekâiku'n-nûmâniyye sonunda), Beyrut 1975.

Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevî İlişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Ahmed Emin Dağ, Anka Yay., İstanbul 2001.

Alşan, Mehmet Hakan, *Anadolu Erenleri*, Kurtuba Kitap, İstanbul 2012.

Altaylı, Tarık, *Kanuni Sultan Süleyman'ın Liderlik Sırları*, Okumuş Adam Yay., İstanbul 2004.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1991.

Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Minhâcu'l-Fukara*, Haz. Safî Arpaguş, Vefa Yay., İstanbul 2008.

Arpaguş, Safî, *Mevlevîlikte Manevî Eğitim*, Vefa Yay., İstanbul 2009.

Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, Matbaatü'l-Osmaniye, İstanbul 1305.

Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, Tahk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire t.s.

Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman: Aşıkpaşazâde Tarihi*, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul 2008. *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 2. Baskı, Gökkubbe Yay., İstanbul 2010.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006.

Atâî, Nev'izâde *Hadâyiku'l Hakâyik fî Tekmileti's- Şakâyik*, Haz. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul 1989.

Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 10. Baskı, İzmir 2002.

Aynî, M. Ali, *Dâru'l-Fünûn Tarihi*, İstanbul Darü'l-Fünunu, İstanbul 1927.

Ayvansarâyî, Hüseyin, *Hadîkatü'l-Cevâmi*, (İBBAK Açık Erişim), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1281/1864-1865, C. I-II.

-----, Alî Satı' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadîkatü'l-Cevâmi*, Haz. Ahmet Nezih Galitekin, İşaret Yay, 1. Baskı, İstanbul, 2001.

-----, *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, Haz. Ramazan Ekinci, Buhara Yay., İstanbul 2013.

Ayverdi, Sâmihâ, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, Kubbealtı Neşriyatı Yay., İstanbul 1999.

Babinger, Franz, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Çev. İlhami Yazgan, La Kitap Yay., Ankara 2013.

Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlü'd-dîn*, DKİ, Beyrut 1981.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyeetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musânnifîn*, C. I, nşr. Kilisli Muallim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemâl, C. II, nşr. İbnülemin Mahmud Kemâl-Avni Aktuç, İstanbul 1951-1955, Tahran 1387/1967.

Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, Çev. Ela Gültekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Baloğlu, Adnan Bülent, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş: Reenkarnasyon*, Kitabiyât Yay., Ankara 2001.

Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.

Barkey, Karen, *Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, Çev. Ebru Kılıç, Versus Kitap, İstanbul 2011.

Bayraktar, Nâil, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musânnifin Şöhretler İndeksi*, M.E.B., İstanbul 1990 C. I-II.

Belgradî, Münîrî, *Silsiletü'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no: 2819/3.

Beyânuni, Ahmed İzzeddin, *et-Tevbe*, Dârü's-Selam, Beyrut 1986, C. I.

Bilge, Reha, *II. Bayezid Deniz Savaşları ve Büyük Strateji*, Giza Yay., İstanbul 2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirin*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, C. II.

Bitiçi, Taxhidin, *Münîri-i Belgrâdî ve Silsiletü'l-Mukarrebîn Adlı Eseri* MÜSBE, Danışman: Doç. Dr. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 2000, 240 s.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Brodbeck, Rabia Christine, *Fakr'a Övgü Sahneden Secdeye Yolculuk*, Sufi Kitap, İstanbul 2010.

Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahk. Muhammed b. Züheyr b. en-Nâsır, Dâr-u Tavkî'n-Necât, Beyrut 1422/2001.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Tash. Kilisli Muallim Rıfat Bilge, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333/1914; Haz. İsmâil Özen-Ali Fikri Yavuz, İstanbul 1972, C. I-III.

-----, *Meşâyih-i Osmâniyye'den Sekiz Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1318.

Bursevî, İsmail Hakkı, *İman Esaslarına Tasavvufî Bakış*, nşr. Yakup Çiçek, Darulhadis, İstanbul 2000.

-----, *Kitabü'n-Netîce*, Haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, C. I-II.

Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yay., Ankara 1994.

-----, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yay., 5. Basım, İstanbul 2009.

Celalzâde Salih Çelebi, *Hadikatü's-Selâtîn*, Haz. Hasan Yüksel, H. İbrahim Delice, TTK Yay., Ankara 2013.

Celep, Halil, *Sofyalı Balî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014.

Cendî, Müeyyedüddin, *Nefhatu'r-Rûh ve Tuhfetü'l-Fütûh: Vuslat Yolu*, trc. Hayrettin Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Cevziyye, İbn Kayyim, *Kitâbü't-tevbe*, Tahk. Sabir Betavi, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992.

Cezar, Mustafa, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., Ankara 2011.

Clayer, Nathalie, *Mystiques etat et societe: les halvetis dans l'aire Balkanique de la fin du XVe siecle a nos jours*, ed. Ulrich Haarmann, Leiden 1994.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1975.

Çabuk, Vahid, *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*, Emre Yay., İstanbul 1999, C. III.

Çağan, Volkan, *Şeyh Bedreddin 'de Ekberi Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Rahmi Karakuş, Sakarya 2015, 73 s.

Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Âhilik*, TTK Yay., Ankara 1989.

Çelenk, Mehmet, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, Doktora Tezi, UÜSBE, Danışman: Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, Bursa 2005.

Çelik, Yusuf, *İsmail Hakkı Bursevî 'de Basiret Anlayışı*, Fecr Yay., Ankara 2012.

Çifçi, Mehmet Faruk, *İsmail Hakkı Bursevî 'nin Furuk-i Hakkı Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halit Zavalı, İstanbul 2013.

Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin 'in Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili*, Doktora Tezi, Erciyes ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın, Kayseri 2014, 1548 s.

Dalkesen, Nilgün, *15. Ve 16. Yüzyıllarda Safevî Propagandası ve Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe ÜSBE, Ankara 1999.

Damar, Abdullah, *Menâzilü 's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayat*, Doktora Tezi, UÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Kara, Bursa 2002.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Yeni Matbaa, İstanbul 1965, C. V.

Danışmend, İsmail Hami, *Kronoloji*, Türkiye Yay., İstanbul 1971, C. II.

-----, *Tarihi Hakikatler*, Tercüman Gazetesi, İstanbul 1979.

Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

Demirli, Ekrem, *Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul 1995.

