

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



BAZI SUF HAREKET ÖNDERLERİNİN
SİYASET KARŞISINDAKİ TUTUMLARI
(TAZİB, TECRİD VE İDAM)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA

HAZIRLAYAN

Mesude Merve KARADAĞ

MALATYA - 2019

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TASAVVUF ANABİLİM DALI**

**BAZI SUF HAREKET ÖNDERLERİNİN SİYASET
KARŞISINDAKİ TUTUMLARI (TAZİB, TECRİD VE İDAM)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MESUDE MERVE KARADAĞ

**TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞRETİM ÜYESİ MUSTAFA ALTUNKAYA**

MALATYA - 2019

T.C

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE SUF HAREKETİ ÖNDERLERİNİN SİYASET KARŞISINDAKİ
TUTUMLARIVE KARŞILAŞTIKLARI TAZİB, TECRİD VE İDAMLAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DR. Öğretim Üyesi:

Mustafa Altunkaya

HAZIRLAYAN

MESUDE MERVE KARADAĞ

Jürimiz...30.09.2019..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans tezini (oybirliği/oy çokluğu) ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim, Tasavvuf Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri(Ünvanı, Adı-Soyadı)

- I. Prof. Dr. İhsan Seysal
- II. Dr. Öğr. Refik Haspin
- III. Dr. Öğr. Ayri Mustafa Arduvaz
- IV.
- V.

İmzası

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun.....tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Kubat

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Bu belge ile Dr.Öğretim Üyesi Mustafa ALTUNKAYA danışmanlığında, Yüksek Lisans Tezi olarak hazırladığım; “Bazı Suf Hareket Önderlerinin Siyaset Karşısındaki Tutumları (Tazib, Tecrid ve İdam)” adlı çalışmamda 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.

MESUDE MERVE KARADAĞ

ÖN SÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Hamd Âlemlerin Rabb'i olan Allah'a, salât ve selam, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Âline ve Ashab'ına ve İslam'ın yayılıp yaşanmasında büyük katkıda bulunmuş tasavvuf erbabına olsun.

İslam'ın yaşama aktarılma biçimlerinden biri olan tasavvufun bilinmesi ve doğru anlaşılması yapılacak birçok yanlışın ortadan kalkmasına zemin hazırlayacaktır. Hz. Peygamber döneminden itibaren başlamış olan ve sahabelerce uygulanmış, sonraki dönemlerde sistemleşmiş olan tasavvuf, İslam toplumunda hep var olagelmıştır. Bir vakıa olarak varlığını devam ettiren tarikatlar ve sufilerin, siyasetle ve yöneticilerle ilişkileri de kaçınılmaz olmuştur. Tasavvufun ve kavramlarının tam olarak anlaşılabilmesi veya yanlış anlaşılması, tasavvuf erbabının birçok sıkıntı yaşamasına sebep olmuştur. Özellikle bu sıkıntılarının yaşanmasında tasavvuf-siyaset ilişkisi etkin olmuştur.

Biz bu çalışmamızda “Başlangıcından günümüze suf hareketi önderlerinin siyaset karşısındaki tutumları ve karşılaştıkları tazib, tecrid ve idamlar”dan bazılarını değinerek konu hakkında az da olsa bir fikir vermeye çalıştık.

Çalışmamızda öncelikle tasavvufun tarihsel sürecine değindik. Zühd Dönemi, Selçuklular Dönemi, Osmanlılar Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi'nde tasavvufun tarihi seyrine bir göz attık. Daha sonra idam edilen, sürgüne gönderilen ve tecride tabi tutulan sufilerden bazıları hakkında hangi düşünceleri dolayısıyla bu uygulamalarla karşılaştıkları hakkında bilgiler vermeye çalıştık.

Bize bu çalışmamızda fikir veren, hiçbir zaman destek vermekten kaçınmayan duygu ve düşünceleriyle öncülük eden, değerli zamanlarını bize ayıran danışman hocamız, Dr.Öğretim Üyesi Mustafa ALTUNKAYA'ya teşekkür ederiz.

Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır. Selam ve dua ile.

MESUDE MERVE KARADAĞ

ÖZET

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde tasavvufun tarihi sürecini ele almaya çalıştık. Kendi içinde deryalar olan bu konuları kısaltarak dört alt başlık altında incelemeye çalıştık. Bunlar içinden Zühd Dönemi'ni kısaca tanımlayarak geçtik. Selçuklu Devleti'nde Tasavvufun etki sahasını ve siyasi etkisini inceledik. Osmanlı Dönemi'nde savaşlarda ve Devlet'in kurulmasında tasavvufun etkisini ele aldık. Ve son olarak Cumhuriyet Dönemi'nde tasavvufun seyrine göz atarak birinci bölümümüzü tamamladık.

İkinci bölümde idam edilen bazı sufileri, sürgüne gönderilen bazı sufileri ve idam ve sürgün cezası almayıp farklı usullerle sıkıntılar yaşayan aynı zamanda siyasi sahada da boy gösteren sufilerimizi 'diğer sufiler' başlığı adı altında işlemeye gayret ettik.

Üçüncü bölümümüzü iki başlık atında ele alıp tezimizi tamamladık. Birinci başlıkta tezimizde ele aldığımız sufilerimizi cezalandırmaya sebep olan olayları değerlendirip onları tasavvufî terimlerle açıklamaya çalıştık. İkinci başlıkta ise, tasavvufun eski dönemde ve günümüzde etki sahasını değerlendirip, sufilerimizin yaşadığı bu olayların günümüze nasıl etki bıraktığını ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf Tarihi, Tazib, Tecrid, İdam.

ABSTRACT

The study consists of three parts.

In the first part, we examined history of Sufism. Although it is a wide topic, we narrowed down on four titles. Of these titles, Period of Zühd (ascetism) is defined briefly. We studied incidence of Sufism and its political impact in Seljuk Empire. We studied Sufism impact on foundation and wars in Ottomans. We completed the first part with sufism in period of Republic.

In the second part,we mentioned Sufis under the titles of executed Sufis, exiled Sufis and other Sufis who were politically active and sentenced with different enforcement except for capital punishment and exile .

We completed the study by viewing the third part under two title. In the first title, we studied the incidents caused Sufis to get punished and tried to explain these incidents with sufistic terms. In the second title, we discussed the impact of incidents experienced by the Sufis by evaluating incidence of Sufism in past and today.

Key Words: Sufism, History of Sufism, Torturing (Tazib), Isolation (Tecrid) and Execution

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	ii
ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF SİYASET İLİŞKİSİNDE TARİHSEL SÜREÇ

1.1. Zühd Dönemi.....	4
1.2. Selçuklular Döneminde Tasavvuf	5
1.2.1. Selçuklular Döneminde Tasavvufun Gelişim Süreci.....	6
1.2.2. Selçuklu Döneminde Sufilerle İlişkiler	8
1.2.3. Selçuklular Döneminde Sufi İsyanları.....	11
1.3. Osmanlı'da Tasavvuf	12
1.3.1. Fetihlerde ve Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Sufilerin Etkisi..	13
1.3.2. Tasavvufi Etkiyle Kurulan Osmanlı Beylikleri	14
1.4. Cumhuriyet Döneminde Tasavvuf.....	15

İKİNCİ BÖLÜM

BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE SUF HAREKETİ ÖNDERLERİNİN KARŞILAŞTIKLARI TAZİB, TECRİD VE İDAMLAR

2.1. İdam Edilen Sufiler	18
2.1.1. Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922)	18
2.1.2. Bedreddin Simâvi (ö. 823/1420)	23
2.1.3. İsmâil Ma'sûki (ö. 935/1529)	26
2.1.4. Muhyiddin Karamani (ö. 957/1550).....	29
2.1.5. Hamza Bâli (ö. 980 / 1572-73).....	31
2.1.6. Ömer El-Muhtar (1862-1931).....	33

2.1.7. İzzeddin Kassam (1882-1935).....	34
2.2. Sürgüne Gönderilen Bazı Sufiler	36
2.2.1. Ebu Zer El-Gıfari (ö. 32/653)	36
2.2.2. Esad Erbili (ö. 1847-1931).....	38
2.2.3. Said Nursi (ö. 1878-1960).....	40
2.2.4. Karabaş Veli (ö. 1097/1686).....	45
2.2.5. Niyâzi-i Mısri (ö. 1105/1694).....	47
2.2.6. Mehmed Nasûhi (ö. 1130/1718).....	50
2.2.7. Lâ'lizâde Abdülbâki (ö. 1159/1746).....	52
2.2.8. Ömer Ziyaeddin Dağistani (1850-1920)	54
2.3. Diğer Sufiler	55
2.3.1. Muhasibi (ö. 243/857).....	55
2.3.2. Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859).....	57
2.3.3. Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890).....	57
2.3.4. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896).....	59
2.3.5. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910)	60
2.3.6. İbn Atâ (ö. 309/922).....	62
2.3.7. Semnûn Muhib (ö. 320/932).....	64
2.3.8. Ebû Bekir Şibli (ö. 334/946).....	65
2.3.9. Kuşeyri (ö. 465/1072).....	67
2.3.10. Senai (ö. 525/1131).....	69
2.3.11. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273).....	70
2.3.12. Bünyâmin Ayâşi (ö. 926/1520).....	77
2.3.13. Ebû Medyen (ö. 594/1198)	77
2.3.14. İdris-i Muhtefi (ö. 1024/1615).....	79
2.3.15. Şeyh Şamil Dağistani (1797-1871).....	81
2.3.16. Abdülkadir El-Cezairi (1808-1883)	81

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF ERBÂBİ'NİN ELEŞTİRİLDİĞİ KONULAR

3.1. Vahdet-i Vücûd	83
3.2. Keşf ve İlham	86

3.3. Melâmet	87
3.4. Mârifet	90
3.5. Vecd.....	92
3.6. Fakr	94
3.7. Kerâmet	96

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFİ ANLAYIŞIN TARİHSEL SÜREÇTE DEĞİŞİMİ VE YANLIŞ ANLAŞILMALARIN GÜNÜMÜZE ETKİSİ

SONUÇ	102
KAYNAKÇA.....	104
ÖZ GEÇMİŞ	111

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.g.m.	: Adı Geçen Makale
A.s.	: Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.	: Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
B.	: İbn, Bin
Bkz.	: Bakınız
C.c.	: Celle Celaluh
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
İ.Ü.	: İnönü Üniversitesi
İÜİFM	: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
M.	: Miladi
Mad.	: Madde, Maddesi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
R.a	: Radıyallahu Anh/Anha
S	: Sayfa
SDÜ.	: Süleyman Demirel Üniversitesi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme
v.	: Vefatı
Yay.	: Yayınları/Yayınevi
Yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Önemi

Çalışmamızın konusu “Başlangıcından Günümüze Suf Hareketi Önderlerinin Karşılaştıkları Tazib, Tecrid ve İdamlar”dır.

İslam dininin doğuşuyla beraber ortaya çıkan ve kısa süre içerisinde büyük coğrafyalara yayılmasının ana etkenlerinden biri, belki de birincisi, bu dinin bünyesi içinde gelişen tasavvuf cereyanı olmuştur. Mutasavvıflar tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren İslam’ın özüne inerek, onu en iyi şekilde anlayıp, duygu, düşünce ve davranışlarını tam manasıyla Allah (c.c) ve Rasulü’nün (s.a.v) iradesine tabi kılmayı gaye edinmişlerdir. Bu mutasavvıflar İslam dinini gayrı müslim toplumlara tebliğ edip yaymayı en önemli vazifelerden biri kabul etmişlerdir ki bu uğurda pek çok zafer elde etmişlerdir. Bunun içindir ki, kendilerini fi sebiliilah uğruna seferber eden ve her türlü fedakârlığı göze alan sufi dervişler, pek çok bölgede yoğun bir tebliğ faaliyeti sürdürerek oralardaki insanlara İslam’ı tanıtip sevdirmişler ve onların Müslüman olmalarına vesile olmuşlardır.

Tarihimizde uzun ömürlü Devletlerimizin başarılarının altında birçok sır yatmaktadır. Bu sırları ilmi tarihi gerçekliğe uygun olarak çözmek için, özellikle bu Devletlerin kuruluşunda ve temellerinin sağlam atılmasında önemli yeri olan manevi dinamiklerin ve özellikle de tasavvufi faktörlerin pürdikkat incelenmesi ve idrak edilmesi gerekmektedir. Tarihsel süreçte üstün siyasi güce ulaşmış devletlerimiz, devlet şuuru ve millet birliğinin bütünleşmesinde tasavvufi ruh ve anlayıştan beslenmiştir. Yani netice itibarıyla tasavvufun siyasete, devlete ve insanlığa sayısız faydası söz konusudur. Ancak bazı fikirlerinin yanlış anlaşılması veya uygulamalarından bazılarının yanlış anlaşılması dolayısıyla birçok sufimiz zarar görmüş ve bunlardan birçoğu haksız yere cezalandırılmıştır. Tezimizi hem siyasi, hem tarihsel, hem de tasavvufi bir değerlendirme yaparak oluşturmaya çalışacağız.

Gayret bizden Tevfik Allah’tandır.

Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

“Başlangıcından Günümüze Suf Hareketi Önderlerinin Karşılaştıkları Tazib, Tecrid ve İdamlar” konulu çalışmamızın daha iyi anlaşılıp yorumlanabilmesi amacıyla önce tarihsel dönemde hem tasavvufi hem de siyasi açıdan kısa değerlendirmelerin yapılmasını gerekli gördük. Giriş bölümümüz bu şekliyle oldu. Böylece tarihsel süreçte tasavvufi etkinin siyaseti kullanmadığını aksine, siyasi güçlerin millet ruhu, İslam ruhu ve devleti için tasavvufi etkiden beslendiklerini ve bu yolla çokça zafer elde ettiklerini görebiliyoruz. Netice de yanlış olan bazı sufi görünümlü şahısların hatalarının tamamıyla tasavvufa mâl edilmemesi gerektiğiyle ilgili açıkça örnekler ortaya koymuş bulunduk.

Genel olarak tasavvufa gösterilen hürmet zaman zaman yerini bazı istenmeyen olaylara da bırakmıştır. Bazı dönemlerde şeyhlerden bir kısmı sürgüne gönderilmiş bazıları ise idam edilmiştir. İdam ve sürgünlerde genelde siyasi mülahazalar etken olduğundan ve kaynaklarda tutanaklar ile tasavvuf erbabının söylemleri arasında tutarsızlıklar bulunduğundan bu konuya teferruatlı bir araştırma yapmadan değinilmemesi gerektiği kanaatine vardık ve bu çalışmamızı yapmaya karar verdik.

Çalışmanın Kapsamı

Çalışmamızda zamanımızın ahlaki yozlaşmasına ve Müslümanların dünyevileşmesine karşı Efendimiz’in sünnetine ve şeriatine sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayabilmenin yolunu öğrenebildiğimiz “tasavvuf kültürümüze”, çokça zarar veren haklı ve haksız cezalandırılma sebeplerini ele almaya çalıştık.

Cezalandırılan şahıslara geçmeden önce tarihsel bir tanımlama yaparak konuya başladık. Bu tanımlamaları Zühd Dönemi, Selçuklu Dönemi, Osmanlı Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi’nde tasavvuf ve siyasi ilişkiler olarak ele aldık. Asıl konumuz ikinci bölümde olduğu için bu konuyu çok uzatmadan kısa açıklamalarla izah ettik. Yazdığımız her alt başlık kendi içinde bir derya olmakla beraber asıl konumuz olmadığı için kısa değerlendirmelerle yetindik.

İkinci bölüme geçtiğimizde “Başlangıcından Günümüze Suf Hareketi Önderlerinin Karşılaştıkları Tazib, Tecrid ve İdamlar” tez konu başlığımız adı altında

direkt idam edilen bazı sufilerimizden başladık. Sıralamayı yaparken yaş sıralamaları dikkate almaya çalıştık. İkinci alt başlık, 'sürgüne gönderilen bazı sufiler' başlığıdır. Burada bulunan Ebu Zer gibi bazı sufiler, idam edilenlerden önce alınması gerekirdi. Ancak düzen oluşturabilmek için her başlığı kendi altında sıralamaya aldık. Üçüncü alt başlıkta ne sürgün ne idam cezası almamış yalnız farklı farklı sıkıntılar yaşamış ve siyasi bağı olan sufilerimizi değerlendirmeye çalıştık. İsimleri tespit ederken pek çok isimle karşılaştık ancak bunlardan bir kısmı tasavvuf sistemleşmeyen dönemde olduğu için, bir kısmı ise hakkında yazılan eserler çok yanlı olduğu için objektif sonuca ulaşamama korkusuyla bariz olmayan sufilerimize almamayı daha uygun gördük.

Üçüncü bölümde, aldığımız sufilerimizin hangi özelliklerinden dolayı cezalandırılıp eleştirildiğini, tasavvufi terimlerle açıklayıp ve bunların günümüze ne gibi bir etkisi olduğunu değerlendirerek tezimizi tamamladık.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF SİYASET İLİŞKİSİNDE TARİHSEL SÜREÇ

1.1. Zühd Dönemi

İslam Tarihi'nde bu dönem Asr-ı saadet dönemiyle başlayıp, sonrasında tabiin (sahabenin takipçileri) ve etbau't-tabiin (tabiin'in takipçileri) devrini yani ilk iki asrı içine alan, tasavvuf kavramının ortaya çıktığı ve sufi kavramının ilk defa kullanılmaya başlanmasına kadar süren dönemdir. Sufiler kendilerinde mevcut olan ilim, marifet, hâl ve yaşayışın ilk örnekliğini her zaman Rasulullah'ta görmüşlerdir. Tasavvuf ve sufi kelimeleri, her ne kadar doğrudan ve lafız düzeyinde kitap ve sünnette geçmese bile mutasavvıfların tasavvufu tarifinde kullandıkları ifadeler ile tasavvufi kavramlarının geneli, Kur'ân ve sünnet menşelidir.

Hz. Peygamber zamanında, müminler her hangi bir zorlukla karşılaştıklarında problemlerini çözümlmek için, Allah Rasulü'ne başvuruyorlardı. Bu sayede İslam'ın gösterdiği doğru yolda ilerliyorlardı. Hz. Peygamber vefatı sonrasında, müminlere başvurabilecekleri iki kaynak bırakmıştı ki bunlar Kur'ân ve sünnettir. Müslümanlar karşılaştıkları zorlukları bir taraftan bu iki kaynak sayesinde çözümlerken, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in sahabilerinin yardımlarından faydalanıyorlardı.

Ashab hadis-i şerifte yer alan "İslam'da üç derece vardır: İslam, İman ve İhsan. Sonuncusu, kendi görülmüyorsa da her şeyi gören Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet etmekten ibarettir.¹" hususlarına binaen en üstün derecelere erişmek isteğinde idiler. Bu düşüncede olanlar, zühd hareketinin doğmasına sebep oldular.

Tasavvuf erbabı daima, Kur'ân'a ve sünnete uygun olarak yaşadıklarını ve Peygamberin hayatını yaşamaya çalıştıklarını iddia ediyorlardı. Gerçekten de bi'set öncesinde olduğu gibi sonrasında da, Hz. Peygamber basit ve gösterişsiz bir hayat

¹ Buhari, "*Sahihi Buhari Tercüme ve Şerhi*", Sağlam Kitabevi, cilt:II, s.37.

sürüyordu. Bi'set sonrasında Rasulullah'ın devlet başkanı olması hiçbir şeyi değiştirmedir. Peygamber ve devlet başkanı olarak görevlerini düşünür, alçak sesle konuşurdu; onda en güzel ahlakın bütün izleri görülmekteydi. Ki kaynaklarda Hz. Peygamber'in dönemin yöneticileri gibi gösterişli ve lüks içinde bir hayat yaşamadığı aksine, yünden ve yamalı elbiseler giydiğini kaydedilmektedir. Hz. Peygamber kendi işlerini bizzat kendisi yapmış, hatta hizmetçileriyle beraber bulunur yemeğini onlarla paylaşırdı. O, hiç kimseye kötü bir söz söylemez, evinde lüks içinde yaşamaz ve hasır üstünde yatar. Hayatı boyunca hareketlerinde ölçülü oldu. Sahabe de Allah Rasulü'nü örnek alarak tıpkı onun gibi alçak gönüllü olup ona benzemeye çalışıyorlardı.

Bu davranışları sebebiyle önceleri "abidûn" ve "zühhâd", daha sonraları ise "sufi" ve "mutasavvif" olarak adlandırılan kişiler aslında gerçek mânada bu akımın kurucuları ve temsilcileri oldular. Ebu Haşim el-Kufi (ö. 150/767) sufi namıyla ilk olarak adlandırılan kimsedir.

1.2. Selçuklular Döneminde Tasavvuf

Selçuklu medeniyeti, İslam kültür ve medeniyetinin önemli dönemlerinden biri olup tasavvufi hayat ile birlikte temayüz etmiş bir uygarlıktır.

Önceki dönemlerde yaşanan mihne olayları ile -Abbasiler Dönemi'nde halku'l-Kur'an konusunda âlimlere yapılan baskı- sufilere yönelik tepkiler oluşmuş, kimi sufiler benimsediği tasavvuf anlayışı nedeniyle eleştirilmiş, birçoğu düşüncelerinden dolayı sürgün edilmiş, bir kısmı hapsedilmiş ve bazıları ise idam edilmiştir. Tasavvuf ilminin teşekkül ettiği hicri üçüncü ve dördüncü asırda karşılaşılan buna benzer tepki ve tavırlar sonucu birçok sufi, temkinli yaklaşımlar sergilemiş, tasavvufi tecrübelerini dinin zahiri hükümleriyle irtibatlandırmaya, şer'i açıdan daha anlaşılır bir dil kullanmaya çalışmışlardır. Sufilerden eser telif ve tasnifiyle meşgul olanlar kendilerini kaleme aldıkları eserlerle savunmaya çalışmışlardır. Bu gibi gayretler neticesinde hicri dördüncü asra gelindiğinde tasavvuf ilmi, müdevven ve muntazam bir ilim haline gelmiştir. Örneğin, Ebu Nasr Serrac (ö. 378/988) el-Lüma'da, Ebubekir el-Kelabazi (ö. 380/990) et-Taarruf adlı eserinde ve Ebu Talib el-Mekki (ö. 386/996) Kutu'l

Kulub’unda tasavvufi makamları, mücahede çeşitlerini, mücahedelerden doğan zevk ve vecd hallerini incelemeye tabi tutmuşlardır.²

Tasavvufi ilkelerin Kitap ve sünnet menşeli hale getirilmesi sonrasında tasavvuf, özellikle III-IV/X-XI. asırlarda İslam dünyasının her tarafına yayılma eğilimine girmişlerdir. Böylelikle tasavvuf mektepleri, tasavvuf önderleri, tasavvufa dair süluk usulleri, tasavvufi metotlar, sufi cemaatler ve ribatlar teşekkül etmeye, sufi muhitler oluşmaya başlamıştır. Tasavvuf önderlerinden Hucviri (ö. 465/1072) bu sırada ortaya çıkan on iki tasavvufi firkadan bahsetmiş ve bu ekollerden her birinin III-IV/X-XI. sırada birçok tasavvufi şahsiyeti yetiştirdiğinden bahsetmiştir.³

III-IV/X-XI. asırlarda İslam tasavvufunun belli başlı esasları ve kaideleri ortaya konulmuş, tasavvufi ıstılahlar teşekkül etmiş ve böylece tasavvuf ilmi hem muhteva hem de usulleriyle İslami bir disiplin haline gelmiştir⁴

1.2.1. Selçuklular Döneminde Tasavvufun Gelişim Süreci

Bağdat’ta bulunan Abbasi hilafetinin siyasi nüfusunun azaldığı, Büyük Selçukluların İslam dünyasının doğu bölgelerinde, Fatımilerin Mısır’da, Emeviler’in Endülüs’te hâkim olduğu yıllar V/XI. asırdır. Yine bu dönem İslam düşünce tarihinde tasavvuf anlayışının sistemleştiği ve mektepleştiği dönemdir. Bu dönem sonrasında tasavvuf yolunun yolcuları daha disiplinli ve daha değişik bir usul takip ederek yollarına devam etmişlerdir.⁵ Bu asır, aynı zamanda farklı eğilimlere sahip birçok mutasavvıfın yetiştiği bir dönemdir.

IV/X. Asırda doğup V/XI. asırda vefat eden bu sufilerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebu Ali ed-Dekkak (ö. 405/1014-Nişabur)
2. Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)

² ÖZKÖSE, Kadir, “Selçuklu Toplumunda Tasavvufi Hayatın Sosyo-Kültürel-Siyasal ve Dini Sahaya Tesiri”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c: II, sayı: I, yıl: 2014, s.6

³ Hucviri, Ebu Ali el-Cüllabi, “Keşfu’l-Mahcub”, trc. Mahmud Ahmed Madi Ebu’l Azaim-İsmail Ebu’l Azaim, Daru’t-Turasü’l-Arabi, Kahire 1974.

⁴ ULUDAĞ, Süleyman, “Siyasi, Kültürel ve Dini Bakımdan Hucviri’nin Yaşadığı Çağ”, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996, s.64.

⁵ KARA, Mustafa, “Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler”, İstanbul 1990, s.64.

3. Ebü'l-Hasan el-Harakâni (ö. 425/1034)
4. Ebu Nuaym el-İsfahani (ö. 430/1038)
5. Ebu Sa'd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1048)
6. Baba Tahir-i Uryan (ö. 447/1055)
7. Ebü'l-Kasım el-Cürcani (ö. 450/1058)
8. Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyri (ö. 465/1072)
9. Ebü'l-Hasen Ali bin Osman bin Ebi Ali el-Cüllabi el-Hucviri (ö. 465/1072-Lahor)
10. Ebu Ali el-Farmedi (ö. 477/1085)
11. Ebu Bekr en-Nessac et-Tusi (ö. 487/1094)
12. İmam-ı Gazzali (ö. 505/1111)
13. Ahmed Gazzali (ö. 520/1126)
14. Aynü'l-Kudat Hemedani (ö. 525/1131)
15. Ahmed en-Nameki el-Cami (ö. 536/1141)
16. Yusuf el-Hemedani (ö. 534/1133)

Tasavvufun meşruiyet kazanmasındaki temel etkenleri ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sufi müelliflerin ortaya koydukları kaynak eserler
2. Selçuklu sultanlarının sufileri himayesi
3. İlmiye sınıfından çok sayıda ismin sufinin kimlik kazanması
4. Sufilerin ilmi birimleri
5. Sufilerin ortak akli temsil etmesi
6. Anlaşmazlıkların giderilmesinde saygın rol üstlenmeleri
7. Medrese ve tekke yakınlaşması
8. Toplumun tasavvufa yönelik artan meyli
9. Toplumda yankı uyandıran tekke hizmetleri

10. Sufilerin fetih hareketlerinde öncü rol oynaması

11. Sufilerin toplumsal birlikteliğe ve merkez otoritenin tesisine katkısı

1.2.2. Selçuklu Döneminde Sufilerle İlişkiler

Selçuklu dönemi klasik tasavvuf kaynaklarının teşekkül ettiği devirdir. Bu dönem tasavvufi hayatın belirgin konuma geldiği, bireysel ve toplumsal hayatta İslam dünyasının genelinde varlığını hissettirdiği bir dönemdir. Selçuklu medeniyetinde cami, medrese ve hanikah üçlüsü ilmi, hayatın zemini haline dönüştürmüştür. Genel olarak bakıldığında Selçuklu sultanlarının çoğunlukla sufilere saygıda kusur etmedikleri görülür. Genelde sufi çevreler Allah'a ibadete, ihlase ve tevhide çağıran İslam tebliğcisi olarak değerlendirilmiştir. Selçuklu sultanları, zahidane bir tarzda yaşayan pek çok sufiye karşı, gereğince saygı göstermiş, dinin deruni boyutta yaşanmasının önünü açmış ve İslam'ın hikemi boyutta yaşanmasını öncelleyen sufileri genellikle himaye etmişlerdir.⁶

Örneğin Tuğrul Bey, bizzat kendisi gece namazlarını eda etmiş, sünnette yer alan haftanın Pazartesi ve Perşembe günlerini oruçlu geçirmiş, kendisine kötülük yapan kimseleri affetmiş, bu ve benzeri kimi zühd unsurlarına hayatında yer vermiştir.⁷ Ayrıca Tuğrul ve Çağrı Beylerin gittikleri yerlerde sufi şeyhlerini ziyaret ettikleri bir vakıadır.⁸

Hemedan'a girdiği zaman Tuğrul Bey, veziri Amidülmülk el-Kündüri ile birlikte Baba Tahir, Baba Ca'fer ve Şeyh Hamşad adında üç sufiyi ziyaret etmiştir. Bu ziyaret esnasında Baba Tahir'in Tuğrul Bey'den Hemedan halkına ne yapacağını sorması üzerine Tuğrul Bey, "sen ne istersen onu yaparım" diye cevap vermiştir. Baba Tahir ise bunun üzerine "Allah'ın emrettiğini yap; O adalet ve ihsanlar muamele etmeni emrediyor" telkininde bulunmuştur. Bu sözler üzerine Tuğrul Bey ağlamış, öyle yapacağını söylemiştir. Tuğrul Bey'deki bu nezaket ve anlayışı gören Baba Tahir,

⁶ Marshall G.S. Hodgson, "İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih – İslam'ın Klasik Çağı", haz. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. II, s.45.

⁷ ez-Zehebî: Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, "Siyeru a'lami'n-nübelâ", tah. Şuayb Arnavut, "Müessesetü'r-Risale", 10. Baskı, Beyrut 1994, XVIII, s.109.

⁸ B. Zahoder, "Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", Belleten, çev. İsmail Kaynak, c. XIX, s.76, 1995, s. 516; KARA, Seyfullah, "Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaı", İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.194.

yıllardır abdest aldığı ibriğin kırık başıyla yaptığı yüzüğünü parmağından çıkarıp Sultan Tuğrul'un parmağına takmış ve "Âlem memleketini bunun gibi senin eline koydum, adaletli ol" demiştir. Tuğrul Bey de bu yüzüğü ömrü boyunca saklamış özellikle her savaşa gittiğinde onu parmağına takmıştır.⁹

Sultan Alparslan'ın da dervişlik ruhuna sahip olduğu, sufilere karşı sevgi ve saygıda kusur etmediği görülür. Sultan, bütün servetini mescitler, hanikahlar ve köprüler gibi hayır kurumlarına harcayarak tasavvuf yoluna sülük etmiş olan Hassan b. Said b. Hassan'a büyük saygı göstermiş, zaman zaman kendisinden dua talebinde bulunmak arzusuyla onu ziyaret etmiştir.¹⁰

Aynı şekilde Alparslan'ın oğlu Tutuş, meşhur sufi Ebü'l-Ferec eş-Şirazi'ye büyük saygı göstermiş,¹¹ Ebu'l-Feth Nasr b. İbrahim el-Makdisi'yi (ö. 490/1096) ziyaret edip şeyhe çeşitli hediyeler göndermiştir. Ancak dünyaya rağbet etmeyen şeyh kendisinin ihtiyacı olmadığı gerekçesiyle gönderilen bu hediyeleri kabul etmemiş yanında bulunanlara dağıtmıştır.¹²

Sultan Melikşah'ın da Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan gibi sufilerle yakın ilişki içerisinde olduğu görülür. Bağdat'ı ilk ziyaretinde Sultan Melikşah, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Musa Kazım, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Hanife gibi önemli bilginlerin kabirlerini ziyaret ederek dua etmiştir. Ayrıca ziyaret ettiği makamlardan birisinin de tasavvuf tarihinin önemli simalarından olan Ma'ruf el-Kerhi'nin (ö. 200/816) türbesi olduğu kaynaklarda zikredilmiştir.¹³ Sultan Melikşah daima sufilerin önde gelenlerinden olan Ahmed el-Gazali'ye (ö. 520/1129) karşı saygısını ve bağlılığını dile getirmiştir. Ahmed el-Gazali'nin oğlu Sencer'i yanağından öptüğü haberi kendine ulaşınca, oğlu Sencer'e bunun doğru olup olmadığını sormuş, haberin doğru olduğu cevabını alınca, "Yeryüzünün yarısına sahip oldun; eğer senin diğer yanağından da öpmüş olsaydı dünyanın tamamına sahip olacaktın" diyerek Ahmed Gazali'ye olan hayranlığını ortaya

⁹ KARA, a.g.e., s.194-195.

¹⁰ İbnü'l-Esir, "el-Kamil fi't-tarih", c. X, s.69; İbn Kesir, "el-Bidaye ve'n-Nihaye", c. XII, s.223.

¹¹ ÇEKER, Orhan, "Ebü'l-Ferec eş-Şirazi", DİA, İstanbul 1994, c. X, s.318.

¹² DÖNDÜREN, Hamdi, "Makdisi, Nasr b. İbrahim", DİA, Ankara 2003, c. XXVII, s.434.

¹³ İbnü'l-Esir, "el-Kamil fi't-tarih", c. X, s. 155-156.

koymuştur.¹⁴ Sultan Melikşah, sufilere daima kapısını açmış, önemli sufilerin kendisini ziyaret etmesini istemiş, ziyaretine gelmeyen sufilere ise serzenişte bulunmuştur. Bu sitemlerden birine şöyle örnek verilebilir; vaiz olarak bir dönem görev yaptıktan sonra tasavvuf yoluna süluk eden Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan es-Sandali (ö. 484/1091), sultanlarla olan ilişkilerini tasavvufi seyri gereği kesmiştir. Sultan Melikşah onu birgün camide görmüş, kendisini ziyaret etmediği için üzülüğünü bildirerek sitemde bulunmuştur.¹⁵ Sufilere karşı saygıda kusur etmemiş olan Sultan Melikşah, onlara gereken değeri vermiştir. “Şeyhu’ş-Şuyuh” ünvanlı Nişaburlu sufi Ebu Sa’d (ö. 479/1086), Melikşah nazarında büyük itibar görmüş her zaman kendisi tarafından önemsenmiştir.

Selçuklu veziri Nizamülmülk’ün de sufilere değer ve destek verdiği böylece nam saldıği bilinir. Sufiler, Nizamülmülk’ün yanına rahatça girip çıkabilmiş, huzura varmak için diğer insanlar gibi herhangi bir izne gerek duymamışlardır. Öyle ki bu durum zaman zaman Nizamülmülk’ün resmi işlerinde zor durumda kalmasına sebep olmuştur. Sufilere karşı nezaketi ve saygısından onları kıramayan ve onlara istedikleri kadar zaman ayıran Nizamülmülk’ün işlerini aksattığını gören danışmanları Nizamülmülk’ü uyarılmışlar “Bu kişilerin sürekli yanınıza gelmeleri devlet işlerinin aksamasına yol açmaktadır. Bundan sonra onları randevu ile huzurunuzda kabul etmeniz daha uygun olur. Ancak bu şekilde yaşanan sıkıntıdan kurtulabilirsiniz.” demeleri üzerine Nizamülmülk, danışmanlarının bu önerisini reddetmiş, onlara; “ Bu insanlar İslam’ın direkleridir; dünya ve ahiretin güzellikleridir. Eğer onlardan her birini başımın üzerine oturtsam bu bile az gelir.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶

Nizamülmülk’ü öldüren batini ismin, sufi kılığına girerek yanına kadar yaklaşabilmesi onun sufileri himaye edici ve destekleyici tavrı nedeniyle olsa gerektir.¹⁷

¹⁴ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmud Kazvini, “*Asaru’l-bilad ve ahbaru’l’ibad*”, Daru Sadr, Beyrut, s.415.

¹⁵ Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah İbn Salim b. Ebi’l-Vefa el-Kureşi el-Hanefi, “*el-Cevahiru’l-mudiyye fi tabakati’l-Hanefiyye*”, tah. Abdülfettah Muhammed Estalu *Hicru li’t-Tabaati ve’n-Neşri ve’t Tayzi ye’l-i’lani* Kahire 1933, c. II, s.554; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A’lam Kamusu teracim li-eşhuri’r-ricat, ve’n-nisai mine’l-arab ve’l-musta’ribin ve’l-müsteşrikin*, Daru’l-İlm, li’l-Melayin, 10. Baskı, Beyrut 1992, c. IV, s.273.

¹⁶ KARA, a.g.e., s.194.

¹⁷ İbnü’l-Esir, *el-Kamil fi’t-tarih*, c. X, s.204-313-317; Ahmed b. Mahmud, “*Selçuk-name*”, haz. Erdoğan Mercil, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, c. II, s.16.

Nizamülmülk, Cüveyni ve Kuşeyri gibi dönemin âlimlerine ve şeyhlerine saygı göstermiş, ¹⁸ huzuruna geldiklerinde onlara saygıdan dolayı ayağa kalkmış, hatta Farmedi geldiğinde onu kendi makamına oturtmuştur. Farmedi'ye gösterdiği bu saygının sebebi Nizamülmülk'e sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Diğer âlim ve şeyhler beni yüzüme karşı övüyorlar. Bu da nefsimin hoşuna gidiyor. Farmedi ise beni yüzüme karşı övmediği gibi kusurlarımı, yanlışlık ve haksızlıklarımı da söylüyor ve beni ikaz ederek irşad ediyor. Ben de onun bu söylediklerinde hayır görerek ona saygı göstermeye çalışıyorum.”¹⁹

1.2.3. Selçuklular Döneminde Sufi İsyanları

Babailer İsyanı Selçuklular Dönemi'nde gerçekleşen en önemli sufi başkaldırısıdır. Baba İshak tarafından gerçekleştirilen bu isyan, Selçuklu Sultanlarından II. Gıyaseddin Keyhusrev (ö. 643/1246) zamanında meydana gelmiştir. Selçuklu Devleti'ni oldukça uğraştıran bu isyan 637/1239-40 yılında bastırılmıştır. Baba İshak tüm çabasını Türkmenlerin, köylülerin ve Ahilerin uğradıkları siyasi, içtimai ve iktisadi rahatsızlık ve adaletsizliklere karşı koymaya harcamıştır. Baba İshak bu isyanda Baba İlyas'a bağlılığını ön plana çıkarmış, otoriteden rahatsız olan geniş Türkmen kitlelerini etrafına toplamıştır. Ancak isyan II. Gıyaseddin tarafından 1240 yılında bastırılmış, başta Baba İshak olmak üzere isyanın elebaşları tek tek yakalanarak idam edilmiştir. İsyandan sonrasında sıkı bir takibat gerçekleştirilmiş, Babai derviş ve halifeleri farklı yerlere dağılarak takibattan kurtulmaya çalışmıştır.²⁰

Selçuklular Dönemi'nde gerçekleşen bir diğer önemli sufi isyan hareketi ise, 767/1278 yılında vuku bulmuş olan cimri isyanıdır. Cimri İsyanı Babailerin “kılıç artıklarının isyanı” olarak değerlendirilmiş Türkmen kitlelerin isyanı sayılabilir. Asıl adı Alaaddin Siyavuş olup aslında bir Selçuklu Şehzadesi olan Cimri, kendisini tasavvufi hayata adadıktan sonra mürşitliğini ilan etmiştir. Karamanlıların da yardım ve desteği ile, Selçuklu idaresine karşı kin içerisinde bulunan Türkmen kabilelerini

¹⁸ İzzüddin İbnü'l-Esir el-Cezeri, *el-Lübab fi tehzibi'l-ensab*, Daru Sadır, Beyrut 1980, c. II, s.405

¹⁹ YILMAZ, Hasan Kamil, “*Altın Silsile*”, Erkam Yayınları, İstanbul 1994, s.72; Komisyon, “*Evliyalar Ansiklopedisi*”, Türkiye Gazetesi, İstanbul 1992, c. V, s.95-96; Kadir Özköse-Halil İbrahim Şimşek, “*Altın Silsile'den Altın Halkalar*”, Nasihat Yayınları, Ankara 2009, s.135-136.