-----, *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, Sufi Kitap, İstanbul 2015.

Develioğlu, Abdullah, *Büyük İnsanlar (Üç Bin Türk ve İslam Müellifi)*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1973.

Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yay., İstanbul 2011.

Downey, Fairfax, *Kanunî Sultan Süleyman*, Çev. Enis Behiç Koryürek, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1975.

-----, *Muhteşem Yüzyıl Kanuni*, Mola Kitap, İstanbul 2011.

Döner, Nuran, *Tasavvuf Kültüründe Vâridât Geleneği ve Bursevî'nin Vâridât'ı*, Yüksek Lisans Tezi, UÜSBE, Bursa 2007.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972.

-----, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şule Yay., İstanbul 1998.

Ebû Saîd Harrâz, *Kitâbu's-sıdk*, Takdim: Kasım Samrâî, Tahrir: A. J. Arberry, Beyrut 2012.

Ekinci, Mustafa, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Elif Matbaası, Şanlıurfa 2001.

Eser, Zülfiye, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Es'iletü's-Sahafiyye ve Ecvibetü'l-Hakkıyye İsimli Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman Mustafa Tahralı, İstanbul 2003.

es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâturîdiyye Akâidi*, Terc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1979.

Emecen, Feridun M., *İmparatorluk Çağının Osmanlı Sultanları-I*, İsam Yay., İstanbul 2011.

Engin, Refik, *Balkanlardaki Yatır, Türbe, Tekke ve Zâviyelerimiz*, Akademik Kitaplar, 1. Baskı, İstanbul 2014.

Ensârî, Abdülhak, *Şeriat ve Tasavvuf*, Çev. Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ankara 1991.

Er, Şaban, *Edirne-Simâvne Kâdîsı Emir İsrail'in Oğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, Kutup Yıldızı Yay., İstanbul 2016.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marifet Yay., İstanbul 1981.

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Ergun, Saadettin Nüzhet, *Türk Musikîsi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942, C. I-II.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Akingenç, 2. Baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 1993.

Feridun Bey, *Munşeâtus-Selâtîn*, Takvimhane-i Amire, İstanbul 1265, C. II.

Fırat, Yavuz, *Filibeli Nûreddinzâde'nin Kısmî ve Sûre Tefsirleri*, Kayseri 2012.

Fisher, Sydney Nettleton, *Sultan Bayezid Han*, Çev. Hazal Yalın, Kitap Yay., İstanbul 2014.

Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Mektebetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut 2005.

Frager, Robert, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2003.

el-Fuâdî, Ömer, *Nefs ve Özellikleri*, Haz. Ahmet Cahid Haksever, Hoşgörü Yay., İstanbul 2015.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, DKİ, Beyrut 1421/2001, C. I-V.

-----, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.

-----, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, Neşr. Cemil Salîbâ, Kâmil İyâd, Câmîiatu Dimeşk, Beyrut 1967.

Geylanî, Abdülkadir, *Fütûhu'l-Gayb*, Çev. İlyas Aslan, Derya Çakır, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

-----, *Sırru'l-Esrâr: Sırların Sırrı*, Terc. Mehmet Ereni, Gelenek Yay., İstanbul 2006.

Gökbilgin, M. Tayyip, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1977.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.

-----, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul 1966.

-----, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1977.

Gördük, Yunus Emre, *İmam Cafer es-Sadık'a İsnat Edilen Tasavvufî Tefsir ve Metodu*, Doktora Tezi, HÜSBE, Şanlıurfa 2010.

Göyünç, Nejat, *Kanuni Devri Başlarında Güney-Doğu Anadolu*, TTK Yay., Ankara 1975.

Güllüce, Veysel, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, Ekev Yay., Erzurum 2001.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin, *Câmiu'l-Usûl*, Terc. Hüsameddin Fadiloğlu, Milsan Basın, İstanbul 2007.

Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yay., İstanbul 1999.

Güven, M. Salim, “Çeşitli Yönleriyle Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Mektupları”, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1992.

el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemü's-Sûfî*, Dâru Nedre, Beyrût 1401/1981.

Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, TTK Yay., Ankara 1991.

Halil bin İsmail bin Şeyh Bedreddin Mahmud, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin bin Kâdî İsrâîl*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı (Açık Erişim), Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K. 157.

Hamit ve Muhsin, *Türkiye Tarihi*, Devlet Matbaası, İstanbul 1930.

Hammer, Joseph V., *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ts., C. III (V).

el-Hânî, Muhammed b. Abdullah, *el-Behçetü's-Seniyye: Sûfiyye Âdâbı*, Terc. Mehmet Talha Odabaşı, Mavi Yay., İstanbul 2004.

Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa, *Hasan Bey-zâde Tarihi*, Haz. Şevki Nezihi Aykut, TTK Yay., Ankara 2004, C. II.

Hennad b. Seri el-Kûfî, *Kitâbü 'z-zühed*, Tahk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Dâru'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt 1985.

Herevî, *Menazilü's-Sairin (Tasavvufta Yüz Basamak)*, Terc. Abdürrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2008.

Hıra, Ayhan, *Şeyh Bedreddin: Bir Sufî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İz Yay., İstanbul 2012.

Hinz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyt*, Çev. Tevfik Bıyıkoglu, TTK Yay., Ankara 1992.

Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, Sad. İsmet Parmaksızoglu, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1979, Ankara 1992.

Hocazade Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-evliyâ*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul 1979.

Hoşafçı, Ali, *Teveşşül, Râbita, Teberrük, Şefaât, Ta'zim, İstiğase, Ölü İştir mi, Tesbih Çekmek Selefiler ve Tasavvufçuların Görüşleri: Hadislerin Tahriç ve Değerlendirmeleriyle*, Sistem Matbaacılık, İstanbul 2009.

Hulvî, Cemâleddin, *Lemezât*, Haz. Mehmet Serhan Tayşi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.

Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, trc. Esad Abdülhâdî Kandil, Beyrut 1980.

İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, trc. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2011, C. I-X.

İbn Atâullah İskenderî, *Tevekkülün İncelikleri: Tedbiri Terk Etmenin Esasları*, Çev. Mehmet Fatih Albayrak, Üsküdar Yay., İstanbul 2006.

İbn Ebi'd-Dünya, *et-Tevazu ve'l-humul*, Tahk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.

-----, *Hadislerde Nefis Muhasebesi*, trc. Zekeriya Yıldız, Ocak Yay., İstanbul 2007.

İbn Fûrek, *el-İbâne An Turûki'l-Kâsîdîn: Tasavvuf Istılahları*, Çev. Ahmet Yıldırım, Abdülgaffar Aslan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014.

İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire t.s.

İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan 1999.

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Proje Editörü Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2013.

-----, *Risâletü'l-Adhaviyye fî-Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1268/1949.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007-2013, C. I-XVIII.

-----, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalıcı Yay., İstanbul 2008.

-----, *Ahiret Hayatı, Cennet ve Cehennem*, trc. Ekrem Demirli, Litera Yay. İstanbul 2015.

İdiz, Ferzende, *Ömer Fani Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Risâlesi*, Doktora Tezi, Atatürk ÜSBE, Danışman: Doç. Dr. Cengiz Gündoğdu, Erzurum 2009.

İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, Haz. Komisyon, Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı Yay., Ankara 2008, C. I-II.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Osmanlılar ve Bilim*, Etkileşim Yay., İstanbul 2003.

İmam-ı Rabbanî, *Rabbânî İlhamlar*, Çev. Necdet Tosun, Sufi Kitap, İstanbul 2005.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.

-----, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2009.

-----, *Devlet-i Aliyye*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2010.

-----, *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, Kırmızı Yay., İstanbul 2014.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylani, Darü'l-Ma'rife, Beyrût t.s.

İslamoğlu, İslam, *Molla Câmi ve Tefsirinden Fatihâ Sûresi (Edisyon Kritik)*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhammed Eroğlu, İstanbul 1995.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, Rahle Yayınevi, İstanbul 1969.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Tabiî İlimler*, İz Yay., İstanbul, 1997, C. II.

Jorga, Nicolae, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, Yeditepe Yay., İstanbul 2005, C. II.

Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli Hamse*, Tahk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.

Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, Sad. Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 2003.

Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya, Maârif Matbaası, İstanbul 1360-62/ 1941-43, I-II.

-----, *Fezleke-i Kâtip Çelebi*, Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul 1286-7, C. I-II.

Kaplan, Doğan, *Safevîler ve Kızılbaşlık*, Gece Kitaplığı Yay., Ankara 2014.

Kara, Mustafa, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergah Yay., 3. Baskı, İstanbul 1990.

-----, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yay., 6. Baskı, İstanbul 2003.

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997.

-----, *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Emin Yay., Bursa 2008.

Karagöz, İsmail, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir*, DİB Yay., Ankara 2007.

Kardavi, Yusuf, *Fi't-tariki ilallah: et-tevekkül*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1416/1995.

Kartal, Abdullah, *Tasavvufun Oluşumu: Şeriat-Hakikat İlişkisi*, Emin Yay., Bursa 2015.

Kâşânî, İzzeddin, *Tasavvufun Ana Esasları*, Çev. Hakkı Uygur, Kurtuba Kitap, İstanbul 2010.

Kaya, Remzi, *Kur'an'da İstikamet*, Emin Yay., Bursa 2005.

Kaya, Süleyman, *Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, Rağbet Yay., İstanbul 2016.

Kaya, Veli, *Ebussuud Efendi'nin Tasavvuf'a ve Sûfilere Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, Harran ÜSBE, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Altıparmak, Şanlıurfa 2010, 78s.

Kaygusuz, Bezmi Nusret, *Şeyh Bedreddin Simavenî*, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1957.

Kayserî, Dâvud, *Tasavvuf İlmine Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2013.

Kazancıgil, Aykut, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul 1999.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, I-IV.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed bin İshak, *et-Taarruf*, Tahric: Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no: 431.

Kevserânî, Vecih, *Osmanlı ve Safevîlerde Din-Devlet İlişkisi*, Çev. Muhlis Canyürek, Denge Yay., İstanbul 1992.

Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, 3. Baskı, İstanbul 2011.

Kılıç, Remzi, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı İran Siyâsî Antlaşmaları*, Tez Yay., İstanbul 2001.

Kırımî, Selim Divâne, *Âlimlerin Zorlukları Erenlerin Edepleri*, Haz. H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012.

Komisyon, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Edtr. Zafer Erginli, Kalem Yay., İstanbul 2006.

-----, *Mucemü'l-Vasît*, Haz. Mektebetü's-Şuruk ed-Devliyye, 4. Baskı, Kahire 2004.

Konevî, Sadreddin, *Risâletü'n-Nusûs*, tlk. Aka Mirza Haşim Eşkuri; ihtimam Seyyid Celâleddîn Âştîyânî; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1342. *en-Nusûs*, Neşr. İbrahim Muhammed Yasin, Mısır, 2003. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

-----, *Kırk Hadis Şerhi ve Tercümesi*, Tahkik ve Tercüme: Hasan Kâmil Yılmaz, Mebkam Yay., Konya 2010.

-----, *İlahi Nefhalar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 3. Baskı, İstanbul 1999.

-----, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2009, C. I.

Konur, Himmet, *Tasavvuf Ahlakı ve İlahî Ahlak ile İnsana Yolculuk*, H Yay., İstanbul 2009.

Korkmaz, Esat, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, Anahtar Kitaplar, İstanbul 2007.

Kotku, M. Zahid, *Sabır*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.

-----, *Tasavvufî Ahlak*, 6. Baskı, İstanbul 1991, C. I-V.

Kozan, Ali, *Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve Vâridât Adlı Risâlesinin Metin Kritiği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Sebahattin Samur, Kayseri 2003.

-----, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Doktora Tezi, EÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Şefaettin Severcan, Kayseri 2007.

Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., 5. Basım, Ankara, 1984.

-----, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, TTK Yay., Ankara 1988.

Köse, Fatih, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012.

Köseoğlu, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yay., İstanbul 1991.

Kunt, Metin, *Siyasal Tarih, Türkiye Tarihi II: Osmanlı Devleti 1300-1600*, İstanbul 1988, C. II.

Kuşeyrî, *Risâle*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 1991.

Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin*, Döler Reklam Yay., İstanbul 1978.

Küçükdağ, Yusuf, *Türk Aleviliği Araştırmaları*, Çizgi Kitabevi, Konya 2010.

Küpelî, Özer, *Osmanlı-Safevî Münasebetleri*, Yeditepe Yay., İstanbul 2014.

Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı İran Siyâsî Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul 1993.