²⁰ ÖZKÖSE, Kadir, “*Anadolu Tasavvuf Önderleri*”, Ensar Yayınları, Konya 2008, s.142

organize etmiştir. Kendisi “Anadolu’yu Moğollardan ve Selçuklu zulmünden kurtaracağım” sloganı ile ortaya çıkmış ve çokça kan akmasına sebep olmuştur. 678/1279’da Selçukluların bastırdıkları bu isyanın lideri olan Cimri yakalanmış ve idam edilmiştir.²¹

1.3. Osmanlı’da Tasavvuf

Tarihimize baktığımızda tasavvuf; Osmanlı estetiği, sanatı, musikisi, mimarîsi ve edebiyatının şekillenmesinde kurucu unsur olmuştur. Tasavvufî terbiye, halkın gündelik dilindeki destanlar, menkıbeler, deyimler, atasözleri, ninniler, türküler, mizahlar ve şakalarda yani hayatın her alanında görünür hale gelmiştir. Osmanlı’da tasavvuf, aktif bir şekilde yaşanmış, hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuş ve yaşam içerisindeki yerini almıştır.²² Dolayısıyla Osmanlı döneminde tekkeler, halkın dinin yaşanabilir olduğunu hissettiği ve tabiri caizse tadını çıkardığı bir yer haline almıştır.²³

Osmanlı toplumunda tasavvuf, tekke teşkilatıyla mücessem hale gelmiş, sistemleşmiş, teşkilatlanmış, Muhyiddîn İbnü’l-Arabi, Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yûnus Emre’nin tasavvufî yaklaşımlarıyla hikmet arayışını derinleştirmiştir.²⁴

On ikinci asırda kurumsallaşan tasavvuf düşüncesi, tarikatlar vasıtasıyla İslâm dünyasının geniş coğrafyasında varlık göstermiştir. Osmanlı devletinin kuruluşuyla Osmanlı toprakları pek çok târikatın ilgi odağı ve faaliyet alanı haline gelmiştir.²⁵

İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden özellikle de Orta Asya, Horasan, Kafkasya ve Orta Doğu başta olmak üzere pek çok sûfî Anadolu’ya gelerek tarikatını orada yayma girişiminde bulunmuştur. Başka yerlerden Anadolu’ya gerçekleşen bu derviş göçleri ile Anadolu toprakları yeni birçok tarikatın doğuşuna da şahitlik etmiştir.

²¹ GÜNDOĞDU, Cengiz, “*Hacı Bektaş-ı Veli Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*”, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s.152

²² KILIÇ, Mahmut Erol, “*Sûfî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Politikası*”, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.36-37

²³ KARA, Mustafa, “*Din-Hayat-Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*”, İstanbul 1990, s.159

²⁴ KARA, a.g.e, s.170

²⁵ UÇMAN, Abdullah, “*Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*”, Çağ Yayınları, İstanbul 1993, c. XIV, s.534.

Osmanlı topraklarında hayat bulmuş yaygın tarikatları, sırasıyla Halvetiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Bektaşîyye, Kâdiriyye, Bayramiyye ve Rifâiyye olarak zikredebiliriz. Hatta Halvetiyye tarikatı Azerbaycan topraklarında doğmuş, Anadolu'ya intikali sonrasında çok sayıda alt kollara ayrılarak “tarikât kuluçkası” ismini almıştır. Rûşeniyye, Gülşeniyye, Sünbüllîyye, Şâbânîyye, Sinânîyye, Uşşâkiyye, Cerrâhiyye, Şemsiyye gibi birçok tarikat Halvetiyye tarikatından türemiş ve zamanla müstakil tarikatlar olarak kabul edilmiştir.²⁶

1.3.1. Fetihlerde ve Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Sufilerin Etkisi

Anadolu'ya Fetih hareketleri yapılmadan önce derviş zümreleri, Anadolu'da varlık göstermeye başlamış, kurdukları ribatlarla sınır güvenliklerinin sağlamış, en önemlisi de yerli halkların İslâm'la tanışmasına, ilim ve irfan sofralarının açılmasına, toprakların fethinden önce gönüllerin fethine gayret etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde geniş bir teşkilata mensup derviş-gâzileri “Gaziyân-ı Rûm”²⁷, adı verilen alpler/alperenlerdir. Ki bunlar İslâm öncesi Türk hayatında mevcut olan Alplerin bir devamı olarak da kabul edilebilir.²⁸

Fütüvvet ruhuna sahip bulunan Turgut Alp, Akça Koca ve Konur Alp gibi alperenler,²⁹ müritleriyle beraber, bir taraftan ordulara cihat ruhunu kazandırırken, bir taraftan da örnek şahsiyetleriyle toplumsal nizamı düzenleme gayreti içerisinde olmuşlardır.³⁰

Alperenler hem fütüvvet ruhu kadar melâmet tavrına, murâbitlik çabasına, cihat azmine ve kahramanlık şecaatine de sahip kimseler olup, Anadolu Beylikleri'nin sınır boylarında hazır askerî birliklerin teşekkül etmesine zemin hazırlamışlardır. Bu

²⁶ TÜRER, Osman “*Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı*”, Osmanlı Toplamında Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s.289-291.

²⁷ BARKAN, Ömer Lütfi, “*Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I, İstilâ Devrinde Türk Dervişleri ve Zaviyeler*”, Vakıflar Dergisi, S. II (1942), İstanbul 1974, s.282.

²⁸ KARA, a.g.e. s.163.

²⁹ GÖLPINARLI, Abdülbâkî, “*İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (İÜİFM), S. I-IV (1949-1950), s.80

³⁰ AYVERDİ, Sâmîha, “*Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*”, İstanbul 1977, c. I, s.108

alperenler Batı Anadolu ve Rumeli'ye düzenlenecek seferlerde askerlerin şevk ve heyecan içerisinde savaşa iştirak etmesini sağlamışlar, cihada katılan ordulara moral kaynağı olmuşlardır.³¹

1.3.2. Tasavvufi Etkiyle Kurulan Osmanlı Beylikleri

Osmanlı Beyliğiyle birlikte, Kerîmuddîn Karaman Bey'in Konya, Karaman ve Ermenek yöresinde kurduğu Karamanoğulları Beyliği (1256-1487), Yakub Bey'in Kütahya, Tavşanlı ve Emet yöresinde kurduğu Germiyanogulları Beyliği (1299-1429), Aydınoglu Mehmet Bey'in İzmir, Biga, Selçuk ve Aydın çevresinde kurduğu Aydınogulları Beyliği (1308-1426), Saruhan Bey'in Manisa, Menemen, Turgutlu ve Foça'da kurduğu Saruhanogulları (1313-1410), Karesi Bey'in Balıkesir, Bergama ve Çanakkale yöresinde kurduğu Karesiogulları Beyliği (1304-1345), Şemseddin Yaman Candar Bey'in Kastamonu ve Sinop yöresinde kurduğu Candarogulları (İsfendiyoğulları) Beyliği (1299-1460), Mentеше Bey'in Muğla, Fethiye ve Milas yöresinde kurduğu Mentешеogulları Beyliği (1261-1425), Felekeddin Dünder Bey'in Antalya, Isparta ve Eğirdir yöresinde kurduğu Hamidoğulları Beyliği (1300-1425), Zeyneddin Karaca Bey'in Elbistan ve Maraş çevresinde kurduğu Dulkadiroğulları Beyliği (1337-1515), Ramazan Bey'in Adana, Tarsus ve Yumurtalık çevresinde kurduğu Ramazanoğulları Beyliği (1353-1608), Seyfeddin Süleyman tarafından Beyşehir ve çevresinde kurulan Eşrefogulları Beyliği (1280-1326), Alaiye'de kurulan Alaiye Beyliği (1293-1471), Taceddin Bey tarafından Bafra, Samsun, Terme ve Ordu (Canik Bölgesi) 'da kurulan Taceddin Oğulları (Canik Beyleri) (1348-1428), Anadolu Selçuklu veziri Sahipata'nın torunları tarafından Afyon ve Karahisar tarafında kurulan Sahip Ata Oğulları (1275-1342), Anadolu Selçuklu veziri Pervane Muiddin Süleyan'ın oğlu Mehmet tarafından Sinop ve Samsun çevresinde kurulan Pervaneoğulları (1277-1322), Eretne Bey tarafından Sivas ve Kayseri çevresinde kurulan Eretne Devleti (1335-1381), Kadı Burhaneddin Ahmet tarafından Sivas ve çevresinde kurulan Kadı Burhaneddin Devleti (1381-1398) gibi Türkmen beylerine bağlı beylikler alperenlerin öncülüğünde Anadolu'ya yerleşen Türkmen zümrelerinin kurduğu beyliklerdir.³²

³¹ COŞAN, Esad, “*Hacı Bektâş-ı Velî-Makâlât*”, Seha Neşriyat, Ankara, s.29.

³² ÖZKÖSE, Kadir, “*Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvufun Etki Sahası*”, Somuncu Bana Dergisi, sayı:201, s.32

Tasavvuf Osmanlı'da günlük hayatın her aşamasında bulunmuştur. Günlük dilde bile tasavvuftan alınmış birçok deyim, tabir ve deyişin yansıması tasavvufun halkın günlük yaşantısı ile ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.³³

1.4. Cumhuriyet Döneminde Tasavvuf

Tasavvuf Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren devletle iç içe olmuş, yöneticiler tarikatlarla sıcak ilişkiler sürdürmüşlerdir. Şeyh Edebalı'nın Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki sembolik kişiliği ve yöneticiler üzerindeki etkisi hep dile getirilmiştir. Bu ilişkinin devletin tarihi boyunca da devam ettiği söylenebilir. Ancak yönetimle tekkeler-tarikatlar arasındaki ilişkilerin her zaman sorunsuz bir şekilde devam ettiği söylenemez. Bilhassa Osmanlı Devleti'nin son demlerinde tarikatlardaki bozulmayla da ilişkili olarak bu sorunlar, artarak devam etmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte yöneticilerin din politikalarına ve bakış açlarına bağlı olarak, bilhassa da tarikatlardaki bozulmaların etkisiyle tarikatlar konusunda yeni bir yaklaşım ortaya çıkmış, bu hususta yeni düzenlemelere gidilmiştir. Sonuç olarak da 1925 yılında tekke ve zaviyeler kapatılmıştır.³⁴

Osmanlı Devleti'nin yıkılması yerine yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sürecinde, ilk başlarda şeyhlerden büyük yardım gören devlet, yanına onların nüfuzunu almıştır. Pek çok tarikat şeyhinin ilk kurucu mecliste üye olarak görev yaptığı bilinmektedir. Meclisin açılışı dualarla yapılmış, sonrasında Ankara'da medfun bulunan Bayramiyye tarikatı piri Hacı Bayram-ı Veli türbesi ziyaret edilmiştir. Yeni devletin birçok alanda yaptığı radikal kültür devrimlerine karşı bazı dindar kimseler karşı çıkmaya niyetlenmişlerdir. Halidi şeyhi olan Şeyh Said, 1925 yılının başlarında, "din elden gidiyor" diyerek müritleriyle beraber ayaklanmış ve bu olay kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Şeyh Said ile beraber kırk dokuz müridi idam edilmiştir. Bu olaydan yaklaşık on ay sonra, 30 Kasım 1925 tarihinde yürürlüğe giren 677 sayılı kanunla tekke ve zaviyeler kapatılmış, tarikatlerin malları müsadere edilmiştir.³⁵

³³ KILIÇ, Mahmut Erol, *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Politikası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.36-37

³⁴ KARA, Mustafa, "Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler", Dergâh Yayınları, İstanbul, yıl: 2006, s.4-5.

³⁵ KILIÇ, Mahmud Erol, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar – 1*, Baskı yılı:2016, s.25.

Tarikatlar Cumhuriyet dönemi Türkiye’inde 30 Kasım 1925’de Türbelerin, Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanunuyla resmen kapatılmış olmasına rağmen, faaliyetlerine son vermemiş, illegal olarak devam etmişlerdir. 1983’de hazırlanan Anayasa’nın 24. Maddesine istinaden tarikat faaliyetlerine kısmen izin verilmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında katı bir tarzda uygulamaya konulan inkılâplar taşraya etkin bir şekilde yansımamıştır.³⁶ Başka bir ifadeyle, önceki Türk devletlerinde görülen merkez – çevre ilişkisinin tezahürleri, Cumhuriyet Türkiye’inde de benzer şekilde devam etmiş; din bağlamında merkezde yürütülmüş politik uygulamalar çevreye kuvvetli bir şekilde etki etmemiştir. Burada özellikle merkez – çevre arasındaki dinî görünüm farklılığının etkisini söz konusudur. Çevreyi genellikle heretik eğilimli yapılanmaya sahip dinî gruplaşmaların oluştuğu alan olarak görme imkânı bulunmakla beraber³⁷ bu imkânın oluşmasında “resmî din” ile “popüler din” arasındaki farklı tezahürler göz ardı edilmemelidir. Nitekim XI. yy’dan beri resmî İslam ile uyumlu yaşayan sufî düşüncenin ve bunun kurumlaşmış hali olan tarikatların Cumhuriyet Türkiye’inde de popüler İslam’ın şekillenmesinde önemli etkisi bulunmaktadır. Bunun yanında 19. yy’da ciddi olarak ortaya çıkan ulema-bürokrasi mücadelesinin³⁸ Cumhuriyetin ilk yıllarında bürokrasi lehine sonuçlanması, alimlerin bir şekilde tasfiye edilmesi ve bununla ilintili olarak resmî dinin reformist politikalarla önemli ölçüde tasfiye edilmesi, geri kalan ‘ilmiyye’ sınıfının da halka yönelip popüler İslam ile bütünleşmesine yol açmıştır. Bu bütünleşme sonrasında, Türkiye’deki tarikatlar ve dinî cemaatler yeniden yapılanmış, faaliyetlerine değişik şekillerde devam etmişlerdir. Bu hususun tarikatleri olumlu etkilediği de söylenebilir.

1933-1947 yılları arasında Türkiye’de yeni rejimin politikasına uygun olarak, din eğitimi yasaklanmış ve buna yönelik bazı konjonktürel inkılâplar yürürlüğe konulmuştur. Bu dönemde tarikatların ve dinî cemaatlerin önemli bir misyon üstlendiklerini söylenebilir. Bu misyonla, hem halkın dinî hayatını devamını temin edecek nitelikte birçok dinî ilmi tedris etmiş din hizmetlileri kadrosunun yetişmiş; hem de ilmihal bilgileri ve Kur’an-ı Kerîm kıraatiyle ilgili öğretim esas alınarak halkın dinî

³⁶ A. J. A. Mango, “Türkiye’de İslam”, Türkiye’de İslam ve Laiklik, İstanbul, yıl:1995, s.136-137.

³⁷ Sami Zubaida, “İslam, Halk ve Devlet”, çev. S. Oğuz, İstanbul, 1992, s.85.

³⁸ Mardin, Şerif, Türkiye’de Din ve Siyaset, İstanbul, 1993, s.30-31.

kültürünün devamlılığının sağlanmıştır. Bu misyonun tezahürlerine özellikle Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye Halidiyye koluna bağlı dergâhlarda büyük ölçüde rastlanabilir. Çünkü Anadolu'da medrese – tekke geleneğini birlikte yürütmeyi başarmış bir yapılandırmaya sahip olan yapı Nakşibendiyye'nin Halidiyye koludur. Buna örnek olarak Doğu Anadolu Nakşî dergâhları geleneğinde yetişmiş ve Erzurum ve çevresinde meşhur olan Alvarlı Muhammed Lütü Efendi (v.1956) 'nin faaliyetlerinden söz edilebilir. Alvarlı Efe, aile çevresine bağlı olarak Nakşî medrese geleneğinde yetişmiş ve çeşitli camilerde imamlık vazifesi yapmıştır. İlmî, irfanî, ahlakî, takvası yanında sufi meşrebiyle, Türkçe söylediği didaktik gazelleriyle halkın dikkatini çekmiş olan bu zat etrafında küçümsenmeyecek bir taraftar kitlesi oluşturmayı başarmıştır. Alvarlı Efe, çevresindeki zenginleri eğitime yatırım yapmaya, gençleri de eğitime teşvik etmiş, bu gayretlerinin olumlu sonuçları sonraki yıllarda Erzurum'da alınmaya başlanmıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinde tarikat ve cemaatlerden, gelişen ve değişen sosyo-politik ve sosyo-ekonomik şartlara ayak uyduramayanlar ya tarih sahnesinden silinmişler veya toplum içinde gerek müntesipleri, gerekse hitap ettikleri zümreler itibarıyla marjinal hale gelmişlerdir. Sonuç olarak, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde kanunî birçok sınırlama getirilmesine rağmen dinî tarikat ve cemaatlerin popüler din bakımından etkin bir role sahip oldukları bir vakıdır. Yeni Devlet bir yandan toplumun hayatında vazgeçilemez bir unsur olarak gördüğü din için yeni hukukî ve sosyal düzenlemelere gitmiş, öte yandan otoritesini pekiştirmek için dinî tarikat ve cemiyetlerin faaliyetlerine göz yummuş ve hatta gerektiğinde onlardan birçoğuyla işbirliği yapmıştır. Bilhassa 1980 sonrasında, dinî tarikat ve cemaatlerin oy potansiyelini göz önüne alan birçok politikacı, onları muhatap almış, onlarla işbirliği yapmaktan çekinmemiştir.³⁹

³⁹ SARIKAYA, Saffet, “Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Dini Tarikat ve Cemaatlerin Toplumdaki Yeri”, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, yıl: 1998, sayı: III, s.112.

İKİNCİ BÖLÜM

BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE SUF HAREKETİ ÖNDERLERİNİN KARŞILAŞTIKLARI TAZİB, TECRİD VE İDAMLAR

2.1. İdam Edilen Sufiler

2.1.1. Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922)

İran'ın Fars eyaletinde bulunan Beyza'nın kuzeydoğusundaki Tûr'da 244'te (858) doğdu. Dedesi Mahamma Mecusi idi. Sonraları Ensâri nisbesi anne tarafından Ebû Eyyûb el-Ensari'nin neslinden geldiği söylenerek kendisine verilmiştir. İbnû'n Nedim onun babasının mesleğinden dolayı “**Hallac**” diye tanındığını söyledikten sonra, halkının çoğunluğunu Arapların meydana getirdiği Beyzâ'dan olduğunu ifade eder. Oğlu Hamd ise insanların gönüllerindeki sırları pamuk gibi atıp altüst etmesi dolayısıyla “**Hâllac-ı Esrâr**” unvanını aldığını belirtmiştir. Bu konuda başka bir rivayette ise bir hallacın dükkanında iken dükkan sahibini bir yere göndermiş, dükkanına dönen bu kişi ise bütün pamukların atıldığını görerek bunu onun kerameti olarak kabul etmiş ve daha sonra kendisine Hâllac ünvanı verilmiştir.⁴⁰

Hallac Bağdat'ta yaşadığı dönemde hocası Cüneyd ile arası açılmış ve Tüster'e geri dönmüştür.⁴¹ Sonrasında beş yıl sürecek bir yolculuğa çıkmak üzere Tüster'den de ayrılmış ve Horasan, Maveraünnehir, Sicistan ve Kirman bölgelerinde dolaşmıştır. Hallac ayrıca Fars'ta halka vaazlar vermiş, onlar için birçok eser meydana getirmiştir.. Ardından Ahvaz'a geçen Hallac daha sonra ailesini de buraya getirtmiştir. Mensup olduğu Şeyhi Amr b. Osman el-Mekki'nin Ahvaz yöresine kendisini kötüleyen mektuplar yazması üzerine şeyhinden giydiği hırkayı çıkartıp atmış, Ahvaz'da meclis kurup vaazlar vermeye başlamıştır. Halkın ve aydınların büyük teveccühüne mazhar olan Hallac burada Hallac-ı Estrar adıyla tanınmıştır. Bir müddet Bağdat'ta ikamet

⁴⁰ Hallac-ı Mansur, *Ahbarü'l-Hallâc*, Paris, 1957, s.49.

⁴¹ A.g.e., s.25.

ettikten sonra küfür ve şirk beldelerini Yüce Allah'ın dinine davet etmek için manevi bir işaret aldığını söylemiş ve ailesini müridlerinden birine emanet edip Hindistan'a deniz yoluyla gitmiştir.⁴²

Özellikle Hallac hakkında ileri sürülen iddaların en belirginini, en etkili ve en sürekli olanı, onun tevhid ve fena görüşünü ifade eden “*enelhak*” sözüdür ki bu söz, hulûl ve ittihadı çağrıştıran ifadelerdir. Hallac'ın enelhak sözü ile tanrılık iddiasında bulunduğunu ileri sürenler onun kâfir ve zındık olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak onu büyük bir veli olarak tanıyanlar ise bu sözü diğer sufilerin şathiyeleri gibi görüp çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Elbette Hallac'ın enelhak dediği doğrudur. Ancak bu sözüyle tanrılık iddiasında bulunduğu yolundaki hükümler kesinlikle doğruyu ifade etmez. Onun konuyla ilgili tam ifadesi şöyledir: “*Eğer Allah'ı tanıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakk'ım, çünkü ebediyyen Hak ile Hakkım*”⁴³ Bunun yanında bir şiirinde hulûle dair, “*Ben sevgilimin kendisiyim, o da bendir; biz bir bedene hulûl etmiş iki ruhuz*”⁴⁴ diyen Hallac'ın bu ifadeleri genellikle onun fena, sekr ve tevhid gibi halleri göz önünde bulundurularak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklamalara göre “**Ben Hakkım**” sözü “**Ben Hak'tanım**” veya “**Ben bir gerçeğim ve batıl değilim**” anlamına gelir. Diğer bir anlayışa göre ise Hallac bu sözü Allah'tan hikaye yoluyla söylemiş ve “*Allah ben Hakk'ım diyor*” demek istemiştir.⁴⁵

Gazali bu konuda, enelhak sözünün söylendiği makamın ve halin önemine işaret etmiş sonrasında konuyu tasavvufta yer alan önemli kavramlardan tecelli ve fena kavramı ile açıklamış ve şu örneği vermiştir: “*Bir bardağa meşrubat konulunca bardakla meşrubatın rengi birbirine karışır, artık bardaktan değil sadece meşrubatın varlığından söz edilir. Kalbinde Allah'ın tecelli ettiğini gören bir veli bazan tecelli mahalli olan kalbi göremez, sadece burada tecelli eden Hakk'ı görür ve o zaman enelhak der. Bundan maksat, velinin kendi varlığını yok sayarak Hakk'ın varlığını dile*

⁴² Ali el-Hatib, *İttihacahatül-Edebiş Sufi Beyne'l-Hallac ve İbnül Arabi*, Kahire, 1404, c.VIII, s.120.

⁴³ Hallac-ı Mansur, “*Kitabü't-Tavasın*”, 1972, s.208.

⁴⁴ Hallac-ı Mansur, “*Dîvân*”, Paris, 1955, s.279.

⁴⁵ ULUDAĞ, Süleyman, “*HALLÂC-I MANSUR*”, DİA, TDV Yay. İstanbul 1997, c.XV., s.379

getirmesidir”.⁴⁶ Yine büyük mutasavvıf Fahrreddin er-Razi de Hallac-ı Mansur’u savunmuş, onun bu sözünü farklı şekillerde yorumlamıştır.⁴⁷

Hallac ayetlerde yer alan İblis’in Adem’e secde etmemesi olayını tevhid, aşk ve fütüvvet açısından değerlendirmiştir. Ona göre İblis Allah’tan başkasına secde edilmemesi gerektiğini, ilahi takdirin de böyle olduğunu bilmektedir. İblis secde emrini kendisi için bir imtihan ve zahiri bir husus olarak görmüştür. İblis, Allah’a derin bir aşkla bağlılığından dolayı O’ndan başkasının önünde eğilmemek gerektiğini düşünmüş, secde şerefının yalnızca Allah’a tahsis edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Allah’ın “Eğer secde etmezsen sana ebedi olarak azap edeceğim” uyarısına karşı “Bu azap içinde iken beni göreceksin misin?” şeklinde bir soru sormuş, “evet” cevabını alınca “Beni görmen bu azaba katlanmama değer” ifadesinde bulunmuştur. Hallac aşkı bir zevk ve haz olarak görmemiş aksine elem ve azap olarak yorumlamış ve aşkın sevgilisi uğruna her tür acı ve ıstıraba tereddüt etmeden katlanması hatta göze alması gerektiğini düşünmüştür. Öyle ki idam edileceği anda vücudundan akan kanla abdest aldığı ve, “Aşk namazı için abdest ancak kanla alınır” dediği rivayetlerde yer alır.⁴⁸

İblis ile Firavun’un durumunu fütüvvet bakımından değerlendirirken Hallac-ı Mansur, feta ve fütüvvet ehli denilen yiğit ve fedakar insanların inandıkları davaya sonuna kadar bağlı kalmaları gerektiğini ve bu uğurda gerekirse seve seve canlarını feda etmeyi göze almaları gerektiğinin önemini vurgulamıştır. Hallac’a göre İblis aslında, “Eğer Adem’e secde edersem fütüvvet ehli olma niteliğimi kaybederim” demiş ve bu sebep dolayısıyla davasına bağlı kalmıştır. Firavun’un da anlayışı benzer olup o da “O’nun Resul’üne inanırsam davamı kaybetmiş olacağımdan fütüvvet makamından azledilmiş olurum” diyerek denizde boğulma pahasına düşüncesinde ısrar etmiştir. Bu yönüyle İblis ve Firavun’un bakış açılarını kendisine örnek alan Hallac “*enelhak*” davasında sonuna kadar ısrar etmekle kendisi de fütüvvetin bir örneğini vermiştir.⁴⁹ Ayrıca Hallac, Hz. Muhammed ile İblis’i fütüvvetin en güzel örneği olarak görmüş, hiç kimsenin bu ikisi kadar davalarında samimi olmadıklarını ve fedakârlık

⁴⁶ İmam GAZALİ; “İhyâ-u Ulumi’-d-din”, c.II, s.288; c.IV, s.241, 299; *Mişkâtül-Envar*, s.140.

⁴⁷ Fahrreddin er-Razi, “*Levamiu’l Beyyinat*”, s.290.

⁴⁸ ATTAR, Feridüddin-i, “*Tezkiret’ul Evliya*”, s.593.

⁴⁹ *Kitabü’t-Tavasın*, s.207.

göstermediklerini, ancak Hz. Muhammed'in diğerinden daha mükemmel bir örnek teşkil ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁰

Üçüncü kez hacca gittiğinde Hallac burada iki yıl kadar kalmış, çoğunlukla ibadet etmiş, bazen da halk arasına karışıp hacda kesilen kurbanlar gibi Allah yolunda kendini feda etmeye hazır olduğunu haykırmıştır. Hatta bir ara Arafat'ta iken halktan kendisine hakaret ve işkence edilmesini istemiştir. Ne zaman ki Bağdat'a dönüp bir ev satın alınca Hallac'da bir değişikliğin meydana geldiği farkedilmişti. Kendisi hakkında anlatılan bir menkıbede şöyle ifadeler yer alır. Bağdat'ta Hak yolunda açıkça canını feda etmek istemiş, kanının dökülmesinin halk için helal olduğunu ilan etmiştir.⁵¹ Hallac'ın sözleri ve davranışları Karmatilerin Abbasi Devletini tehdit ettiği, 256 (870) yılında başlayıp 270'e (883) kadar devam eden Zenc isyanının izlerinin henüz silinmediği, istikrarsızlığın devam ettiği bir dönemde halk ve ulema arasında yeni bir huzursuzluk meydana getirmiştir. Böyle bir ortamda özellikle İbn Davud ez-Zahiri öncülüğünde bir grup âlim Hallac aleyhinde bir faaliyet başlatmış; bazıları onun sihirbaz, şarlatan ve deli olduğunu ileri sürerken bazıları da keramet sahibi bir veli olduğunu iddia etmişlerdir. Hallac aleyhinde yapılan faaliyetler artıp önde gelen bir kısım müridleri tutuklanınca kendisini de aynı akıbetin beklediğini anlamış, sonrasında Ahvaz'a kaçmıştır. Sus'a varan Hallac orada bulunan bir dostunun desteğiyle Danyal peygamberin türbesi civarında bir yıl saklanmıştır. 301'de (913) yakalanmış Bağdat'a getirilmiş ve faaliyetleri dolayısıyla idam talebiyle mahkeme önüne çıkarılmıştır. Ancak Şafii kadısı olan İbn Süreyc'in, ilhama dayanan tasavvufi mahiyetteki sözlerin fikhi açıdan değerlendirilmemesi gerektiği şeklindeki düşüncesiyle idama karşı çıkması ve yakın dostu başmabeyinci Nasr el Kuşuri ile Halife Muktedir Billah'ın Türk asıllı annesi Şağab'ın da aracı olması üzerine idamdan vazgeçilmiş ceza olarak Vezir Ali b. İsa el-Kunnai onu üç defa siyaset meydanında teşhir edildikten sonra hapsedilmesini yeterli görmüştür. Yaklaşık sekiz yıl kadar süren hapis hayatı, genellikle yakın dostu Nasr el-Kuşuri'nin evinde yer alan bir odada göz hapsi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu hapis süresince bütün ihtiyaçları karşılanmış, ziyaretçi kabul etmesine izin verilmiştir. Bu dönemde hapis hayatı yaşayan Hallac'ın Bağdat ve çevresindeki nüfuzu giderek

⁵⁰ Hallac, A.g.e., s.204.

⁵¹ *Ahbarul Hallac*, s.42.

artmıştır. Bu dönemde Hallac, Kitabı't-Tavasın'ın "Tasinu's Sirac" ve "Tasinu'l-ezel" bölümlerini bitirmiştir. Ancak aleyhinde yapılan faaliyetler bütün şiddetiyle devam ettiği için, sonradan maliye tahsildarı olan eski sufi Ebu Ali el-Evarici bile onu, ünlü kıraat alimi İbn Mücahid'e sahte kerametler gösteren bir hokkabaz şeklinde tanıtmıştır. Vezir Hamid b. Abbas cezalandırılması yönündeki taleplerin artması üzerine idam isteğiyle Hallac'ı yeniden hâkimler heyetinin önüne çıkarmıştır. Delillerin yetersizliğini ifade eden hâkimler idam için hüküm vermekten kaçındıkları için bu mahkeme uzun sürmüştür. Ancak Vezir Hamid'in ısrarlı takibi sonrasında bir oldubittiyle karşı karşıya kalan Maliki kadısı Ebu Ömer Muhammed b. Yusuf el-Ezdi Hallac'ın idamına hükmetmiştir. Bu arada Hanefî kadısı İbn Bühlul'un muhalefetine rağmen verilen hüküm diğer kadılara ve şahitlere imzalatılmış sonrasında Halife Muktedir Billah tarafından tasdik edilince Hallac, 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat'ın Babüttak adı verilen semtinde öncelikle kırbaçlanmış; sonrasında burnu, kolları ve ayakları kesilmiş nihayetinde acı bir şekilde idam edilmiştir. Hatta Hallac'ın başı kesilmiş Dicle üzerinde yer alan köprüye dikilmiş; gövdesi ise yakılıp külleri nehrin sularına savrulmuştur.⁵² İki gün köprüde dikili bırakılan kesik başı daha sonra Horasan'a gönderilmiş ve bölgede dolaştırılmıştır.⁵³

Zamanla Hallac'ın asıldığı yer halk nazarında önem kazanmaya, mezarı Hak şehidi bir velinin türbesi olarak ziyaret edilmeye başlanmıştır. Ali b. Mesleme'nin vezirliğe yeni tayin edilme sonrasında, görevine başlamadan önce Hallac'ın kabri olarak bilinen yeri ziyaret etmesi manevi huzurunda dua edip niyazda bulunması önem arz etmiştir. Bu uygulamalar Abbasi Devleti'nin Hallac'tan özür dilemesi ve onun itibarını iade etmesi anlamına gelmiştir. Burada Hallac adına yaptırılan ve zaman zaman onarılan türbe dışında çeşitli İslam beldelerinde de onun adına birçok makam yapılmış ve bu makamlar birçok mutasavvıf, alim ve devlet adamı tarafından ziyaret edilmiştir.

Hallac-ı Mansur'un öldürülme sebebi hakkında birçok iddia söz konusudur. Abbasiler'e karşı ayaklanmış olan Karmatiler'le gizlice mektuplaştığı, "enelhak" sözüyle uluhiyyet iddiasında bulunduğu, haccın farziyetini inkâr edip yeni bir hac

⁵² Ali el-Hatib, a.g.e, c.VIII, s.127.

⁵³ A.g.e. c.VIII, s.141.

anlayışı ortaya koyduğu şekilde çeşitli iddialar bunlardan bazılarıdır. Aslında bunlara rağmen idamın esas sebebinin bu tür iddialar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim III. (IX.) yüzyılda hayatını idame etmiş olan Hallac'ın yaşadıklarına benzer şathiye türü sözleriyle tanınan Bayezid-i Bistami gibi sufilere dokunulmamış olması da bunun göstergesidir. Ki bu dönemde Şafi kadısı İbn Süreyc, cezbe halinde söylenen ilham ürünü sözlerin fıkıh açısından değerlendirilip bir hükme varılamayacağını belirtip idama karşı çıkarken, dönemin genellikle hukukçularının bu tür olaylar karşısında takındıkları tavır, bakış açısının farklılığını ortaya koyar. Fakihlerden çok katı ve mutaassıp tavra sahip olanlar dışındakiler şathiyat sahibi sufileri kınamışlar ancak yaşama haklarını ellerinden almaya taraftar olmamışlardır. Hallac'ın idam fetvası dini olmaktan çok siyasiydir. Bu karar ancak siyasi baskılar ve entrikalar sonucunda çıkarılabilmektedir. Hallac'ın çevresine çok sayıda mürid toplaması, büyük bir şöhrete sahip olması, sarayda, yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftarlarının olması, tüm bunlarla beraber zenci kölelerin isyanına sıcak bakması, mehdi olduğu ve Abbasiler'e karşı Karmatiler'le gizlice iş birliği yaptığı yolunda söylentilerin çıkması devlet adamlarını endişelendirmiş, bundan dolayı baskı altında karar verdiği ileri sürülen bir hakimler kurulundan fetva alınıp idam gerçekleştirilmiştir.⁵⁴

2.1.2. Bedreddin Simâvi (ö. 823/1420)

Kendisi Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud olarak bilinir.

Osmanlı fakih ve mutasavvıfı olup, önemli bir isyan ve ihtilal hareketinin de başlatıcısı konumundadır.

Edirne yakınlarında doğan Bedreddin Simavi'nin doğum yeri bugün Yunanistan topraklarında bulunan Simavna kasabasıdır. Doğum yılı olarak farklı tarihler verilmekle beraber kaynaklarda 740 (1339) ile 770 (1368) arasında değişen çeşitli zamanlar gösterilir. Torunu olan Halil b. İsmail, Menâkıbnâme adlı eserinde şeyhin doğum tarihini 760 (1359) olarak kaydetmiştir. Babası Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un torunu olduğu söylenen Abdülaziz'in oğlu İsrail, annesi ise Rum asıllı bir Hristiyan iken hidayete ermiş olan Melek Hatun'dur. Kendisi babasının mesleği

⁵⁴ DİA, a.g.e., s.379.

dolayısıyla Simavna Kadısı Oğlu (İbn Kâdi-i Simavna) diye meşhur olmuştur. Ailesi buraya Edirne'nin Osmanlılar tarafından fethedilmesi üzerine (1362) yerleşmiştir. Bedreddin ilk tahsilini babasının yanında yapmış daha sonra Şâhidi adlı bir hocanın derslerine devam etmiştir. Sarf ve nahvi Mevlâna Yusuf'tan okumuştur. Bursa Kadısı Şeyh Mahmud -ki kendisi Koca Efendi diye bilinir- ile oğlu Musa Çelebi'nin I. Bayezid'in refakatinde Edirne'ye gelmeleri üzerine, ileride astronomi ve matematik alanlarında büyük şöhret kazanacak olan Mûsâ Çelebi ile birlikte Koca Efendi'den tahsile başladı. Bunların yanında fıkıh öğrenimini Mevlana Yusuf'un yanında tamamladı. Yaklaşık altı ay kadar sonra Musa Çelebi ve amcası Abdülmü'minin oğlu Müeyyed ile beraber yaklaşık bir yıl süreyle Bursa Kaplıcaları Medresesi'nde Koca Efendi'nin derslerini takip ederek tedrise devam ettiler. Hocalarının tavsiyesiyle adı geçen bu üç öğrenci Bursa'dan Konya'ya gitmiş orada Mevlana Feyzullah'tan mantık ve astronomi dersleri okumuştur. Mûsâ Çelebi bir yıl sonra Semerkant'a gitmiş Uluğ Bey'in astronomi hocası olmuştur. Bedreddin Simavi ve Müeyyed ise 1381'de Şam'a gitmişler ancak veba salgını dolayısıyla çok geçmeden Kudüs'e geçerek Mescid-i Aksa'da İbnü'l-Askalâni'den hadis tedris etmişlerdir. Bu iki arkadaş, aynı zamanda Berkuk'un saltanatı döneminde bir Türk beyi olan Ali Keşmiri'nin himayesinde Kahire'ye gitmişlerdir. Ali Keşmiri bir cuma namazını müteakip aralarında Mübârek Şah el-Mantıkı ve öğrencisi Seyyid Şerif el-Curcani'nin de bulunduğu bir grup âlimi akşam yemeğine davet etmiştir. Sabaha kadar süren sohbette Bedreddin Simâvi'yi çok beğenen Mübarek Şah onu Seyyid Şerif'e örnek göstermiştir. Bundan sonra Bedreddin, Mübarek Şah'ın gözde öğrencisi olmuş ve Seyyid Şerif'le birlikte ondan mantık ve felsefe gibi akli ilimler tahsil etmiştir.⁵⁵

Bedreddin Simavi, Sultan Berkuk'un sarayında tertip etmeyi gelenek haline getirdiği ilmi sohbetlerden birine de katılmış ve burada Mısır'ın önde gelen âlimleriyle tartışma fırsatını bulmuştur. İlme önemseyen Sultan, aynı zamanda kendisinin de hocası olan Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin ile Bedreddin Simâvi arasında gerçekleşen bu tartışmalardaki sonuçlardan son derece memnun olmuştur. Memnuniyetinin ifadesi olarak Bedreddin'i cariyelerinden Cazibe ile, Ahlatlı Hüseyin'i de onun kardeşi Meryem ile evlendirmiştir. Kendisinin ilmi ve fikri hayatında bir dönüm noktası bu

⁵⁵ DİNDAR, Bilal, "BEDREDDİN SİMAVİ", DİA, TDV yay., yıl:1992, c.V., s.332

evliliktedir. Zira önceleri tasavvufun aleyhinde olan Bedreddin'in, baldızı Meryem ile yaptığı tasavvufi sohbetler üzerine tavrı değişmiş bunun sonucunda Ahlatlı Şeyh Hüseyin'e intisap etmiştir. Ancak bu ani değişiklik kendisini derinden etkilemiş ve hastalanarak yemeden içmeden kesilmiştir. Durumundan endişelenen şeyh, ona doğuya doğru seyahate çıkmasını tavsiye etmiştir. Bu vesileyle muhtemelen 1402 veya 1403'te Tebriz'e gitmiş, Timur'un otağında İranlı âlimlerle tartışmalar yapmış bu ortamdaki başarısıyla Timur'un takdirini kazanmıştır. Kaynaklarda yer alan bir rivayette Timur'un onu kızıyla evlendirip şeyhülislam yapmak istediği ancak kendisinin bir an önce şeyhi Ahlatlı Hüseyin'e dönmek arzusundan dolayı Timur'un bu isteğini yerine getirmediği kaydedilmiştir.⁵⁶ Bedreddin Simâvi tekrar Kahire'ye dönmüş şeyhinin gözetiminde sülukunu tamamlamış onun ölümü sonrasında şeyhlik makamına geçmiştir. Kahire'deki diğer şeyhlerle arasının açılması üzerine yaklaşık 6 ay sonra memleketi olan Edirne'ye dönmeye karar vermiştir. Filistin, Şam ve Halep üzerinden Konya'ya gelen şeyhi Konyalılar büyük bir ilgiyle karşılamış onun şehirde kalmasını sağlamak için bir tekke kurmak istemişlerdir. Ancak şeyh bu teklifi kabul etmemiştir. Buradan Tire'ye geçmiş oradaki isyan hareketinin ileri gelenlerinden olan ve halk arasında Dede Sultan diye bilinen Börklüce Mustafa ile tanışmıştır. Sonrasında Sakız adasının Hristiyan yöneticisinden gelen bir davet üzerine adaya gitmiş ve rivayete göre yöneticinin Müslümanlığı benimseyerek müridleri arasına katılmasını sağlamıştır.⁵⁷ Bir müddet sonra İzmir üzerinden Kütahya'ya geçmiş burada isyan hareketinin diğer bir elebaşı olan Torlak Kemal ile tanışmıştır. Bursa ve Gelibolu üzerinden Edirne'ye varan şeyh nihayet ebeveynlerine kavuşmuştur. Bir yıl sonra yenide Bursa ve Aydın'a gittiyse de tekrar Edirne'ye dönmüş ve münzevi bir hayat sürmeye başlamıştır. Şehzadeler arasındaki mücadelede Yıldırım Bayezid'in oğlu Musa Çelebi'nin kardeşi Süleyman Çelebi ile yaptığı savaş sonunda Edirne'yi ele geçirmesi üzerine (814/1411) Bedreddin kazaskerliğe tayin edilmiş ve böylece aktif siyasi hayatı başlamıştır. Daha sonra Musa Çelebi kardeş Mehmed Çelebi karşısında yenik düşünce Şeyh Bedreddin 1413'te ailesiyle birlikte İznik'e sürülerek göz hapsine alındı, kendisine 1000 akçe de maaş bağlandı. Ancak siyasi ihtirasları sebebiyle bu durumu kabullenmedi ve görünüşte dini – tasavvufi, gerçekte ise siyasi teşkilatlanmayı sağlamak üzere harekete geçti.