La'lîzâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, Sad. Tahir Gâlip Seratlı, Kardelen Yay., Konya 2010.

Maden, Şükrü, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvî Örneği*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.

El-Makdisî, İzzuddin Abdusselâm, *Sırların Çözümü ve Hazineilerin Anahtarları*, Çev. Hayri Kaplan, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2002.

Maksudoğlu, Mehmet, *Osmanlı Tarihi*, Boğaziçi Yay., İstanbul 2011.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-kulûb*, Neşr. Said Nesîb Mekârîm, Dâru Sadr, Beyrut 2010, C. I-II.

Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektâşilik Araştırmaları*, Çev. Turam Alptekin, Demos Yay., İstanbul 2006.

Mevlânâ Halid-i Bağdâdî, *Risâle-i Hâliyye*, Haz. Yakup Çiçek, İstanbul 2004.

Miroğlu, İsmet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Osmanlılar*, Kombassan Yay., İstanbul 1989, C. X.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yay., İstanbul 2007.

Mughul, Muhammed Yakub, *Kanuni Devri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1987.

Muhammed Nur, *Vâridât Şerhi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, H. Mustafa Varlı, Esmâ Yay., İstanbul 1994.

Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillah*, Tahk. Abdülkâdir Ahmed Ata, DKİ, Lübnan 2010.

-----, *et-Tevbe*, Tahk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Fazile, Kahire 2006.

-----, *el-Mekâsib: er-rızkü'l-helal ve hakikatü't-tevekkül alellah*, Tahk. Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 1974.

-----, *Nefsin Terbiyesi*, Çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Hayy Kitap, İstanbul 2011.

-----, *Tevbenin İlk Adımı (el-Kasdu ve'r-Rucu' ilallah: Tevbe ve Allah'a Yöneliş)*, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul 2012.

Muhyiddin Yavsi, *Hakikatü'l-hakâyık fî keşf-i esrâri'd-dakâik*, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Bölümü, nu: 1092 ve 1093.

Muhyî, *Menâkıb-ı Gülşenî*, Haz. Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1982.

Musâ Kâzım Efendi, *Vâridât-ı Bedreddin*, Neşr. Mehmed Serhan Tayşi, MVT Yay., İstanbul 2010.

Muslih, Muhammed Muhtar, *Makâmü'r-rızâ inde sûfiyyeti'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' el-hicriyyeyn*, Darü's-Selâm, Kahire 1431/2010.

Mustafa b. Bâlî, *Risâle-i Kiyâset-i Firâset/İlm-i Firaset: Yüzler Hali Söyler*, Haz. Ramazan Sarıçiçek, Büyüyenay Yay., İstanbul 2014.

Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, Sad. Prof. Dr. Neşet Çağatay, TTK Yay., Ankara 1979 C. I-II.

Mübarek, Muhammed Zeki *et-Tasavvufü'l-İslâmî fî'l-edeb ve'l-ahlâk*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, Beyrut t.s., C I-II.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahâîfü'l-Ahbar*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1869 C. III.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Tahk. Muhammed Abdülbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut t.s., C. I-V.

Müstakimzâde, *Meşâyih-i İslam*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1716/1, vr. 6a.

-----, *Ayasofya-i Kebîr'de Şeyh Olanlar*, Süleymânîye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1716/2, vr. 11b-12a.

Namlı, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat)*, Haz. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul 1996.

Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyyeti, 2. Baskı, Halep 1406/1986, C. I-IX.

Neşrî Mehmed Efendi, *Cihannüma: Neşrî Tarihi*, İBBAK Muallim Cevdet Yazmaları, no: 106, vr. 76b-77a (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar'dan erişime açıktır).

Nüreddinzâde, *Şerhu'n-Nusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü, nr. 1278.

-----, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, Süleymâniye Kütüphanesi Hacı Reşit Bey Bölümü nr. 111.

-----, *Şerhu'l-Vâridât*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi nr. 1002.

-----, *Risâle fî beyâni mi'râci'n-Nebi aleyhi's-selam*, Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttâb Bölümü, nr. 1167.

Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, Müessesetü Nuveyhiz es-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, C. II.

Niyazi Mısırî, *Tam ve Tekmil Niyazî Divanı*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, t.s.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, TTK Yay., Ankara 1992.

-----, *Osmanlı Tolumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1998.

-----, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2015.

Ocakoğlu, Hatice, *Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddîn Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkîk ve Değerlendirmesi [1-100 Varaklar Arası]*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 2009.

Oruç Beğ, *Osmanlı Tarihi: 1288-1502*, Haz. Necdet Öztürk, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2007.

-----, *Oruç Beğ Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, baskı yeri yok 1972.

Öncel, Müyesser, *Kur'an'da İnâbe Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Muhsin Demirci, İstanbul 2006.

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Özdamar, Mustafa, *Dersaadet Dergahları*, Kırk Kandil Yay., İstanbul 1994.

Özgül, İbrahim, *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin*, Doktora Tezi, Atatürk ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Mehmet İnbaşı, Erzurum 2010

Özkan, Nevin, *Modena Devlet Arşivi'ndeki Osmanlı Devletine İlişkin Belgeler (1485-1791)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2004.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul 1994.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Tevil Geleneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.

Öztürk, Şeyda, *Şem'i Efendi ve Mesnevî Şerhi*, İsam Yay., İstanbul 2011.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tarih Boyunca Tasavvufî Düşünce-I*, Sümer Matbaası, İstanbul 1974.

-----, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yay., İstanbul 1988.

-----, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İrfan Yay., İstanbul 1989.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1993.

Peçevî, *Tarih*, Haz. Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981, C. I-II.

Ran, Nazım Hikmet, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Yeni Kitabcı, İstanbul 1936.

Rasim, Ahmet, *Osmanlı Tarihi*, Haz. Metin Hasırcı, Emre Yay., İstanbul 2002 C. I.

Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, Neşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire ts.

Rıhtım, Mehmet, *Seyid Yahya Bakîvi ve Halvetilik*, Kısmet Neşriyat, Bakü 2005.

Roux, Jean Paul, *Türklerin Tarihi*, Çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan Özcan, Kabalcı Yay., İstanbul 2007.

er-Rufâî, Ahmed, *el-Burhânu'l-Müeyyed: Kurtarıcı Öğütler*, Terc. Sıdkı Gülle, Bedir Yay., İstanbul 1997.

Saray, Mehmet, *Türk İran İlişkileri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yay., İstanbul 1999.

Sâyiḥ, Ahmed Abdürrahîm, - Mennai, Aişe Yusuf, *Dirasat fi't-tasavvuf ve'l-ahlâk*, Dârü's-Sekâfe, Doha 1991.

Seccâdî, Seyyid Câfer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Haz. Mehmet İşpirli, TTK Yay., Ankara 1999, C. I.

Semahaddin Cem, İbnüttayyar, İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.

es-Semerkandî, Ubeydullah, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, Haz. Mustafa Sinanoğlu, 1. Baskı, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, *Luma'*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.

Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, Haz. İhsan Kara, İnsan Yay., İstanbul 2008.

Seyyid Seyfullah, *Câmiu'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no: 2335; *age*, İBBAK Osman Ergin Yazmaları no: 565; *age*, İBBAK Belediye Koleksiyonu no: 635.

Simâvî, Bedreddin, *Vâridât*, trc. Cengiz Ketene, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.

Sofuoğlu, Mehmed, *Tefsire Giriş*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

Solakzâde, Mehmed Hemdemî Çelebi, *Tarih*, Haz. Vahid Çabuk, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

es-Sircânî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan, *el-Beyâd ve's-sevâd min hasaisi hikemi'l-ibad ve ni'meti'l-mürîd ve'l-murad*, thk. Muhsin Pürmuhtar, İran 1390.

Sühreverdî, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer, *Avârifü'l-Maarif*, Tashih: Muhammed Abdülaziz Halidî, DKİ, Lübnan 1437/2016.

Sühreverdî, Ebû Necîb, *Âdâbü'l-Müridin*, Tahk. Fehim Muhammed Şeltut, Kahire t.s.

Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1977.

-----, *İslâm Tasavvufunun Ana İlkeleri: Sülemînin Risâleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1981.

-----, *Uyûbü'n-Nefs ve Müdâvâtühâ: Nefis, Kusurları ve Tedavileri*, trc. Abdullah Suat Demirtaş, Semerkand Yay., İstanbul 2013.

Sümer, Faruk, *Sâfeyî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, TTK Yay., Ankara 1992.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, 1327/1909, Haz. Nuri Akbayar; Sadl. Seyit Ali Kahraman, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996, I-VI; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî yahud Tezkire-i meşâhir-i Osmâniyye*, Haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, Sebil Yay., İstanbul 1996, I-V.

Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964.

Şa'rani, Abdülvehhab, *el-Ahlâkü'l-metbûliyye*, Tahk. Abdülhalim Mahmud, es-Sekâfetü'l-İslâmiyye, Kahire 1975, C. I-II.

Şarkâvî, Hasan, *Mu'cemu Elfâzi's-Sufiyye*, Müessesetü Muhtar, Kahire 1987.

Şeker, Mustafa, *Kur'an'dan Esintiler: İslam'da Hamd-Şükür Kültürü*, İstanbul 2004.

Şemsettin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1978.

Şensizozğlu, Nevzat, *Şah İsmail Devrinde Anadolu'da Safevî-Alevî Faaliyetleri*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Mustafa Öz, İstanbul, 2005.

Şeyh Bedreddin *Letâifü'l-işârât fî beyânî'l-mesâilî'l-hilâfiyyat, Camiu'l-fusuleyn: yargılama usulüne dair, et-Teshil şerhu letaifu'l-işarat: Letaifu'l-işarat şerhi*, Edtr. Yunus Apaydın, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2012.

Şirvânî, Yahya, *Şifâu'l-Esrâr: Sufî Yolunun Sırları*, Haz. Mehmet Rıhtım, Sufi Kitap, İstanbul 2014.

Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1980.

Tancî, Muhammed, *Tasavvufun Doğuşu ve Gelişmesi (Şifâu's-Sâil: Tasavvufun Mahiyeti içinde)*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1977.

Tansel, Selahaddin, *Sultan II. Bayezit'in Siyâsî Hayatı*, MEB Yay., İstanbul 1966.

Taşköprüzâde, Isâmeddîn Ahmed, *eş-Şekâiku'n-Nûmâniyye fî ulemâ'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Neşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985.

-----, *Miftâhu's-saâde*, Tahk. Kâmil Kâmil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire 1968, C. I-III.

-----, *Mevzuâtü'l-Ulûm Tercümesi*, Kemâleddin Mehmed Efendi, İstanbul 1313, C. I.

et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Ulûm ve'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan 1996.

Tek, Abdürrezzak, *Tasavvufî Mertebeler -Hace Abdullah el-Ensarî el Herevî Örneği*, Emin Yay., Bursa 2008.

-----, *Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Girişi*, Molla Abdullah İlahi, Emin Yay., Bursa 2012.

Tekeli, İlhan - İlkin, Selim, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK Yay., Ankara 1993.

Tenik, Ali, - Göktaş, Vahit, *Allah'la Varolmanın Yolu: Zikir*, Erkam Yay., İstanbul 2015.

Tezeren, Ziver, *Seyyid Aziz Mahmud Hüdayî-I*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1984.

Tilimsânî, *Şerhu Menâzil*, Neşr. Abdülhâfız Mansur, Tunus 1989.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayın, İstanbul 1994.

Timuroğlu, Vecihi, *Vâridât*, Haz. Ahmet Say, Türkiye Yazıları Yay., Ankara 1979.

et-Tirmizî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan el-Hakîm, *Kitabü Hatmi'l-Evliyâ*, Tahk. Osman İsmail Yahya, el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, Beyrût t.s.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa ibni'd-Dahhak, *Sünen*, 2. Baskı, Mısır 1395/1975, C. I-IX.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

Topdemir, Hüseyin Gazi, *Türk Düşünce Tarihi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., İstanbul 2014.

Tosun, Necdet, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XI-XVII. Asırlar)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul 1979.

Uğur, Ahmet, *Yavuz Sultan Selim*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1989.

Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Musikî ve Semâ*, Marifet Yay., 3. Baskı, İstanbul 1999.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2005.

-----, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, Sufi Kitap, İstanbul 2008.

-----, *Dört Kapı Kırk Eşik: İslam Topluluklarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, Dergah Yay., 3. Baskı, İstanbul 2014.

-----, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergah Yay., İstanbul 2014.

Ulupınar, Hamide, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Medyeniyye Tarikatı*, Gelenek Yay., İstanbul 2013.