⁵⁶ A.g.e, s.332.

⁵⁷ TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed, "Miftâhu's-Sa'âde", yıl:2002, Beyrut, c. II, s.287.

Arkasından yoğun bir propaganda faaliyetine girişti, kısa zamanda çevresine geniş bir mürid ve sempatizan kitlesinin oluşmasını sağladı. Bu arada Tire’de tanıştığı Börklüce Mustafa’yı Aydın ve civarında propaganda faaliyetiyle görevlendirdi. Börklüce, Aydın ve Karaburun’da binlerce sempatizan topladı. Ancak onun faaliyetleri sebebiyle kendisinin sorumlu tutulacağından kaygılanan veya bu gelişmelerin bir isyan hareketi başlatma imkanı hazırladığını düşünen şeyh, göz hapsinde olmasına rağmen muhtemelen 1416’da İznik’ten kaçmayı başardı, Kastamonu’ya gidip İsfendiyar Bey’e sığındı. Niyeti Tatar iline ulaşmaktı.⁵⁸ Fakat burada umduğu desteği bulamayınca Sinop Liman’ından gizlice bir gemiye binerek Rumeli yakasına geçti. Önce Zağra’ya oradan da Silistre, Dobruca ve Deliorman’a giderek burada yerleşti. Şeyhin bu yerlerdeki taraftarlarının sayısı hızla artıyordu. Deliorman’dan her tarafa adamlar göndererek propaganda alanını genişletti. Şeyh Bedreddin ve müridlerinden Börklüce Mustafa, Torlak Kemal gibi ihtilâlcileri başarılarından kaygılanan Çelebi Sultan Mehmed Şeyhin üzerine büyük bir kuvvet gönderdi. O sırada Karaburun’da bulunan Börklüce ve Manisa’da bulunan Torlak kuvvetleri mağlup edildi. Bayezid Paşa kumandasındaki devlet güçleri şeyhin adamlarını dağıtmaya ve kendisini de ele geçirmeye muvaffak oldular. Şeyh Serez’de bulunan padişahın huzuruna götürüldü. Padişah onu aynı zamanda bir din âlimi olduğunu ve hareketinin de bir yönüyle dini nitelik taşıdığını göz önüne alarak hakkında hüküm vermek üzere ilim adamlarından bir heyet kurulmasını emretti. Bu heyet şeyhin faaliyetlerinin, hükümlerinin ve görüşlerinin dini hükümlerle bağdaşmadığına, isyan sayıldığına malı ve ailesi korunmak şartıyla kendisinin idam edilmesi gerektiğine karar verdi. Heyet üyelerinden Mevlânâ Haydar Acemi tarafından açıklanan bu kararın isabetli olduğunu bizzat şeyhin de kabul ettiği rivayet edilir. Bu fetva üzerine Bedreddin Simâvi 1420’de Serez’de idam edilerek burada defnedildi.⁵⁹

2.1.3. İsmâil Ma’sûki (ö. 935/1529)

Bayrami – Melâmi tarikatına mensup sûfi, Aksaray’da doğdu. Babası, Bayrami-Melâmi kutbu Pir Ali Aksarâyi’dir. Farklı kesimlerce değişik lakap ve künyeler kendisine verilmiştir. Tarikat mensupları arasında kendisine aşk yolunda hayatını

⁵⁸ İBİŞ, Fatih, “İlim Yolunda Taşköprüzade”, yıl:2018, Erdem yay., s.51

⁵⁹ DİA, s.333

vermesi dolayısıyla “Ma’şûki”, babasının şeyh olması dolayısıyla “Çelebi Şeyh”, genç ve güzelliği dolayısı ile ise halk arasında Oğlan Şeyh diye bilinmiştir.

İsmail Ma’şûki çok genç yaşta İstanbul’a giderek irşad faaliyetine başladığını Atâi’nin ifadesinden anlamaktayız. Ayrıca camilerdeki vaazlarının ilgiyle karşılandığı, halkın yanı sıra askeri kesimden de birçok kişinin kendisine intisap ettiğini de yine bu ifadelerden öğrenmekteyiz. İsmâil Maşûki’nin şathiyyat türü sözleri halk arasında yayılmış ve kendisine fazlaca ilgi gösterilmiştir. Bu durum bazı kimseleri rahatsız etmiştir. Bunun üzerine bu kimseler genç şeyhin fitneye sebep olduğunu ifade ederek Sahn müderrisi Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi’ye başvurmuşlar bununla da kalmamış kendisinden onun katlinin sağlanmasını istemişlerdir. Bu faaliyetler neticede İsmâil Ma’şûki, İstanbul’a gelişinin bir yıl sonrasında 935’te (1529) Şeyhülislam Kemalpaşazâde’nin fetvasıyla idam edilmiştir. Doğum tarihinin kaydedildiği tek kaynak Atâi’dir ki doğum tarihinin 914 (1508-1509) olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Bu halde idam edildiğinde on dokuz–yirmi yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim aynı şekilde Sarı Abdullah Efendi, La’lizâde ve Müstakimzâde de onun 935 yılında on dokuz yaşında iken öldürüldüğünü kaydetmişlerdir.⁶¹

İsmail Ma’şûki’nin idamına dair söz konusu fetvanın metni günümüze ulaşmadığı için kendisinin idamının hangi gerekçelere dayandırıldığı net değildir. Kaynaklarda onun düşünceleri ve inançları, vaazlarında neler söylediği hakkında bilgi yoktur.

Yine kendisi hakkında bilgi aldığımız Atâi, onun halk arasında şathiyeleriyle tanındığını, bazı kimselerin ilhadına hükmederek idamını benimsediğini, bazılarının da keramet sahibi yüce bir kişi olduğunu söyleyerek sözlerini te’vil yoluna gittiğini bildirmiş ve sonunda “*İşin doğrusunu Allah bilir*” demiştir.⁶²

Sarı Abdullah Efendi ve La’lizâde Abdülbaki Efendi de İsmail Ma’şûki’nin vaaz kürsüsünde şathiyyat türü sözler söylemesi dolayısıyla suçlandığını kaydetmişlerdir.⁶³

⁶⁰ ATAYI, Nevizâde, “*Hadâ’iku’l-Hakâ’ik fi Tekmileti’s-Şaka’ik*”, yay. Haz. Suat Donuk, yıl:2017, c.I, s.88, 89.

⁶¹ SARI Abdullah Efendi, “*Semeretü’l-fuâd*”, İstanbul, yıl:1288, s.248, 251; La’lizâde, Abdülbaki, “*Sergüzeşt*”, İstanbul, s.27, 30.

⁶² ATAYI, a.g.e., c.I., s.89.

⁶³ SARI, Abdullah Efendi, a.g.e., s.248, 251; La’lizâde Abdülbaki, a.g.e. s.27, 30/39, 40.

Bu müellifler dışında Abdurrahman el-Askeri ise idam sebebinin irşad izni olmadığı halde kendi başına bir yol icat etmesi olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Müridlerini “Allahım, Allahım!” diye zikrettirmesi ve bu kelimenin farklı iki anlama gelmesinin onu idama götüren sebeplerden olduğu şeklindeki bir rivayeti nakleden kimse Abdülbaki Gölpinarlı’dır.⁶⁵ İsmâil Ma’sûki’nin idamına dair mahkeme sicili, İstanbul Şer’iyye Sicilleri Arşivi’nde, Evkâf Humâyun müfettişliği mahkemesine ait 412 numaralı defterin 35. sayfasında yer almaktadır. Bu olay Osmanlı sosyal, din ve düşünce tarihinde önemli bir olaydır. Metin Mustafa Akdağ tarafından tespit edilmiş ve metnin bir özeti verilmiştir.⁶⁶ Metni Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanan belgede⁶⁷ kimlikleri hakkında bilgi verilmemiş sekiz şahidin İsmâil Ma’sûki’yi suçlayıcı tarzdaki ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerde İsmail Ma’sûki’nin insanın kadim olduğunu söylediği, insanın insan olduktan sonra kendisine hiçbir şeyin haram olmayacağını belirttiği, kendisinin kutup babasının da mehdi olduğunu iddia ettiği, şeriatin haram dediği şeylerin helal olduğunu söylediği; “*küstah*” ifadesini Hz. Musa için, “*aşk kamışıdır, cezbe-i ilahidir*” ifadelerini şarap için kullandığını, ayrıca “*Yemek içmek, yatmak uyumak hepsi ibadettir*”; “*Oruç, zekât ve hac insanlara cürüm için gelmiştir*”; “*Mü’min olana yıl da iki bayram namazı kâfidir ve bu iki namazda secde yerinde beni görün*”; “*Zina ve livata aşkın lezzetidir.*”; “*Her kişi Tanrı’dır.*” her suretten görünen O’dur, görünen Tanrı’ya tapmak gerekir”; “*Ruh bir bedenden çıkar, bir başkasında yolculuk eder*”; “*Kabir azabı yoktur*” şeklinde sözler söylediği kaydedilmektedir. Bu belgede ileri sürülen iddialar karşısında İsmâil Ma’sûki’nin cevap verip vermediği, ya da verdiyse ne dediği kaydedilmemiştir. Nitekim kaynaklarda da vaazları esnasında şathiyyat türü bazı sözler söylediği belirtilmiş ancak bununla birlikte bunların içeriğinin ne olduğu kaydedilmemiştir.

⁶⁴ Abdurrahman el-Askeri, “*Mir’atü’l-İşk*”, İsmail Erünsal özel kütüphanesi, s.44.

⁶⁵ GÖLPINARLI, Abdülbaki, ” *Melamilik ve Melamiler*”, İstanbul, 1931, s.45, 48.

⁶⁶ AKDAĞ, Mustafa, “*Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*”, yay.Bariş Kitap, yıl:1999, Ankara, s.64, 65.

⁶⁷ OCAK, Ahmet Yaşar, “*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*”, yay. Tarih Vakfı Yurt yay., yıl:2013, s.354, 356

Kendisinin tarikat silsilesi Pir Ali Aksarâyi, Bünyâmin Ayâşi, Ömer Dede Sikkini vasıtasıyla Hacı Bayram-ı Veli'ye ulaşır. İsmâil Ma'sûki'den sonra Bayrami Melamiliği Hayrabolulu Sârbân Ahmed tarafından devam ettirilmiştir.

2.1.4. Muhyiddin Karamani (ö. 957/1550)

Muhyiddin Karamani, Halveti Gülşeni tarikatına mensup şeyhlerdendir.

Adının Mehmed, babasının adının Hızır olduğu hakkında hazırlanan mahkeme sicil zaptındaki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Karamanlı Şeyh diye meşhur olması memleketi Karaman'a nisbetledir. Dini ilimleri tahsil edip etmediği hususunda malumat olmayan şeyhin aynı sicilde ümmi olduğu vurgulanmıştır. Menakıb-ı İbrahim Gülşeni müellefi Muhyi-i Gülşeni, Muhyiddin Karamani'nin Mısır'a gidip Halvetiyye – Gülşeniyye tarikatının kurucusu İbrahim Gülşeni'ye intisap ettiğini burada Mısır Valisi olan Çoban Mustafa Paşa'nın dikkatini çektiğini kaydeder. Yine aynı kaynaktan Mustafa Paşa'nın İstanbul'a çağırılması sonrasında İbrahim Gülşeni'den Gebze'de yaptırdığı külliye (Çoban Mustafa Paşa Külliyesi) hankahına Muhyiddin Karamani'yi şeyh olarak görevlendirmesini istediği ifade edilmiştir. Muhyi-i Gülşeni'nin ifadelerine göre İbrahim Gülşeni, Karamani'nin seyrü sülûkünü tamamlaması gerektiğine işaret etmiş ve bu haliyle görevlendirilmesi halinde Hallac-ı Mansur gibi idam edilebileceğini söylemiştir. Bu söz üzerine Mustafa Paşa ise himayesi altında bulunan bir şeyhe hiç kimsenin hiçbir şey yapamayacağını belirtmiş ona güvence vermiştir.⁶⁸ Külliye'nin inşasının 930 (1524) yılında gerçekleşmesi Muhyiddin Karamani'nin Gebze'ye bu tarihte veya daha sonra gelmiş olduğunu gösterir. Karamani'nin burada ve İstanbul'da birçok mürid edindiği ve akabinden Edirne'ye gittiği anlaşılmaktadır.

Muhyiddin Karamani'nin idamı, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin fetvasıyla 957'de (1550) gerçekleşmiştir. Tarih-i Sultan Süleyman (Süleymannâme) adlı eserinde Matrakçı Nasuh, onun bir takım şeytani vesveselere ve nefsanî kuruntulara kapıldığını böylece dinden çıktığını⁶⁹ Nev'izâde Atâi ise vahdeti vücud meselesinde hata ettiğini⁷⁰ ve bu sebep dolayısıyla katledildiğini ifade etmektedir. Bunların yanında Ebûsuûd

⁶⁸ Muhyi-i Gülşeni, “*Menakıb-ı İbrahimi Gülşeni*”, yıl:2014, İstanbul, s.379, 381.

⁶⁹ YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, “*Düşünce ve Bilim Tarihi*”, İstanbul, 1988, 11, s.169, 170.

⁷⁰ ATAYI, a.g.e., c.I. s.63

Efendi de Karamani'nin kesin naslarla sabit olan şeriat hükümlerini inkâr ettiğini ve böylece zındık olduğu ayrıca Hz. Peygamber'i tahkir etmesi dolayısıyla idam edildiğini belirtmiştir.⁷¹

Ebussuûd Efendi'nin şeyhin idamından sonra verdiği fetvadan anlaşıldığı üzere onun görüşlerinden vazgeçtiğini defalarca açıklayarak tövbe etmiş, fakat bunun tutuklanması sonrasında gerçekleştiği için kabul edilmemiştir.⁷²

Muhyi-i Gülşeni, Menakıbında Ebussuûd Efendi'nin talebesi olduğunu söyleyerek kendisinden övgüyle söz etmesine rağmen Karamani'nin idamı konusunda onun hisleriyle hareket ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Muhyi, Muhyiddin Karamani'nin Gebze'deki hankahın şeyhliğini yürüttüğü sırada 931'de (1525) Ebussuûd Efendi'nin külliyenin medresesine müderris tayin edildiğini, burada iki talebesinin medreseyi bırakıp Karamani'ye mürid olmasından rahatsızlık duyup onun hakkında kötü sözler söylemesi dolayısıyla aralarında bir husumet meydana geldiğini, şeyhin sohbetleri esnasında, “*Niçin bu meclislere Çivioğlu ve Yavσιοğlu (Ebussuûd) gelmez, niçin kendilerine yazık ederler?*” diyerek, Ebussuûd Efendi'yi küçümser tarzda konuştuğunu belirtmektedir. Yine Muhyi Ebussuûd Efendi'nin, Rumeli kazaskeri olması sonrasında Kanuni Sultan Süleyman ile birlikte Edirne'de bulunduğu bir sırada bazı kişilerin şikâyetini dikkate aldığını, Karamani'yi Sultan Bayezid Camii'nde bir ulema heyetiyle birlikte sorguya çektiğini, ancak şeyhin sorulan sorulara uygun cevaplar vermesi üzerine serbest bırakıldığını ifade etmektedir. Muhyi, şahitlerin mahkemede yalan söylediğini kaydettikten sonra, Karamani'nin sohbetlerine kendisinin de katıldığını ve bu sohbetleri dinlediğini, konuşmalarında şeriate muhalif hiçbir husus duymadığını belirtmektedir; ancak yine bununla birlikte sohbetleri esnasında halkı küçümsemesinin ve bütün şeyh, müftü ve âlimlerin kendi meclisine katılıp istifade etmesi gerektiğini ileri sürmesinin bir gurur eseri olduğunu ve bu tavrının kendisine zarar verdiğini ifade etmektedir.⁷³ Tabi bu bilgileri bizlere aktaran ve Ebussuûd Efendi ile Muhyiddin Karamani hakkında

⁷¹ DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, “*Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı: Feteva-yı Ebussuûd Efendi*”, İstanbul, yıl: 1998, s.310.

⁷² DÜZDAĞ, a.g.e., s.310.

⁷³ “*Menâkıb*”, s.360, 378, 383.

değerlendirmeleri yapan Muhyi-i Gülşeni'nin Karamani ile aynı tarikata mensup olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Muhyiddin Karamani'nin idamından sonrasında, onun haksız yere idam edildiği kanısına varan insanların sayısının ciddi boyutlara ulaştığı Ebussuûd Efendi'nin fetvalarından anlaşılmaktadır. Ebussuûd Efendi, Karamani'nin hangi gerekçeyle idam edildiğini açıklamakla yetinmemiş görüşlerinden vazgeçtiğini defalarca belirtmiştir. Buna rağmen niçin bu hususların kabul edilmediğini, şahitlerin farklı zamanlarda verdikleri ifadelerin çelişkilerle dolu olmasının bir kusur teşkil edip etmediğini, verilen hükümde Hanefî mezhebi dışına çıkıp çıkmadığını da açıklamak zorunda kalmıştır. Hatta “*Ulemâ taassup ettiler, zulmen katlettiler*” ifadesinde bulunanların zındık sayılacağını ve onların da katledilmesinin gerekeceğini belirten bir fetva vererek⁷⁴ dedikoduların önüne geçmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Öyle ki idamın sonrasında Karamani taraftarlarının şiddetli takibata uğradığı, şair müridlerinden Sâili (Aşık Çelebi) ve Sani'nin hesaba çekilme sonrasında serbest bırakıldığı⁷⁵, Halveti – Gülşeni şeyhlerinden olan Hasan Zarîfi'nin ise Nakşibendiyye şeyhi Mahmut Efendi'ye mürid olup tekkesine sığınarak bu takibattan kurtulduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁷⁶ Bu arada Muhyi de bazı suçlamalarla baskı altına alınmaya çalışılmıştır.⁷⁷

2.1.5. Hamza Bâli (ö. 980 / 1572-73)

Bayrami-Melami tarikatına mensup sûfilerden olan Hamza Bâli, Bosna'nın İzvornik kasabası yakınlarındaki Orloviç'te doğmuştur. Kendisi hakkında malumat La'lizade'nin babası Lâli Mehmed Efendi'den naklen anlatılardan edinilmektedir. Bu anlatılara göre Hamza Bâli'nin mürşidi olan Hüsâmeddin Ankaravi İstanbul'daki müridlerine bir mektup yazmış, inşa ettirdiği camide kılınacak ilk Cuma namazında hazır bulunmalarını istemiştir. Ancak mürşid, açılışa gelenler arasında Bâli Ağa'yı (Hamza Bâli'yi) göremeyince İstanbul'dan gelen dervişlere onu sormuş, dervişler de Bâli Ağa'nın kendileriyle gelmediğini, fakat mutlaka geleceğini söylediğini bildirmişlerdir. Bu arada burada bulunan dervişlerden biri, Hamza Bâli'nin eskisi gibi

⁷⁴ DÜZDAĞ, a.g.e., s.310, 312.

⁷⁵ *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, s.296.

⁷⁶ ATAYI, a.g.e., c.I., s.201.

⁷⁷ “*Menakıb*”, s.362.

riyazete devam etmediği yolunda bazı şikâyetlerde bulunmuş, bunun üzerine Hüsâmeddin Ankaravi ayağa kalkıp camiden dışarı çıkmıştır. Bu esnada gelen Bâli Ağa atından inip mürşidine yönelmiş, mürşidi de onu kucaklamıştır. İki zat birlikte camiye girmişlerdir. Hüsâmeddin Ankaravi sonrasında Bâli Ağa'ya riyazeti terk ettiğine dair bazı haberlerin kendisine ulaştığını ifade etmiş, ona sitemde bulunmuştur. Ancak Bâli Ağa'nın işin iç yüzünü anlatması üzerine bu haberlerin bazı melamice davranışları hakkındaki sözlerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. La'lizade'nin aktardığı bilgilere göre, Bâli Ağa'nın açıklamaları sonrasında Hüsâmeddin Ankaravi ona halini gizlemek için böyle yaptığını kendisinin de bildiğini insanların zahirine bakarak kendisini tenkit ettiklerini, bundan sonra adını Hamza koyduğunu söylemiş ve “*Bu meşrep senin şehadetine sebep olur, sultânü'ş-şühedâ Hz. Hamza'nın sancağı altından haşrolursun*” demiştir. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi de La'lizade'nin anlattığı bu olayı aynen tekrarlamıştır, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi ve La'lizade Bâli Ağa'nın, bundan sonra Hamza Bâli diye tanındığını kaydetmektedirler. Ancak Hamza Bâli'nin Bosna'dan İstanbul'a ne zaman gittiği ve mürşidi Hüsâmeddin Ankaravi'ye ne zaman intisap ettiği husus hakkında bilgi yoktur.⁷⁸

La'lizade'nin ifadesiyle Hüsâmeddin Ankaravi'nin ölümü sonrasında Hamza Bâli, (964/1557) de “ta'yin-i ilâhi” ile hilafet ve kutbiyet makamına geçmiş İstanbul'dan Bosna'ya gidip irşad faaliyetini orada sürdürmüş ve kısa zaman içerisinde müridlerinin sayısı birkaç binlere ulaşmıştır. Kendisinin meyhaneleri ziyaret ettiği buralarda tasavvufa istidadı olanları hakka davet ettiği, sözlerini işitenlerin cezbeye gelip tövbe ederek müntesipleri arasına katıldıkları rivayetler içerisinde yer alır. Ancak Bosna'da bulunan meşâyih onun ümmi olduğunu ve irşada muktedir olmadığını ileri sürmüş; bir kısım zâhir ulemâsı da bazı hallerini istidrâc olarak yorumlamış onu kadıya şikâyet etmişlerdir. Kadı bu durumu İstanbul'a bildirmiştir. İstanbul'dan Bosna'ya teftiş için mübaşir gönderilmiş ve bu mübaşire, Hamza Bâli hakkında söylenenlerin doğru olması halinde onun İstanbul'a getirtilmesi emredilmiştir. Tahkikat sonrasında mübâşir

⁷⁸ Hamza Bâli'nin hayatı hk. bk. Atâyi, a.g.e. s.70, 71; Abdullah Efendi, a.g.e., s.257; Sâdık Vicdâni, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melamilik*, Enderun Kitabevi, yıl:1995, İstanbul, s.54, 56; Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e. s.290, 304; Nihat Azamat, “*Hamza Bâli*”, DİA; XV, s.503, 505.

Hamza Bâli'yi İstanbul'a götürmüş, Bosna'da onun hakkında söylenenleri devlet ricâline anlatmış bunun üzerine Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'den fetva istenmiştir. Yine La'lizâde'nin naklettiğine göre Ebüssuûd Efendi, Hamza Bâli'yi tarikat şeyhlerine sormuş ve onlardan "*Cahil ve nâkıstır, dördüncü esmâda kalmıştır, Oğlan Şeyh İsmail Ma'şûki tarikatındandır.*" Cevabını alınca, "*Üstadım fâzıl-ı Rûm İbn Kemal merhumun fetvası ile katlanulan İsmail'in katli zendeka ve ilhâda bina olunmuş idi, Şeyh Hamza dahi ol tarikte zındık ise katli meşrudur.*" ifadeleriyle idam edilmesi yönünde fetva vermiştir. Bu fetva sonrasında Hamza Bâli, Süleymaniye'de Deveoğlu Çeşmesi'nin önünde idam edilmiştir.⁷⁹ Atâi ise – ki kendisi Zeyl-i Şekaik müellifidir- Hamza Bâli'nin 964 (1557) yılında vefat eden mürşidi Hüsâmeddin Ankaravi'nin yerine geçtiğini, beş yıl irşad faaliyetinde bulunduğunu bu sırada şeriate muhalif halleri görüldüğü için 969 (1561-62) yılında İstanbul Tahtakale'de boynunun vurulduğunu bildirir. Ayrıca Atâi, I.Ahmed devrinde Edirne kadısı olan Sarı Mehmed Efendi'nin olayın şahitlerinden biri olduğunu söylemiştir. Mürşidinin başının yere düştüğünü gören baltacılar zümresine mensup bir müridin hançeriyle boynunu vurarak intihar ettiği de yine Atâi'nin verdiği bilgiler içerisinde yer alır. Bu olayın 969 (1561-62) yılında cereyan ettiğini Atâi gibi La'lizâde ve Müstakimzâde de kaydetmiş olup, olayla ilgili bilgi veren Mehmet Ali Ayni, Sadık Vicdani, Abdülbaki Gölpınarlı da bu tarihi doğru kabul etmişlerdir.⁸⁰

2.1.6. Ömer El-Muhtar (1862-1931)

Asıl adı Ömer b. Muhtar b. Ömer b. Ferhat'tır. Libya Bağımsızlık Hareketi'nin önderlerinden biri olarak tanınır.

Berka'nın Butnan yöresinde doğdu.Libya'daki en büyük Arap kabileleri arasında sayılan Menife'ye mensup Gays ailesindedir.Birçok önder gibi o da ilk eğitimini babasından almış sonra kardeşi ile birlikte Senusiler'in Zenzur zaviyesi şeyhinin yanına gönderilmişlerdir.Babasının ölümü üzerine de onun himayesine girmişlerdir. Zenzur'da zaviyedeki eğitimden sonra Cağbub kasabasına gitti.Burada Senusi hareketinin ikinci önderi Mehdi Muhammed b. Muhammed es-Senusi'nin yanında öğrenimini

⁷⁹ LA'LİZADE, Abdülbâki, a.g.e. s.34, 40.

⁸⁰ DİA, c.XV, s.503, 505.

tamamladı.Eğitim yıllarında Mehdi es-Senusi'nin dikkatini çeken Ömer Muhtar, 1897'de Cebelülahdar'daki kabilelerden Osmanlı Devleti'ne genelde tam itaat göstermeyen Merc kasabası yakınındaki Ubeyd kabilesine ait Kasur zaviyesine şeyh tayin edildi.Bu kabileyi kısa zamanda Osmanlı idaresine yaklaştırdı ve buradaki diğer Arap kabileleri arasında devam eden kavgaları da sona erdirdi.Özellikle bu kabileyi cihad hareketinin öncü kuvveti olacak şekilde eğitti ve çocuklara İslami eğitim vermesi, yolculara ve çevredeki fakirlere ikramda bulunması ve çevresindekilerin günlük işlerine yardımcı olması gibi faaliyetleriyle şöhreti arttı.Senusiler'e birçok yardımı dokunan Ömer Muhtar Osmanlı Devleti'nin de daima yanında olmuş ve hitap ettiği toplumlara da bu şuurla daima bilinçlendirmiştir.Onu sevenleri tarafından yaşının ilerlediği gerekçesiyle Mısır'a gidip yerleşmesi yolundaki tavsiyelere karşılık mücadeleyi sürdürmeye kararlı olduğunu söylemiş hatta bu azminden ötürü kendisine "Çöl Aslanı" ünvanı verilmiştir.Ancak 11 Eylül 1931 tarihinde adamlarıyla birlikte sahabeden Seyyid Rafi'nin kabrini ziyarete gittiklerinde İtalyan çemberi içinde kaldılar.Ömer Muhtar burada İtalyanlar'a esir düştü ve yapılan mahkemede "İtalyan tebaası bir isyankar" olarak yargılandı ve idama mahkum edildi (15 Eylül 1931) .⁸¹

2.1.7. İzzeddin Kassam (1882-1935)

Asıl adı Muhammed İzzüddin b.Abdilkadir b. Mustafa El-Kassam'dır.En çok tanınan yönü Filistin'in bağımsızlığını kazanabilmesi için çok bedel ödeyip, mücadele eden Kassamiye hareketinin önderidir.

Suriye'de bir liman şehri olarak kabul edilen Cebele'de doğdu. Kadiri tarikatının müşidi olarak tanınan babası bir medresede müderris olup aynı zamanda şeriat mahkemesinde üye idi. Kahire Ezher'de ki eğitimine 14 yaşındayken başlayan İzzeddin, eğitimi sırasında Muhammed Abduh ve Muhammed b. Abdülmalik el-Alemi gibi hocalardan faydalanmış olup; M.Reşid Rıza İzzeddin Alemüddin et-Tenuhi, Züheyr eş-Şaviş ve Ali et-Tantavi gibi şahsiyetlerle dostluk kurdu. Babası gibi pek çok meziyete sahip olan İzzeddin Cebele'ye döndükten sonra babasının medresesine müderris oldu;

⁸¹ Şükri, M.Fuad, "Es-Senusiyye:Din ve Devle", Kahire 1948, s.271-320; Karasapan, Celal Tefik, "Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan"Ankara 1960, s.220-237; Şelebi, Mahmud, "Hayatü Ömer el-Muhtar"Beyrut 1982.

aynı zamanda Mansuri ve İbrahim b. Edhem camilerinde vaizlik görevi üstelendi. Ülkenin kurtuluşu için manevi bir rehber olan İzzeddin Kassam İtalyanlar'ın Libya'ya saldırmasına karşı (1911) mücadele etmiş, halkı silahlı mücadeleye çağırılmış, gönüllü asker ve para toplamaya girişmiş en önemlisi de Osmanlı askerlerini desteklemek için bir de marş yazmıştır.⁸²

İzzeddin Kassam sayesinde sayıları 250'yi bulan gönüllü askerler Trablusgarp'a gitmek için bir ay bekledikten sonra Balkan Savaşlarının başlaması ve İtalyanlar'la bir anlaşmaya varılması üzerine kendilerini cepheye hazırlayan manevi rehberleriyle birlikte cepheye gidmeden geri döndüler. Bunun üzerine içinde bir ukte olarak kalan savaşa arzusunu I.Dünya Savaşı başladığında doğrudan Osmanlı ordusu saflarında çarpışmak üzere müracaat ederek gerçekleştirmiştir. Bunun üzerine askeri eğitimden geçirildikten sonra cephede garnizon imamı olarak görevlendirildi. Gönüllü ve kendi çapında güçlü olan İzzeddin Kassam Ortadoğu'nun Osmanlı Devleti'nden ayrılması meselesi ortaya çıkınca Cebele'ye döndü ve bir halk ordusu oluşturdu. Fransızlar Suriye'ye yerleştiğinde Ömer el-Baytar ile birlikte direniş hareketine başladı.Fransızlar tarafından idam talebiyle aranmaya başlanınca Filistin'e geçerek Hayfa'ya yerleşti (1921).⁸³

İzzeddin Kassam Siyonizm'in İngiliz Manda İdaresi tarafından desteklendiği düşüncesi ile İngiliz'lere karşı cephe almış ve asıl mücadelenin onlara karşı yürütülmesi gerektiğine inanmıştır. Bu mücadele için hazırlıkları Balfour deklarasyonu yıl dönümünde tamamlamış ve harekete geçmiştir (2 Ekim 1935) .Neticede bu kutsal vazifesini tamamlayamadan çatışma esnasında Kassam öldürüldü (20 Kasım 1935) .Onun öldüğü bu çatışma da İngilizlere karşı yürütülen silahlı mücadelenin başlangıcı olmuş, daha sonra 19 Nisan 1936 günü patlak veren ve ilk intifada sayılan Filistin ayaklanmasında Kassacılar önemli rol oynamışlardır.⁸⁴

⁸² Yaşin, Subhi, "es-Sevretü'l-Arabiyyetü'l-Kübra fi Filistin:1936-1939", Dımaşk 1959, s.23-26.

⁸³ Hamude, Semih, "el-Va'y ve'sevre:Dirase fi hayati ve cihadi'ş-şeyh"İzzeddin el-Kassam:1882-1935, Amman 1986.

⁸⁴ Ph.Mattar, "Encyclopedia of the Modern Middle East, New Yourk 1996", c.III, s.1498-1499.

2.2. Sürgüne Gönderilen Bazı Sufiler

2.2.1. Ebu Zer El-Gıfari (ö. 32/653)

Asıl adı Cundub b.Cudane'dir. Gıfar kabilesine mensup olduğu künyesinden anlaşılmaktadır. Cundub b.Cudane'nin kabilesi Yenbu liman şehri yakınlarında yaşamaktaydı. Ebu Zerr'in kabilesinin önde gelen, sözü dinlenen isimlerinden olduğu ve cesur bir karaktere sahip olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁵ Hz. Peygamber (s.a.s) ile tanışmak için Mekke'ye gelmiş olan Ebu Zerr O'nu tanıdıktan sonra da İslam'ı kabul etmiştir. Hz. Peygamber ile bir süre vakit geçirdikten sonra Ebu Zerr'i Allah Rasulü Gıfar kabilesini İslam'a davet etmesi için geri göndermiştir. Kabilesinin Müslüman olmasında onun davetinin önemli bir yeri vardır.⁸⁶

Ebu Zerr hicret sonrasında Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde Ashab-ı Suffe'de ikamet etmiş ve Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunmuştur. Peygamber (s.a.v) 'e duymuş olduğu saygıdan dolayı Ebu Zerr, ileri gelen sahabilerin yemek davetlerine icabet etmemiş Allah Rasulü ne yiyorsa o da aynısından yemeyi tercih etmiştir.⁸⁷

Ebu Zerr Rasulullah'ın vefatın sonrasında Şam'daki savaşları duyunca derhal buraya gelmiş⁸⁸ ayrıca Kıbrıs'ın fethinde de yer almıştır.⁸⁹

Sade bir hayatı benimseyen Ebu Zerr, Şam'da bulunduğu sırada Muaviye'nin görkemli bir saray yaptırdığını öğrenince bu hususu şiddetle eleştirmiş ve tepkisini şu sözleriyle dile getirmiştir. *“Ey Muaviye! Bu saray kendi malından mı yoksa Allah'ın malından mı? Şayet kendi malındansa düpedüz bir israftır. Şayet Allah'ın malındansa o zaman bu hainliktir.”*⁹⁰

⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, yıl:2014, c.IV, s.219.; Buhari, *Tarihu'l Kebir*, Diyarbakır, yıl:1962, c.II, s.221; İbn Abdilberr, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, Kahire, c.IV, yıl:1652; Zehebi, *Tarih (Ahdu Hulefa-i Raşidin)*, Beyrut, yıl:1987, s.405; İbnu'l Esir, *“Usdu'l-Gabe fi Temyizi's- Sahabe”*, Kahire, yıl:1970, c.VI, s.99; Zirikli Hayrettin, *“el-A'lam Kamusu Teracim”*, II, Beyrut, 1969, 136.

⁸⁶ HAMİDULLAH, Muhammed, *“İslam Peygamberi”*, İstanbul, yıl:1993, c.I, s.94.

⁸⁷ İbnu'l Cevzi, *Telbisu İblis*, Beyrut, yıl:1983, s.185.

⁸⁸ MAKDİSİ, Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi, *“Kitabu'l Bed' ve't-Tarih”*, Tahk. C. Hurat, Paris, yıl: 1916, c.V., s.94.; Zirikli, a.g.e., s.136.

⁸⁹ Belazuri, *“Futuhu'l-Buldan”*, Beyrut, yıl:1978, s.159.

⁹⁰ Belazuri, *“Ensab”*, c. V, s.53.

Ebu Zerr'in konuşmaları halkın bir kesimini etkilemiştir. Halkın zenginlere karşı bir önyargısının oluşacağını ve fitne çıkabileceğini tahmin eden Habib b. Mesleme Muaviye'yi uyarılmış, Muaviye de Ebu Zerr'in Şam'daki insanları etrafına toplayıp aleyhine kışkırttığını yazarak durumu Hz. Osman'a bildirmiştir. Hz. Osman Muaviye'nin mektubuna cevaben Ebu Zerr'i Medine'ye kendi yanına göndermesini istemiştir.

Ebu Zerr uzun ve yorucu bir yolculuk sonrasında Medine'ye gelmiş ve burada Halife tarafından sorguya çekilmiştir. Hz. Osman ona “*Şam’lılar senin dilinin uzunluğundan söz ediyor, sebebi nedir?*” diye sorunca Ebu Zerr Muaviye ile arasında olup biteni anlatmış, Şam halkını mal biriktirmemeye, israftan kaçınmaya davet ettiğini, Muaviye'nin ise buna engel olduğunu fakat görüşlerini açıklamaya devam edince de aralarının açıldığını ifade etmiştir. Hz. Osman'ın Ebu Zerr'in sözlerine karşı “*Ey Eba Zerr! Ben ancak benim sorumlu olduğum alanlarda tasarrufta bulunabilirim. Halkı ancak iktisatlı olmaya ve bu konuda gayret sarf etmeye davet edebilirim. Bunun haricinde onları zühd ve takvaya zorlayamam.*”⁹¹ cevabını vermiştir.

Ebu Zerr Medine'ye gelmesi sonrasında Hz. Osman Ebu Zerr'in de içinde bulunduğu bir toplulukta devlet başkanının hazinden para kullanıp (borç) sonrasında yerine koymanın hükmünün ne olduğunu sormuş buna caizdir diyen Kab'ul Ahbar'a Ebu Zerr sinirlenmiş, bunun üzerine Hz Osman olayı yatıştırdıktan sonra Ebu Zerr'i Rebeze'ye sürgüne göndermiştir.⁹²

Ebu Zerr Şam'da Muaviye'ye yapmış olduğu muhalefeti sonrasında da aynen sürdürdüğü bu olaydan da anlaşılmaktadır.

Ebu Zerr'in eleştirilerine vakıf olan ve Hz. Osman'ın bazı icraatlarından rahatsız olan Kufe'liler, Rebeze'ye Ebu Zerr'in yanına gelip Hz Osman'a karşı isyan etmesi karşısında kendisini destekleyeceklerini söylemişlerse de Ebu Zerr başına gelen bütün bu olaylara karşın siyasi otoriteye itaat edeceğini bildirmiş gelenleri geri çevirmiştir.⁹³

⁹¹ TABERİ, “*Tarihul Ümem vel-Muluk*”, c.V, s.66; İbnu'l Esir, “*Kamil*”, yıl:2016, Ocak Yay., c.III, s.114.

⁹² TABERİ, a.g.e., s.67.; Zehebi, a.g.e., s.411.; İbn'ül-Esir, a.g.e., c.III, s.115.; Belazuri, a.g.e., s.54.

⁹³ İbn Sa'd, a.g.e., s.227.

Netice olarak ashab arasında zühdü ve takvasıyla gönüllerde yer etmiş olan Ebu Zerr, dünyalık hiçbir şeye önem vermemesi, israftan şiddetle kaçınması ve bunları dile getirmesi nedeniyle Halife ve zengin halk tarafından birçok eleştirmeye maruz kalmıştır. Kendisinin Peygamber öğretilerine uygun olan yaşayış tarzı kabul görmediği için de ömrü boyunca hep sürgün bir hayat yaşamak zorunda bırakılmıştır.

2.2.2. Esad Erbili (ö. 1847-1931)

Nakşibendi – Halidi şeyhi olan Esad Erbili Musul'un Erbil kasabasında doğmuştur. Asıl adı Muhammed Esad olan Esad Erbili, Esad Efendi diye de bilinmektedir. Dedesi Hidayetullah Efendi, Halidiyye'nin kurucusu Halid el-Bağdadi'nin Erbil'de inşa ettirdiği tekkeye şeyh olarak tayin ettiği halifesidir. Babası Muhammed Esad Efendi olup o da daha sonra aynı tekkede şeyhlik görevinde bulunmuştur. Esad Efendi medrese tahsilini doğduğu bölgede tamamlamış, yirmi üç yaşında Halidi şeyhi Tahâ el-Hariri'ye intisap etmiştir. Sulukunu beş yıl sonra tamamlamış, hilafet almıştır (1875) . Aynı yıl hac farızasını yerine getirmiş olan Esad Erbili, dönüşünde şeyhinin vefat ettiğini öğrenmiş, İstanbul'a gitmeye karar vermiştir. İstanbul Cağaloğlu'nda Beşir Ağa Dergâhında bir süre misafir olarak kalan Esad Erbili, daha sonra Çarşıkapı'daki Molla Piri Camii'nin müezzin odasına yerleşmiştir. Hâfız divanını Fatih camiinde okutan sufi, bu sırada Beyazıt Camii imaretinin meydanı gören bir odasına yerleşmiştir. Bu arada II . Abdülhamid'in damadı olan Halid Paşa kendisini saraya davet etmiş, sohbetlerinden istifade etmiştir. Bu esnada Meclis-i Meşâyih üyeliğine tayin edilen Esad Erbili, ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürdüğü bu yıllarda kendisine bir tekke şeyhliği verilmesini istemiştir. Şeyhlik makamı boş olan ve Şehremini'nin Odabaşı semtinde bulunan Kelâmi Dergâhının şeyhliğine talip olmuş, ancak bu dergâhın şeyhliğinin Kâdiri meşâyihine ait olması dolayısıyla ve kendisinin de Kâdiri icazetnâmesi bulunmamasından bu isteği uygun görülmemiştir. Esad Efendi bunun üzerine Kâdiri Şeyhi olan Abdülhamid er-Rifkâni'den Kâdiri icazetnamesi almış daha sonra bu icazetnameyi ibraz ederek adı geçen dergâhın şeyhliğine tayin edilmiştir (1883) . Bu dergâhta Kâdiri ve Hâlidî âdâb ve erkânı üzere irşad faaliyetinde bulunmuş, bir müddet Fatih Halıcılar'daki Feyzullah Efendi Dergâhı'na da devam etmiştir.⁹⁴

⁹⁴ YILMAZ, Hasan Kamil, "Esad Erbili", DİA, c.VII, s.335.