Usluer, Fatih, *Hurûfîlik*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009.

Utku, Mustafa, *Rızık Anahtarları ve Tevekkül*, Uludağ Yay., İstanbul 2001.

-----, *Kur'an ve Sünnet Işığında Tasavvuf Ahlakı ve Adabı*, Uludağ Yay., İstanbul 2005.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay., 10. Baskı (Tıpkıbasım), Ankara 2011, C. II.

-----, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, TTK Yay., Ankara 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Feylesofları Antolojisi*, Yeni Kitabçı, İstanbul 1935, C. I.

Ünal, Mehmet Ali, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul 2012.

Ünal, Necdet, *Kur'an-ı Kerim'de İstikamet Kavramı*, Tibyan Yay., Çanakkale 2010.

Ünsî Hasan Şa'bânî, *Kelâm-ı Azîz*, Derleyen: İbrahim Has, Haz. Mustafa Tatcı, Cemal Kurnaz, H Yay., İstanbul 2011.

Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, C. I-V.

Vekî' b. Cerrâh, *Kitâbü'z-Zühed*, Tahk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1984.

Werner, Ernst, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, Çev. Hakan Sevin, Kaynak Yay., İstanbul 2014.

Vicdânî, Sadık, *Tomâr-ı Turuk-i Aliyye: Melâmilik*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338-1340.

Yağcı, Ömer Gökhan, *Yavuz Sultan Selim Dönemi Kültür ve Edebiyatı*, Doktora Tezi, Kırıkkale ÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Muhittin Eliaçık, Kırıkkale 2014.

Yaltkaya, M. Şerefettin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Haz. İsmail Aka, Mustafa Demir, Temel Yay., İstanbul 2001.

Yener, Cemil, *Şeyh Bedreddin-Vâridât*, Milenyum Yay., İstanbul 2008.

Yesevî, Hoca Ahmed, *Divân-ı Hikmet*, Haz. Hayati Bice, TDV Yay., Ankara 2009.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvufî Hayatla İlgili Sorular (el-Lümâ' İslam Taavvufu içinde)*, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

-----, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulemâ* (XVII. YY), OSAV Yay., İstanbul 2001.

Yılmaz, Ömer Faruk, *Osman Gazi'den Sultan Vahîdüddin Han'a Osmanlı Tarihi*, Edtr. Selman Soydemir, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul 2014, C. II.

Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin*, Haz. Mustafa Tatcı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.

Yurdaydın, Hüseyin G., *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971.

-----, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti*, Yayın Yönetmeni Sinan Akşin, Cem Yay., İstanbul 2011, C. II.

Yücel, Yaşar - Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi-II Osmanlı Dönemi (1300-1566)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1990.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, Çev. Nurcan Altun, Önsöz Yay., İstanbul 2014.

ez-Zubi, Memduh, *Mucemü's-Sufi*, Lübnan 2004.

Zümrüt, Kübra, *Tasavvuf Klasik Eserlerinde ve Nakşbendiyye Tarikatı Örneğinde Muhasebe ve Murakabe*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, Danışman: Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 2010, 142 s.

Makaleler

Ahmet Refik, “Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektâşîlik (1558-1591)”, *DİA*, C. IX, 1932.

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim, “Halîmî Çelebi”, *DİA*, C. XV, İstanbul 1997.

Altundağ, Şinasi, “Selim-I”, *MEBİA*, İstanbul 1988.

Aşkar, Mustafa, “Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi (Şeyh Yavsi) Hayatı, Eserleri ve Vâridât Şerhi Adlı Eseri Üzerine”, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler Sempozyumu, 23-25 Mayıs 1997*, 1998, ss. 193-215.

-----, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye’nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXIX, Ankara 1999.

-----, “Reenkarnasyon/Tenasüh Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, *Tasavvuf*, Ankara 2000, sayı: 3, s. 100.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, “XV. Yüzyılda Bir Nüsus şârihi: Pir Muhammed el-Hoyi ve Zübdetü't-Tahkik ve Nüzhetü't-Tevfik Adlı Eseri”, *II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu*, Konya 6-8 Ekim 2011.

Barkan, Ömer Lütfi, “İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” Vakıflar Dergisi, C. II, Ankara 1942.

Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, C. IX, İstanbul 1994, s. 32-35.

Başer, Hacı Bayram, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Örneği”, *Uluslararası Sempozyum: Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 19-20 Aralık İstanbul, 2015. [URL:http://www.academia.edu/19806146/](http://www.academia.edu/19806146/).

Bilgin, A. Azmi, “Sinâniyye”, *DİA*, C. XXXVII, İstanbul 2009, s. 240-241.

Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, C. II, İstanbul 1989.

Bostan, İdris, “Preveze Deniz Muharebesi”, *DİA*, C. XXXIV, İstanbul 2007.

-----, “İnebahtı Deniz Savaşı”, *DİA*, C. XXII, İstanbul 2000.

Ceyhan, Semih, “Yakaza”, *DİA*, XXXXIII, İstanbul 2013, 270-271.

-----, “Sema”, *DİA*, C. XXXVI, İstanbul 2009, s. 455-457.

Clayer, Nathalie, - Popovic, Alexandre, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara, 2005.

Çağrııcı, Mustafa, “Azim”, *DİA*, İstanbul 1991, C. IV, s. 328-329.

-----, “İhsan”, *DİA*, C. XXI, İstanbul 2000, s. 544-546.

Çağrııcı, Mustafa, - Uludağ, Süleyman, “İstikamet”, *DİA*, C. XXIII, İstanbul 2001, s. 348-349.

Çoban, Barış, Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak “Vâridât”, *“Tarih Ütopya İsyan Şeyh Bedreddin, Yaşamı, Felsefesi, İsyanı”*, Haz. Barış Çoban, İstanbul 2007.

Demir, Osman, “Yakîn”, *DİA*, İstanbul 2013, C. XXXXIII, ss. 271-273.

Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008.

-----, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, ss. 253-291.

Dindar, Bilal, “Bedreddin Simâvî”, *DİA*, İstanbul 1992, C. V, s. 331-334.

Döner, Nuran, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Kitâb-ı Kebîr’i ve Bursevî’de Vâridât Kültürü”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6 [2005], sayı: 15.

Dönmez, İbrahim Kafi, “Sedd-i Zeraî”, *DİA*, C. XXXVI, İstanbul 2009, s. 277-282.

Ekinci, Mustafa, “Yavuz Sultan Selim Döneminde Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, C. IX, Ankara 2002.

Ercan, Yavuz, “Yavuz Sultan Selim Dönemi” *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, C. V, Ankara 2002.

Eroğlu, Süleyman, “Mutasavvıf Bestekâr Bir Şair: Zâkirî Hasan Efendi ve Yayınlanmamış Şiirleri”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/12 Fall 2014, Ankara, ss. 235-254.

Gökbilgin, M. Tayyip, “Kanûnî Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi Sebepleri ve Hazırlıkları”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, C. XVI, İstanbul 1966, Sayı: 21.

-----, “Süleyman-I”, *İA*, C. XI, İstanbul 1979.

Gölpınarlı, Abdülbaki, “Kızılbaş”, *İA*, C. VI, İstanbul 198.

Gündüz, Tufan, “Şah İsmâîl”, *DİA*, C. XXXVIII 2010.

-----, “Tahmasb”, *DİA*, C. XXXIX, İstanbul 2010.

-----, “Sofyalı Bali Efendi'nin Safevilere Dair Rüstem Paşa'ya Gönderdiği Mektup”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, (Alevilik özel sayısı).

Güven, Mustafa Salim, “Osmanlı Sûfilerinin İran Safevîlerine Yaklaşımında Azîz Mahmûd Hüdâyî Örneği”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 30 [2012/2], ss. 33-60.

Katgı, İsmail, “Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Cilt: 6 Sayı: 24, Kış 2013, ss. 180-211.

Kaya, Mahmut, “Kasîdetü'l-Bürde”, *DİA*, C. XXIV, İstanbul 2001.

Işın, Ekrem, “Saçlı Emir Tekkesi”, *DBİA*, C. IV, İstanbul 1994, s. 383-384

İlgürel, Mücteba, “Celâlî İsyanları”, *DİA*, C. VII, İstanbul 1993.

-----, “Zirveden Dönüş: II. Selim’den III. Mehmed’e” *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, C. VI, Ankara 2002.

İnançer, Ömer Tuğrul, “Hasan Efendi (Hatip-Zâkirî)”, *DBİA*, III, İstanbul 1994, s. 563.

İsen, Mustafa, “Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı, (Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi İçinde)”, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, C. VI, Ankara 2002.

Kara, Mustafa, “Havf”, *DİA*, C. XVI, İstanbul 1997, s. 528-531.

Karaca, Behset, “Safevî Devleti’nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevî İlişkileri”, *Türkler*, C. IX, Ankara 2002.

Kazıcı, Ziya, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmî Hayat (XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler İçinde)”, İstanbul 1999.

-----, Ziya Kazıcı, “Ahîlik”, *DİA*, C.I, İstanbul 1988.

Kılıç, Remzi, “Osmanlı Devleti’nin İran Politikası”, *Türk Dış Politikası*, Edtr. Mustafa Bıyıklı, İstanbul 2010.

Orhan F. Köprülü, “Feyzullah Efendi”, *MEBİA*, C. IV, Eskişehir 1997, ss. 593-600.

Kuban, Doğan, “Sokullu Mehmet Paşa Külliyesi”, *DBİA*, C. VII, İstanbul 1994.

Kufralı, Kasım, “Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendîye Muhiti”, *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, III./1-2 (Kasım 1948).

Küçük, Sezai, “Abdullah Ensârî el-Herevî’nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: Kitâbu’l-Fütüvvet”, *SÜİFD*, 2/2000, ss. 137-166.

Küçükdağ, Yusuf, “Osmanlı Devleti’nin Şah İsmail’in Şii Propagandacılarına Halvetiye İle Karşı Koyma Politikası, XII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler, III. Cilt, I. Kısım, Ankara 2002.

Küçükdağ, Yusuf- Dedeyev, Bilal, “Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2009, C. II, S. 6.

Küçükdağ, Yusuf - Değerli, Ayşe, “Beylikler ve Osmanlı Döneminde Seydişehir’de Tasavvuf”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Konya 2013, cilt: VIII, sayı: 16.

Macdonald, D. B., “Kıyâmet”, *MEBİA*, C. VI, Eskişehir 1997.

-----, “Firaset”, *MEBİA*, C. IV, İstanbul 1988, s. 640.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet”, *DİA*, C. XIII, İstanbul 1996, ss. 261-263.

Onat, Hasan, “İbâhiyye”, *DİA*, C. XIX, İstanbul 1999.

Öngören, Reşat, “Safeviyye”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008.

-----, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvufî Çizgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9, İstanbul 2008, sayı: 21.

-----, “Nûreddinzâde”, *DİA*, Ek 2, İstanbul 2016, s. 364-366.

Öz, Mustafa, “Zındık”, *DİA*, C. XXXIV, İstanbul 2013.

Özcan, Abdulkadir, “Edirne Vak’ası”, *DİA*, X, İstanbul 1994.

Özcan, Nuri, “Hasan Efendi, Zâkirî”, *DİA*, C. XVI, İstanbul.

Özköse, Kadir, “Zühde ve Sufîlerin Zühde Yükladıkları Anlam: Tasavvufî Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/1, Sivas 2002, ss. 176-194.

Öztuna, Yılmaz, “Kânûnî’nin Türk Ve Dünya Tarihindeki Yeri”, *Kânûnî Armağanı*, TTK Yay., Ankara 1970.

Öztürk, Erdem Can, “Seyyid Nizamoğlu’nun Mürşid ve Müridler Hakkındaki Manzumeleri”, *Sûfî Araştırmaları: Sufi Studies*, C. 4 Sayı:7, Manisa 2013, ss. 35-57.

Sarıkaya, Yaşar, “Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 3, İstanbul 1999.

Sarıtoprak, Zeki, “Dâbbetü’l-Arz”, *DİA*, C. VIII, İstanbul 1993.

Selvi, Dilaver, “Her Ayetin Bir Zâhiri Bir Batını Vardır’ Hadisindeki Zâhir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, C. XI, Sayı 2, Samsun 2011, ss. 7-41.

Şahin, İlhan - Emecen, Feridun, “Amasya Antlaşması”, *DİA*, C. III, İstanbul 1991.

Şener, Mehmet, “Huşû”, *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 422-423.

Şimşek, Halil İbrahim, “Kıyâmet ve Alâmetlerinin Tasavvufî Tecrübe Açısından Yorumlanması”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, C. VIII, sayı: 19, ss. 123-142.