Esad Efendi, Kelâmi Dergâhı şeyhi olduktan sonra daha geniş bir çevreye hitap etme imkânı bulmuş, sonrasında II. Abdülhamid tarafından memleketi Erbil'e sürgüne gönderilmiştir (1900) . Erbil'de müntesiplerinden zengin bir hanımın kendisi için inşa ettirdiği tekkede irşad hizmetini sürdüren ve mensuplarıyla mektuplaşarak onların ilgilerini canlı tutmaya çalışan Esad Efendi, I. Meşrutiyetten (1908) sonra İstanbul'a dönmüş ve Kelâmi Dergâhını genişleterek yeniden inşa etmiştir. Meşrutiyet'le birlikte cemiyet kurma faaliyetleri yoğunlaşınca bu faaliyetlere tekke mensupları da girişmişlerdir. Tekke mensuplarının Cem'iyet-i Sufiyye'yi kurma çalışmaları bu dergâhta yürütülmüştür. Cemiyetin reisi Şeyhülislam Mûsâ Kâzım Efendi olurken, Esad Efendi'de ikinci reisi olmuştur. Cemiyetin açılışı esnasında yapılan törende yaptığı konuşmada Esad Efendi, ⁹⁵ devrin genel havasının tesiriyle Meşrutiyet idaresini ve taraftarlarını övmüş, Abdülhamid dönemini eleştiren ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Esad Efendi, Tasavvuf ve Beyânü'l-hak mecmualarında tasavvufi konularda yazılar yazmış, 1914'te yeniden Meclis-i Meşâyih âzâlığına getirilmiştir. Kısa bir süre sonra meclis reisi Elif Efendi'nin istifası üzerine Esad Efendi reis olmuştur. Sultan Mehmed Reşad tarafından surre emini olarak hacca gönderilen Esad Efendi, ertesi yıl Meclis-i Meşâyih'teki görevinden istifa etmiştir. Üsküdar Çiçekçi'deki Selimiye Dergâhının meşihatını da üzerine alarak oğlu Mehmet Ali Efendi'yi vekâleten bu dergâhın şeyhliğine tayin ettirmiştir. Kelâmi Dergâhındaki görevinin yanı sıra Esad Efendi, zaman zaman Selimiye Dergâhı'na da gitmiş, irşad faaliyetini tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar devam ettirmiştir. Bu tarihten kısa bir süre önce Kelâmi Dergâhı'nda iki hafta misafir olarak kalan Danimarkalı Psikolog Carl Vett'in hatıraları⁹⁶ Esad Efendi'nin çevresini ve tekke ortamını bizlere yansıtan ve bu hususta bizlere malumat veren önemli kaynaklardandır. Esad Efendi Tekkeler kapatılması sonrasında inzivaya çekilmiş, Erenköy Kazasker'deki evinde sürekli polis gözetimi altında tutulmuştur.⁹⁷ Oğlu Mehmed Ali Efendi ile birlikte Esad Efendi, Menemen olayı ile (Aralık 1930) ilgisi olduğu iddia edilerek Menemen'e götürülüp idam talebiyle yargılanmıştır. Hakkında verilen idam cezası yaşlılığı dolayısıyla müebbet hapse çevrilmiş, oğlu Mehmed Ali Efendi ise idam edilmiştir. Esad Efendi 3-4 Mart 1931 gecesi Menemen'de askeri

⁹⁵ Tasavvuf, sayı: 8, (12 Cemaziyelevvel 1319 / 28 Nisan 1327), s.3, 4.

⁹⁶ C. Vett, Dervish Diary, Los Angeles, 1953

⁹⁷ KISAKÜREK, Necip Fazıl, "Son Devrin Din Mazlumları", İstanbul, yıl:1989, s.161

hastanede tedavi görürken vefat etmiştir. Ancak onun zehirletilerek öldürüldüğü şeklinde bir kanaat de söz konusudur. Cenazesi ailesine verilmemiş resmi makamlar tarafından Menemen’de defnedilmiştir. Kabrinin bulunduğu arsa üzerinde 1962-1963 yıllarında bir cami yaptırılmıştır. Esad Efendi ile oğlu hakkında verilen idam cezasının hangi delillere dayandırıldığı, olayla ilgilerinin olup olmadığı mahkeme zabıtları açıklanmadığından dolayı anlaşılammıştır.⁹⁸

İstanbul, Anadolu ve Balkanlar’da binlerce mensubu bulunan ve çok sayıda kişiye hilafet eden Esad Efendi’nin silsilesi en yaygın olarak halifelerinden Mahmut Sami Ramazanoğlu (ö. 1984) tarafından sürdürülmüştür.

2.2.3. Said Nursi (ö. 1878-1960)

Son dönem Osmanlı âlimlerinden olan Said Nursi Nurculuk olarak bilinen hareketin kurucusudur.

Said Nursi, Bitlis’in Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya gelmiştir. Darü’l-hikmeti’l-İslamiyye Reisliği’ne sunduğu özgeçmişinden anlaşıldığına göre doğum tarihi 1878 yılının Ocak-Mart aylarına tekabül eden hicri 1295’tir.⁹⁹ Babası yörede sûfi olarak tanınan Mirza, annesi Nuriye Hanım’dır. İlköğrenimine kendi köyünde ağabeyi Abdullah’ın yanında başlayan Said Nursi çevredeki Medreselerde eğitime devam etmiştir. Tahsil hayatına dikkat edildiğinde onun zeki ve kabiliyetli bir öğrenci olduğunu farkedilir. Konuları çok hızlı kavrayabilmesi dolayısıyla hocaları kendisinin dersleri atlayarak takip etmesinden hoşlanmamış ve bu durum dolayısıyla kendisi sık sık hoca değiştirmek zorunda kalmıştır. Nihayetinde bugün Ağrı ili sınırlarında olan Doğubayazıt’ta Şeyh Muhammed Celali’nin ders halkasına girerek 1892 yılında henüz on dört yaşında iken icâzet almıştır. Kendi beyanından edinilen bilgiler onun kesintisiz eğitiminin sadece üç ay olduğunu, diğerlerinin daha kısa sürdüğünü göstermektedir. Dönemin medreselerinde on beş yılda tedris edilen yüzü aşkın kitabı 3 ay gibi kısa bir süre içerisinde mütalaa ettiğini bizzat kendisi kaydetmiştir.¹⁰⁰ Said Nursi İcazet

⁹⁸ KARA İsmail, “*Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri*”, Dergâh sayı: 43, İstanbul 1993, s.14, 15; KARA, Mustafa, “*Cemiyeti Sufiyye*”, sayı: 117, yıl:1993, s.39, 44; DİA, c.VII, s.335.

⁹⁹ BEDİÜZZAMAN, Said Nursi, “*Risale-i Nur Külliyyatı*”, İstanbul, 1996, s.835

¹⁰⁰ *Külliyyât*, s.834.

almasının akabinde tekrar Bitlis'e dönmüş burada kısa bir süre Şeyh Emin Efendi'nin derslerine devam etmiştir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hariri'nin el-Makâmât'ından verilen metni bir defa okumuş daha sonra metni ezberden tekrarlamıştır. Bunun üzerine hafızası ve zekâsı ile ün salmış olan bir diğer Makâmât yazarı Bediüzzaman el-Hemedâni'ye atfen kendisine Bediüzzaman lakabının verilmiştir.¹⁰¹

Çalışmaları sonucunda zihninde medrese eğitiminde yenilik yapmanın zorunlu olduğu fikrini uyanmıştır. Zira gençliğinden beri darülfünun şeklinde tasarladığı ve "Medresetuzzehra" adını verdiği bir medrese kurmayı düşündüğü bilinmektedir. Bu medresede din ilimleriyle diğer ilimler birlikte okutulacak ve zamanla ülkenin her tarafına yayılacaktı. Bu amaçla medreselerde sadece dini ilimlerin okutulmasının yetersiz olduğunu savunmaya başlamıştır.¹⁰² Fikirlerini Sultan Abdülhamid'e sunmak için İstanbul'a gitmeye karar verince Tahir Paşa kendisine Sultanla görüşmesini kolaylaştıracak bir mektup vermiştir. Şark ulemasını kendisine hayran bırakan Said Nursi, İstanbul'a geldikten sonra Fatih Camii'nde vaaz vermiş oradaki âlimlere de kendi kabul ettirmiştir. Ancak daha sonra doğuda bir darülfünun açtırma teşebbüsünden istediği sonucu alamamış, davranışları ve fikirleri pervasız olarak görülmüş, dolayısıyla akli dengesinin yerinde olmadığı düşünülerek Üsküdar Toptaşı Akıl Hastanesi'ne sevk edilmiştir. Doktor raporu akli dengesinin yerinde olduğuna hükmedince geri gönderilen Said Nursi, Zaptiye Nâzırı Şefik Paşa tarafından kendisine ayda 1000 kuruş maaşla memleketine müderris olarak tayin edilmiştir. Ancak Said Nursi, İstanbul'a dinlenmek amacıyla değil milletin eğitim düzeyini iyileştirmek için geldiğini söyleyerek maaşı reddetmiştir.¹⁰³ Selânik Hürriyet Meydanı'nda 26 Temmuz 1908 tarihinde istibdat aleyhinde bir konuşma yapmasından teklifi reddetmesi üzerine bir müddet tevkif edildiği ve II. Meşrutiyet'in ilânında serbest kaldığı, anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Hayatının bu dönemi hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber bu dönemde İttihat ve Terakki mensuplarıyla ilişki içine girdiği tahmin edilmektedir. Said Nursi o zamanlardaki

¹⁰¹ *Emirdağ Lâhikası* Mustafa Sungur özel kütüphanesi, s.76

¹⁰² *Külliyât*, s.1956

¹⁰³ Zaptiye nâzırı ile olan ilginç konuşması için, bk.Bediüzzaman, Said Nursi, "Âsâr-ı Bediyye", (nşr.Abdülkadir Badıllı), İstanbul, yıl:2004, s.431.

¹⁰⁴ *Külliyât*, s.1932, 1935

yazılarında yer yer İttihat ve Terakki'den bahsetmiş, içlerinden bazılarının ülkenin yönetilmesi ve dini hayatın canlandırılmasına yönelik çok yararlı ilkeleri savunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵ Ancak sonrasında İttihatçıların bu amaçtan uzaklaştığını görünce onlarla olan ilişkisi sadece Enver Paşa ile sınırlı kalmıştır.¹⁰⁶ Said Nursi Otuzbir Mart Vakası'na kadar hürriyet fikri ve meşrutiyet yönetiminin yerleşmesi için yoğun faaliyetler içinde olmuştur. Özellikle doğuluların bu fikirlere hazır olmadığını düşünmüş, İstanbul'da özgürlük ve katılımcı idare sisteminin yararlarına dair konuşmalar yapmış, aramalarında üyesi bulunduğu İttihad-ı Muhammesi Cemiyeti'nin yayın organı Volkan'ın bulunduğu gazetelerde yazılar yazmaya başlamıştır. Bu yazılarında toplum hayatının özellikle birlik ve beraberliğe muhtaç olduğunu ve adem-i merkeziyet fikrinin birliği bozacağını savunmuştur.¹⁰⁷ Otuzbir Mart Vak'ası ile irtibatlandırılarak 1 Mayıs 1909'da tutuklanan Said Nursi, ancak "Divan-ı Harb-i Örfi" adıyla yayımlayacağı müdafaasını¹⁰⁸ yaptıktan sonra beraat etmiştir. Akabinde İnebolu üzerinden Rize'ye, buradan Batum ve Tiflis'e geçen Said Nursi, oradan da 1910 yılının ilk aylarında Van'a ulaşmıştır. Van'da Kürt aşiretlerini dolaşarak onları meşrutiyet, hürriyet, istibdat, meşveret ve şûra gibi kavramların yanı sıra özellikle o günün İslami meseleleri hakkında aydınlatmaya çalışmıştır. Bu sırada doğuda bir dârülfünun kurma düşüncesini yeniden gündeme getiren Said Nursi, bu amaçla Diyarbakır, Urfa ve Kilis üzerinden Şam'a gitmiş, Şam'da kaldığı süre zarfında bölgenin önde gelen alimleriyle görüşmüştür. Emeviyye Camii'nde hutbe okumuş, Şam'dan Beyrut'a geçmiş, buradan tekrar İstanbul'a dönmüştür. Said Nursi, Sultan V. Mehmed Reşad'ın yanındaki heyetle Selânik, Üsküp, Priştine ve Kosova'yı kapsayan Rumeli seyahatine katılmıştır (5-26 Haziran 1911) . Balkanların karışık durumuna çözüm getirmek amacıyla planladığı bu seyahatin sonunda Sultan Reşad, 19.000 altın bütçe ile Kosova'da bir dârülfünun kurulmasına karar vermiştir. I. Balkan Savaşı'nda Kosova kaybedilince Said Nursi, Sultan Reşad'tan bütçenin kendi darülfünununa tahsis edilmesini istemiştir. Talebi kabul edilerek söz konusu para Medresetüzzehrâ'nın kurulmasına ayrılmış bunun üzerine Said Nursi Van'a dönmüştür. Dârülfünunun temeli, 1912 yazında Van Valisi

¹⁰⁵ a.g.e, s.1153

¹⁰⁶ AÇIKGENÇ, Alparslan, "Said Nursi", yıl: 2008, cilt:XXXV., s.565.

¹⁰⁷ Asâr-ı Bediiyye., s.453.

¹⁰⁸ Külliyyât, s.1920, 1928.

Tâhir Paşa'nın da katıldığı bir törenle Van Gölü kıyısında atılmıştır. Ancak kış şartlarının çetin oluşu dolayısıyla inşaata ara verilmiş, ardından Tâhir Paşa tedavi için İstanbul'a gidip orada vefat etmiştir. Tâhir Paşa'nın yerine geçen Tahsin Paşa, binalar tamamlanıncaya kadar Van Kalesi'ndeki Horhor Medresesi'ni Said Nursi'ye tahsis etmiş, böylece tekrar ilmi faaliyetler dönen Nursi buradaki zamanının çoğunu ders vermeye ayırmıştır.¹⁰⁹

I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi dolayısıyla Said Nursi'nin dârülfünun girişimi bir defa daha sekteye uğramıştır. Bazı öğrencileriyle birlikte kendisi de savaşa katılan Said Nursi İşârâtü'l-i'câz adlı tefsirini Pasinler cephesinde telif etmiştir.¹¹⁰ 1915'te bir milis gücü oluşturarak kaymakam rütbesiyle orduya katılmış, bu sırada ona düşmek üzere olan Bitlis ve Muş'un savunması görevi verilmiştir. Üç-dört bin kişilik gönüllü milis alayı kuran Said Nursi talebeleri ile Van, Bitlis ve Muş'u Ermeniler'e ve Ruslar'a karşı korumaya çalışırken birçok talebesini kaybetmiştir. Bitlis'de kendisi de yaralanmış ve Ruslar tarafından esir alınarak Volga Nehri kıyısında Kosturma'ya gönderilmiştir. İki yıl süren esaret sonrasında firar eden Said Nursi, Almanya ve Avusturya üzerinden 1918 yılında İstanbul'a dönmüştür.¹¹¹ Yeni kurulan Dârü'l-hikmeti'l-İslamiyye'ye üye olarak tayin edilen Said Nursi, Osmanlı Devleti savaşta yenilip ülke işgale uğrayınca büyük bir ruhi sarsıntı geçirmiş ve bundan böyle İslam aleminin kurtuluşu için aktif çalışmalara girişmiştir. İngilizler 1920'de İstanbul'u işgal edince gazetelerde halkı işgale karşı mücadeleye karşı teşvik etmiştir. Bu sırada Anadolu'da Kuvâ-yi Milliye bağımsızlık mücadelesi başlatmış ancak Şeyhülislam Dürrîzâde Abdullah Bey bu hareketin aleyhine fetva vermiştir. Said Nursi düşmana karşı savaşanların asi sayılmayacağı gerekçesiyle fetvanın geçersiz olduğunu savunmuştur.¹¹² Bu hareketi sonrasında Ankara'da yeni kurulmakta olan meclise davet edilmiştir. Bunun üzerine Said Nursi, Mecliste İstiklâl mücadelesinin kazanılmasında halkın dini duygularının büyük rolü olduğunu işaret eden bir konuşma yapmıştır.¹¹³

¹⁰⁹ DİA, s.566.

¹¹⁰ Külliyyât, s.1812.

¹¹¹ Âsâr-ı Bediyye, s.708.

¹¹² Külliyyât, s.2335.

¹¹³ Külliyyât, s.1028.

Rus esareti sonrasındaki 1918-1922 yılları arasındaki İstanbul hayatı, Said Nursi'nin aynı zamanda değişim sürecine de tekabül etmektedir. Bu sırada yazdığı yazılardan artık dünya hayatından çekilme isteği duyduğu, zühd ve takva hayatı yaşamayı arzuladığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu tavrın etkisiyle Ankara'daki siyasi faaliyetlerini terk etmiştir. Said Nursi yaşadığı bu değişimi bu dönemini “*eski Said'den yeni Said'e inkilâp*” diye nitelendirmiştir.¹¹⁴ Böylece kendi hayatını iki devreye ayırmıştır. Eski Said dönemi (1878-1918), yeni Said dönemi (1923-1950) . Bundan sonraki hayatını ise üçüncü Said dönemi diye adlandırmıştır. Bu ayırımın fikir ve görüşlerinde olan köklü bir değişimden kaynaklanmış olduğu söylenemez. Kendisi de bu dönemlerin İslam'a hizmet ederken takip ettiği yöntem ve tarzla ilgili olduğunu belirtmiştir. Said Nursi 1923 baharında Van'a hareket etmiş, siyasi mücadelelerden uzaklaşarak kendini İslam'a adanmış talebeler yetiştirmeye karar vermiş bunun üzerine Ereğli'de inzivaya çekilmiştir. Bundan böyle hayatını ilim ve eğitim yoluyla dönüştürme hedefine vakfeden Said Nursi, çile ve eziyetlere katlanarak İslam'a hizmet etmeye çalışmış, kendini ibadete vermiş ve maneviyatı öne çıkaran bir tutum içine girmiştir.¹¹⁵

Said Nursi'nin Van'da iki yıl kadar kalması sonrasında, Şeyh Said isyanı çıkınca 25 Mart 1925'te Van'dan alınmış Erzurum'a, buradan Karadeniz yoluyla İstanbul'a getirilmiştir. 1925 yılının yazında Burdur'a sürgün edilince burada kendini “Risâle-i Nûr” adını verdiği eserlerini yazmaya ve bu eserler doğrultusunda talebe yetiştirmeye adanmıştır. Bununla aynı zamanda sürekli sürgün, hapis ve mahkemelerle geçecek hayatın başlangıcı da başlamış oldu. Nitekim 1926 baharında Burdur'dan Isparta'nın Barla köyüne gönderilmiş, Barla'da kaldığı sekiz yıl içinde eserlerinin büyük bir kısmını yazmıştır. 1934 yazında Isparta'ya getirilen Said Nursi 27 Nisan 1935'te tutuklanarak 100'den fazla talebesiyle birlikte Eskişehir Hapishanesine gönderilmiştir. Gizli cemiyet kurma, rejim aleyhine çalışma, Cumhuriyet'in temel nizamlarını yıkmaya teşebbüs ve laikliğe aykırı davranma gibi iddialar tutuklamalarda ileri sürülen suçlar olmuştur. Said Nursi, Eskişehir mahkemesinde kendini bu iddialara karşı savunmuş ve

¹¹⁴ Külliyyât, s.705.

¹¹⁵ DİA, s.566.

bu müdafaasını Lem'alar adlı eserine dahil etmiştir.¹¹⁶ Eskişehir'den Kastamonu'ya sürülen Said Nursi, bu şehirde sekiz yıl kaldıktan sonra 20 Eylül 1943 tarihinde yapılan bir aramada polisin ele geçirdiği kitapların kanuna aykırı olduğu gerekçesiyle tutuklanmış, Denizli'ye gönderilmiştir. Denizli'de Isparta, Kastamonu ve diğer birçok ilden toplanan 126 talebesiyle birlikte yargılandı. Ancak mahkemenin tayin ettiği bilirkişi heyetinin Risâle-i Nûr hakkında verdiği raporda siyasi bir faaliyetinin bulunmadığı, tarikat ve cemiyetçilik yapılmadığı, yazıların iman ve Kuran'a dair konulardan ibaret olduğunun belirtilmesi üzerine talebeleriyle birlikte beraat etmiştir.¹¹⁷

1944 yılının yazında Said Nursi bu defa da Afyon'un Emirdağ ilçesine sürgün edilmiş, dört yıl sonra tutuklanıp Afyon Hapishanesi'ne atılmış ve yirmi ay hapse mahkûm edilmiştir. Ancak kararın temyizinde beraat etmiş, tekrar Emirdağ'a nakledilmiştir. Nursi 14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle kısmen toplum içine dönmüş, bu dönemde sürekli dolaşarak görüşlerini insanlara ulaştırmaya çalışmıştır. 1 Eserlerinden Gençlik Rehberi adıyla 952'de derlenen kitap ilk defa Latin alfabesiyle İstanbul'da basılmış, ancak eserin laiklik aleyhine olduğu gerekçesiyle Said Nursi bir daha mahkemeye verilmiştir. Bu davadan da kendisinin İstanbul'a gelerek savunma yapması neticesinde beraat etmiştir. Bu arada Sebilürreşâd gibi dergilerde yazı ve mülakatları çıkan Said Nursi, her gittiği yerde özellikle üniversite gençleriyle görüşüp onlara İslam'ı anlatmaya çalışmıştır. Fakat yaşının çok ilerlemesi sebebiyle bu faaliyetler sağlığını etkilemiştir. Ağır hasta olduğu halde kendi isteğiyle Emirdağ'dan Urfa'ya nakledilmiş ve 23 Mart 1960 tarihinde vefat etmiştir. Halkın Urfa'daki mezarına yoğun ilgisi olduğu dolayısıyla endişeye kapılan dönemin askeri yönetimi cesedi bilinmeyen bir yere nakletmiştir.¹¹⁸

2.2.4. Karabaş Veli (ö. 1097/1686)

Halvetiyye - Şâbâniyye tarikatının Karabaşîyye kolunun kurucusu olan sufi 1020'de (1611) Arapkir'de doğmuştur. Asıl adı Alâeddin Ali olup boyunun uzunluğu sebebiyle "Atvel", siyah Halveti tacı sarması dolayısıyla "Karabaş", kerametlerine

¹¹⁶ *Külliyât*, s.2148-2175.

¹¹⁷ *Külliyât*, s.2182.

¹¹⁸ *DİA*, s.567.

inanılması sebebiyle “Veli” lakabını almış ve özellikle son iki lakabıyla meşhur olmuştur. İlk tahsilini Arapkir’de ve Çankırı’da yapmış daha sonra İstanbul’da Fatih Medresesi’nde öğrenimini sürdürmüştür. Bu dönemde tasavvufa ilgi duyarak Kastamonu’ya gitmiş ve Şeyh Şâbân-ı Veli Dergâhı postnişini İsmail Çorûmiye intisap etmiştir. Kısa süre içerisinde şeyhinin takdir ve güvenini kazanan Karabaş Veli, daha seyrü sülükünü tamamlamadan dervişler arasında çıkan bazı anlaşmazlıkları halletmek üzere Çankırı’ya gönderilmiştir. Kastamonu’ya döndüğünde İsmail Efendi vefat etmiş olması dolayısıyla seyrü sülükünü İsmail Efendi’nin yerine geçen oğlu Mustafa Muslihuddin Efendi’nin yanında tamamlamıştır.¹¹⁹

Mustafa Muslihuddin’in vefatı üzerine (1072/1662) Karabaş Veli, Kastamonu’dan ayrılarak yaklaşık yirmi yıl Arap ülkelerinde dolaşmış, daha sonra 1081 (1670) ’de Üsküdar’a gelerek Rum Mehmed Paşa Camii’nde inzivaya çekilmiştir. Dört yıl süren bu dönemin ardından Üsküdar Vâlîde-i Atik Camii Zaviyesi meşihatı ve caminin vaizliği ile ilgili teklifi kabul etmiştir. 1090 (1679) yılında Limni adasına sürgüne gönderilen Karabaş Veli’nin sürgün sebebi konusunda iki rivayet bulunmaktadır. Birinci rivayete göre bir eserinde “*Herkeste fındık kadar tanrı bulunur*” dediği, diğer rivayete göre ise vaazlarında zâhir ulemasının kabul edemeyeceği tasavvufi konulardan bahsetmesi dolayısıyla zahir ulemanın şiddetli tenkidlerine mâruz kaldığı, ayrıca cahil dervişler arasında bazı uygunsuz söylentiler yayıldığı için ortalığı yatıştırmak üzere sürgün edildiği belirtilmektedir. Ayrıca Karabaş Veli’nin devrin padişahı IV. Mehmed’in kendisine olan meylini çekemeyenlerin tertibine uğramış olması da mümkündür. Karabaş Veli’nin kendisi gibi bir Halveti şeyhi olan, ancak aralarının açık olduğu anlaşılan Niyâzi-i Mısrî ile Limni de aynı yıllarda ikamete mecbur edilmesi söz konusudur ki bu da dikkat çekicidir. Yaklaşık dört yıl kadar süren bu sürgün hayatından sonra Karabaş Veli 1094’te (1683) Üsküdar’a dönmüş, padişahın ona yeniden yakınlık göstermesi Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın harekete geçmesine sebep olmuştur. Kara Mustafa Paşa, padişahın kendisini hacca göndermek istediğini, bunun için gereken parayı da gönderdiğini ona bildirmiş ancak paşanın gerçek niyetinin ne olduğunu anladığını kibar biçimde Paşa’ya belirten Karabaş Veli hacca gitmek üzere İstanbul’dan ayrılmıştır. Hac dönüşü bir müddet Medine’de ikamet etmiş, bu sırada

¹¹⁹ KARA, Kerim, “*Karabaş Veli*”, DİA, yıl: 2001, cilt: XXIV., s.369.

yerine halifelerinin sonuncusu olan Bolulu Mustafa Efendi'yi tayin etmiştir. Bir müddet sonra Mısır'a dönen hacı kafilesine katılarak Medine'den ayrılan Karabaş Veli, Kahire yakınlarında Geylan köyünde hastalanmış ve 8 Safer 1097 (4 Ocak 1686) tarihinde vefat etmiştir. Cesedi Şeyhü'l-Gazali denilen bir zatın türbesine defnedilmiştir.¹²⁰

2.2.5. Niyâzi-i Mısri (ö. 1105/1694)

Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun kurucusu olan Niyâzi-i Mısri, mutasavvıf şairdir.

Malatya'nın Aspozi kasabasında 12 Rebiülevvel 1027'de (9 Mart 1618) doğmuş olup asıl adı Mehmed'dir. İlim tahsili için bir süre Mısır'da kaldığından şiirlerinde, "Mısri" mahlasıyla "Niyâzi" mahlasını kullanmış, bu ikisinin birleşiminden meydana gelen Niyâzi-i Mısri, Mısri Niyâzi-i ve Şeyh Mısri diye meşhur olmuştur.¹²¹

Niyâzi, kendisinin gençlik yıllarındaki tahsili sırasında sufilere muhalif olduğunu, onların meclislerine gitmediğini, ancak bu görüşünün zamanla değiştiğini ve bir Halveti şeyhine intisap ettiğini ifade etmiştir. Yine ifadelerinde, Nakşibendi dervişi olan babası Soğancızâde Ali Çelebi'nin bu intisaptan memnun olmayıp kendi şeyhine götürmek istediğini, fakat bu şeyhi kâmil bulmadığı için babasının teklifini reddettiği yer alır.¹²² Şeyhinin Malatya'dan ayrılması üzerine Niyâzi-i Mısri, zâhir ilimleri alanındaki tahsilini devam ettirmek için Diyarbakır'a gitmiş (1048/1638), bir yıl orada kaldıktan sonra Mardin'e geçmiştir. Niyâzi bu iki şehirdeki âlimlerden mantık ve kelâm okuduktan sonra 1050'de (1640) Kahire'ye gidip Ezher medreselerinde ilim tahsiline başlamıştır. Bu sırada oturmakta olduğu Şeyhûnye Külliyesi'ndeki Kâdiri Tekkesi'nin şeyhine intisap etmiştir. Niyâzi adını vermediği bu şeyhin, ilim ve tasavvuf yolunda büyük bir gayretle çalışırken bir gün kendisine, zâhir ilim talebinden tamamıyla vazgeçmediği sürece tarikat ilminin kendisine açılmayacağını söylemesinden etkilenmiş¹²³ ikisi arasında tercih konusundan kararsız kalmıştır. Bir gece Abdülkâdir-i Geylânî rüyasında zuhur ederek kendisine zâhir ilmini tahsil edip onunla amel etmesini, tarikat

¹²⁰ DİA, s.369-371; Kurnaz, Cemal, "Karabaş-ı Veli", Tasavvuf, sayı:6, Ankara 2001, s.35-359.

¹²¹ AŞKAR, Mustafa, "Niyâzi Mısri", DİA, yıl:2007, cilt; XXXIII., s.166.

¹²² Niyâzi-i Mısri, "Navaidu'l İrfân; İrfân Sofraları", (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1971, s.47

¹²³ a.g.e, s.48

ilmini ise bir mürşide ulaşarak elde edebileceğini, ancak kendisini irşad edecek kişinin ise bu şehirde olmadığını söylemesi üzerine üç yıldır ikamet ettiği Kahire'den şeyhinin izniyle ayrılmıştır (1053/1643) .

Niyâzi-i Mısri, Mısır, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehitlerini dolaşıp 1056'da (1646) İstanbul'a gitmiş, Küçük Ayasofya civarında Sokullu Mehmed Paşa Camii Medresesi'nin bir hücrelerinde halvete girmiştir. Sonrasında bir müddet Kasımpaşa'da Uşşâki Âsitanesi'nde misafir kalmış olan Niyâzi-i Mısri, aynı yıl İstanbul'dan ayrılıp Anadolu şehirlerini dolaşmaya başlamıştır. Uşak'ta Ümmi Sinan'ın halifelerinden Şeyh Mehmed Efendi'nin zaviyesinde iken Elmalı'dan Uşak'a gelen Ümmi Sinan'a intisap etmiş (1057/1647) ve onunla birlikte dergâhının bulunduğu Elmalı'ya gitmiştir. Niyâzi yaklaşık dokuz yıl burada şeyhine hizmet edip seyrü sülûkunu tamamladıktan sonra 1066'da (1656) halife tayin edilince Uşak, Çal ve Kütahya'da irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Ancak İstanbul'da başlayıp yayılan Kadızâdeliler hareketinin etkisiyle aleyhinde bazı dedikodular çıkınca 1072 (1661) yılı başlarında buradan ayrılarak birkaç müridini de yanına alarak Bursa'ya yerleşmiştir. Bu yıllarda Niyâzi-i Mısri, Hacı Mustafa adlı müridinin kız kardeşiyle evlenmiş, Fatıma ve Çelebi Ali adlı iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Niyâzi-i Mısri, vâiz Vani Mehmed Efendi'nin – ki Kadızâdeliler zihniyetini sürdüren bir kimsedir- IV. Mehmed'le yakınlık kurarak ülkede semâ, zikir ve devranı yasaklattığı 1077 (1666) senesinden sonra da faaliyetlerini sürdürmüş, vaazlarında yürürlükte olan bu yasağa sebep olan Vani Mehmed Efendi ile onun temsil ettiği zihniyeti sürekli eleştirmiştir. Mensuplarının giderek artması, zikir icra ettikleri caminin yetersiz kalması üzerine Abdal Çelebi adlı bir hayırsever tarafından Ulu Camii civarında bir dergâh inşa edilmiştir (1080/1669) . Niyâzi'nin Bursa'da iken Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın davetine uyarak IV. Mehmed'in ikamet ettiği Edirne'ye gitmiş, burada büyük bir itibar ve hürmet görmüş, dönüşte İstanbul'a uğramıştır. Hangi tarihte gerçekleştiği belirtilmeyen bu ziyaretin ardından 1083'te (1672-73) bir defa daha Edirne'ye davet edildiği kayıtlarda yer almaktadır.¹²⁴ Nitekim kendisi de aynı yıl Edirne'ye davet edildiğini, devlet adamlarıyla görüştüğünü, sağlam delillerle görüşlerini

¹²⁴ BELİÇ, İsmail, “*Güldeste*”, yıl:2016, Gece Kitaplığı yay., s.190; Şeyhi, Mehmed Efendi, “*Vekâyiü'l-fuzalâ*”, yay. Hzrlın:Ramazan Ekinci, yıl:2018, cilt: XI., s.93.

savunup kabul ettirdiğini söylemektedir. Ancak orada ne kadar kaldığından ve daha önceki ziyaretinden bahsetmemiştir.

Aslında Niyâzi-i Mısri'nin Edirne'ye muhtemelen ilk defa bu tarihte gittiği söylenebilir. Niyâzi bu ziyareti esnasında Eski Cami'de vaaz etmiş bu vaazda söylediklerinden dolayı, daha sonra kendisine intisap edip halifesi olan Sadr-ı Âli çavuşlarından Azbi Baba nezaretinde Rodos'a sürgün edilmiş ve adanın kalesinde bir hücreye kapatılmıştır. Dokuz ay sonra Bursa'ya dönmesine izin verilen Niyâzi-i Mısri, hapse giriş tarihini 13 Cemaziyelahir 1085 (14 Eylül 1674) olarak kaydetmektedir. Kaynaklarda sürgün sebebinin vaazları sırasında cifre dayalı bazı bilgilerden bahsetmesi olduğu söyleniyorsa da sürgünün asıl sebebinin devlet adamlarına yönelttiği eleştiriler olduğu söylenebilir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya göre¹²⁵ Niyâzi, yaklaşık bir buçuk yıl kadar süren bir dönemin ardından cezbe galebesiyle şeriatın zâhirine aykırı bazı sözler söylemiş bu sebeple Bursa kadısı Ak Mehmed Efendi'nin şikâyeti üzerine bu defa Limni Adasına sürgün edilmiştir (Safer 1088/Nisan 1677) . Yaklaşık on beş yıl sürgün hayatından sonra II. Ahmed'in fermanıya gitmesine izin verilmiş, o da tekrar Bursa'ya dönmüştür (1103/1692) . Ertesi yıl ordunun Avusturya seferine çıkacağı sırada Niyâzi-i Mısri, 200 müridiyle birlikte sefere katılmak için hazırlıklara başlamış, bu hazırlıklar öğrenilince kendisine Bursa'dan ayrılmayıp hayır dua ile meşgul olması için bir hatt-ı hümayun gönderilmiştir. Ancak Niyâzi-i Mısri, padişaha bir mektup yazarak bu isteğini kabul edemeyeceğini bildirmiştir. II. Ahmed Niyâzi'nin Tekirdağ yakınlarına kadar geldiğini öğrenince, Silahşör Beşir Ağa ile birlikte kendisine hediye olarak bir araba ve dervişlere dağıtılmak üzere de önemli bir miktarda para gönderip kendisini Tekirdağ'ında karşılamasını istediye de o bunları şiddetle reddetmiştir. Yine Edirne'ye ulaşmasının engellenmesi için gönderilen Mirâhur Dilâver Ağa da Niyâzi'yi ikna edememiştir. Bu sırada Sadrazam Bozoklu Mustafa Paşa, Niyâzi'nin Edirne'ye gelmesi halinde sözlerinin halk ve ordu üzerinde etkili olacağını ve büyük bir fitne kopacağını ileri sürerek padişahı etkilemiştir. Niyâzi'nin müritleriyle birlikte öğle namazından önce Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk camiye doldurmuş, (26 Şevval 1104/30 Haziran 1693) . bunun üzerine Sadrazam, şeyhin sürgün edilmemesi halinde büyük bir kargaşanın çıkacağını söyleyerek padişahı tekrar uyarmıştır. Bunun üzerine Kaymakam

¹²⁵ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, “Zübde-i Vekayi”, Ankara, 1995, s.82.

Vezer Osman Paşa ile yeniçeri ağası Abdullah Ağa, padişah tarafından davet edildiğini belirterek Niyâzi'yi camiden dışarı çıkartmış Limni'ye sürgün edildiğini kendisine tebliğ etmişlerdir. Niyâzi-i Mısri otuz kadar müridiyle birlikte tekrar Limni'ye gönderilmesinin ertesi yılı burada vefat etmiştir (20 Recep 1105/16 Mart 1694) . Kabri üzerine yaptırılan türbesi Sultan Abdülmecid zamanında onarılmıştır.¹²⁶

Niyâzi-i Mısri, Halvetiyye tarikatının dört ana kolundan biri olan Ahmediyye'nin Mısıriyye şubesinin piri olarak kabul edilmektedir. Tarikatın Niyâzi'nin sağlığında inşa edilen ve Bursa Ulu Camii'nin güney kısmında yer alan âsitanesi, XX. Yüzyılın başlarına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Daha sonra bakımsızlıktan yıkılınca yerine bugünkü postahane binası yaptırılmıştır. Niyâzi-i Mısri Limni'de sürgünde iken tekkede halifelerinden Şenikzade Mehmed Efendi vekâleten postnişin olmuş, onun ölümünün ardından bir süre Gazzi Ahmed Efendi ve ardından oğlu Çelebi Ali Efendi postnişinlik yapmıştır. Son postnişini Mehmed Şemseddin Efendi (Ulusoy, ö. 1936) olan tarikatın Bursa dışında Selanik, İzmir ve Kahire de dergâhı olduğu bilinmektedir.¹²⁷

2.2.6. Mehmed Nasûhi (ö. 1130/1718)

Mehmed Nasûhi, Halvetî – Şâbânî tarikatının Nasûhiyye kolunun kurucusu olup Üsküdar Toygartepesi'nde Bulurlu Mescidi yakınlarında dünyaya gelmiştir. Doğum tarihini, Nasuhi Tekkesi'nin son postnisini torunlarından Ahmed Kerâmeddin Efendi 1060 (1650), Sâdık Vicdânî ise 1058 (1648) veya 1063 (1653) olarak kaydetmektedir. Babası, Sipahi zümresinden bir seyyid ailesine mensup olan Nasûhi Bey'dir. Asıl adı Mehmed olan sufi babasının adıyla tanınmıştır.¹²⁸

Mehmed Nasûhi, tahsil hayatına çocukluk döneminden sonra ailesinin taşıdığı Üsküdar'da Kefçe Dede mahallesinde başlamıştır. Gençliğinde ilimle meşgul olduğu yıllarda tasavvufa ilgi duymuş, Üsküdar Atik Valide Camii yanındaki tekkesinde irşad faaliyetinde bulunan Şâbâniyye'nin Karabaşîyye kolunun piri Şeyh Karabaş Veli'ye intisap etmiştir. Şeyhin tekkede kendisine tahsis ettiği hücrede halvete girmiştir. Kayıtlarda, oğlunun, tanımadığı bir şeyhe intisap ettiğini öğrenen babasının hemen

¹²⁶ DİA, s.167.