Tahralı, Mustafa, “Fransız Müslüman Abdulvahid Yahyâ (R  ne Gu  non’un) Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Sayı: 4, İstanbul Ekim-1981.

Tabakoğlu, Ahmet, “Osmanlı Mirası”, *Osmanlı Medeniyeti*, Haz. Coşkun Çakır, İstanbul 2005.

-----, “Klasik Dönemde Osmanlı Ekonomisi (*Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi İçinde*)”, Edtr. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, C. VI, Ankara 2002.

Tanman, M. Baha, “Dırağman Külliyesi”, *DBİA*, C. III, İstanbul 1994, s. 49-51.

-----, “Koruk Tekkesi”, *DBİA*, C. V, İstanbul 1994, s. 70-71.

-----, “Küçük Ayasofya Tekkesi”, *DBİA*, C. V, İstanbul 1994.

Tatçı, Mustafa, “Şabâniyye”, *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010.

Tayşi, M. Serhan, “Ali Dede Bosnevî”, *DİA*, C. II, İstanbul 1989.

-----, “Feyzullah Efendi”, *DİA*, XII, İstanbul 1995.

Tek, Abdürrezzak, “Tebettül”, *DİA*, C. XXXX, 2011, s. 216-217.

Tekindağ, Şehabettin, “Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, I/3, 1967, s. 34-39; I/4, 1968, s. 54-59.

Telci, Cahit, “İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik” *50. Yıl Atatürkçülük Armağanı*, İzmir 1994.

Terkan, Fehrullah, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Edtr. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay., İstanbul 2013, ss. 289-321.

Tietze, Andreas, “Sheykh Bâlî Efendi’s Reports on the Followers Sheykh Bedreddin”, *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: VII-VIII, İstanbul 1988, s. 115-122.

Topaloğlu, Bekir, “Cennet”, *DİA*, C. VII, İstanbul 1993.

-----, “Kıyamet”, *DİA*, C. XXV, İstanbul 2002.

Toprak, Süleyman, “Haşır”, *DİA*, C. XVI, İstanbul 1997.

Turan, Şerafeddin, “Selim I”, *İA*, C. X, İstanbul 1988.

-----, “Selim II”, *İA*, C. X, İstanbul 1988.

-----, “Bayezid II”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992.

Türer, Osman, “Osmanlı İmparatorluğunda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek”, *TDA*, XXVIII, 1984.

-----, “Biat”, *DİA*, C. VI, İstanbul 1992, s. 124-125.

Türker, Ömer, “Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Haz. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, ss. 55-85.

Uludağ, Süleyman, “Âlem”, *DİA*, C. II, İstanbul 1989.

-----, “Riyazet”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, s. 143-144.

-----, “Murakabe”, *DİA*, C. XXXI, İstanbul 2006, s. 204.

-----, “Rıza”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV s. 56-57.

-----, “Basiret”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992, s. 103.

-----, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, C. VI, İstanbul 2004, ss. 271-293.

Uzun, Mustafa, “Hâşimî Emir Osman Efendi”, *DİA*, C. XVI, İstanbul 1997, s. 411-412

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Bayezid”, *MEBİA*, C. II, İstanbul 1979.

Üzüm, İlyas, “Hatibzâde Muhyiddin Efendi”, *DİA*, C. XVI, İstanbul 1997, s. 463-464.

Yaltkaya, M. Şerafeddin, “Bedreddin Simâvî”, *MEBİA*, C. II, Eskişehir 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba’s”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992.

Yazıcı, Tahsin, “Fetihten Sonra Halvetîler”, *İED*, C. II, 1956.

-----, “Safevîler”, *MEBİA*, C. X.

Yurdaydın, Hüseyin G., “*Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti*”, Yayın Yönetmeni Sinan Akşin, C. II, İstanbul 2011.

Yürekli Zeynep, “A Building Between the Public and Private Realms of the Ottoman Ruling Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul”, *Muqarnas* 20 (2003): ss. 159-85.

GENEL BİLGİLER

TABAKOĞLU, Mehmet, Nûreddinzâde, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, 371 s.

ÖZET

Bu çalışma Nûreddinzâde'nin tasavvuf tarihindeki yeri ve önemini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Tez giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte kaynaklar değerlendirilmiş ve Nûreddinzâde'nin yaşadığı XVI. yy.'da Osmanlı Devletinin siyaset, ilim, kültür, sanat, mimari, sosyal, ekonomik, dini ve tasavvufi durumu kısaca ele alınmıştır. Birinci bölümde Nûreddinzâde'nin hayatı, eserleri, tarikat silsilesi, mürit yetiştirme usûlu ve halifeleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Nûreddinzâde'nin, Bedreddin Simâvî'ye ait olan Vâridât adlı esere yazdığı reddiye bağlamında, tasavvuf anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Burada ahiret, haşir, ba's, cennet, cehennem, melek, şeytan, cin, Hz. İsa, kıyamet ve alametleri, Allah'ın iradesi, âlemin kıdemi, ibadet ve namaz gibi konular üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde Nûreddinzâde'nin, tasavvufun temel kavramlarından olan 57 tasavvuf kavramını yorumlama şekli işlenmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

TABAKOĞLU, Mehmet, Nûreddinzâde, His Life, His Works and His Understanding of Sufism, PhD Dissertation, Supervisor, Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, 371 p.

ABSTRACT

This study is to aim to demonstrate the role and importance of Nûreddinzâde in the history of sufism. The thesis consists of an entrance and three chapters. Resorces have been evaluated in the entrance, and in the XVI. century in which Nûreddinzâde lived, the Ottoman Empire's politics, science, culture, art, architecture, social, economic, religious and mystical state are briefly introduced. In the first chapter, the information about Nûreddinzâde's life, studies, tariqa chains, the procedure of raising

dervishes and caliphs have been stated. In the second chapter, Nûreddinzâde's sufism thought has been put forward on the context of an refutation for Vâridât written by Bedreddin Simâvî. Some topics such as hereafter, resurrection, "ba's", heaven, hell, angels, devils, jinn, the Prophet Jesus Christ, doomsday and its signs, Allah's will, anteriority of the world, worship, prayer have been dealt with in the relevant chapter. In the third chapter, it has been prosessed that how to be dealt with by Nûreddinzâde 57 sufism terms, which are main concepts of sufism has been prosessed.