¹²⁷ ERDOĞAN, Kenan, " Niyâzi-i Mısri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı", Ankara 1988

¹²⁸ KARA, Kerim, "Mehmed Nasuhi", DİA, yıl: 2003, c.XXVIII, s.500.

dergâha geldiği, ancak Karabaş Veli'yi görüp onun kemalini anlayınca orada kalmasına razı olduğu yer almaktadır. Seyrû sülûkünü tamamladığında 25 yaşlarından bulunan Mehmed Nasuhi müşdidinin emriyle Mudurnu'ya gitmiş, Sun'ullah Efendi zaviyesinde dini ilimleri okutmaya ve halkı irşad etmeye başlamıştır. Şeyhi Karabaş Veli'nin Limni'de sürgünde bulunduğu 1679 – 1683 yıllarında birkaç defa Limni'ye gitmiş, kendisini ziyaret etmiştir. Bu tarihlerde Niyâzi-i Mısri'de Limni'de sürgünde bulunmakta olup, burada ikisinin de hizmetinde bulunmuştur. Bu hizmetlerinden dolayı Mısri'nin kendisine dua ettiğini belirten Mehmed Nasuhi bu duanın bereketini üzerinde her zaman hissettiğini söylemiştir.¹²⁹

1096 (1685) yılında yerine halifesi Abdullah Rüşdü'yü bırakarak şeyhinin izniyle Üsküdar'a dönen Mehmed Nasûhi'ye kısa bir süre sonra şeyhi Karabaş Veli tâc-ı şerifini giydirip hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrılmıştır. Şeyhi 1097'de (1686) Kahire'de vefat etmiştir. Mehmed Nasuhi bu sırada Üsküdar Doğancılar'daki Çakırcı Hasan Paşa ve Süleyman Paşa camilerinde irşad görevini sürdürmek olup, onun için yeniçeri ağalığıyla Enderun'dan çıkarılan Çelebi Hasan Paşa Doğancılar'da bir dergâh inşasına başlamıştır. Ancak Hasan Paşa'nın maddi gücü inşaatı sürdürmeye yetmemiştir. Yaptırdığı masraflar kendisine ödenerek dergâh Mehmed Nasûhi Efendi tarafından 1099 (1688) yılında tamamlanmış ve aynı yılın Kadir gecesini (25 Temmuz 1688) Galata Mevlevihânesi şeyhi Gavsî Ahmed Dede'nin de hazır bulunduğu bir merasimle açılmıştır. Mehmed Nasûhi Efendi, bu tarihten itibaren irşad faaliyetini dergâhında sürdürmüş, 1117'de (1705) III. Ahmed tarafından Eyüp Sultan Camii kürsü şeyhliğine tayin edilmiştir. Nasûhi kendisine isnad edilen bazı sözlerden dolayı¹³⁰ Kastamonu'ya sürgüne gönderilmiş olup (1126/1714) iki yıl sonra İstanbul'a dönmesine izin verilmiştir. Bu sürgünü mensupları, tarikatın piri Kastamonulu Şa'ban-ı Veli'nin manevi bir daveti şeklinde yorumlamışlardır.

Mehmed Nasûhi, 17 Ramazan 1330 (14 Ağustos 1718) tarihinde vefat edince dergâhın haziresine defnedilmiştir.¹³¹

¹²⁹ *DİA*, s.501; Senâi, “*Menâkıb-ı Hazreti Nasuhi*”, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, s.2225.

¹³⁰ Şeyhi, a.g.e. s.432, 433.

¹³¹ HOCAZÂDE, Ahmet Hilmi, “*Ziyaret-i Evliyâ*”, İstanbul 1325, s. 128; Vassâf, Hüseyin, “*Sefîne*”, c. IV, s. 18, 31; *DİA*, s.501.

2.2.7. Lâ'lizâde Abdülbâki (ö. 1159/1746)

Bayrami – Melami tarikatına mensup sufi, İstanbul'da doğmuştur. Önemli eseri Sergüzeşt'i yazdığı 1156'da (1743) altmışaltı yaşında olduğunu söylediğine göre 1090 (1679) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Lâ'li Mehmed Efendi, Bayrami – Melamileri'nden Mesnevi şarihi Reisülküttâb Sarı Abdullah Efendi'nin kız kardeşinin oğludur. Yine ailesinden dayısı, Sarı Abdullah Efendi aracılığıyla Bayrami – Melamileri'yle temas kurmuş, dönemin kutbu olarak tavsif edilen Seyyid Haşim Efendi'den feyiz alan Lâ'li Mehmed Efendi'dir. Bu zat medrese tahsilini tamamlayıp Mekke ve İstanbul kadılıklarına kadar yükselmiş, İstanbul kadısı iken Magosa'ya sürgüne gönderilmiş ve orada vefat etmiştir (1119/1707).¹³²

Lâ'lizâde Abdülbâki Efendi, dini ve tasavvufî ilimleri babasından öğrenmiştir ki babasını “*alim-i rabbâni, âmil-i hâkkâni*” ve “*mürşidim*” diye tanımlar. Ondandır daha küçük yaşlarda iken Mesnevi'yi, İbnül-Fârız divanını, Davudî Kayseri'nin Fûsûsü'l-hikem şerhini okumuştur. Riyâziye ve felsefe ile meşgul olmuş, medrese tahsilini tamamladıktan sonra müderris olarak görev yapmaya başlamıştır. Kaynaklarda 1117 Ramazanında (Ocak 1706) Habyar mahallesindeki Kâtib Mustafa Efendi Medresesi müderrisliğinden azledildiği bilgisi yer almaktadır.¹³³ Bu bilgiye dayanarak onun bu tarihten birkaç yıl önce müderrisliğe başladığını ifade etmek yanlış olmaz. Babası Mekke'de kadı iken Nakşibendi şeyhi Murad Buhâri'yle tanışan Lâ'lizâde Abdülbâki Efendi, şeyhin İstanbul'a geldiği 1120 (1708) yılından sonra intisap etmiştir. Ayrıca bu dönemde III. Ahmed'in kızı ile nişanlanıp damat unvanını alan Ali Paşa'nın (Sadrazam/Damat/Şehid Ali Paşa) muallimi olmuştur.¹³⁴ 1123'te (1711) Tevkii Cafer Çelebi Medresesi'nin müderrisi iken Hoca Hayreddin Medresesi'ne nakledilmiştir. Lâ'lizâde Sadrazam Damad Ali Paşa'nın maiyetinde Mora seferine katılmış, (1128/1716) ardından kâhinlik yapma suçlamasıyla karşı karşıya kalmış ve akabinde tutuklanıp Belgrad Kalesi'ne hapsedilmiştir.¹³⁵ Ali Paşa'nın daha önce çıkardığı ferman gereği 1128 Ramazanında (Eylül 1716) göreve başlamak üzere Kudüs Kadılığına tayin

¹³² AZAMAT, Nihat, “*La'lizade Abdülbaki*”, DİA, yıl: 2003, c. XXVII., s.90

¹³³ Şeyhi, a.g.e., s.628

¹³⁴ Müstakimzâde, “*Risale-i Melamiyye-i Şüttariyye*”, nr.3357, vr.740.

¹³⁵ Râşid, *Tarih*, İstanbul, yıl:1153, c.II, vr. 1662.

edilmiş olduğu halde azledilen Lâ'lizâde, Limni'ye sürgüne gönderilm.¹³⁶ Bu arada devlet nezdinde büyük itibarı olan şeyhi Murad Buhari, Lâ'lizâde'nin affedilmesi ve Bursa'ya kendi yanına gönderilmesini devlet ricalinden talep etmiştir. Ancak kendisi bu sırada İstanbul'a davet edildiğinden serbest bırakılması gecikmiştir. On sekiz ay sonra İstanbul'a döndüğünde şeyhinin vefat etmiş olduğunu (1132/1720) öğrenmiştir. Bu bilgiye dayanarak İstanbul'a 1720'den sonra geldiği söylenebilir. Lâ'lizâde bir süre sonrasında Valide Sultan Medresesi müderrisliğine tayin edilmiş, bu görevi sürdürürken 1137'de (1725) Kudüs kadılığına gönderilmiştir. Ancak bilinmeyen bir sebeple göreve başlamadan azledilen Lâ'lizâde 1143'te (1730-31) Mısır mollası, ertesi yıl Mekke pâyelisi olmuştur.¹³⁷

Lâ'lizâde 1149 tarihinde (1736-37) İstanbul kadılığına getirilmiş, daha sonra kendisine Anadolu kazaskerliği pâyesi verilmiştir. Sonraki hayatını Eyüp'te yaptırdığı bir evde geçiren Lâ'lizâde, evinin yanına 1153 (1740) yılında bir mekteple bir kalenderhâne tekkesi inşa ettirmiş, vefatı sonrasında da kalenderhânenin bahçesine defnedilmiştir. Günümüzde bu Kalenderhânenin yerinde Eyüp Müftülüğü binası yer almaktadır. Müstakimzâde, daha henüz yedi sekiz yaşlarında iken babasının bir bayram günü kendisini Lâ'lizâde'yi ziyaret etmeye götürdüğünü ve kendisinin Lâ'lizâde Abdülbâki Efendi'nin elini öpme şerefine nail olduğunu anlatmıştır. Bunun yanında Müstakimzâde, ölüm tarihine işaret eden "*Defter erbâb-ı mahabbet rihletim tarihin / Lâ'lizâde Seyyid Abdülbâki girdi cennete*" beytinin de bizzat Lâ'lizâde'ye ait olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca "*Gülşen-i cennete gülbin ola Lâ'lizâde*" mısraında, Lâ'lizâde'nin ölümüne tarih düşürülmüştür.¹³⁸

Lâ'lizâde, ilmiye sınıfına mensup olup uzun süre müderrislik ve kadılık görevini icra ederek Osmanlı bürokrasisinin içinde bulunmuştur. Buna rağmen hayatında her zaman tasavvuf ön planda yer almıştır. Lâ'lizâde, Bayrami – Melamiliği'ne mensup bir aile çevresinde yetişmiştir.

¹³⁶ a.g.e., cilt: II, vr.167b

¹³⁷ *DİA*, s.91.

¹³⁸ *DİA*, s.91.

Hacı Bayrâm-ı Veli'den itibaren devletin takibatına uğramayan bu tarikatın, İsmail Ma'suki, Hamza Bali ve Sütçü Beşir Ağa adlı kâtipleri idam edilmiştir. Bunun yanında yine bu tarikat, Osmanlı din ve kültür tarihinde önemli bir yere sahiptir. Lâ'lizâde, tarikatın tarihine ve geleneklerine dair bilgileri babasından ve büyük dayısı Sarı Abdullah Efendi'nin babasına anlattıklarından öğrenmiştir. Babasının ölümü sonrasında tarikatın tamamen içe kapandığı, Şeyhülislâm Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyet dönemlerini bizzat yaşamış, bu konuda bildiklerini hayatının son döneminde yazdığı Sergüzeşt adlı eserinde anlatmıştır. Böylece aslında tarikatın tarih ve geleneklerinin günümüze aktarılmasında önemli bir katkıda bulunmuştur.¹³⁹ Bunun yanında Seyyid Haşim Efendi'ye mensup olan babasının ölümü sonrasında ve Şeyhülislam Paşmakcızâde Ali Efendi'nin kutbiyyet döneminde (1677-1712) mürşid arayışı içine girmiş olması, Bayrami – Melâmi neşvesiyle Hâcegân tarikinin birbirine benzediğini söyleyerek Nakşibendi Şeyhi Murad Buhari'ye intisap etmesi, Mebde ve Meâd adlı eserinde Bayrami – Melamiliğin'den hiç bahsetmemiş olması, yakınında bulunduğu Şehid Ali Paşa'nın kutbiyyeti (1712-1716) ve sonrasında Murad Buhari'ye bağlılığını sürdürmesi ayrıca Sergüzeşt'te Şehid Ali Paşa'nın adını zikretmeden ölüm tarihini vererek bu tarihten beri tam yirmi sekiz yıldır zamanın kutbunu bilmediğini söylemesi gibi çelişkili ifadeler Lâ'lizâde'nin kişiliğini izah etmeyi zorlaştıran hususlardandır.¹⁴⁰

2.2.8. Ömer Ziyaeddin Dağıstani (1850-1920)

Kuzey Kafkasya'nın Çerkay kasabasına bağlı Miyatlı köyünde doğmuştur. Avar Türkleri'nden olan babası Abdullah Dağıstani sekiz çocuk babası olup Ömer Ziyaeddin yedinci evladıdır. Dini ilimleri öğrenebilmek için medreseye giden Ömer Ziyaeddin babasından da Arapça ve çeşitli Kafkas dillerini öğrenmiştir.¹⁴¹

Şeyh Şamil'in oğlu Gazi Mehmed Paşa 1876 yılında yapılan Osmanlı-Rus savaşlarına katılamayacağından dolayı yerine Ömer Ziyaeddin katılmıştır. Savaşın ardından gönül hazinesini tatmin edebilmek için gittiği İstanbul'da karşılaştığı Nakşibendi-Halidi Şeyhi Gümüştanevi, Ahmed Ziyaeddin Efendi'ye intisap etti.

¹³⁹ Süreyya, Mehmed, "Sicilli Osmanî", yıl:1971, cilt: III, s.299; "Osmanlı Müellifleri", cilt: I, s.159.

¹⁴⁰ GÖLPINARLI, Abdülbaki, "Melamilik ve Melamiler", İstanbul, yıl:1931, s.153, 155.

¹⁴¹ Vassaf, Hüseyin, "Sefîne" cilt:II, s.189-190.

Şeyhinin ondaki parlaklığı anlaması üzerine tefsir, hadis, fıkıh icazetini alıp halife tayin edilmesiyle gönlünü mutmain edecek ilimlere başlamıştır. 1878 yılının Aralık ayında Edirne İkinci Ordu Alay Müftülüğü'ne getirilmiştir. Bir sonraki yıl ise İstanbul müderrisliği teklif edilmiş fakat kendisi 1892 yıllarına kadar Edirne'de görevine devam etmiştir. Daha sonra Malkara kadılığında sekiz sene görev yapmıştır. İstanbul'a da yerleşmesine sebep olan Kudüs Mevleviyetine ve Tekirdağ kadılığına tayin edildi.¹⁴²

1908 yılında içeriğinde saltanat ve hilafeti savunduğunu gördüğümüz "Hadis-i Erbain fi hukuki's-selatin" adlı eserini kaleme almıştır. Bir yıl sonra ise 1909'da İttihadı Muhammedi Cemiyeti ve Derviş Vahdeti ile ilişkisi olduğu hatta 31 Mart Vakasına karıştığı iddiasıyla Divan-ı Harbi Örfi tarafından müebbet kalebentliğe (kaleye hapsedilmek) mahkûm edilmiştir. Bir yıl sonra cezası hafifletilip Medine'ye sürgüne gönderilmiştir. Kıymeti anlaşılan Ömer Ziyaeeddin orada hidiv Ahmed Paşa'nın dikkatini çekmiş ve İskenderiye'ye gidip Müntezehe Sarayı'nda saray hocalığı ve imamlığı yapmıştır. 1912 yılında çıkan yasa ile af olacağını duymuş şeyhülislamlığa başvurarak görev istediye de kendisine olumlu cevap verilmemiştir. Birçok yerde görev yapma imkânı bulan Ömer Ziyaeeddin yaklaşık yedi yıl Mısır'da kaldıktan sonra İstanbul'a dönmüştür. Süleymaniye Medresesinde hilafiyat, hadis müderrisliği ve Gümüşhanevi Dergâhı'nın mesihatını da yaptıktan sonra 30 Kasım 1920 de vefat etmiştir. Dört evlilik yapmış, yirmi dört çocuğu vardır.¹⁴³

2.3. Diğer Sufiler

2.3.1. Muhasibi (ö. 243/857)

Asıl adı Ebu Abdillah Haris b. Esed el-Muhasibi el-Anezi'dir. İlk sufilerden olup hadis kelimeler ve tefsir âlimi olarak tanınır.

Basra'da 165 (781) yılında dünyaya gelmiştir. Rebia kabilesinin Aneze koluna mensuptur. Sufimiz, nefis muhasebesi konusundaki titiz düşüncelerinden dolayı "Muhasibi" diye tanınmıştır.¹⁴⁴Fıtrat itibariyle Mutezile'nin merkezi Basra da doğup

¹⁴² Erel, Şerafettin, "Dağıstan ve Dağıstanlılar Tarihi", İstanbul 1961, s.248.

¹⁴³ Gündüz, İrfan, "Gümüşhanevi Ahmed Ziyaeeddin", İstanbul 1984, s.148-153.

¹⁴⁴ Sem'ani, c.IX, s.76; İbnü'l Esir", *El-Lübab*", c.III, s.171.

büyümüş olması ve babasının da bu mezhebi benimsemiş olmasıyla başlangıçta onun da etkilenmesine sebep oldu. İmam Şafii gibi birçok âlimden dini ilim tahsil etti. Bu eğitim ile düşünceleri değişen Muhasibi, Mutezile mezhebine mensup olan babasıyla anlaşamamış ve babasından kalan mirası bu sebeple reddetmiştir. Muhasibi'nin gençlik yılları dediğimiz bu devresinde bir zahid grubu ile karşılaşması hayatının dönüm noktasını oluşturmuş bu tarihten sonra tasavvufi kimliği ön plana çıkmaya başlamıştır. Mutezile'nin görüşlerine katılmayan Muhasibi tavrı sebebiyle Hanbeliler'in baskılarına dayanamarak evinde inzivaya çekmiş bir süre sonra Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Öyle ki şehre ancak İbn Hanbel'in vefatından sonra dönebilmıştır. Ahmed b. Hanbel, Kur'an lafızlarının mahlukfakat bunların Allah katında taşıdığı manaların kadim olduğunu söyleyen Muhasibi'nin bu fikrine karşı çıkararak halkı uyaracağını söylemesi aralarındaki husumete sebep teşkil etmiştir.¹⁴⁵

Görüş olarak Hasan-ı Basri geleneğine bağlı olup Ahmed Emin onun tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk sufi olduğunu kaydeder.¹⁴⁶

Muhasibi sufilerin şathiye türündeki ifadelerinden uzak kalmayı tercih etmiş ve talebelerinden de Ebu Hamza el-Bağdadi gibi şathiyata meyilli olanları sert bir şekilde uyarmıştır.¹⁴⁷ İbn Hafif ise Muhasibi'nin şeriatla tasavvufu birleştirdiğini söyler.¹⁴⁸ Muhasibi'nin tasavvufi görüşlerinin temeli zuhd, nefis muhasebesi ve havf ile reca şeklinde özetlenebilir. O, nefsi insanın hata yapan, gaflete düşen olumsuz melekesi olarak görür. Muhasibi'nin taklide dayalı bilinçsiz sufi hayatına karşı ihlası hedef alan bir yaşantıyı kabul ettiği görülmektedir ve nefis muhasebesinde başarı sağlayabilmek için niyet, irade, şehvetleri terk, tövbe, halvet, riyazet, zikir, tefekkür, takva, murakabe ve vera gibi unsurları gerekli görür. Onun bazı görüşleri Abdulkadir Geylani tarafından da benimsenmiştir.¹⁴⁹ Hucviri'de Muhasibi'nin rızayı makam değil hal saydığını ve rıza mezhebinin kurucusu olduğunu söyler ve rıza ile ilgili görüşlerini ayrıntılı biçimde anlatır.¹⁵⁰

¹⁴⁵ İbn Ebu Ya'la, c.I, s.62-63; Zehebi, Tarihu'l-İslam, s.209-210.

¹⁴⁶ "Zuhrü'l İslam" c.I, s.227.

¹⁴⁷ Serrac, s.398; Hucviri, s.291.

¹⁴⁸ Kuşeyri, s.122.

¹⁴⁹ "el-Gunye", c.II, S.184-187.

¹⁵⁰ "Keşfü'l-mahcub" s.283-287.

2.3.2. Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859)

Zünnûn Ebü'l-Feyz Sevbân b. İbrahim el-Mısri el-İhmimi (ö. 245/859), ilk dönem sufilerinden olup 155 (772) yılında Mısır'ın İhmim (Ahmim) şehrinde doğmuştur. Kendisinin Nûbe asıllı olduğu söylenir. Asıl adı Sevbân olup "Zünnûn" (balık sahibi, balıkçı) lakabını alışıyla ilgili olarak Feridüddin Attâr şu rivayeti nakletmektedir: "Sevbân bir gün bir gemiye biner, gemideki bir tüccarın mücevheri kaybolur, herkes ondan şüphelenir ve kendisine işkence edilir. Nihayet Sevbân dayanamayıp, "Yâ Rabbi sen bilirsin" deyince denizin üzerinde çok sayıda balık belirir. Her birinin ağzında birer mücevher vardır. Elini denize uzatıp bu mücevherlerden birini alarak tüccara veren Sevbân bu olaydan sonra "Zünnûn" diye anılmaya başlamıştır." Zünnûn Mısır'da tasavvufa ve hikmete dair sohbetler yapmaya başladıktan sonra iki grubun eleştirisiyle karşılaşmıştır. Abdullah b. Abdülhakem'in başında bulunduğu Mısır'lı Mâliki fakihleri Zünnûn'u daha önce duyulmamış tasavvufi konuları anlatmakla suçlamış; Mutezile âlimleri ise kendisini, "Kur'an mahlûk değildir" dediği için eleştirmiştir. Zünnûn bu eleştiriler dolayısıyla 228'de (843) Mısır'dan ayrılmak zorunda kalmış, daha sonra tekrar Mısır'a döndüğünde bu defa devrin idarecilerine şikayet edilmiştir. Bunun üzerine 244 (858) yılında tutuklanan Zünnûn, Mısır'dan Bağdat'a götürülmüştür. Abbasi Halifesi Mütevekkil – Alellah'ın Sâmerâ'daki sarayında sorguya çekilen Zünnûn, birçok açıklama yapmıştır. Bu açıklamalardan memnun kalan halife onu ödüllendirmiş ve Mısır'a gitmesine izin vermiştir. 245 (859) veya 248'de (862) Zünnûn, Mısır'ın Cize şehrinde vefat etmiştir.¹⁵¹

2.3.3. Ebu Said el-Harrâz (ö. 277/890)

Mutasavvıf Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harrâz (ö. 277/890), fena ve beka nazariyesinin kurucusu olarak bilinmektedir.

Bağdat'ta doğan el-Harrâz, Seri es-Sakati, Bişr el-Hafi ve Muhammed b. Mansur et-Tusi gibi sufilerden ders almıştır. Zünnûn el-Mısri ve Cüneyd-i Bağdadi gibi ünlü sufilerle sohbet etmiş olan mutasavvıf, Bağdatlı ve Küfeli sufilerden istifade etmiştir. Kitabü's-Sır adlı risalesinde yer alan -ki bu eser günümüze ulaşmamıştır- görüşlerinden

¹⁵¹ TOSUN, Necdet, "Zünnûn el-Mısri" *DİA*, yıl: 2013, c. 44, s. 575.

dolayı Bağdat'ta tenkitlere uğramış, bu tenkidler dolayısıyla önce Buhara'ya oradan da Mekke'ye giderek bir süre bu şehirde ikamet ettikten sonra Mısır'a geçmiştir. El-Harrâz, "Allah'la benim aramda perde yoktur" şeklindeki sözü tepkiyle karşılanınca Mısır'ı da terketmek zorunda kalmıştır.¹⁵² Sonrasında Basra'ya giden el-Harrâz. Kuşeyri'ye göre 277 yılında (890), Sülemi'ye göre 279 yılında (892), Cami'ye göre ise 286 yılında (899) vefat etmiştir.

Harrâz'ı, "Sufilerin önderi ve en fazla saygı görenidir" diye tanıtan sufi Ebu Abdurrahman es-Sülemi'dir.¹⁵³ Harrâz, tasavvufun bütün meseleleri hakkında sağlam bilgilere ve derin tecrübelere sahip olup, kaynaklara göre "fena ve beka" ilmi hakkında ilk konuşan sufi kendisidir. Hücviri özellikle bu noktaya işaret etmiş,¹⁵⁴ Harrâz'a bağlanıp onun yolundan giden ve bu sebeple Harrâziyân (Harrâziye) adını alan bir sufi zümresinin varlığından bahsetmiştir. Harrâz, "fena"yı insanın kulluk görevini ifa etmesi, fakat bunu görmemesi olarak açıklar. "Beka"yı ise kulun ilahi tecellilerle bâki olması olarak tanımlamıştır. Bu makama ulaşan kul Allah'a o kadar yaklaşır ki artık kendini unuttur. Ona, "Nereden geliyorsun, nereye gidiyorsun?" şeklinde soru soranlara devamlı Allah cevabını verir.¹⁵⁵

Hace Abdullah Herevi de, Harrâz'ın eşsiz ve büyük bir sufi olduğunu belirtmiş sonrasında hiç kimsenin tevhid konusunu ondan daha iyi bilmediğini, tasavvuf yolunda hızlı gittiği için kendisine kimsenin yetişemediğini ifade etmiştir. Bu ifadenin akabinde "Keşke biraz aksak olsaydı!" diyerek bekâ ve fenâ konusunda aşırılığa kaçtığını ima etmiştir.¹⁵⁶ Harrâz, fenâ konusunu tevhidle beraber düşünmüştür. O, uyanış haliyle birlikte bulunan fenâ ile bekleyiş haliyle birlikte olan bekâyı en yüce hâl saymıştır. Harrâz'a göre fenanın alâmeti kişinin dünyaya ve ahirete yönelik zevklerinin, hatta bütünüyle beşeri benliğinin yok olmasıdır. Bu yönüyle Harrâz, kendi ruhi yükselişini şu sözleriyle özetlemiştir: "Nice zaman O'nu aradım, fakat kendimi buldum; şimdi ise kendimi arıyorum, fakat O'nu buluyorum."¹⁵⁷ Harrâz'a göre "Allah zuhur edince kul

¹⁵² Herevi, *Tabakât*, s.159.

¹⁵³ Sülemi, *Tabakât*, s.228.

¹⁵⁴ Hücviri, *Keşfü'l mahcub*, s.363.

¹⁵⁵ DEMİRCİ, Mehmet, "Ebu Said el-Harrâz", *DİA*, yıl: 1994, cilt: X, sayfa: 222.

¹⁵⁶ Herevi, a.g.e., s.171.

¹⁵⁷ Câmi, *Nefehât*, s.74.

yok olur, kul yok olunca Allah zuhur eder.” Mâverâünnehir sûfileri, “Kişi benliğinden kurtulmandan O’nu bulamaz”; Iraklı sûfiler ise, “Kişi O’nu bulmadan benliğinden kurtulamaz” demişlerdir. Ebu Ali Siyah her iki görüşün de aynı anlama geldiğini bununla beraber içlerinde Harraz’ın da bulunduğu Iraklıların görüşünün daha uygun olduğunu ifade eder. Kul Hakk’ı hem ilim hem marifetle bulursa da marifet yolu daha üstündür.

Harraz kendisinden sonraki birçok sufiye etki etmiştir. Tevhid konusunda ki işaretiyle Cüneyd-i Bağdadi’ye, Allah kul ilişkisine dair görüşleriyle de Hallac’ı Mansur’a tesir ettiği söylenebilir. Nitekim bu hususta Cüneyd, “Allah Harraz’ın sahip olduğu halin hakikatini bizden istemiş olsaydı mahvolurduk” diyerek onu mazeret makamının yüceliğine olan hayranlığını dile getirmiştir. Ebu Said el-Harraz’ın “Allah’ı, zıtları bir araya getirerek tanıdım” sözünü Muhyiddin İbnül Arabi kendi tasavvuf anlayışına göre yorumlamış olup bu yorum birçok tenkide yol açmıştır.¹⁵⁸

2.3.4. Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896)

Sûfi ve müfessir, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî’ et-Tüsterî (ö. 283/896), 203 (818) yılında İran’ın güneybatısındaki Hûzistan eyaletinin Tüster (Şüster) şehrinde dünyaya geldi. Kendisiyle ilgili olarak, bir oğlu olduğu kaydı dışında¹⁵⁹ ailesiyle ilgili herhangi bir bilgi kayıtlarda yer almamaktadır. Hayatıyla ilgili edinilen bilgilerin genellikle menkıbe niteliğinde olduğu söylenebilir. et-Tüsterî dayısı Muhammed b. Seyyâr’ın telkin ve teşvikiyle çocukluk çağında tasavvufa yönelmiştir. Muhtemelen “sücûd-i kalb” konusunda bilgi almak için on üç yaşında iken Basra’ya gitmiş, burada görüştüğü âlimlerden tatminkâr bir cevap alamayınca 216 (831) yılı civarında Abadan’a geçmiştir. Abadan’da Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abadânî’den aldığı bilgiler onun rahatlamasına yol açmış, bir müddet el-Abadânî’nin hizmetinde bulunup ilim ve feyzinden istifade etmiştir. Daha sonra memleketi Tüster’e dönen Sehl et-Tüsterî, muhtemelen 219’da (834) yılında hacca gitmiş ve bu esnada

¹⁵⁸ Şeyh-i Mekki, el, Canibü’l-garbi fi halli müşkilâti’ş-şeyh Muhyiddin İbn Arabi, Tahran, 1364, s.46, 159-162.

¹⁵⁹ Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (trc. Süleyman Uludağ), s.474

büyük mutasavvıf Zünnûn el-Mısrî ile tanışma fırsatını bulmuştur.¹⁶⁰ Sehl et-Tüsterî, yaşadığı dönemde Hûzistan bölgesinde Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasındaki iktidar mücadelelerine tanık olmuş, 263 (877) yılında Basra'ya yerleşmek zorunda kalmıştır. Bazı kaynaklar memleketinden ayrılışını siyasî şartlardan ziyade dinî-mezhebî sebeplere dayandırmışlardır. Ancak farklı bir rivayette melekler, cinler ve şeytanlarla konuştuğunu iddia etmesi üzerine halkın tepkisini çektiği ve bu yüzden Basra'ya gitmek zorunda kaldığı ifadesi yer alır.¹⁶¹ Diğer bir rivayete göre ise, "Kulun her nefeste tövbe etmesi farzdır" şeklindeki ifadesi, onun mânevî ilimlerdeki şöhretini kıskanan fıkıh âlimlerinin tepkisini çekmiş ve Sehl et-Tüsterî aleyhinde yürütülen faaliyetler dolayısıyla memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır.¹⁶²

Sehl et-Tüsterî'nin vefatı Muharrem 283' yılında (Mart 896) Basra'da vuku bulmuştur. Bazı kaynaklarda 233 (847), 273 (886) veya 293 (906) yılında öldüğü zikredilmiş olsa da bunların gerçeği yansıtma ihtimali zayıftır.¹⁶³ İbn Battûta, 726 (1326) ve 748 (1347-48) yıllarına rastlayan iki seyahati sırasında Basra'da onun kabrini gördüğünü kaydetmektedir. Hocaları arasında dayısı Muhammed b. Sevvâr'ın, Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abadânî'nin ve Zünnûn el-Mısrî'nin yer aldığı zikredilir. Bunların yanında Süfyân es-Sevrî, Ebû Amr b. Alâ, Mâlik b. Dînâr, Süfyân b. Uyeyne, Eyyûb es-Sahtiyâni ve Ma'rûf-i Kerhî de dayısı vasıtasıyla hocaları arasında gösterilir.¹⁶⁴

2.3.5. Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910)

Asıl adı Ebû Abdillâh Amr b. Osmân b. Küreb el-Mekkî (ö. 297/910) olan sufi, Üstâdü's-sûfîyye unvanıyla tanınan ilk devir sûfilerinden.

Aslen Yemenlidir. Ancak daha çok Mekke'de ikameti dolayısıyla el-Mekkî nisbesini almıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetinde bulunan Amr b. Osmân el-Mekkî, devrin meşhur âbidlerinden Ebû Abdullah Saîd en-Nibâcî'den geniş ölçüde

¹⁶⁰ Sülemi, a.g.e., s.206-211.

¹⁶¹ Ebü'l-Ferec, Übnü'l-Cevzî, "Telbîsü İblîs" (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1414/1994, s.192

¹⁶² Münâvî, "el-Kevâkibü'd-Dürriyye" (trc. M. Edîp el-Câder), Beyrut 1999, cilt: I, s.634

¹⁶³ G. Büwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Quranic Hermeneutics of The Sufi Sahl at-Tustari*, Berlin-New York 1980, s.73-74

¹⁶⁴ ÖZTÜRK Mustafa, "Sehl et-Tüsterî", yıl: 2009, cilt: XXXVI, s.321

faydalanmış, Bağdat'ta vefat etmiştir. Kaynaklar vefat tarihi olarak 291 (904) yılına dair bir rivayeti de zikretmektedir.

Herevî'den alınan bilgilere göre Amr b. Osman, usul ve hakikatler sahasında geniş bilgi sahibi olan, semâya önem veren, ince mânalı sözler söyleyen, sekr' halinden uzak kalmaya ve tasavvufî hayatını sahy' haline dayandırmaya dikkat eden bir sufidir. Şeriatla hakikati birleştirdikleri için İbn Hafîf'in sûfilere örnek almalarını tavsiye ettiği mutasavvıflardan biridir. Amr b. Osman, Allah'ı tanıma konusunda daha çok selbî sıfatlar üzerinde durmuştur. Amr b. Osman'a göre insan Allah'ı ne kadar yüce ve mükemmel olarak tahayyül ve tasavvur ederse etsin yine de Allah tahayyül ve tasavvur edilen şeyden çok daha yüce ve çok daha mükemmeldir. Allah'la ilgili en yüce ve en mükemmel tahayyül ve tasavvurlar bu tasavvurlarımız değil, O'ndan başka şeylerdir. Çağdaşı sûfilerle mektuplaşmasıyla tanınan Mekkî'nin bazı sözlerinden dolayı suçlanıp Mekke'den kovulduğunu, bunun üzerine Cidde'ye gittiğini ve Cidde halkının kendisini kadı yaptığı bilgisini haber veren Herevî'dir.¹⁶⁵

Amr b. Osman el-Mekkî zühdü, “gönülde dünyaya yer vermektir” şeklinde tarif etmiştir ve kendisi Hallâc'ın üstatıdır. Ancak birliktelikleri meşrepleri farklı olduğu için ve bu iki sûfî birbirleriyle anlaşamadıkları için beraberlikleri fazla sürmemiştir. Bir gün Hallâc'ın bir şeyler yazdığını görünce Amr b. Osman, ne yazdığını sormuş, o da Kur'an'a nazire (muâraza) yazdığını söyleyince kendisi Hallâc'ı yanından kovmuş ve beddua etmiştir. Hallâc'ın idam edilmesinin mânevi sebebinin bu beddua olduğu ileri sürülmektedir. Bir diğer rivayet ise şöyledir: Mekkî'nin Gencnâme adlı gizli bilgiler ihtiva eden risâlesinde İblîs'in Âdem'e secde etmemesi, Âdem'e emanet edilen sırrı görme arzusuyla izah edilmiş ve İblîs ilâhî sırına âşina bir ârif olarak tanıtılmıştır.¹⁶⁶ Rivayete göre Hallâc bu risâleyi çalmış, içindekileri halka açıklamış, açıkladıkları hususlar onun asılmasına sebep olmuştu. Hücvîrî, Mekkî'nin Kitâbü'l-Mahabbe adlı bir eseri olduğunu da bildirir. Hücvîrî bu risâlede sır, ruh, kalp ve bedenini yedişer bin senelik aralıklarla yaratıldıklarını, yaratılıştaki sevgi ve güzelliğin esas alındığını,

¹⁶⁵ Hücvîrî, “*Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*” (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s.241.

¹⁶⁶ ATTAR, Feridüddin, “*Tezkiretü'l-evliya*” (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s.487.

dünyaya gelen ruhların ancak aşkla mi'rac yaparak ilâhî âleme yükseleceklerinin anlatıldığını bildirmektedir.¹⁶⁷

Amr b. Osman el-Mekkî, Tasavvuf konusundaki derin görüşlerini temkinli ifadelerle ortaya koymuş bu sebeple bütün sûfiler ona hürmet göstermiş ve onu kendilerine örnek almışlardır.¹⁶⁸

2.3.6. İbn Atâ (ö. 309/922)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. Atâ' el-Edemi (ö. 309/922), ilk devir sûfilerinden, muhaddis ve müfessir olup İbn Ata olarak bilinir.

Nisbesinden Edemli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Irak, Yemen, Bahreyn ve Umman'da Edem adını taşıyan çeşitli yerleşim yerleri bulunduğu¹⁶⁹ onun bu bölgelerden hangisinde doğduğunu tespit etmek mümkün olmamıştır. Bunun yanında hayatını Bağdat'ta geçirmiş olmasından hareketle burada doğduğu söylenebilir.

Araştırmacılar Louis Massignon ve Amir Moezzi gibileri, hayatında yer alan önemli olaylar ve bazı görüşlerden yola çıkarak İbn Atâ'nın hayatını üç döneme ayırmışlardır. İbn Atâ'nın on çocuğu olduğu bu çocuklardan dokuzunun eşkiya (muhtemelen Karmatîler) tarafından katledilmesi, hayatında dönüm noktası olmuş, kurduğu hadis meclisleri bu olay sonrasında yerini tasavvuf meclislerine bırakmıştır. Moezzi İbn Atâ'nın hayatının birinci dönemindeki görüşlerinin Hanbelî bakış açısını da dile getiren zühd anlayışına, ikinci dönemindeki görüşlerinin daha çok Sünnî tasavvuf anlayışına uygun düştüğünü; üçüncü safhanın ise kendisinden bir takım şathiyyelerin zuhur ettiği son dönem olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁰

Hallac-ı Mansûr'un en sadık dostlarından biri olan İbn Atâ, onun idamına şiddetle karşı çıkmış, kendisi de Hallâc gibi zındıklıkla suçlanmıştır. İbn Atâ, Hallâc'ın idamından kısa bir süre önce onun görüşlerini savunduğu için Vezir Hâmid b. Abbas'ın huzuruna çıkarılmış, birçok ağır hakarete uğramasına rağmen yine de doğru bildiğinden

¹⁶⁷ *Kuşeyrî Risâlesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981, s.146.

¹⁶⁸ ULUDAĞ, Süleyman, "Amr b. Osman el-Mekki", yıl: 1991, cilt: III, s.90.

¹⁶⁹ Yâkut el Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, cilt:I, s.169

¹⁷⁰ ÖNGÖREN, Reşat, "İbn Atâ", *DİA*, yıl: 1999, cilt: XIX, s.336

vazgeçmemiştir. Ayrıca İbn Atâ vezire, bu gibi işlerle uğraşmaması gerektiğini, halka yaptığı zulümlerin ve haksız yere gasp ettiği malların hesabını düşünerek tövbe etmesi tavsiye etmiş, bunun üzerine işkence edilerek öldürülmüştür (309/922) . Hallâc'ın hapiste iken kaleme aldığı Kitâbü't-Tavâsîn onun düşünce dünyasını ortaya koymasından önemli bir eser olup bu eseri gizlice dışarı çıkararak ve onun günümüze ulaşmasını sağlayan kimse İbn Atâ'dır. Bu eserle beraber Hallâc'ın İbn Atâ'ya hapiste iken yazdığı iki mektup da günümüze ulaşmıştır.¹⁷¹

İbn Atâ'nın Hanbelî mezhebine mensup olduğu, hadis, tefsir ve beyân ilmine vâkıf, fasih konuşan bir zat olduğu kaydedilmektedir. İbn Atâ, Yûsuf b. Mûsâ el-Kattân ve Fazl b. Ziyâd'dan hadis almış, Muhammed b. Ali b. Hubeyş en-Nâkîd ise kendisinden rivayette bulunmuştur. İbn Atâ, İbrâhim Mâristânî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi meşhur sûfîlerin sohbetine katılmış olup, fenâ ve bekâ nazariyesinin kurucusu Ebû Saîd el-Harrâz'ın hayranlık duyduğu sûfîlerdendir. İbn Atâ'nın tasavvuf anlayışında uzletten daha çok celvet hâkimdir. Kendisi, inzivâyâ çekilmek isteyen ve bu isteği kendisine ileten bir kimseye, “zâhirde halk ile bâtında Hak ile” olmayı tavsiye etmiştir ki bu ifade daha sonra Nakşibendiyye tarikatında önemli bir ilke olarak benimsenmiştir. Ona göre sûfîler tasavvufî bilgileri rumuzlarla ifade etmeli, açıkça söylememelidir. Zira bu bilgiler ehil olmayan kimselere verilirse yanlış anlaşılmalara veya yanlış anlatımlara sebep olmaktadır.

İbn Atâ, ilmi mârifet, ibadet, kulluk ve hizmet olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Allah'tan, O'nun emirlerinden ve tecellilerinden habersiz olmanın en büyük gaflet, devamlı Allah'ı düşünmenin ise en üstün itaat olduğunu ifade etmiştir. İbn Atâ, kalbin mârifet nuruyla nurlanmasının ancak Resûllullah'a her yönüyle uymakla olacağını belirtmiş, mümin olmanın yolu da yine ona uymaktan geçtiğini ifade etmiştir. Ona göre Resûllullah'ın yolunu takip etmekten daha şerefli bir makam yoktur. Allah'ı tanımak için akıl yeterli değildir; akıl sadece kulluğun nasıl yapılacağını gösteren bir alettir. İbn Atâ, dünyayı insanın mânevî hayatı için tehlikeli saymış ve onu âhiret kurtuluşu için yararlı amellerden alıkoyacağını söylemiştir. İbn Atâ, buna göre her insanın dünyasının farklı olabileceğini; kiminin dünyasının saray ve mesken, kimininkinin ticaret,

¹⁷¹ *Ahbârü'l-Hallac*, s.118-120

kimininkinin güç, şöhret ve hükümlanlık, bazılarının ilim ve onunla iftihar etme, kimininkinin sohbet meclisi, diğer bazılarınıninkinin ise nefis ve nefsanî arzular olduğunu savunmuştur.¹⁷²

İbadete düşkünlüğüyle tanınan İbn Atâ, bunun yanında kişiye gurur verip kendine güvenmesine yol açan ibadetin onun için bir şer, pişmanlık ve tövbe yoluna sevkeden günahın da bir hayır olabileceği uyarısında bulunmuştur. İbn Atâ, takvânın zâhirinin hak ve hukuku gözetmek, bâtınının ise ihlâs ve niyet olduğunu söylemiştir. O, çokça namaz kılıp oruç tutmanın, mücâhede ve muhasebede bulunmanın, bol bol mal harcayarak hayır yapmanın insanın derecesini yükseltmeyebileceğini; yüksek derecelere ulaşanların her şeyden önce güzel huylarıyla temayüz edenler olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an'da bu özelliğiyle övülerek hakkında, "Şüphe yok ki sen yüksek bir ahlâk üzeresin" (el-Kalem 68/4) buyurulduğunu söylemiştir. İbn Atâ ile ilgili bazı rivayetlerde onun vaktinin çoğunu Kur'an hatmetmekle geçirdiği bilgisi yer almaktadır. İbn Atâ, daha sonraki dönemlerinde Kur'an'ı mânasına nüfuz ederek okumaya çalışmış, ancak senelerce devam etmesine rağmen bu çalışmasını bitirmediği rivayetlerde yer alan bilgilerdendir.¹⁷³

2.3.7. Semnûn Muhib (ö. 320/932)

Hakkında verilen bilgilerden Hicaz'da ve Kudüs'te bulunduğu anlaşılan Semnûn hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Bu sebeple Bağdatlı sûfiler içerisinde zikredilmiştir. Yakın dostları arasında Cüneyd-i Bağdâdi, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir el-Vâsıtî gibi sûfiler yer almaktadır.

Semnûn hem sûfiler hem de yöneticiler nezdinde itibar sahibi bir kimsedir. Aynı zamanda yakışıklı bir kimse olan Semnûn, zengin bir kadının evlenme teklifini reddedince zina iftirasına mâruz kalmıştır. Kadın yöneticilerin itibar ettiği, ancak sûfilerin sahte zâhid olarak nitelendirdiği Gulâmu Halîl adlı biriyle anlaşmış Semnûn hakkında idam fermanı çıkartılmasına muvaffak olmuştur. Ancak halife, gördüğü bir rüya üzerine idamdan vazgeçmiş ve ondan özür dilemiş, bu olay Semnûn'un şöhretini

¹⁷² Kuşeyrî, a.g.e., s.135

¹⁷³ *DİA*, s.336

daha da arttırmıştır. Semnûn'un vefatıyla ilgili kaynaklarda kesin bir tarih verilmemekle beraber Sülemî'ye göre, o Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra, Ebû Nuaym' göre ise Cüneyd-i Bağdâdî'den önce vefat etmiştir.¹⁷⁴

2.3.8. Ebû Bekir Şibli (ö. 334/946)

İlk sufilerden olan Ebû Bekr Dülef b. Caher (Ca'fer b. Yunus) eş-Şibli (ö. 334/946), Sâmerra'nın Şibliye köyünde 247'de (861) doğdu. Türk asıllı bir ailenin çocuğu olup, babasının Abbasi sarayında hâcibül – hüccablık, dayısının ise İskenderiye'de emirü'l-ümeralık görevinde bulunduğu kayıtlarda yer almaktadır.¹⁷⁵ Kaynaklarda Şibli'nin adı farklı şekillerde yer Serrâc, Kelâbâzi ve Hücviri Dülef b. Cafer ismini, Sülemi ve ondan naklen birçok müellif ise Cafer b. Yûnus adını zikretmiştir. Aslında diğer isimlerin bu iki isimdeki kelimelerin yanlış okunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Sülemi, Şibli'ye arkadaşı Hüseyin eş-Şafii'nin Cafer b. Yûnus dediğini belirtir ve mezar taşında da bu şekilde yazılı olduğunu kaydeder.¹⁷⁶ Kaynaklarda Şibli'nin hayatıyla ilgili fazla bilgi yer almamaktadır. Ancak kendisinin iyi bir öğrenim gördüğü, Abbasilerden Muvaffak'ın veliahtlığı sırasında onun arkadaşlarından olduğu ve daha sonra hacibliğini yaptığı bilinmektedir. Şibli, devlet kademelerinde hızla yükselmiş, Rey'e bağlı Dünbâvend'de valilik yapmıştır.¹⁷⁷

Valilik yaptığı sırada dönemin sufilerinden Hayr en-Nessac'ın sohbetlerine katılan Şibli; onun sohbetinden etkilenmiş, hatta valiliği bırakıp tasavvufa yönelmiştir. Cüneyd-i Bağdadi'ye büyük hayranlık duyan Hayr en-Nessac'ın Şibli'yi Cüneyd-i Bağdadi'ye gönderdiğini Hücviri'nin kaydetmektedir.¹⁷⁸ Şibli böylece tasavvuf eğitimini devrin en ünlü sufisinin yanında tamamlama imkânına kavuşmuştur. Hocası Cüneyd-i Bağdadi'nin “Her topluluğun bir tacı vardır, sufilerin tacı da Şibli'dir.” sözü onun tasavvufa ulaşmış olduğu yüksek mertebeye işaret etmektedir. Seyrû sülûkünün başında çokça seyahat eden Şibli'nin 334 yılı Zilhicce ayında (Temmuz 946) Bağdat'ta vefat ettiği kaydedilmektedir.

¹⁷⁴ KARTAL, Abdullah, “*Melâmiyye*”, *DİA*, cilt: XXIX, s.28: Serrâc, *el-Lüma*, s.498.

¹⁷⁵ HATİB, Bağdadi, “*Târihu Bağdâd*”, cilt:XIV, s.389.

¹⁷⁶ Sülemi, a.g.e. s.337.

¹⁷⁷ Hatib, a.g.e.cilt:XIV, s.389.

¹⁷⁸ Hücviri, a.g.e., s.259.

Sadece tasavvuf eğitimiyle yetinmeyen Şibli, dini ilimlere de ilgi duymuştur. Uzun yıllar hadis ve fıkıh tedris eden Şibli, İmam Malik'in el-Muvatta'ını ezberlemiştir. Hatta onun bu yönünü Ebu Abdullah Muhammed er-Razi, "Sufiler içine Şibli'den daha âlim bir kimseyi görmedim." diyerek vurgulamıştır. Ancak daha sonra fıkıh ve hadis ilimlerine karşı olumsuz tavır alan Şibli'nin bu tavrı kendisinden sonraki pek çok sufîyi etkilemiştir. Şibli, gerçeğe ulaşmada bu iki ilmi yetersiz görmüş, gerçek fıkıhın Allah ile kul arasındaki halleri açıklayan fıkhi ilahi olduğunu, ancak kendisinin fakihlerden bu ilmi öğrenecek bir kimseyle karşılaşmadığını ifade etmiştir.¹⁷⁹ Şibli, Kuran ayetlerinin manaları üzerinde yoğun biçimde düşünülerek okunması gerektiğini belirtmiş ve bu şekilde okumayı tavsiye etmiştir. Şibli'nin bu usulle kırk üç yılda Kuran'ın ancak dörtte birini okuyabildiği kayıtlarda yer almaktadır.¹⁸⁰ Onun bazı ayetler için yaptığı işâri tefsirler kaynaklarda nakledilmiştir.

Tasavvufun hemen hemen bütün konu ve kavramları üzerinde fikir beyan etmiş olan Ebu Bekir eş-Şibli, onun bir ilim dalı olarak ortaya çıkmasına da ciddi katkıda bulunmuştur. Şibli'yi IV. (X.) yüzyılın özgür düşünürlerinden ve tasavvuf teorisyenlerinden biri diye kabul eden bilgin A.J. Arberry'dir.¹⁸¹ Şibli'nin başta el-Lüma olmak üzere bütün tasavvuf klasiklerinde görüşlerine sıkça atıfta bulunulur. Ebu Bekir eş-Şibli'nin ele aldığı konuların başında marifetullah ve tevhid konuları gelmektedir. O, gerçek marifetin kişiyi Allah'tan başka her şeyden alıkoyacağını, arif olan kimsenin onun kelimandan başka kelim söyleyemeyeceğini, O'ndan başkasını gözetemeyeceğini ifade etmiştir.

Marifetin saliki Hakk'a ulaştıran kanat olduğunu söyleyen Ebu Bekir eş-Şibli, salikin Hakk'a doğru bu uçuşunda en önemli gıdası muhabbetullah olduğunu vurgular. Şibli, tasavvufun nihai hedefinin gerçek tevhid olduğunu savunmuştur. Benliği terketmeden gerçek tevhide ulaşmanın mümkün olmadığını, Allah'ı bilmenin ve tanımlamanın ancak O'nun kendisi için kullandığı tanımlarla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Tevhidi lafızlarla anlatan kimsenin mülhid, Allah'ı işaretle anlatmaya

¹⁷⁹ Serrac, a.g.e., s.486.

¹⁸⁰ Hatib, cilt:XIV, s.392.

¹⁸¹ A.J. Arberry, *Tasavvuf İslam Mistiklerinin Öyküsü (trc. İbrahim Kapaklıkaya)*, İstanbul 2004, s.61.

kalkışan kimsenin ise senevi (iki tanrıci) olacağını, Allah'a erdiğini sanan kimsenin ise hiçbir şeye ermediğini ifade etmiştir.

Şibli'ye göre, Allah hakkında konuşan kimse gafil, O'na yakın olduğunu zanneden kimse ise O'ndan uzaktır. Şibli, tevhidin Allah'a karşı duyulan daimi bir aşk, O'na mutlak bir bağlılık ve sonsuz bir tevekkül olduğunu belirtir. Şibli'ye göre hem ilim – amel bütünlüğü hem de amelde ihlaslı olmak şarttır. Çünkü amel İrsanı, ilim İrsanından daha etkilidir. Şibli, nebilere açılan keşfin velilere açılan keşiften çok daha büyük olduğunu ifade ettikten sonra, “eğer Allah nebilere açtığı keşiften bir zerresini velilere açacak olsaydı velilikleri iptal olurdu” demiştir. Şibli'nin meşhur olduğu hususlardan biri de şathiyeleridir. Ebubekir Şibli, Abbasiler döneminde zengin bir memuriyet ve son derece kazançlı bir iş olan Damâvend valiliğini, bilgili bir Mâlîki Sûfi öğreticisi olmak için terk etmiştir. Şibli'nin, hem davranışlarından hem de niyetlerinden dolayı delirdiğine inanılmış, haddi aşan sözleri bahane edilerek Vezir Ali b. İsa tarafından tımarhaneye kapatılmıştır.¹⁸² Serrac, el-Cüma'nın bir bölümünü¹⁸³ onun şathiyelerine ayırdıktan sonra şathiyelerinden bir kısmını sıralamış ve bunları diğer sufilerin ve kendisinin yorumlarıyla izah etmeye çalışmıştır. Şibli, Hallac-ı Mansur'un en yakın arkadaşlarından olup kendisini, ilahi sırları halka açmaması hususunda defalarca uyardığını söylemiştir. Şibli, özellikle idam edilmesi esnasında Hallac'ın yanından hiç ayrılmayarak yakın dostuna en zor anlarında destek olmaya çalışmıştır. Şibli kendisi ve Hallac hakkında şu ifadede bulunur. “Ben ve Hallac aynı şey idik; beni divaneliğim kurtardı, onu akli batırdı”. Şibli'nin bu ifadeleri, hem Hallac ile aynı fikirleri paylaştığını hem de onun idam sonrası başlayan Hallac taraftarlarını ortadan kaldırma hareketi sırasında canını nasıl kurtardığını göstermektedir.¹⁸⁴

2.3.9. Kuşeyri (ö. 465/1072)

Asıl adı Ebu'l Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik el-Kuşeyri'dir. Mutasavvıf, kelam, tefsir ve hadis âlimi kimlikleri ile tanınmaktadır.

¹⁸² Serrac, a.g.e., s.396-407; Gramlich, *Schlaglichter*, s.535-548.

¹⁸³ Serrac, a.g.e., s.478-491.

¹⁸⁴ GÜRER, Dilaver, “Ebu Bekir Şibli”, *DİA*, yıl:2010, cilt:39, s.125-126.

İran'ın Kuçan kasabasının Üstüva köyünde Rebiülevvel 376'da dünyaya gelmiştir. Anne tarafından Beni Süleym kabilesine mensup olan Kuşeyri, baba tarafından Arapların İran'ı istilaları sırasında Horasan' gelip yerleşmişlerdir. Babasını küçük yaşta kaybetmiş olup himayesinde büyüdüğü Ebu'l Kasım el-Yemani'den arapça ve edebiyat öğrenmiştir. Bunun yanında iyi bir binici ve silahşördür. Hedefinde maliye memuru (mütevfi) olup babasından miras kalan köyüne konulan ağır verginin hafifletilmesini sağlamak olup bu sebeple Nişabur'a gitmiştir. Burada bir rastlantı sonucu dönemin tanınmış sufilerinden Ebu Ali ed-Dekkak'ın sohbet meclisine katılmış ve kendisinden etkilenecek müridi olmak istemiştir. Mürşidi ona önce ilim tahsil etmesini söylemiş, o da bunun üzerine Ebu Bekir Muhammed et-Tusi'den şafii fikhını öğrenmiş ardından kelim alimi İbn Furek'ten ders almış onun vefatı üzerine de Ebu İshak el-İsferayini'den ilmini tamamlamıştır. İsferayini ona kendisinin derslere devam etmesine gerek olmadığını sadece kitaplarını okumasını yeterli olduğunu söylemesi kelim ilminde yeterli seviyeye ulaşmış olduğunu göstermektedir. İlimle meşgul olduğu bu yıllarda kendini geliştirmesine sebep olan mürşidi Dekkak, onu kızı Fatıma ile evlendirmiş ve medresesinde ders vermesine izin vermiştir. Hadis ilmiyle de meşgul olan Kuşeyri birçok ünlü muhaddisten ders almış ve yine birçok ünlü muhaddis kendisinden hadis riayet etmiştir.¹⁸⁵

Kuşeyri'yi Kuşeyri yapan mürşidi hocası şeyhi, Dekkak'ın vefatından sonra Ebu Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi'ye intisap ederek tasavvufi bilgisini ve tecrübelerini arttıran Kuşeyri'nin etrafında çok sayıda öğrenci toplandı ve halk arasında saygın bir konum kazandı. Ali b. Hasan el-Baharzi, Kuşeyri'nin güzel hitabeti ve etkili vaazlarından söz ederken taş hitap etse onu bile eriteceğini, meclisine şeytan getirilip bağlansa tövbe edeceğini söyler.¹⁸⁶

Selçuklu Devleti'nin kuruluşu ve Tuğrul Bey'in İran'ın zaptetmesi sırasında Kuşeyri Horasan bölgesinin ilim ve kültür merkezi olan Nişabur'da büyük bir üne sahipti. O dönemde mutezile ile mücadele eden Eşari, Tuğrul Bey'in veziri olan Amidülmülk el-Kündüri'nin mutezile taraftarı olmasıyla göze batar konuma gelmiştir.

¹⁸⁵ Camii, "*Nefahatü'l-Üns*", Tahran 1370, s.318.

¹⁸⁶ İbn Kesir, "*el-Bidaye*", c.XII, s.107.

Eşariliğe gönülden bağlı olan Kuşeyri, 436 yılında (1044-1045) Eşari'nin hadis ehlinde olduğuna ve ehli sünnet akidesine bağlı olduğuna dair bir fetva verdi.446'da ulemeye hitaben “Şikayetü Ehli's-Sünne”adını verdiği uzunca bir mektup kalem aldı. Muhtemelen bu mektup sebebiyle vezir Kündüri, Tuğrul Bey'i tahrik ederek Kuşeyri, Reis el-Furati, İmamül Hameyn el-Cüveyni ve Ebu Sehl b. Muvaffak'ın yakalanıp hapse girmeleri için izin aldı. Bunun üzerine Cüveyni saklandı. Reis el-Furati ile Kuşeyri yakalanıp Nişabur'un eski kalesine hapsedildi. Bahar' da bulunduğu için tutuklanamayan Ebu Sehl, topladığı silahlı bir grup ile Nişabur'a gelip valide Kuşeyri ve Ebu Sehl'i serbest bırakmasını istedi. Olumlu cevap alamayınca adamlarıyla kaleyi basarak onları kurtardı. Bu olayın ardından 10 yıl Amidülmülk Kündüri'nin baskısı altında sıkıntılı bir ömür süren Kuşeyri 456'da vezirin Alparslan tarafından idam edilmesi ve yerine Nizamülmülk'ün getirmesi ile rahata kavuştu. Nişabur'daki medresesinde ders vermeye ve vaaz etmeye devam etti. Orada ölümüne kadar 27 yıl boyunca ders vermeye devam etti. 16 Rebiülahir 465'de (30 Aralık 1072) Nişabur'da vefat etti. Mürşidi ve kayınpederi Ebu Ali ed-Dekkak'ın medresesinin haziresine defnedildi.¹⁸⁷

2.3.10. Senai (ö. 525/1131)

Gazne'de dünyaya gelen Senai, Farsça tasavvufi mesnevi tarzının kurucusu olarak tanınır. Genç yaşlarda şiire merakından methiye söylediğine şahit olsak da ileri ki yaşlarda kendisinde meydana gelen ruhi bir değişim sebebiyle saraydan uzaklaşarak inzivaya çekildiğini görmekteyiz.

İran'ın en büyük şairi olan Senai'den önce tasavvuf alanında onun şiirleri kadar açık, akıcı ve mükemmel bir şiir söylenmemiştir. Senai'den sonra gelen Feridüddin Attar, Mevlana Celaleddin Rumi ve Şirazi gibi büyük şairler kendisinden etkilenmişlerdir.¹⁸⁸

Senai'nin türbesi Gazne'de olup, 11 Şaban 525 tarihinde vefat etmiştir.

¹⁸⁷ Kuşeyri, “*Leta'ifu'i-işarat*” (nşr. İbrahim Besyuni), Kahire 1390/1970 c.I, s.3-37; Hatip, “*Tarihu Bağdad*”, c.XI, s.83; Hucviri, “*Keşfü'l-Mahcub*” (Uludağ), s.272.

¹⁸⁸ Cami, “*Nefehat*”, s.537.

2.3.11. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273)

Mevleviyye tarikatının kurucusu olan mutasavvıf, âlim ve şairdir.

6 Rebûlevvel 604'te (30 Eylül 1207) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya geldi.¹⁸⁹ Lakabı Celâleddin olan Mevlânâ, Mesnevî'nin girişinde adını Muhammed b. Muhammad b. Hüseyin el-Belhî diye kaydetmiştir. “Efendimiz” anlamındaki “Mevlânâ” unvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiştir. Farsça “Sultan” mânasına gelen “hudâvendigâr” unvanı kendisine babası tarafından verilmiştir. Bunlar yanında doğduğu şehre nisbetle “Belhî” olarak anıldığı gibi hayatını geçirdiği Anadolu'ya nisbetle “Rûmî, Mevlânâ-i Rûm, Mevlânâ-i Rûmî” ve müderrisliği sebebiyle “Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm” gibi unvanlarla da anılmıştır.

Mevlânâ'nın eserlerinde soyuna dair bilgi bulunmamakla beraber Risâle-i Sipehsâlâr'da Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in Hz. Ebû Bekir soyundan geldiği belirtilmekte ve el-Cevâhirü'l-mudiyye'de Hz. Ebû Bekir'e varan şecere kaydedilmektedir. Ayrıca Eflâkî, Bahâeddin Veled'in bir sözüne dayanarak onun soyunun anne tarafından Hz. Ali'ye ulaştığını söylemektedir.¹⁹⁰Türklüğü ile ilgili farklı görüşler vardır.

Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, Belh'e yerleşmiş bir ulemâ ailesine mensuptu ve “sultânü'l-ulemâ” unvanıyla tanınmıştır. Sipehsâlâr'a göre Kübrebiyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridi olduğu da kaydedilmektedir. Eflâkî Bahâeddin Veled'in annesinin Hârizmşahlar hâmedanından Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ın kızı olduğunu kaydeder.¹⁹¹ Eflâkî, Bahâeddin Veled'in¹⁹² Alâeddin Muhammed'i vaazlarında ağır şekilde eleştirdiğini, yöneticiler ve ulemâ ile arasının açılmasını fırsat bilen karşıtlarının onun siyasî gaye güttüğünü, taraftarlarıyla isyan hazırlığı içinde bulunduğunu ileri sürmeleri üzerine Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in ondan ülkeyi terk etmesini istemesi üzerine, o da ailesiyle birlikte Behl'ten ayrılmak zorunda kaldığını ifade etmiştir. Bu sırada Mevlânâ'nın beş yaşında olduğu

¹⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî* (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1988.

¹⁹⁰ Sultan Veled, *İbtidânâme* (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976.

¹⁹¹ Müstevfî, *Târih-i Güzide* (Nevâî), s. 672.

¹⁹² *Vilâyetnâme* (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 4.

bilinmektedir. Bu konuda Sultan Veled, Bahâeddin Veled'in ülkeden çıkarılması kararına temas etmez ve Belh halkından incindiği için aldığı mânevî işaretle Hicaz'a gitmek üzere şehri terk ettiğini ve henüz yolda iken Belh'in Moğollar tarafından istilâ edildiğini belirtir.¹⁹³

Mevlânâ'nın babası müridleri ve ailesiyle birlikte yol üzerinde bulunan şehirlerde bir müddet konaklayıp sonunda Bağdat'a ulaşmış orada Şehâbeddin es-Sühreverdî tarafından karşılanmış, Bağdat'tan Küfe yoluyla Hicaz'a gitmek üzere iken Moğollar'ın Belh'i işgal ettiği haberini almıştır. Ancak Eflâkî'nin yolculuğun daha sonraki safhaları hakkında verdiği tarihler bu bilgiyle çelişmektedir. Eflâkî, Bahâeddin Veled'in Hicaz'dan dönerken Şam'a uğradığını, 614'te (1217) Malatya'ya, 616'da (1219) Sivas'a geldiğini, daha sonra Erzincan üzerinden Akşehir'e geçerek kendi adına yaptırılan medresede dört yıl ders okuttuğunu, oradan Lârende'ye (Karaman) gittiğini, burada da adına yaptırılan medresede en az yedi yıl müderrislik yaptığını, ardından Sultan Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya yerleştiğini belirtir. Ayrıca Mevlânâ'nın on yedi veya on sekiz yaşında iken Lârende'de Semerkantlı âlim Şerefeddin Lâlâ'nın kızı Gevher Hatun'la evlendiğini, 623'te (1226) Sultan Veled'in, bir yıl sonra da diğer oğlu Alâeddin'in dünyaya geldiğini kaydeder. Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun Lârende'de vefat etmiş, defnedildiği yere daha sonra Karaman Mevlevîhânesi inşa edilmiştir.

Mevlânâ, ilk hanımı Gevher Hatun'un vefatı sonrasında Konyalı İzzeddin Ali'nin kızı Kirâ (Kerrâ, Gerâ) Hatun'la evlenmiştir. Dul olan ve Şemseddin Yahyâ adında bir çocuğu bulunan bu hanımdan Emîr Muzafferüddin Âlim Çelebi ve Melike Hatun dünyaya gelmiştir.

Konya'da Altınapa (Altun-aba/Altunpâ) Medresesi'nde iki yıl müderrislik yaptıktan sonra Bahâeddin Veled, 18 Rebûlâhir 628 (23 Şubat 1231) tarihinde vefat etmiştir. Bu sırada Mevlânâ yirmi dört yaşında olup babasının yerine geçerek müderrislik yapmaya başlamıştır. Sonraki yıl Mevlânâ'nın çocukluğu sırasında

¹⁹³ Kocatürk, Sadettin, "Mevlânâ'nın Mânevî Şahsiyetinin Oluşumu ve Mevlânâ'nın Şiirinde Aşk, Mâneviyat ve Yeniden Doğuş", Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000, Ankara 2000, s. 477-497.

terbiyesiyle meşgul olan, Bahâeddin Veled'in müridlerinden Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî şeyhini ziyaret etmek için Konya'ya gelmiş, ancak burada şeyhin öldüğünü öğrenmiştir. Eflâkî, Seyyid Burhâneddin'in buluşmalarından bir yıl sonra Mevlânâ'yı zâhir ilimlerinde daha da ilerlemesi için Şam'a gönderdiğini ifade eder. Bu seyahat sırasında Seyyid Burhâneddin, Konya'dan Kayseri'ye kadar Mevlânâ'ya refakat etmiş, Mevlânâ buradan Halep'e gitmiş, Seyyid Burhâneddin ise geri dönmeyip Kayseri'nin yöneticisi Sâhib İsfahânî'nin yanında kalmıştır. Mevlânâ, Halep'te Hallâviyye Medresesi'nde aynı zamanda şehrin yöneticisi olan Kemâleddin İbnü'l-Adîm'den ders almış, akabinde Şam'a geçerek Mukaddemiyye Medresesi'ne yerleşmiştir. Mevlânâ'nın Halep'te ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Sipehsâlâr, Mevlânâ'nın Arap dili ve edebiyatı, lügat, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler başta olmak üzere aklî ve naklî ilimlerden icâzet aldığı söylemiş ayrıca onun Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabi, Sa'deddîn-i Hammûye, Osmân-ı Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sadreddin Konevi ile uzun müddet sohbet ettiğini belirtmiştir.¹⁹⁴

Mevlânâ Şam'dan Kayseri'ye döndüğü sırada Sâhib İsfahânî kendisini sarayında misafir etmek istemiş, ancak Seyyid Burhâneddin buna razı olmayarak, ilimde babasını geçtiğini söyleyip "ledün ilminden inciler saçması için" halvete girmesi gerektiğini belirttikten sonra onu hazırladığı bir hücreye koyup ona peş peşe üç erbain çıkarttırmış, ardından birlikte Konya'ya gitmişlerdir. Seyyid Burhâneddin'in burada ona irşad için icâzet verdikten sonra Kayseri'ye döndüğü ve burada vefat ettiği, Mevlânâ'nın onun kabrini ziyaret edip tekrar Konya'ya gittiği bilgilerini Eflâkî kaydetmektedir. Mevlânâ, Seyyid Burhâneddin'in vefatından beş yıl sonra Konya'da Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmıştır.

Şems-i Tebrîzî ile karşılaştıktan sonra Mevlânâ, halkla tamamen alâkasını kesmiş, medresedeki derslerini ve müridleri irşad işini bir yana bırakarak bütün zamanını Şems ile sohbet ederek geçirmeye başlamıştır. Bu durum müridlerin Şems'e karşı kin beslemelerine sebep olmuştur. Mevlânâ'nın vaazlarından mahrum kalan halk arasında da çeşitli dedikoduların yayılması üzerine Şems şehri ansızın terk etmiştir. Mevlânâ'yı

¹⁹⁴ Küçük, Osman Nuri, "Mevlânâ'nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları", *Tasavvuf*, sy. 11, Ankara 2003, s. 259-322.

çok üzen bu olayın ardından durumun daha da kötüleştiğini fark eden müridler Mevlânâ'dan özür dilemişlerdir. Bir müddet sonra Şems'in Şam'da olduğunu öğrenen Mevlânâ dönmesi için ona çok içli mektuplar yazmıştır.

Eflâkî, Mevlânâ'nın bu ayrılık sırasında matem tutanların giydiği, "hindibâri" denilen kumaştan ferecî (önü açık hırka) yaptırdığını, başına bal renginde yünden bir külâh geçirip üzerine şekerâvîz tarzında sarık sardığını ve öteden beri dört hâneli olan rebabı altı hâneli yaptırarak semâ meclislerini başlattığını söyler. Sipehsâlâr ise Mevlânâ'yı semâ yapmaya teşvik edenin Şems olduğunu belirtmektedir. Sultan Veled, sonrasında babasının kendisini Şam'a gönderdiğini, ısrarlı davet karşısında Şems'in Konya'ya dönmeyi kabul ettiğini ve birlikte Konya'ya döndüklerini belirtmektedir.¹⁹ Sultan Veled, Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişkiyi Hz. Mûsa-Hızır ilişkisine benzeterek Hz. Mûsâ'nın peygamber olmasına rağmen Hızır'ı araması gibi Mevlânâ'nın da zamanında ulaştığı makama ulaşmış hiçbir kimse bulunmadığı halde Şems'i aradığını ifade eder.¹⁹⁵

Mevlânâ ile Şems, Mevlânâ'nın medresesindeki hücrelerinde altı ay boyunca mârifetullahâ dair sohbet etmişlerdir. Sultan Veled ile Şeyh Selâhaddîn- Zerkûb'dan başkası onların yanlarına girememiştir. Bu arada Şems, Mevlânâ'nın evlâtlığı Kimyâ Hatun'la evlenmiş, müridler ve halk tekrar dedikodu yapmaya başlamıştır. Bunun üzerine Şems, Sultan Veled'e ilim ve irfanda eşi benzeri olmayan Mevlânâ'dan kendisini ayırmak istediklerini, bu defa ortadan kaybolduktan sonra kimsenin izini bulamayacağını söylemiş ve bir gün ansızın kayıplara karışmıştır. Şems-i Tebrîzî'nin ikinci defa kayboluşunun 645 (1247) yılında olduğu bilinmektedir. Ayrıca Eflâkî, Şems kaybolmadan önce kendisine suikast teşebbüsünde bulunulduğunu ifade etmiştir. Şems'in, Mevlânâ ile sohbeti esnasında yedi kişilik bir grup hücrenin önüne gelerek, içlerinden biri Şems'in dışarıya çıkmasını istemiş, Şems de Mevlânâ'ya, "Beni öldürmek için çağırıyorlar" deyip çıkmış, o anda Şems'e bir bıçak saplanmış. Şems şiddetli bir nâra atıp kaybolmuş, ardından birkaç damla kandan başka bir şey görülmemiştir.²⁴ Eflâkî suikast düzenleyenlerin içerisinde Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in de bulunduğunu, bu sebeple de diğerleri gibi onun da bir belâyâ uğrayıp

¹⁹⁵ Karakoç, Sezai, "Mevlânâ", İstanbul 1996.

öldüğünü hatta Mevlânâ'nın oğlunun cenazesine katılmadığını belirtmektedir. Sipehsâlâr ise bu hususta şunları ifade eder. Mevlânâ ve Şems'in Sultan Veled'e daha fazla ilgi göstermeleri sebebiyle Alâeddin'de kıskançlık başlamıştır. Bunun yanında Şems Kimyâ Hatun'la evlendiği sırada kış olduğu için Mevlânâ'nın kendilerine mutfağın sofasını tahsis etmiş, Alâeddin babasının yanına geldiğinde buradan geçmek zorunda kaldığında dikkatli ve saygılı olması hususunda Şems tarafından uyarılmıştır. Bu durumu hazmedemeyip tepki gösteren Alâeddin'in durumu halka anlatmasının dedikoduların artmasına sebep olmuştur.

Şems-i Tebrîzî'yi hiçbir yerde bulamayan Mevlânâ kırk gün sonra başına beyaz sarık yerine duman renkli bir sarık sarmıştır. Yemen ve Hint kumaşından bir ferecî yaptıran Mevlânâ ömrünün sonuna kadar bu kıyafeti kullanmıştır. Sultan Veled, babasının Şems'in ikinci defa kaybolmasının ardından aşkla şiirler söylemeye başladığını ve gece gündüz hiç ara vermeden semâ yaptığını ifade etmektedir. Bir müddet sonra Mevlânâ Şems'i bulmak umuduyla Şam'a gitmiş, ancak bulamadan geri dönmüştür. Birkaç yıl sonra Mevlânâ tekrar Şam'a gitmiş, aylarca aradığı halde yine bulamamıştır. Mevlânâ'nın bu dönemde tam dört defa Şam'a yolculuk yaptığını Bedüzzaman Fûrûzanfer ifade etmektedir. Eflâkî, Mevlânâ'nın üçüncü gidişi sırasında müridlerle ilgilenmesi için yerine Hüsâmeddin Çelebi'yi bıraktığını ve Şam'da yaklaşık bir yıl kaldığını ifade eder. Yine Eflâkî Rum sultanı başta olmak üzere ileri gelen âlim ve yöneticilerin Anadolu'ya dönmesi için mektup yazmaları üzerine geri geldiğini kaydeder. Eflâkî'nin aktardığı diğer rivayette ise Şems suikast sırasında öldürülmüş ve cesedi bir kuyuya atılmıştır. Şems bir gece Sultan Veled'e rüyasında atıldığı kuyuyu bildirmiş, Sultan Veled müritleriyle onu kuyudan çıkarıp Mevlânâ'nın medresesine, medresenin mimarı Emîr Bedreddin'in yanına defnetmiştir. Şems'in kabrinin Bahâeddin Veled'in yanında olduğu Eflâkî'nin kaydettiği daha sonra Câmî'nin de zikrettiği diğer bir rivayettir. Şems'i Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in öldürdüğüne dair halk arasında bir söylentinin yayıldığını, ancak bunun kesinlikle doğru olmadığını ifade eden Devletşah'tır.

Mevlânâ'nın daha sonra kendisini çağırarak Selâhaddîn-i Zerkûb'a tâbi olmalarını istediğini, kendisinin şeyhlik sevdasında bulunmadığını söylediğini Sultan Veled ifade etmiştir. Kuyumculukla meşgul olan Selâhaddin gençliğinde Seyyid Burhâneddin

Muhakkık-ı Tirmîzî'ye, akabinde Mevlânâ'ya intisap etmiştir. Şems-i Tebrîzî geldikten sonra da onun sohbetlerine katılmıştır. Mevlânâ bu defa da Selâhaddîn-i Zerkûb ile sohbet etmeye başlamıştır. Bir kısım müridler, Selâhaddîn'in cahil olduğunu ve şeyhlik için ehil sayılmadığını söylemiş, hatta daha da ileriye gidip onu gizlice öldürerek bir yere gömmeyi planladılarsa da suikast önlenmiştir. Nitekim Mevlânâ da Şeyh Selâhaddîn hilâfet makamına geçtikten sonra eski dostlarından Çavuşoğlu'nun ona düşman olduğunu belirterek müridlerinin kıskançlığına işaret etmiştir. Mevlânâ, Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızı Fatma Hatun'u oğlu Sultan Veled'e almış, böylece aralarında akrabalık bağı oluşturmuştur. Selâhaddîni-i Zerkûb on yıl sonra vefat edince Mevlânâ, hilâfet makamına müridlerinden İbn Ahî Türk diye de tanınan Urmiyeli Hüsâmeddin Çelebi'yi geçirmiştir. Sultan Veled babasının Şems-i Tebrîzî'yi güneşe, Selâhaddîn-i Zerkûb'u aya, Hüsâmeddin Çelebi'yi de yıldıza benzettiğini ve onu meleklerle aynı mertebede gördüğünü kaydetmektedir. Nitekim Mesnevî'nin ortaya çıkması Hüsâmeddin Çelebi'nin teşvikiyle olmuştur. Mevlânâ, Hüsâmeddin Çelebi'nin hilâfet makamına geçişinden Sultan Veled'e göre on, Sipehsâlâr'a göre dokuz yıl sonra rahatsızlanarak 5 Cemâziyelâhir 672 (17 Aralık 1273) tarihinde vefat etmiştir. Mevlânâ cenazesinde ağlayıp feryat edilmemesini vasiyet etmiş ve öldüğü günü kavuşma vakti olarak tanımlamıştır. Bu sebeple ölüm gününe "şeb-i arûs" (düğün gecesi) ifadesi kullanılmış ve ölüm yıl dönümleri bu adla anılagelmiştir. Sultan Veled, Mevlânâ'nın cenazesine her din ve mezhepten çok kalabalık bir insan topluluğunun katıldığını, Müslümanların onu Hz. Muhammed'in nuru ve sırrı, Hristiyanların kendilerinin İsa'sı, Yahudilerin de kendilerinin Mûsâ'sı olarak gördüklerini söylemiştir. Mevlânâ cenaze namazını Sadreddin Konevi'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir. Sipehsâlâr, namazı kıldırmak için tabutun önüne geldiği sırada Sadreddin Konevi'nin hıçkırıklarla kendinden geçtiğini, bu sebeple namazı Kadı Sirâceddin'in kıldırıldığını belirtmektedir. Mevlânâ'nın ardından Hüsâmeddin Çelebi on yıl daha hilâfet görevini sürdürmüş, onun vefatından sonra yine Sultan Veled geçmiştir.

Mevlânâ'nın müridleri çoğunlukla halk tabakasındandı; her sanat ve meslekten insanlar semâ meclislerine katılıyordu. Bununla birlikte onun dönemin yöneticileriyle de yakın ilişkisi vardı. Ancak Mevlânâ bu ilişkiyi genellikle nasihat çerçevesinde sürdürmüş, yöneticilerin aralarındaki çekişme ve rekabete dayalı siyasî mücadelelerin içine girmemeye özen göstermiştir. Selçuklu devlet adamlarından II. İzzeddin

Keykâvus, Celâleddin Karatay, Konyalı Kadı İzzeddin, Emir Bedreddin Gevhertaş, IV. Kılıcarslan, Muînüddin Pervâne, Mecdüddin Atabeg, Emînüddin Mîkâil, Tâceddin Mu'tez, Sâhib Fahreddin, Alemüddin Kayser, Celâleddin Müstevfi, Atabeg Arslandoğmuş, Kırşehir hâkimi Cacaoğlu Nûreddin, doktoru Reîsületibbâ Ekmeleddin en-Nahcuvânî kendisine büyük saygı ve bağlılığı olan kimselerdi. Muînüddin Pervâne'nin eşi Gürcü Hatun, IV. Kılıcarslan'ın eşi Gömeç (Gumaç) Hatun da onun müridleri arasında bulunuyordu.

Mevlânâ'nın Moğollar'la ilgili bazı ifadeleri sebebiyle Moğol sempaticanı olduğu yönünde iddialar ileri sürülmüş olsa da Mevlânâ'nın Moğollar'la ilgili görüşleri olayları tasavvufi perspektiften ele alıp yorumlamasından ibaret olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Mevlânâ, bir yandan dönemin bu büyük gücünün yükselişini izah etmekte, öte yandan yaptıkları zulümleri dile getirerek uzun ömürlü olamayacaklarını ifade etmektedir.

Kâmil mânada âlim, sûfî ve şairlik özelliklerine sahip bir şahsiyet olan Mevlânâ, çocukluğunda babasının yanında başladığı öğrenimini gittiği Halep ve Şam'da sürdürmüştür. Mevlânâ ilk tasavvufî eğitimini de yine babasından almıştır. Sultânülulemâ lakabıyla tanınan babası Bahâeddin Veled'in Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifesi olduğu söylendiği gibi Ahmed el-Gazzâlî'den gelen tarikat silsilesinden hilâfet aldığı da belirtilmektedir. Mevlânâ, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmîzî tarafından irşad edilmiştir ki bu zat babasının ölümü sonrasında herkesin gönlünden geçenleri veya Şems-i Tebrîzî'nin geleceğini bildirdiği için "Seyyid-i Sırdan" diye anılan halifesidir. Sipehsâlâr'ın "Fahrü'l-meczûbîn" diye kaybettiği lakabından coşkun bir sûfî olduğu anlaşılan Seyyid Burhâneddin'in ardından Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması Mevlânâ'nın hayatında bir dönüm noktası oluşturur. Mevlânâ Şems'in Konya'ya gelmesinden sonra vaazlarını, medresedeki dersleri, müridleri irşadı bir yana bırakmış, ilâhî aşk ve vecdi terennüm eden asıl Mevlânâ bu dönemde doğmuş, önceleri aşkı takvâsında gizli iken takvâsı aşkında gizlenmiştir. Dünya şiirinin zirvelerinden Dîvân-ı Kebîr'deki şiirlerin büyük bir kısmını bu devirde

söylemiş, Dîvân-ı Kebîr'in tamamlanmasının ardından gelen sükûn döneminde bunu İslâm kültürünün en yaygın ve en önemli eserlerinden bir olan Mesnevî takip etmiştir.¹⁹⁶

2.3.12. Bünyâmin Ayâşi (ö. 926/1520)

Ankara'ya bağlı Ayaş'ta doğan Bünyâmin Ayâşi, XVI. yüzyıl Bayramî-Melâmî şeyhlerindedir. Asıl adı Mustafa, lakabı ise İbn Yâmîn olup bu kelime muhtemelen zamanla Bünyâmin'e dönüşmüştür. Hayatının ilk dönemleri ile ilgili elimizde yeterli bilgi yoktur. Fuat Bayramoğlu, Bünyâmin'in Hacı Bayrâm-ı Velî'den el aldığını ifade etmektedir.¹⁹⁷ Kaynaklarda Bünyâmin Ayâşi'nin, hakkındaki bazı suçlamalar yüzünden Kütahya Kalesi'ne hapsedildiği, bu sıralarda Kanûnî tarafından kuşatılan Rodos'un bir türlü alınmadığını, Bünyâmin'in yakın dostu olan Kanûnî'nin çuhadarının sultana, "Hacı Bayram tarikinden Bünyâmin Ayâşi nize zamandır Kütahya'da hapidedir, Rodos'un fethine engel budur" dediği ve Kanûnî'nin emriyle Bünyâmin Ayâşi'nin serbest bırakıldığı ve o gün Rodos'un fethedildiği kayıtları yer almaktadır.¹⁹⁸

Bünyâmin Ayâşi'nin Aziz Rûşen Efendi, Sivaslı Osman Efendi ve Bolulu Süleyman Efendi adı üç halifesi vardır. Ancak Melâmî silsilesi Bünyâmin Ayâşi'nin ölümü sonrasında Pîr Ali Aksarâyî ve oğlu İsmâil Ma'sûki vasıtasıyla devam etmiştir. Türbesi Ayaş'ta kendi adıyla anılan caminin yanında yer almaktadır. Bu yerde ayrıca medrese, hamam gibi vakıfları da bulunmaktadır.¹⁹⁹

2.3.13. Ebû Medyen (ö. 594/1198)

Şuayb b. el-Hüseyn el-Ensârî el Endelüsî (ö. 594/1198) Medyeniyye tarikatının kurucusu olup Kuzey Afrikalı mutasavvıftır.

515 (1121) yılı civarında Endülüs'te İşbîliye (Sevilla) yakınlarındaki Katniyane (Cantillano) kasabasında doğan mutasavvıf, küçük yaşta yetim kalmıştır. Ağabeylerinin koyun sürüsünü güttüğü sıralarda çevresindekilerin ibadet ettiklerini, Kur'an tilavet ettiklerini gördükçe bilgisizliği yüzünden bu tür dinî vecibelerini yerine getiremediği

¹⁹⁶ Demirci, Mehmet, "Mevlânâ'dan Düşünceler", İzmir 1997, s. 23-59.

¹⁹⁷ BAYRAMOĞLU, Fuat, "Hacı Bayram-ı Velî", Ankara 1981, cilt: I, s.56.

¹⁹⁸ SARI Abdullah Efendi, "Semerâtü'l-fuâd", İstanbul 1288, s.245.

¹⁹⁹ ŞAHİN Kamil, "Bünyamin Ayâşi", DİA, yıl: 1992, cilt: 6, s.491.

için büyük bir eziklik duymaya başlamıştır. Bu durum onun içinde tahsil arzusu doğurmuştur. Başlangıçta kardeşleri tahsil için ayrılmasına engel olmaya çalıştılsa da onun son derece istekli ve kararlı olduğunu gördüklerinde anlayış göstermişlerdir. Ebû Medyen bunun üzerine Katniyane'den ayrılmış, önce Tanca'ya, daha sonra Sebt'e sonrasında da Merakeş'e gitmiştir. Merakeş'te bulunduğu sırada Endülüs'e giden bir askeri birliğe katılan Ebû Medyen, dönüşünde, kendisine eğer ilim ve ibadeti tercih edecekse Fas'a gitmesi gerektiği tavsiye edilince Fas'a geçmiştir. Karaviyyin Camii'nde fıkıh okumaya başlayan Ebû Medyen, Ali b. Galib'den Mâlikî fıkıh dersleri almış, İmam Mâlik'in el-Muvattasını ve Tirmizî'nin el-Müsned'ini okumuştur. Nazarî bilgileri öğrenmenin yanı sıra derslerde geçen âyet ve hadisleri günlük hayatında ve nefsinde uygulamaya büyük çaba göstermiş, bunlarda yer alan derunî mânaları iyice kavramaya çalışmıştır. Zâhir ulemâdan aradığını bulamayan Ebû Medyen, Ebû'l-Hasan İbn Hirzihim'in sohbetlerine devam etmeye başlamış, Hâris el-Muhâsibî'nin er-Riâye li-hukukî'llâh adlı eserini ve Gazzâlî'nin İhyâ-u ulumid-dîn'ini ondan tedris etmiştir. Tarikat hırkasını ellerinden giydiği mutasavvıflar Ebû Abdullah ed-Dekkak ile Ebû'l-Hasan Ali es-Selevî'dir. Daha sonra Ebû Medyen, kerâmetlerini duyduğu Ebû Yaizzâ Yelennûr b. Meymûn'un meclisine katılmış, bir müddet sohbetlerine devam ettikten sonra onun iznini de alarak Bicâye'ye gitmiştir. Ebû Medyen, Ebû Yaizzâ'ya büyük hayranlık duyduğunu daima ifade etmiş, şeyhi hakkındaki yakışıksız söylentileri reddederek ona olan bağlılığını devam ettirmiştir.²⁰⁰

Hac için Mekke'ye gittiğinde, birçok âlim ve sûfi ile buluşup kendilerinden faydalanmıştır. Abdülkadir-i Geylânî'yle Arafat'ta görüşmüş, ondan hadis dinlemiş, hırka giymiş ve ondan feyiz almıştır. Bağdat'ın bu büyük sûfisi ile görüşmüş olmayı büyük nimet sayan Ebû Medyen'in Ahmed er-Rifâi ile de görüştüğüne dair bir rivayet kaydeden bilgin Bâdisî'dir. Bâdisî, aynı zamanda bu görüşmenin muhtemelen ruhanî bir görüşme olduğunu da ifade etmiştir.²⁰¹

Ebû Medyen, hac ibadetini ifa ettikten sonra dönüşü sırasında Muvahhidler'in hâkimiyeti altında bulunan Bicâye'ye yerleşmiş, Ebû Zekeriyâ ez-Zevâvî Camii'nde

²⁰⁰ İbnü'z-Zeyyât, “*et-Teşevvüf ilâ ricâli't-tasavvuf*”, Rabat 1981, s.323

²⁰¹ Bâdisî, *el-Maksadü's-şerîf* (nşr. Saîd Ahmed A'râb), Rabat 1983, s.64

ders vermeye başlamıştır. Kekeme olan mutasavvıfın bu durumuna rağmen sabah namazlarından sonra yaptığı tasavvufî sohbetler büyük ilgi görmüş, hal kendisinden fetva sormak ve duasını almak için uzak beldelerden onu ziyarete gelmiştir. Halk arasındaki ünü ve nüfuzu gittikçe artan Ebû Medyen'in bu durumu devlet adamlarının da dikkatini çekmiştir. Hal böyle iken bu sırada zâhir ulemâdan bazıları onun mehdilik iddiasında bulunan İbn Tûmert'e benzediğini ileri sürmüş, devlete başkaldırabileceği yolunda söylentiler yaymıştır. Bunun üzerine Muvahhid Hükümdarı olan Ebû Yûsud Ya'kub el-Mansûr, Bicâye valisinden Ebû Medyen'i Merakeş'e göndermesini istemiş, ancak kendisine saygıda kusur edilmemesi gerektiği talimatını da vermiştir. Yaşı bir hayli ilerlemiş olan Ebû Medyen, bu emir karşısında birkaç müridiyle birlikte Merakeş'e gitmek üzere yola çıkmış, Tilimsân bölgesine geldiklerinde hastalanmıştır. Ebû Medyen, İsser vadisinde yer alan ve kendisinin çok beğendiği Ubbâd köyünde vefat etmiş; vasiyeti gereğince de aynı köyde defnedilmiştir.²⁰²

2.3.14. İdris-i Muhtefi (ö. 1024/1615)

Melâmî-Hamzavî kutbu (ö. 1024/1615) olan mutasavvıf, bugün Yunanistan sınırları içinde yer alan Tırhala'da doğmuştur. Kaynaklar doğum tarihiyle ilgili net bir bilgi sunmamaktadır. Ancak seksen üç yaşında vefat ettiği bilinmektedir.²⁰³ Asıl adının Ali İdris olduğunu Nev'îzâde Atâî kaydemektedir. Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın terzisi olan amcası fakir bir ailenin çocuğu olması dolayı onu himayesine almış, ona terzilik mesleğini öğretmiştir. İdrîs-i Muhtefi, 955'te (1548) Nahcıvan seferine giderken, Ankara civarındaki Kutluhan köyünde ikamet eden Bayramî-Melâmî kutbu Hüsâmeddin Ankaravî'yi ziyaret etmiş bu sırada müridliğe kabul edilmiştir. İdris lakabını veren kimse şeyhi Hüsâmeddîn Ankaravî'dir. Bu lakabı terzilik mesleği dolayısıyla İdrîs peygamberi telmihen vermiştir. Nev'îzâde Atâî, İdrîs-i Muhtefi'nin daha sonra İstanbul'a giderek başlangıçta bir süre ticaretle uğraştığını, bu amaçla Rumeli şehirlerine gidip geldiğini, birkaç kere hacca gittiğini, ayrıca çok zengin olduğunu belirtmiştir. Yine Nev'îzâde onun altmış sene irşad faaliyetinde bulunduğunu kaydetmiştir. Müellif Nev'îzâde Atâî, devrin meşhur şeyhlerinden Abdülmecîd Siyâsî

²⁰² YAZICI, Tahsin, "Ebu Medyen", DİA, yıl: 1994, cilt: X, s.186.

²⁰³ SARI Abdullah Efendi, "Semerâtü'l-fuâd", İstanbul 1288, s.260.

ile Tercüman Şeyhi Ömer Efendi'nin vaazlarında uzun süre onu mülhid ve zındık olmakla suçladıklarını, bu suçlamaların bütün şehre yayıldığını, bunun üzerine yakalanıp "hakkından gelinmesi" için ferman çıktığını, ancak uzun süre aranmasına rağmen izinin bulunamadığını kaydetmektedir.²⁰⁴ Bu bilgilerin Atâî'den naklen Kâtib Çelebi'nin Fezleke'sinde²⁰⁵, ayrıca Sergüzeşt ve Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye gibi eserlerde tekrarlandığı görülmektedir. İdrîs-i Muhtefi, Bayramî Melâmîliğine mensup olup, benzer iddialar ve Ebüssuûd Efendi'nin fetvasıyla idam edilen Hamza Bâlî ile aynı mürşide bağlıdır. İdrîs-i Muhtefi'nin tarikat silsilesi Hüsâmeddin Ankaravî, Pîr Ali Aksarâyî, Bünyâmin Ayâşî, Ömer Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye kadar ulaşır. Bayrâmî Melâmîleri, diğer tarikatlar gibi tekke ve tarikata has şekli unsurları kabul etmez. Bu tarikat devletin Sünnî ideolojisine aykırı görüşleri sebebiyle Osmanlı merkezî yönetimi tarafından sürekli takibata uğramıştır. Hamza Bâlî'nin idamıyla (980/1572-73) sonuçlanan olayları yaşayan İdrîd-i Muhtefi'nin hayatının bu dönemi ve Hasan Kabâdûz (ö. 1010/1601) dönemi ile ilgili bilgi yoktur. Bu dönemlerde kendisini gizlemeyi kolaylaştıran en önemli unsurun ticaretle meşgul olması olduğu söylenebilir. Kutbiyyet makamına geçmesi sonrasında İdrîs-i Muhtefi, kendisini ve mensuplarını devletin takibatından kurtarmak için faaliyetlerini son derece gizli olarak sürdürmesi sebebiyle "Muhtefi" lakabıyla tanınmıştır. Ayrıca hakkında zındık ve mülhid olduğu şeklinde söylentilerin çıkmasında da bu gizliliğin etkisinin olduğu söylenebilir. Onun komşuları tarafından Hacı Ali Bey diye tanındığını belirten Atâî, kendisine büyük saygı gösterildiğini ifade etmiştir. Nev'îzâde Atâî, ayrıca daha sonra bir komşusunun ona İdris adlı bir zındık ve mülhidin binlerce Müslümanı sapıklağa düşürdüğünü, bu fitnenin nasıl önleneceğini sorduğunu, kendisinin de komşusuna bu zındığı görüp görmediğini, zındıklığını itiraf edip etmediğini sorduğunu, "hayır" cevabını alınca, "O İdris benim, beni nasıl bilirsiniz?" dediğini, bunun üzerine komşusunun özür dileyerek kendisine intisap ettiğini anlatır. İdrîs-i Muhtefi mensupları dışında kim olduğu bilinmeden ölümüne kadar irşad faaliyetini sürdürmüş, 1024 Rebülevvelinde (Nisan 1615) vefat etmiştir. İdrîs-i Muhtefi Kasımpaşa'da Kulaksız Mezarlığı'nda medfundur.²⁰⁶

²⁰⁴ ATAÎ, *Zeyl-i Şekaik*, s.603-604

²⁰⁵ Kâtib Çelebi, *Fezlekeçe*, cilt: II, s.373-374

²⁰⁶ AZAMAT, Nihat, "*İdris-i Muhtefi*", yıl: 2000, cilt: 21, s.490.

2.3.15. Şeyh Şamil Dağıstani (1797-1871)

Dağıstan'ın Gimri köyünde dünyaya gelen Şeyh Şamil Rus işgaline karşı direnişiyile tanınmış bir lider ve mücahidtir. Anne ve babası Avarlar'dan olup doğduğunda kendisine dedesinin adı olan Ali ismi verildi. Ancak çok sık hastalandığından, geleneksel bir inanç olan adının değiştirilmesiyle iyileşeceği düşüncesi ile daha sonra kendisine Şamil ismi verilmiştir.²⁰⁷ İlk eğitimini dayısından alıp sonrasında Harakinili Said ve ileride kayınpederi olacak olan Nakşibendi şeyhi Cemaleddin Gazi-Kumuki'den dini ilimleri tahsi etti ve neticede yirmili yaşlarda ileri bir seviyeye ulaştı.

Şeyh Şamil, Dağıstan'da varlığını güçlendirmeye çalışmış ve bu sebeple siyasi bir çok olayın içine girmiş ve etki bırakmıştır. Güçlü hitabeti, kararlı tutumu, askeri ve siyasi dehasıyla nerde nasıl hareket edeceğini çok iyi bilen Dağıstani, siyasi karışıklığın içinden çıkamayınca Mart 1853'te Sultan Abdülmecid'e bir mektup yazarak ona durumları anlatmıştır. Onun yardımıyla sorunun üstesinden gelmiştir.²⁰⁸

Siyasi varlığını güçlendirmek için ömrünü veren Şeyh Şamil, her zaman vuruşarak ölmeyi seçmiş ta ki teslim olmasını gerektiren ailesiyle tehdit edilen durumla karşılaşana dek.. Netice de 6 Eylül 1859'da teslim olmak zorunda kaldı. Teslim olduğu yerde saygıyla karşılandı ve son emeli Hac ziyaretini gerçekleştirdikten sonra 1871 yılında Medine'de vefat etmiştir ve Cennetü'l Baki'ye defnedildi.²⁰⁹

2.3.16. Abdülkadir El-Cezairi (1808-1883)

İslam mücahidi ve Cezayir emiri olarak tanınır. Batı Cezayir'de 6 Eylül 1808 tarihinde Muasker şehri civarındaki bir zaviyede doğdu. Kadiri şeyhlerinden olan babası Muhyiddin, Hz. Hasan soyundan gelmektedir. Birçok önderimiz gibi Abdülkadir el-Cezairi de sağlam bir eğitim görmüş, silah kullanmayı ve ata binmeyi de öğrenmiştir. 1830 yılında Fransızlar Cezair'i işgal ettiler. Halk şeyh Muhyiddin'i Sultan ilan etmek

²⁰⁷ Akün, Ömer Faruk, "Eski Bir Şeyh Şamil Dağıstani", İstanbul 1976, s.17-59.

²⁰⁸ Budak, Mustafa, "1853-1856 Kırım Harbi Başlarında Doğu Anadolu Kafkas Cephesi ve Şey Şamil", Kafkas Araştırmaları I, İstanbul 1988.

²⁰⁹ Efe, Fikret, "Şeyh Şamilin Mektuplarının İçerik Analizi", İslami Araştırmalar, Ankara 2003, s.263-280.

istediyse de o yaşlılığını ileri sürerek bu vazifeye oğlunun geçmesini uygun gördü. Abdülkadir, Fas Sultanı'nın hükümdarlık hakkını tanıyarak 22 Kasım 1832'de "Emirul mü'minin" unvanını alarak zekası ve kahramanlığı sayesinde yerli kabileleri etrafına topladı. Büyük Sahra'nın bazı şeyhleri de ona tabii oldular. 30 Mayıs 1837'de Tafna Antlaşmasını imzalaması onu memleketin üçte ikisine hakim kıldı. Asıl amacı İslam esaslarına dayalı bir devlet kurmaktı ve bunun için faaliyete geçti. Türkler zamanında bir takım mükellefiyetler karşılığında vergiden muaf tutulan Mehazin kabilelerinin imtiyazlarını kaldırdı ve herkesten zekat topladı. Top ve tüfek ile düzenli bir ordu kurabilmek için Fas yoluyla İngiltere'den yardım aldı. 1830 yılında Abdülkadir'in nüfuzunu genişletmesinden rahatsız olan Fransızlar onunla görüşmek için red cevabı alınca da kuvvet göstererek Cezayir'i Konstantini'ye bağlayan Biban Geçidi'ni ele geçirdiler. Abdülkadir de buna karşılık "Cihad-ı Mukaddes" ilan edip birlikteliklerini Fransızların üzerine gönderdi. Fransızlar'ın askeri güçleri daha fazla olduğu için bir süre sonra Abdülkadir, Fas'a sığınmak zorunda kaldı. Yine peşini bırakmadılar ve Fas'a da saldırdılar. Bunun üzerine Abdülkadir Cezairi'yi destekleyecek hiç kimse kalmamıştı. Bunu da bir imza ve antlaşma ile tescillediler. Çaresiz kalan Abdülkadir 23 Aralık 1847'de Fransızlar'a teslim oldu. İskenderiye veya Akka'ya götürüleceğine dair verilen söze rağmen Fransa'da beş yıl esir olarak kaldı. Beş yılın ardından 26 Mayıs 1883'te Şam'da öldü.²¹⁰

²¹⁰ C.Zeydan, "Meşahirü'ş-şark", Kahire 1902, c.I, s.172-181.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF ERBÂBİ'NİN ELEŞTİRİLDİĞİ KONULAR

3.1. Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd, varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında bir tasavvufi terim olup; bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemidir. Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alır. Zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Bu şekliyle Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü meselesi, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akidenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Vahdet-i vücûd düşüncesini kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli ve vücûdiyye adı verilir.

Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden ilki olan vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet veya vahdâniyyetle birlikte zikredilmiş “ahadiyyetü'l-vücûd” (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer almıştır. “Vücûd” terimi, bulmak, bilmek anlamındaki v-c-d kökünden gelmiş olup “varlık” anlamında kullanılmıştır. Vücûd kelimesi aynı kökten gelen vecd ve tevâcüd ile de ilgilidir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücud” (ehlü'l-cem've'l-vücûd) tabiri de²¹¹ vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret etmektedir. Hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar için “ehlü'l-keşf ve'l-vücûd” tabiri kullanılmıştır. Bu kavram varlığın hakikatinin ancak seyrüsülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğini anlatmaktadır. El-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) ancak bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşarak idrak edilebilir. Abdülganî en-Nablusî, sâlikin en önemli görevinin vücudun anlamını tam

²¹¹ *Fütûhât-ı Mekkiyye*, cilt:I, s.99, 320, 347.

olarak idrak etmektedir olduğunu ifade eder ve bunun da ancak fenâ makamına ulaşmakla mümkün olabileceğini belirtir. Sûfilerde yer alan fenâ-bekâ nazariyesi de aslında varlığı gerçekte idrak etmenin yöntemine işaret eder. Vücûdun bir diğer anlamı ise “gerçek, gerçekteki” veya zihnin ve müşahedenin mukabili olarak “dıştaki” demektir. O halde vahdet-i vücud iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi varlığın bir olması, ikincisi ise bu birliğin itibarî veya müşahedede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır...²¹²

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” Aslında bu ifade aynı zamanda vahdet-i vücudun en önemli dayanağını teşkil etmektedir. Vahdet-i vücûd üzerine yazılan bütün kitaplarda, vahdet-i vücuda yönelik eleştirilerin merkezinde bu cümle bulunur ki bu da önermenin vahdet-i vücûd anlayışındaki yerini göstermesi açısından yeterlidir. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi, “Vücud Hakk'ın vücududur” ve “Vücud birdir ve Hakk'ın vücududur” şeklinde ifade etmiş,²¹³ Konevî aynı fikri, “Kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan varlık Hak'tır” şeklinde dile getirmiştir.²¹⁴ Molla Fenârî, Konevî'nin “Hak kendisinde ihtilaf bulunmayan vücuddur” cümlesini yorumlamış ve Hakk'a vücud denilmesinin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Ona göre, “Vücud Hak'tır” önermesi Tanrı'nın latif ve gayri mürekkep oluşunun zorunlu neticesidir.²¹⁵

Fenârî, sûfiler dışında hiç kimsenin mutlak birliği temellendiremediği ileri sürmüş bu bağlamda İslâm filozoflarıyla kelâmcıları eleştirmiştir. Bu durumda vücudun bir olması Hakk'ın bir olmasıyla aynı anlama gelir ve vahdet-i vücudu bir tevhid yorumuna dönüştürür.²¹⁶ Molla Fenârî'nin önemle vurguladığı bu hususa Abdurrahman-ı Câmî de değinmiş ve “Sûfiler varlığı Hak kabul etmekle Tanrı'nın varlığını kanıtlama külfetinden kurtulmuştur” demiştir. Buna göre vahdet-i vücûd her şeyden önce “Vücud Hak'tır” önermesine dayanan bir düşüncedir.²¹⁷

²¹² Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s.361: Ekrem DEMİRLİ, “vahdet-i vücûd”, DİA, yıl: 2012, cilt:42, s.431.

²¹³ Muhammed b. Tayyib, *Vahdetü'l-vücûd fi't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 2008, s.165.

²¹⁴ KONEVİ, Sadrettin, “*Tasavvuf Metafiziği: Mifâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd*” (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s.21.

²¹⁵ Molla Fenârî, “*Misbâhu'l-üns*” (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., I, 150.

²¹⁶ TAHRALI, Mustafa, “*Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler*”, cilt: I, s. 31.

²¹⁷ Abdurrahman-ı Câmî, “*ed-Dürretü'fâhire*” (nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî), Tahran 1980, s.11.

İslâm düşünce tarihinde Vahdet-i Vücûd anlayışı en çok eleştirilen konulardandır. Bu anlayışa yapılan eleştirilerin önemli bir kısmının sûfilerin dışındaki çevrelere ait olduğu söylenebilir. Aslında dar anlamda vahdet-i vücuda yönelik olarak yapılan bu eleştirileri daha genel anlamıyla tasavvufa yönelik eleştirilerle birlikte ele almak daha doğrudur.

Tasavvuf hal ilmi sayılmış, böylece alanı sınırlandırılmak istenmiş, bu sebeple sübjektif bir yöntemeye dayanan tasavvuftan kapsamlı teorilerin çıkması eleştirilmiş ya da bu teoriler tartışılmıştır. Dâvûd-i Kayserî de, tasavvufî bilgilerin bazı kişiler tarafından “şairane tahayyül” diye nitelendirildiğini söylemiş böylece bu yaklaşıma dikkat çekmiştir. Bunun yanında vahdet-i vücûd söz konusu olduğunda eleştirilerin daha önemli hale geldiği söylenebilir. Bu eleştirilerden bir kısmının doğrudan vahdet-i vücûd anlayışını, bir kısmının ise bu düşünceyi ortaya koyan İbnü'l-Arabî'yi ve onun eserlerini hedef aldığını söylemek yanlış olmaz. Bu bağlamda vahdet-i vücuda yönelik eleştiriler arasında yer alan Hakk'a varlık denilmesinden başlayarak bu düşüncenin kaynaklarının neler olduğu ve özellikle de İslâm dışı kaynaklarla olan ilişkisi, vahdet-i vücûddan ortaya çıkan bazı tâli düşüncelerin eleştirileri zikredilebilir.

Teftâzânî'nin eleştirileri bu eleştiriler içerisinde metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlısıdır. Bunun sebebi Teftâzânî'nin vahdet-i vücûd anlayışının dayanağını teşkil eden, “Varlık Hak'tır” önermesini hedef almasıdır. Teftâzânî'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelamcılarla sûfiler arasında esas sorun Tanrı'ya varlık denmesinin anlamıdır. Vahdet-i vücûd ve onunla ilgili çeşitli düşünceleri eleştiren Ali el-Kârî, vahdet-i vücudu Ehl-i sünnet akidesine aykırı bulmuş ve onu vücûdiyye, ittihâd gibi kavramlarla zikretmiştir. Onun görüşlerine atıf yaptığı sûfilerden biri Alâüddevle-i Simnânî'dir ki vahdet-i vücuda karşılık vahdet-i şühûd²¹⁸ nazariyesini geliştirmiştir.

Ali el-Kârî, İbnü'l-Arabî'nin, “Onların aynı iken eşyayı var eden Allah münezzehtir” cümlesini eleştirirken Simnânî'nin böyle bir düşünceden tövbe etmek

²¹⁸ İmam Rabbani tarafından geliştirilen, “Allah'tan başka müşahede edilen, görülen bir şey yoktur, görülen her şey O'dur” şeklindeki görüşüdür.

gerektiği hakkındaki görüşlerini zikretmiştir.²¹⁹ Ali el-Kârî, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk sûfilerin bu tarz sözler söylediklerini belirtmiş, vahdet-i vücudu daha önceki şatahat ifadeleriyle birlikte ele almıştır²²⁰ Birçok âlimin vahdet-i vücuda yönelik eleştirilerini aktarmış olması, Ali el-Kârî'nin eserinin önemli özelliklerindedir. Bunun yanında İbn Teymiyye'nin ve bilhassa vahdet-i mutlaka fikrinin kendisine izâfe edildiği, Tanrı'dan başka varlık kabul etmeyen İbn Seb'in eleştirileri bu kapsamda zikredilebilir.²²¹

3.2. Keşf ve İlham

Keşf kavramının sözlük anlamları “perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” tir.²²² Sûfiler ise keşf terimini hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gaib olan bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah'ın tecellilerini temaşa etme” anlamlarında kullanmışlardır. Mükâşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir. Mükâşefe, iki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması anlamına gelir. Tasavvufa mükâşefe ilmi, sûfilere de ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilir ki bu ifadeler keşfin bu alandaki önemini ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Keşfi “üstü kapalı olan şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi” şeklinde tarif eden bilgin Ebû Nasr es-Serrâc'dır.²²³ Kuşeyrî, sûfilerin uyku ile uyanıklık arasında sâlikin gördüğü şeye mükâşefe yahut sebât ve vâkıa dediklerini bildirmiştir. Kuşeyrî'ye göre mükâşefe, Allah'ı zikreden sâlikin galeve halinde kalbinde zuhur eden şeydir.²²⁴ Sırasıyla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede halleri sâlike açılan perdeler neticesinde ortaya çıkar. Muhâdara akla, mükâşefe ilme ve müşâhede ise mârifete dayanır. Müşâhede mükâşefeden üstün olup, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn şeklindeki sıralamada mükâşefe ayne'l-yakîn ile örtüşür.²²⁵

²¹⁹ Ali el-Kârî, “İbtâlü'l-kavl bi-vahdeti'l-vücûd” (nşr. Ahmed b. İbrâhim), Dimyat 2006, s.36.

²²⁰ a.g.e., s.41.

²²¹ T. Izutsu, “İslâm'da Varlık Düşüncesi” (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s.59-85.

²²² *Kâmus Tercümesi*, cilt: III, s.720.

²²³ Serrac, a.g.e., s.422.

²²⁴ er-Risâle, cilt:I, s.393.

²²⁵ a.g.e., I, 226, 244.

Keşfi, “Allah’ın kulun kalbinde meydana getirdiği bilgi olup kul bu bilgiyle başkalarına kapalı olan hususları bilir” şeklinde tanımlayan İbn Kayyim el-Cevziyye daha sonra biri bilgi, diğeri görme ile ilgili iki keşften bahsetmiştir. İbn Kayyim hem bilginin bilinene uygun olmasının hem de bilinenin kalp ile müşâhede edilmesinin bir keşf olduğunu ifade etmiştir. O, Allah’a O’nu görür gibi ibadet etmenin kalbin apaçık keşfi olduğunu söylemiştir.²²⁶

Tasavvufta önemli kavramlardan biri olan ilham ise lügat anlamı itibarıyla, bir şeyi bir defada yutmak anlamındaki “lehm” den türetilmiş bir kelimedir. Terim olarak ise Allah tarafından kalbe gelen, doğan mana anlamına gelmektedir. Gazali bu kavramı “Herhangi birinden öğrenmeyle veya çıkarımla elde edilmeyen ve zaruri olmadan kazanılan bir kısım akli bilgiler, sanki bir yerden atılmış gibi akla hücum eder. İşte bu tür bilgilenmeye ilham denir.”²²⁷ şeklinde tanımlamıştır. Gazali, İbn Haldûn ve Zebîdî gibi âlimlere göre kalbin biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü bulunur. Beş duyu ile dış dünyayı idrak eden insan, iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan bilgiler alabilmesi için her türlü kötülükten arınması ve büyük bir mücâhedeye girişmesi gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde kalpteki perdeler kalkar ve oraya Allah’tan veya meleklerden bilgiler gelir.²²⁸ Allahu teala âyetlerde, “Allah’tan korkarsanız size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir” (el-Enfâl 8/29) ; “Allah’tan korkan kimseye O bir çıkış yolu gösterir” (et-Talâk 65/2) buyurması bu hususu desteklemektedir.²²⁹

Yine de bu konu sûfiler dışındaki insanlar tarafından kabul edilmesi zor bir konu olmuş ve neticede bazı sûfilerin çeşitli sıkıntılar yaşamasına da sebep olmuştur.

3.3. Melâmet

III. (IX.) yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan tasavvuf anlayışı olup sözlükte “kınamak, kötölemek,

²²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, ”*Medâricü’s-sâlikîn*”, cilt:III, s.230-241

²²⁷ Gazali, ” *İhyâ* ”, c. III, s.24

²²⁸ Gazali, a.g.e., cilt:III, s.143-146, 159; Şifâü’s-sâil, s.30-31; İrhâfü’s-sâde, cilt:VII, s.245-246, 263.

²²⁹ Ayrıca bk. El-Bakara 2/194; el-Ankebût 29/69; el-Hadîd 57/28.

ayıplamak” gibi anlamlara gelir. Melâmet kelimesi tasavvuf literatüründe, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. Melâmet, III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nîşâbur şehirlerini içine alan Horasan’da ortaya çıkıp özellikle Nîşâbur’da yaygınlık kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren bir tasavvuf anlayışı olup bu anlayışı benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmi, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye (Melâmetîlik) denilmiştir. İlk dönem kaynaklarında dil bilgisi kurallarına aykırı olarak genellikle melâmeti ve melâmiyye kelimelerinin kullanıldığı, Osmanlı devrinde ise Bayramiyye tarikatı mensuplarından bir gruba melâmî, tarikatlarına da Melâmiyye adı verildiği görülmektedir.²³⁰

Melâmet konusu hem bir tasavvuf terimi ve hem de bir tasavvuf akımı olarak birbiriyle bağlantılıdır. Bu konu iki ayrı düzlemde ele alınabilir. Melâmetin terim olarak kullanımı kökü olan levîm kelimesinin geçtiği iki âyete²³¹ dayandırılmaktadır.²³² Bu âyetlerin, “Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki O onları sever, onlar da O’nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah’ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah’ın lütfü geniştir. O her şeyi en iyi bilendir” anlamına gelen birincisinde (el-Mâide 5/54) müminler arasında çıkacak bir grubun özellikleri anlatılırken kullanılan, “Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar” ifadesinin melâmet teriminin içerdiği anlamı vurguladığı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca “Allah onları, onlar da Allah’ı severler” şeklindeki ifade ile melâmet ve muhabbet terimleri arasında ilişki kurulmuştur. Âyette yer alan cihad kelimesi, Cenâb-ı Hakk’ın kendisini kınayan nefsi yemin ederek övdüğü el-Kıyâme 75/2. ayetiyle birlikte düşünülüp “nefisle cihad” (mücadele) mânasında ele alındığında melâmet ve melâmeti terimlerinin kavramsal çerçevesi Allah tarafından sevmek, Allah’ı sevmek, O’nun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücadele sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde belirlenmiş olmaktadır. Melâmet akımına dair ilk bilgileri veren Nîşâburlu iki sûfi Hargûşî (ö. 406/1015) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’den (ö. 412/1021) ilkinin yukarıdaki

²³⁰ AZAMAT, Nihat, “Melâmet”, *DİA*, yıl: 2004, cilt: 29, s.24.

²³¹ el-Mâide 5/54; el-Kıyâme 75/2.

²³² Aynı kökten türeyen diğer ayetler için bk. İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/29, 39; es-Sâffât 37/142; ez-Zâriyat 51/40; el-Kalem 68/30; el-Meâric 70/30.

birinci âyete vurgu yaptığı, diğerinin ise bu âyete bir işaretle bulunmadığı, sadece ilk melâmetîlerden Hamdûn el-Kassâr'dan aktardığı bir sözde “kınayanın kınamasından korkmamak” ifadesinin geçtiği görülmektedir.²³³

Nîşâbur bölgesinden yaşamış ancak bununla birlikte bu akımı benimsememiş ve mensuplarına eleştiriler yöneltmiş olan Hücvîrî, tasavvuf yolunun önde gelenlerinden bir kısmının melâmet yolunu tuttuğunu ve bu yolda halkın kınamasına mâruz kaldığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber’i örnek göstererek kendisine vahiy gelmeden önce herkesin onu örnek bir şahsiyet olarak kabul ettiğini, ancak Cenâb-ı Hak tarafından dostluk tacı giydirilince halkın ona şair, mecnun, kâhin, diye dil uzatıp kınamaya başladığını belirtip, “Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar” ifadesinin geçtiği ayete atıfta bulunmuştur. Hücvîrî’ye göre Yüce Allah kendisine yönelenleri halka levmettirmiş, fakat kınanan kişiler kalplerini bu eleştirilerle meşgul olmaktan muhafaza etmiştir. Hücvîrî “böylece Cenâb-ı Hak o kişileri başkalarına mülâhaza etmekten koruduğu gibi kendilerindeki güzellikleri görüp kibirlenme ve kendini beğenme âfetinden de korumuştur” demiştir. Hücvîrî, Allah’ın kendisinden razı olduğu kimselerden halkın razı olmadığını belirtmiş ve bu görüşünü meleklerin Âdem’i beğenmeyip, “Yâ Rab, yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediklerinde haber veren âyetle (el-Bakara 2/30) desteklemiştir.²³⁴

Melâmetîler, İbnü’l-Arabî’ye göre sâliklerin en üst derecesinde bulunurlar. Onlar, Allah’ın kendisine yönelttiği ehlullahtan bir gruptur. Allah bir göz ilişir de kendisinden alıkoyar diye onları kıskançlıkla korumuştur. Onlar sadece Allah ile beraberdir, bir an bile O’na ibadetten geri kalmazlar. Rubûbiyet onların kalplerini istilâ ettiğinden dolayı riyâsete karşı bir istek duymazlar.²³⁵

İbnü’l-Arabî farklı dönem ve bölgelerde yaşayan Ebû Saîd el-Harrâz, Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî, Abdülkadir-i Geylânî gibi isimlerin yanında diğer Nîşâburlu pîrleri melâmet makamına ulaşan velîler arasında zikretmiştir. İbnü’l-Arabî melâmet makamının Hz. Peygamber’in, “Sonra yakınlığı ve sarktı, ok ile yay mesabesi (kâbe

²³³ Ebü’l-Alâ, Afifi, “*el-Melâmetiyye ve ’s-sûfiyye ve ehlü’l-fütüvve*”, Kahire 1364/1945, s.18-22.

²³⁴ Hücvîrî, a.g.e., s.68-69.

²³⁵ Fütühât, cilt:III. s.45-46.

kavseyn) gibi oldu” âyetinde (en-Necm 53/8-9) ifade edilen kurbiyet makamı olduğunu söylemiş, melâmet makamını makamların en üstünü kabul etmiştir. Ayrıca o, melâmetlerîn velâyetin en üst derecesinde olduklarını, bu makamın üstünde sadece nübüvvet makamının bulunduğunu ifade etmiştir.²³⁶

3.4. Mârifet

Marifet, Allah ve O’nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevi tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamına gelir. Ayrıca sufilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadararak (iç tecrübe ile ve vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi ve irfan olarak da tanımlanmıştır. Bu yolla Hakk’a dair elde edilen bilgiye marifetullah, buna sahip olan kişiye arif-i billah (arif, urefa) adı verilmiştir.²³⁷

Marifet anlayışı, tasavvufun İslam düşüncesine kattığı canlılık ve zindeliğin temelinde yer almaktadır. Marifet ve ilim birbirinden farklı şeylerdir. İlim bilmek marifet ise tanımaktır. İlim yolunda olanlar âlim, marifet ve irfan yolunda olanlara ise arif adı verilmiştir. Marifet kavramı irfan, keşif, ilham, ilmi ledün, sezgi gibi daha başka terimlerle de isimlendirilmiş olup, kalp kaynaklı vasıtasız bir bilgidir.²³⁸

Marifet, amel, taat, ibadet ve dini ahkâmın tatbik edilmesinden hâsıl olup; istidlali, kıyasi, akli, mantıki, nassi ve nakli bilgilerden çok farklıdır. Sûfilere göre Allah’ı tanımanın yolu akıl ve nakil değil, keşif ve marifettir. Onlara göre Allah, akıl üstü bir varlıktır. O’nu düşünce ile kavramak ve tanımak mümkün olmadığı gibi nakli bilgilerle tanımak ta söz konusu olamaz. Sûfiler, Allah’ın varlığının akli ve nakli delillerle ispata ihtiyaç bırakmayacak kadar aşikâr olduğunu kabul ederler.²³⁹

Marifetin içerisinde dünya düşüncesinin olmaması gerekir. Zira doğru marifet, maruf (bilinen Hak) dan başkasını bırakmaz. Doğru marifette arif marifetinden geçer. Arif bildiğinin farkında olmaz. Çünkü maruf ta kaybolur.²⁴⁰

²³⁶ *el-Fütûhât*, cilt: I, s.235.

²³⁷ ULUDAĞ, Süleyman, “*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, İstanbul 1991, s. 316.

²³⁸ KARA, Mustafa, “*Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*”, İstanbul 1995, s.129.

²³⁹ Kelabazi, “*Taarruf*” (trc. S. Uludağ), İstanbul 1992, s.93-94.

²⁴⁰ ULUDAĞ, “*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*”, s.491.

Zünnûn el-Mısırî, tasavvufi anlamıyla ilk defa marifetten bahsedene kimsedir. O esasen Allah'ı tam olarak bilmenin ve tanımanın mümkün olmadığını belirtmiştir. Bundan dolayı Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmanın cehalet olduğunu vurgulamıştır. Zünnûn el-Mısırî mârifetin hakikatinin de hayretten ibaret olduğunu savunmuştur.²⁴¹ Allah'ın zâtı hakkındaki mârifet iddiasını cehalet olarak niteleyenlerden biri de Bâyezîd-i Bistâmî'dir. O, "Mârifetin hakikatine dair olan bilgi de hayrettir" ifadesini kullanmıştır.²⁴² Bundan dolayıdır ki Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfiler, sonuçta insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Ebû Saîd el-A'râbî, Allah hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Benzer şekilde Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de, "Mârifet, insanın Hak konusunda cahil olduğunu bilmesidir" diyerek konuya yaklaşımını yansıtmıştır.²⁴³ Mutasavvıfların Hz. Ebû Bekir'e atfettikleri, "Allah hakkında mârifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında mârifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir" sözü²⁴⁴ onların bu konudaki düşüncelerinin temeli haline gelmiştir, Bu hususu dile getirenlerden biri de Cüneyd-i Bağdâdî'dir ki o, "Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur" cümlesiyle düşüncesini ifade etmiştir.

Mutasavvıflar, el-En'am 6/91. ayette yer alan "Onlar Allah'ı takdir edemediler" ifadesini, "O'nu tam olarak tanıyamadılar" şeklinde anlamışlardır. Genel olarak bakıldığında mârifet, dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmayıp daha çok susarak anlaşılan ve öğrenilen bir şeydir. Bundan dolayı Zünnûn el-Mısırî, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin mârifet ehlinin yanında sükût etmelerini ve mârifet iddiasında bulunmamalarını tavsiye etmiştir.²⁴⁵ Önemli olan sadece dilin susması değil, aynı zamanda nefsin ve zihnin de susması, Hak'tan başkasıyla meşgul olmamasıdır. Sükût tefekkürü temin ettiği ölçüde mârifet tahsil etmek sözkonusu olur.²⁴⁶

Sûfilerin özellikle doğrudan Allah tarafından bahşedilen mârifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemeleri, onların bu bilgileri

²⁴¹ Câmî, s.29.

²⁴² Sülemî, s.74.

²⁴³ a.g.e., s.230, 428.

²⁴⁴ Serrâc, s.57.

²⁴⁵ Sülemî, s.26.

²⁴⁶ Süleyman Uludağ, "Marifet", *DİA*, yıl: 2003, cilt: 28, s.54.

önemsenmedikleri şeklinde anlaşılabilir bir söylemdir. Bu durumun farkında olan sûfîler, mârifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgiler geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, bilakis mârifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'an'a ve hadise aykırı düşmemesi gerektiğini şart koşmuşlardır. Zünnûn el-Mısri bu hususta mârifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi gerektiğini, zâhirî ilme aykırı düşen bâtinî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lütufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini ifade etmiştir.

Zâhirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtinî bilgileri ilke olarak geçersiz saymış olan bilgin Ebû Saîd el-Harrâz'dır. Ayrıca Ebû Süleyman ed-Dârânî, mârifetin sağlıklı olması için Kur'an ve hadisin şahitlik etmesi gerektiğini şart koşmuş, Cüneyd-i Bağdâdî ise sadece Kur'an ve sünnet çerçevesindeki mârifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁷ Buna rağmen İslâm'dan önce de mevcut olan gnostisizm (irfâniyye) akımı Hristiyan ilâhiyyâtı için olduğu gibi İslâm için de tehlike oluşturmuştur. Gnostiklerin, ilâhî sır ve hakikatlerin sülûk ve riyâzet neticesinde hâsıl olan ilhamla bilineceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin naslarda verilen bilgilerde üstün olduğunu, hatta irfan sahibi âriflerden ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini savunan görüşlerine Müslüman toplumlarında da rastlanılmıştır. El-Hicr 15/99. ayette yer alan "Sana yakın gelinceye kadar Rabbine ibadet et" ifadesini bu yönde yorumlayanlar olmuştur.²⁴⁸ Hücûvîrî, bu akıma "ehl-i ilhâm" ve "ilhâmiyye" ifadesini kullanmış ve bu akımın mensuplarını eleştirerek tasavvuftaki mârifet ve irfanın bu akımla ilgisi bulunmadığını vurgulamıştır. Hücûvîrî, mârifetin hidayetten kaynaklanan şer'î ve nebevi bir bilgi olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁹ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfîler de bu hususu büyük tehlike görmüş ve söz konusu tehlikeye dikkat çekmişlerdir.²⁵⁰

3.5. Vecd

Önemli tasavvufî terimlerden biri olan vecd, iradesi dışında sâlikin kalbine ansızın gelip beşeri vasıflarından soyutlanmasına yol açan hal anlamında kullanılmıştır. Vecd

²⁴⁷ Kuşeyrî, s.86, 107, 129, 608.

²⁴⁸ Gazzâlî, "İhyâ", cilt:III, s.393.

²⁴⁹ "Keşfü'l-mahcûb", s.347.

²⁵⁰ ULUDAĞ, "Mârifet", DİA, s.54.

kavramı sözlükte “yitiğini bulmak, istediğine kavuşmak, güç yetirmek; aşk ve iştihak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek, yüksek heyecan duymak” anlamlarında kullanılmıştır. Tasavvuf terimi olarak ise “kasıt ve zorlama olmadan Allah’ın bir ihsanı şeklinde sâlike gelen ve onu kendinden geçiren mânevî çarpıntı” (müsâdefe) demektir.²⁵¹ Hakk’ın varlığını idrak eden ve kalbinde Hakk’dan başkasına yer vermeyen sâlik, bu çarpıntı sayesinde beşerî sıfatlardan sıyrılır. Kur’ân-ı Kerîm’de ez-Zümer Suresi 39/23. ayette müminlerin rablerinden korkarak, derileri ürpererek vecd ile Kur’an okudukları haber verilmiş, ayrıca Hz. Peygamber’in ve ashabın Kur’an okurken veya dinlerken yaşadıkları vecd hallerine dair birçok rivayet kaynaklarda yer almıştır.²⁵²

el-Hac 22/46. ayette yer alan “Gerçek şu ki gözler kör olmaz, lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur” ifadesini sufiler te’vil etmiş, kalpte bulunan üzüntü ve sevinç türünden her duygunun kalbin işitmesi, görmesi ve ürpermesi anlamında birer vecd olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar bu ayet çerçevesinde vecdi doğuran şeyin, Hakk’a yaklaşma ile gerçekleşen ilâhî emir, vâridât ve tecelliler olduğunuvurdulamışlardır. Sufilere göre, vecdin ortaya çıktığı ilk yer kalptir. Vecdin kalpten bedenün bütün organlarına titreme, nâra atma, inleme, derin nefes alma, donup kalma, bayılma, sükûna erme şeklinde sirayet ettiğini vurgulayan sufiler, gerçek vecdin ileri derecedeki Allah ve peygamber aşkı ile irade sağlamlığından meydana geldiğini belirtmişlerdir.²⁵³

İbnü’l-Arabî, “nasıl ki vahiy peygamberlere ansızın geliyorsa vecd de kendisinin mahlûkattan soyutlayan kimseye âniden tesadüf ve hücum eden bir haldir” şeklinde görüş beyan etmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre vecd ehli konuşan herkesin sözünü Hak’tan dinler, bu anlamda vecd halini tecrübe eden kimse semâ halindedir, nağmeli ve nağmesiz işittiği her şey onun için birdir. İbnü’l-Arabî, vecd ehlinin semâ halinde iken kendisine gelen ilâhî bir emirle gaybet ve istiğrak haline girdiğini, bu halin vecd ehlini duyu ve idrak edilen her şeyden alıkoyduğunu ifade etmiştir.²⁵⁴

²⁵¹ Kuşeyrî, s.90.

²⁵² Buhârî, “*Fezâilü’l-Kur’ân*”, s.33.

²⁵³ Serrâc, s.293.

²⁵⁴ Muhyiddün, İbnül Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, cilt:II, s.537.

Vecde hâkim olunup olunamayacağı hususunda tasavvufî kaynaklarda farklı görüşler yer almıştır. Bazı sûfilerin vecdlerine hâkim olabildiklerini söyleyen Kuşeyrî, onların bir mecliste iseler diğerlerine saygı gösterdikleri veya onlardan çekindikleri için vecdlerini tuttuklarını, bunun bir keramet sayıldığını ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî ise vecdin sâlik tarafından kontrol edilemeyeceğini bunun sebeplerinden birinin de vecdin bir anda meydana gelmesi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre vecdin kısa süreli oluşu Allah'ın kuluna yönelik şefkat ve merhametinin eseridir. Zira vâridât ve tecellilerin kulun takat getiremeyeceği kadar güçlü ve sürekli olması kulu dünyevi ve uhrevî vazifelerinden alıkoyabilir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûri, “Vecd özlem, şevk ve iştîyak sebebiyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir, içine vecd ateşi düşen kimsenin vücudu sevinçten veya üzüntüden sallanmaya başlar” sözüyle vecd halindeki temel etkenin, vârit olduğunu ifade eder. Ebü'l-Hüseyin en-Nûri, belli zamanlarda okunan virdlerin, belli sayılarda yapılan ibadet ve zikirlerin vecdi besleyen vâritler kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Ebû Ali ed-Dekkâk ise vâridâtın virdlerin neticesinde geldiğini ifade etmiş onun, “Virdi olmayanın vâridi olmaz” şeklindeki sözü sûfiler arasında sıkça kullanılmıştır. Vecdin nihayeti vücûd mertebesidir ki bu da Hakk'ı bulmaktır. Sâliklerin vecdlerinde Hakk'ın bulunuşu ve müşahede edilmesi onların istidatlarına göre değişiklik gösterir. Vecd bu istidada bağlı olarak farklılık gösterirken istidat farklılığı, ilâhî isimlerin hükümlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu hükümler bir sınırlılık gerektirdiğinden vecdde Hakk'ın bulunması Hakk'ın çeşitli suretlerle vecd sahibine tecelli rmesiyile olur. Bu suretin bilinmesi ancak belli bir marifet seviyesine erişmeyi gerektirir.²⁵⁵

3.6. Fakr

Fakr, insanın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak imkânlardan yoksun olması veya kendisini her zaman Allah'a muhtaç bilmesi anlamına gelen tasavvuf terimidir.

İlk sûfiler, maddî anlamdaki fakrın zenginlikten üstün olduğu görüşünü benimsemiş olup insanın Allah'a muhtaç olduğunun idrakinde olmasının mı (fakr ilallah), yoksa manevî zenginliğin mi (istiğna billâh) daha üstün olduğu konusunda

²⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, a.g.e. cilt: II, s.538.

farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yahya b. Muâz er-Râzî, Ahmed b. Ebü'l-Havârî, Haris el-Muhâsibî, Ebü'l-Abbas İbn Atâ, Ruveyym, Ebü'l-Hasan b. Şem'un ve Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr gibi büyük sûfiler, manevi zenginliğin kendini Allah'a karşı muhtaç bilme halinden daha üstün olduğunu savunan kimselerdir. Bunlara göre zenginlik Allah'ın sıfatıdır. Bu sebeple zenginlik, kulun sıfatı olan fakırdan daha üstündür. Diğer bir grup sûfi ise Allah'ın kendisine ganî, insanlara fakir sıfatını verdiğini (Fâtır 35/15) göz önüne almış, fakrın insana daha çok yakıştığını savunmuşlardır.²⁵⁶ Aslında insanın kendisini Allah'tan başkasına muhtaç bilmemesi anlamına gelen "istiğnâ billâh" ile kendini mutlak olarak O'na muhtaç hissetmesi anlamına gelen "iftikâr illallah" arasında fazlaca bir fark yoktur. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî bu hususta, "Allah'a muhtaç olma hali sağlam olmayanın Allah ile müstağni olma hali de sağlam olmaz; bu iki halden biri olmadan öbürü tam olarak gerçekleşmez" demiştir. Ebû Bekir eş-Şiblî de iki fakrı, "Kulun Allah'tan başka hiçbir şeyle müstağni olmamasıdır" şeklinde tarif etmiştir.²⁵⁷

"Yoksulluk" anlamına gelen fakr ile "Allah'a muhtaç olma" anlamına gelen fakrı birleştirmiş ilk sûfiler, bunu kendi meslekleri ve gayeleri haline getirmişlerdir. İlk sufiler fakrı (derişlik) Allah'a giden yol, fakiri ise (deriş) bu yolun yolcusu olarak tanımlamışlardır. Tasavvufî makamları tövbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralayan mutasavvıflar, fakrı tasavvuf makamların dördüncüsü olarak kabul etmişlerdir.²⁵⁸ Ancak fakr çoğunlukla tasavvufî bir makam olarak değil bir yol yahut metot olarak görülmüştür. Nitekim bu hususta Müzeyyin, "Allah'a giden yollar yıldızlar kadar çoktur, bunların en iyisi fakırdır" demiş ve bu hususun önemine işaret etmiştir.²⁵⁹ Fakir kavramı da aynen sûfi gibi tarif edilmiştir. Sûfiler fakirin vasıflarının neler olduğu ve uyması gereken kurallar üzerinde de durmuşlardır.

Ebü'l-Hüseyn en-Nürî fakiri maddî bir şey bulamadığı zaman sükûn ve huzur halinde olan, bulunca da onu başkalarına veren olarak vasıflandırmıştır.²⁶⁰ Fakr makamında bulunan kimse kendi kendine yettiğinden dolayı dilencilik yapmaz. Çünkü fakr Allah'ın kuluna emanet ettiği bir sırdır; kul dilencilik yapması bu ilâhî sırrı ifşa

²⁵⁶ Hücvîrî, s.24-33.

²⁵⁷ Kuşeyrî, s.539, 545.

²⁵⁸ Serrâc, s.68-81.

²⁵⁹ Kuşeyrî, s.544.

²⁶⁰ a.g.e, s.545, 548.

etmesi anlamına gelir.²⁶¹ Fakir almaktan çok vermeyi sevmelidir. İbrâhim b. Edhem gibi el emeği ve alın teriyle geçinmeli, kazandığı malı da elinde tutmasını bilmelidir. Gerçek fakir halinden şikâyet etmeyen, yoksulluğa razı olan, hatta ondan hoşlanan, fakir olduğu için Allah'a şükreden, böylece huyu ve davranışları güzelleşen kimsedir. Fakir kimseden bir şey istemediği gibi, bir beklenti içine de girmez. Fakir olduğu için yakınmaz, sızlanmaz, hatta zenginmiş gibi görünmeye çalışır.²⁶² Zengin nasıl zenginliğini nimet bilip onu korumaya çalışıyorsa gerçek fakir de fakrı ilâhî bir lütuf olarak görür ve onu korur. Bundan dolayıdır ki fakr, “fakr halinin sona ermesinden korkmaktır” diye tanımlanmıştır.²⁶³

3.7. Kerâmet

Sözlükte “iyi, ahlâklı ve cömert olmak” anlamına gelen kerâmet, kerem gibi masdar olup “iyilik, cömertlik” mânasında isim şeklinde de kullanılmıştır Terim olarak kerâmet “Allah’ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal” diye tanımlanmaktadır. Tasavvufa kerâmetle eş anlamda kullanılan tasarruf kelimesi “Bir yetkiye dayanarak iş yapmak” anlamındadır.²⁶⁴

Kerâmet, tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı olaylardır. Mahiyeti itibariyle aslında mûcizeden farklı değildir; ancak aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mûcize peygamberlerden, kerâmet ise peygamberlere tam olarak bağlı olan velî kullardan zuhur eden harikuladeliklerdir. Ancak peygamberler peygamberliklerini iddia eder ve bunu ispat için mûcize gösterirler. Peygamberler gösterdikleri mûcize ile inanmayanlara meydan okurlar. Peygamberi örnek alan velî ise ne velilik iddiasında bulunur ne de kimseye meydan da okur. Peygamberlikte mûcizenin izharı, velayette ise kerâmetin zuhuru söz konusudur. Hem mûcizenin hem de kerâmetin yaratıcısı ve hakiki sahibi şüphesiz halik olan Allah’tır.²⁶⁵

²⁶¹ Gazzâlî, IV, 202, 205; Kuşeyrî, s.539.

²⁶² Gazzâlî, IV, 201; Abdülkâdir-i Geylânî, “*Gunyetü’-t-tâlib*”, cilt:II, s.150.

²⁶³ ULUDAĞ, Süleyman, “*fakr*”, *DİA*, yıl: 1995, cilt: 12, s.132.

²⁶⁴ ULUDAĞ, Süleyman, “*KERÂMET*”, *DİA*, yıl: 2002, cilt: 25, s.265.

²⁶⁵ A.Schimmel, “*İslâmın Mistik Boyutları*” (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s.203-204.

Büyük sûfilerin düşünceleri tetkik edildiğinde kerâmetin fazla önemli bir hal olmadığını çeşitli misallerle anlatmaya çalıştıkları net bir şekilde görülür. Kendisine bir gecede meşrikten mağribe giden, su üzerinde yürüyen, havada uçan bir zattan bahsedilince Bâyezîd-i Bistâmî, “Lânetli şeytan da bir gecede meşrikten mağribe gider, balık da suda yüzer, leş yiyen kargalar da havada uçar” diyerek kerâmetlerin abartılmaması gerektiğini vurgulamış, asıl kerâmetin müminin Allah’ın emir ve yasakları karşısındaki itaat hali olduğunu söylemiştir.²⁶⁶ Ebû Ali el-Cûzcânî, sûfilere kerâmet sahibi değil istikamet sahibi olmalarını tavsiye etmiş, istikamet kerametten daha üstün olduğunu belirtmiştir. Yahyâ b. Muâz er-Râzî de abdalın kerametten, âşıkların muhabbetten, âriflerin zikirten bahsettiklerin söyler, en aşağı halin kerâmet, en yüksek halin ise zikir olduğunu ifade ederdi.²⁶⁷

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, velîlerin kerametlerinin onlardaki sıdk ve himmet denilen mânevi ve olağan üstü bir güçten kaynaklandığını söyledikten sonra bu gücü kullanmayıp kerâmet göstermeyen velîlerin bu güce dayanarak tasarrufta bulunan velîlerden üstün olduğunu ifade etmiştir. O, sekiz organın sekiz çeşit kerâmeti bulunduğunu savunur. Kerâmetler bu organların şer’i ve ahlâki kurallara tam olarak uymasının bir ödülüdür. Bu organlar göz, kulak, dil, mide, cinsel organ, el, ayak ve kalp şeklinde sıralanabilir. Bunlardan her birinin zâhirî ve hâricî, buna bağlı olarak da bâtinî ve dâhilî kerâmetleri bulunur. Meselâ gözün haram şeylere bakmaması hali zâhiri kerâmet, bunun ödülü ise başkalarının göremediği mânevi âlemdeki bazı şeyleri görmek şeklindeki bâtinî keramettir. Haram lokma yememek midenin zâhirî kerâmeti, az gıda ile çok kişiyi doyurmak ise bu faziletin ödülü olan bâtinî kerâmettir.²⁶⁸

²⁶⁶ Serrâc, s.400; Kuşeyrî, s.678.

²⁶⁷ Serrâc, s.403.

²⁶⁸ el-Fütûhât, II, 478-493.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUFİ ANLAYIŞIN TARİHSEL SÜREÇTE DEĞİŞİMİ VE YANLIŞ ANLAŞILMALARIN GÜNÜMÜZE ETKİSİ

Tasavvuf yolunun salikleri tarafından içinde buldukları “hal” ve “makam” lara göre tasavvuf için çeşitli tanımlar yapılmış ve bu kavram devirden devire göre değişik anlamlar kazanmıştır. Bundan dolayıdır ki tasavvuf kavramı üzerinde mutabık kalınan bir tanım yapılamamıştır. İbn Haldun sufiler tarafından yapılan tanımlardan hiç birinin maksadı tam olarak ifade etmediğini söylemiştir.²⁶⁹ Sadece İbn Haldun değil tasavvuf üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan R. Alleyne Nicholson da aynı kanaattedir.²⁷⁰ Ancak biz naçizane olarak Tasavvufu Allah’tan gayrisinden yüz çevirip sadece ona yönelebilmek diye tanımlayabiliriz. Tasavvuf, İslam düşüncesinde metafizik ve sosyo-psikolojik olarak iki yönden derinlikli olarak etki etmiştir. Buna göre, oluşan tarikatların bu cihetlerden, birey, toplum ve devletler üzerinde etkiler bıraktığı açıktır. Mevlânâ’nın görüşlerinin bugün dahi tüm dünyayı etkilemesi bu hususa örnektir. Fatih Sultan Mehmet’in bizzat tasarrufu ile Mesnevi’nin camilerde okunması²⁷¹ veya Kanunî Sultan Süleyman’ın Mesnevi okuması sebebiyle Şeyhülislam Çivitzade Muhyiddin Mehmet Efendi’nin kendisini tenkit etmesi üzerine, bu tenkitin haksız ve hatalı olduğunu düşünen Padişah’ın onu görevden alması, tasavvufun etkisinin büyüklüğüne örnek olarak gösterilebilir.²⁷² Tasavvuf toplumun hemen hemen her kesimine çok yönlü etki etmiştir. Buna karşın zaman zaman yanlış yolda ilerleyen sufiler ve bu durumu kullanan şahıslar oluşabilmiştir. Nitekim Serrac Luma’da, dalalete düşenlerin başlıca hatalarını şu şekilde ele sıralamıştır:

1. Tanrı ile münasebetlerinde kul gibi değil hür bir insan gibi davranmak
2. Sadece hakka yönelerek halkı hiçe saymak

²⁶⁹ İbn Haldun, “Tasavvufun Mahiyeti: Şifa’üs Sail (trc. Süleyman Uludağ)”, İstanbul 1984, s.144.

²⁷⁰ Kasım Gani, “Tarihut Taşavvuf fil-İslam” Tahran 1322 hş., s. 196.

²⁷¹ Öngören, Reşat, “Mevlana’nın Osmanlıya Etkileri”, s. 51.

²⁷² Öngören, s.52.

3. Velinin Nebi'ye üstünlüğünü iddia etmek
4. Yaratılan her şeyin mübarek olduğunu ancak israf ve aşırılığı haram saymak
5. Cenabı hakkı bu dünyada ahirette göreceğimiz gibi görme iddiasında bulunmak
6. İnsanın her türlü günahtan sıyrılacağını, mutlaka günahsızlık halinde olabileceğini iddia etmek
7. İlahi bir nurla kalplerin aydınlandığını iddia etmek
8. Tevhid halinde ne işlerlse kendilerinden değil Allah'tan bilmek
9. Allah'a yaklaşıncaya her türlü tehditten muaf olduklarını zannetmek
10. Vecd halinde hislerini kaybettiklerini iddia etmek
11. Ruh hakkında insanlara (Kur'an da) bilgi verilmediği halde çeşitli spekülasyonlar da bulunmaktadır.²⁷³

Aslında ilk dönemlerde oluşan tasavvufun ya da doğru yaşanan tasavvufun bu tarz olaylarla ve konularla ilgisinin olduğu söylenemez. Nitekim hem sufi, hem fakih hem de kelamcı olan Gazali sufilere ve tasavvufi değişimi şu şekilde ele almıştır: "... insanlar arasına girmekle onların zahmet ve eziyetlerine katlanır ve bu hususta nefis mücahadesi yapar ve bu sayede nefisine ve şeytana galebe çalar... İşte, geçmiş asırlarda başlangıç böyle idi, fakat şimdi insanlar arasına girmeye bozuk maksatlar karıştı. Dinin diğer şiarları mihrinden çıktığı gibi, insanlar arasına girmekteki gaye de istikamet kanunundan ayrıldı. Görünüştaki hizmet ve tevazudan maksat, adam çoğaltmak ve servet edinmek oldu...".²⁷⁴ İmam Gazzalî konuyla ilgili olarak şunları da söylemektedir: "... Şu kadar ki, zamanımızın mutasavvifesi, batınları fikir zevkinden ve amelin inceliklerinden mahrum olup, tenhalarda Allahü Teâlâ'yı zikirle ünsiyet edemediklerinden... Onlar için inşa edilmiş kervansaray ve tekkelerde dolaşarak, oralarda gelen geçene hizmet edenleri kendilerine bağladılar. Kendi akıl ve dinlerini maskara ettiler. Çünkü iş ve güçleri riya ve gösteriş, şan ve şöhret kazanmak, türlü hilelerle servet edinmektir... Müridlere faydalı bir terbiye vermez, onları kötülüklerden men etmezler. Yünden ve deriden elbise giyer, tekkelerde keyiflerine bakarlar. Şatahat

²⁷³ Serrac, s.443.

²⁷⁴ İhya, çev. A. Serdaroglu, c. II, s.607.

ve taşkınlık edenlerin bazı yaldızlı sözlerini ezberler, onları okur ve kendilerini söz, kıyafet, seyahat ve görünüşte onlara benzetmeğe çalışır, kendilerini hayır yolunda zannederler... Tasavvuf tamamen çöküntüye uğradı ve mahvoldu”.²⁷⁵

Demek oluyor ki İmam Gazzalî'nin mutasavvıflarla ilgili övgü dolu sözleri esas itibariyle kendi zamanından önce yaşamış gerçek sufilerle ilgilidir. Aslında onun şu sözleri de, mutasavvıf olarak kimleri gördüğünü ortaya koymaktadır:

“... sofı, salahın üstünde diğer iyi vasıfları ile dininde adil ve salih kimse demektir... Şayet fasık sofı diye bir şey düşünülecek olsa, kâfir sofı, fakih Yahudi de düşünülebilirdi. Fakih, muayyen bir Müslüman demek olduğu gibi, sofı da dininde yalnız kendisiyle adalet hâsıl olacak miktar ile iktifa etmeyip, bunun üstünde kendine has bir adalete sahip olan kimsedir”.²⁷⁶

Yani burada asıl ölçü herhangi bir şeyhe intisap etmiş olmak veya bir tarıkata girmiş bulunmak değil, “salih” olmaktır. Konuya bu açıdan bakıldığında, günümüz tarikat mensuplarının büyük çoğunluğunun aslında mutasavvıf ya da sûfî olmadıkları, bu ismi takınmakla yetindikleri anlaşılır. Bir başka deyişle, günümüz tarikatlarında genellikle tasavvufun ismi var, aslı yoktur. Konuyla ilgili olarak Kelâbâzî de, tasavvufun ilk temel eserlerinden olan “Ta’arruf”unda, bundan bin yıl öncesi için şu ifadeleri kullanmaktadır:

“... Daha sonra (bu yola) rağbet azalmış, istek zayıflamış, netice olarak da (tasavvuf yolu) ‘soru-cevap’, ‘kitap-risale’ şekline dönüşmüştür. (Yaşanır olmaktan çıkmış, söylenir ve yazılır duruma gelmiştir) ... Vaziyet anlatıldığı şekilde devam etti. Nihayet mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil zuhur etti.

Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zinet haline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sufilik iddia etti, sufilik vasfına haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleri ile ikrar edenler, davranışlarıyla bu yola inkâr etti. Tasavvufu halka açıklama durumunda bulunanlar, bu yolun gerçek mahiyetini gizli tuttu, tasavvuftan olmayan şeyleri tasavvufa soktu. Bu yolda olmayan

²⁷⁵ A.g.e., c.II, s.635.

²⁷⁶ A.g.e., c.II, s.636.

şeyleri bu yola nisbet etti. Böylece bu yolda hak olanı batıl olarak gösterdi, gerçekten tasavvufu bilenlere cahil adını taktı... Anlatılan durumun neticesi olarak gönüllüler tasavvuftan nefret etti, vicdanlar sufilerden hoşlanmaz oldu...²⁷⁷

Ebu Bekir Varrak adlı sūfimizin sözleriyle konuyu noktalayalım: “üç sınıf insan vardır: ulema, ümera ve fukara. Yani âlimler, idareciler ve dervişler. Ulema ifsat olunca din gider. Ümera bozulunca geçim bozulur. Dervişler bozulunca ahlak gider. Ulemayı bozan hırsdır. Ümerayı bozan adaletsizliktir. Fukarayı bozan riyaadır. Şu halde ümera, ulemaya sırt çevirince bozulur. Ulema, ümeranın emrine girince bozulur. Fukara da gösteriş yapınca bozulur.²⁷⁸

²⁷⁷ Ta'arruf, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Y., 1992, s.48-49.

²⁷⁸ Güngör, Erol, “İslam Tasavvufunun Meseleleri”, Ötüken yayınları, İstanbul, 1991, s.190.

SONUÇ

Çalışmamızın konusu “Bazı Suf Hareket Önderlerinin Siyaset Karşısındaki Tutumları (Tazib, Tecrid ve İdam)”dır.

İslam dininin doğuşunu takip eden kısa süre içerisinde büyük coğrafyalara yayılmasının ana etkenlerinden biri, belki de birincisi bu dinin bünyesi içinde gelişen tasavvuf cereyanı olmuştur. İlk devirlerden itibaren İslam’ın özüne inerek, onu en iyi şekilde anlayıp, duygu düşünce ve davranışlarını tam manasıyla Allah (c.c) ve Rasülü’nün (s.a.v) iradesine tabii kılmayı gaye edinen tasavvuf ve tarikat mensupları, İslam dinini gayri müslim toplumlara tebliğ edip yaymayı en önemli vazifelerden biri kabul etmişlerdir ve bu sayede pek çok zafer de elde etmişlerdir. Bunun içindir ki, kendilerini Hak yolunda seferber eden ve her türlü fedakarlığı göze alan sufi dervişler, pek çok bölgelerde yoğun bir tebliğ faaliyeti sürdürerek oralardaki insanlara İslam’ı tanıtır ve sevdirmişler ve Müslüman olmalarına vesile olmuşlardır.

Tarihimizde uzun ömürlü devletlerimizin başarılarının altında yatan sırları, ilmi tarihi gerçekliğe uygun olarak çözmek için öncelikle bu devletlerin kuruluşunda ve temellerinin sağlam atılmasında etkili olan manevi dinamiklerin ve özellikle de tasavvufi faktörlerin dikkatli bir şekilde incelenmesi ve idrak edilmesi gerekmektedir. Tarihimizde siyasi güce ulaşan devletler, devlet şuuru ve millet birliğinin bütünleşmesinde tasavvufi ruh ve anlayıştan beslenmiştir. Yani tasavvufun neticede siyasete, devlete ve insanlığa faydaları sayılamayacak kadar çoktur. Yalnız bazı yanlış anlaşılmalara veya yanlış uygulamalarından dolayı çok sufimiz zarar görmüş ve yine birçoğu haksız yere cezalandırılmıştır.

Biz tez çalışmamızı hem siyasi hem tarihsel hem de tasavvufi bir değerlendirme yaparak oluşturmaya çalıştık.

Çalışmamız olan “Başlangıcından Günümüze Suf Hareketi Önderlerinin Karşılaştıkları Tazib, Tecrid ve İdamlar” ı daha iyi anlayıp daha iyi yorumlayabilmek amacıyla önce tarihsel döneme hem tasavvufi hem de siyasi açıdan kısa değerlendirmeler yaparak giriş yaptık. Böylece tarihsel süreçte tasavvufi etkinin siyaseti kullanmadığını aksine siyasi güçlerin millet ruhu, İslam ruhu ve devleti için tasavvufi

etkiden beslendiklerini ve bu yolla birçok zafer elde ettiklerini görebiliyoruz. Neticede yanlış olan bazı sufi görünümlü şahısların hatalarının tamamıyla tasavvufa mâl edilmemesi gerektiği hususunda açıkça örnekler ortaya koymuş olduk.

Genel olarak tasavvufa gösterilen hürmet, zaman zaman yerini bazı istenmeyen olaylara da bırakmıştır. Kimi dönemlerde şeyhlerden bazıları sürgüne gönderilmiş, bazıları ise idam edilmiştir. İdam ve sürgünlerde etken amil, genelde siyasi mülahazalar olduğundan ve kaynaklarda tutanaklar ile tasavvuf erbabının söylemleri arasında tutarsızlıklar bulunduğundan, bu konuya teferruatlı bir araştırma yapmadan değinilmemesi gerektiğini düşündüğümüz için, konuyu elimizden geldiğince araştırıp objektif izahlarda bulunmaya gayret ettik.



KAYNAKÇA

Kuran-ı Kerim

A.J. Arberry, “Tasavvuf”, *“İslam Mistiklerinin Öyküsü”* (İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul 2004.

AÇIKGENÇ, Alparslan, *“Said Nursi”*, DİA, Tdv Yay., c.XXXV., yıl: 2008.

AHMED B. MAHMUD, *“Selçukname”*, haz. Erdoğan Mercil, “1001 Temel Eser”, İstanbul 1977.

AKDAĞ, Mustafa, *“Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi”*, Barış Kitap Yayınları, Ankara 1999.

ALİ EL-HATİB, *İttihacatü'l-Edebi'- Sufi Beyne'l-Hallac ve İbnü'l -Arabi*, Kahire 1404.

ASKERİ, Abdurrahman, *“Mir'atü'l-Işk”*, İsmail Erünsal özel kütüphanesi

AŞKAR, Mustafa, *“Niyâzi Mısri”*, DİA, TDV Yay., c.XXXIII, yıl:2007.

ATÂYİ, Nevizâde, *“Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şaka'ik”*, (Suat Donuk), yıl:2017.

AYVERDİ, Samiha, *“Türk Tarihinde Osmanlı Asırları”*, İstanbul 1977.

AZAMAT, Nihat, *“La'lizade Abdülbaki”*, DİA, TDV Yay. c.XXVII, yıl: 2003.

B. ZAHODER, *“Selçuklu Devletinin Kuruluşu Strasında Horasan”*, Belleten, çev. İsmail Kaynak, c. XIX, s.76, 1995.

BARCAN, Ömer Lütfi, *“Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: I, İstilâ Devrinde Türk Dervişleri ve Zaviyeler”*, Vakıflar Dergisi, İstanbul 1974.

- BEDİÜZZAMAN Said Nursi, “*Risale-i Nur Külliyyatı*”, İstanbul, 1996.
- BEDİÜZZAMAN, Said Nursi, “*Âsâr-ı Bediyye*”, (Abdülkadir Badıllı), İstanbul, 2004.
- BELAZURİ, “*Futuhu'l-Buldan*”, Beyrut, 1978,
- BELİĞ, İsmail, “*Güldeste*”, Gece Kitaplığı yay., 2016.
- C. VETT, “*Dervish Diary*”, Los Angeles, 1953.
- CÂMÎ, Mevlana Abdurrahman, “*Nefhât*” (Ahmad Murad), Fatih Yay., 2016.
- CEZERİ, İzzüddin İbnü'l-Esir, “*el-Lübab fi tehzibi'l-ensab*”, Daru Sadır, Beyrut 1980.
- ÇEKER, Orhan, “*Ebü'l-Ferec eş-Şirazi*”, DİA, İstanbul 1994.
- DEFTERDAR, Sarı Mehmed Paşa, “*Zübde-i Vekayi*”, Ankara, 1995.
- DEMİRCİ, Mehmet, “*Ebü Said el-Harraz*”, DİA, TDV Yay.c.X, yıl: 1994.
- DİNDAR, Bilal, “*Bedreddin Simavi*”, DİA, TDV Yay., c.V, 1992.
- DÖNDÜREN, Hamdi, “*Makdisi, Nasr b. İbrahim*”, DİA, TDV yay., c.XXVII, Ankara 2003.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, “*Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin fetvalarına göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı: Feteva-yı Ebussuûd Efendi*”, İstanbul 1998.
- EBU MUHAMMED Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah İbn Salim b. Ebi'l-Vefa el-Kureşi el-Hanefi, “*el-Cevahiru'l-mudiyye fi tabakati'l-Hanefiyye*”, tah. Abdülfettah Muhammed Estalu Hicru li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't Tayzi ye'l-i'lani Kahire 1933.
- ERDOĞAN, Kenan, “*Niyâzi-i Mısri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*”, Ankara 1988.

- ESAD, Coşan, “*Hacı Bektâş-ı Velî-Makâlât*”, Seha Neşriyat, Ankara
- ESİR, “*Usdu’l-Gabe fî Temyizi’s- Sahabe*”, Kahire, yıl:1970
- EZ-ZEHEBÎ: Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, “*Siyeru a’lami’n-nübela*”, tah. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risale, 10. Baskı, Beyrut 1994.
- FERİDÜDDİN-İ Attar, “*Tezkiret’ul Evliya*”, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2013.
- GAZALÎ; “*İhyâ-u Ulumi’d-din*”; “*Mişkatül-Envar*”.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, “*İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası (İÜİFM)
- GÖLPINARLI, Abdülbaki;” *Melamilik ve Melamiler*”, İstanbul, 1931.
- GÜNDOĞDU, Cengiz, “*Hacı Bektaş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*”, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- GÜRER, Dilaver, “*Ebu Bekir Şibli*”, DİA, 2010.
- HALLAC-I MANSUR, “*Dîvân*”, Paris, 1955.
- HALLAC-I MANSUR, “*Ahbarü’l-Hallâc*”, Paris, 1957.
- HALLAC-I MANSUR, “*Kitabü’t-Tavasın*”, Paris, 1972.
- HAMİDULLAH, Muhammed, “*İslam Peygamberi*”, İstanbul 1993.
- HOCAZÂDE Ahmet Hilmi, “*Ziyaret-i Evliyâ*”, İstanbul 1325.
- HUCVİRÎ, Ebu Ali el-Cüllabi, “*Keşfu’l-Mahcub*”, trc. Mahmud Ahmed Madi Ebu’l Azaim-İsmail Ebu’l Azaim, Daru’t-Turasü’l-Arabi, Kahire 1974.
- İBİŞ, Fatih, “*İlim Yolunda Taşköprüzade*”, Erdem yay., 2014.
- İBN ABDİLBERR, “*el-İstiab fi Ma’rifeti’l-Ashab*”, Kahire, c.IV, 1652.
- İBN SA’D, “*et-Tabakatü’l-Kebir*”, Beyrut, çev: Heyet, 2014.

İBNU'L CEVZİ, “*Telbisu İblis*”, Beyrut, yıl:1983.

İBNU'L ESİR, “*Kamil*”, yıl:2016, Ocak Yay.,

KARA, İsmail, “*Tarikat Çevrelerinin İttihat ve Terakki ile Münasebetleri*”,
Dergâh sayı: 43, İstanbul 1993.

KARA, Kerim, “*KarabaşVeli*”, DİA, yıl: 2001.

KARA, Kerim, “*Mehmed Nasuhi*”, DİA, TDV Yay.c. XXVIII, yıl: 2003.

KARA, Mustafa, “*Cemiyeti Sufiyye*”, sayı: 117, 1993.

KARA, Mustafa”*Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*”, İstanbul
1990.

KARA, Seyfullah, “*Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*”, İz Yayıncılık,
İstanbul 2007.

KELABAZİ, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari, “*Doğuş Devrinde Tasavvuf,
Ta'arruf,*” (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1979.

KILIÇ, Cemal, “*Karabaş-ı Veli*”, Tasavvuf, sayı:6, Ankara 2001.

KILIÇ, Mahmut Erol, “*Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Politikası*”, İnsan
Yayınları, İstanbul 2004.

KISAKÜREK, Necip Fazıl, “*Son Devrin Din Mazlumları*”, İstanbul, yıl:1989.

KOMİSYON, “*Evliyalar Ansiklopedisi*”, Türkiye Gazetesi, İstanbul 1992.

KURNAZ, Cemal, “*Karabaş-ı Veli*”, Tasavvuf, sayı:6, Ankara 2001.

KÜÇÜK, Hülya, “*Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*”, Ensar Yay., İstanbul
2015

LA'LİZADE, Abdülbaki, “*Sergüzeşt*”, İstanbul, 1996.

MAKDİSİ, Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi, “*Kitabu’l Bed’ ve’t-Tarih*”, Tahk. C. Hurat, Paris 1916.

Marshall G.S. Hodgson, “*İslam’ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih – İslam’ın Klasik Çağı*”, haz. Metin Karabaşoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

MİSRİ, Niyâzi-i, “*Navaidu’l İrfân*”; İrfân Sofraları, (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1971.

MUHASİBİ, Ebu Abdillâh Haris b. Esed el Muhasibi el-Anezi, “*er-Ri’aye li-Hukukillah*” (nşr. Abdulkadir Ahmed Ata), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Kahire 1390/1970.

MUHYİ-İ GÜLŞENİ, “*Menakıb-ı İbrahimi Gülşeni*”, İstanbul 2014.

OCAK, Ahmet Yaşar, “*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*”, Tarih Vakfı Yurt yay., 2013.

ÖZKÖSE, Kadir, “*Anadolu Tasavvuf Önderleri*”, Ensar Yayınları, Konya 2008.

ÖZKÖSE, Kadir, “*Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvufun Etki Sahası*”, Somuncu Bana Dergisi, sayı:201.

ÖZKÖSE, Kadir, “*Selçuklu Toplumunda Tasavvufi Hayatın Sosyo-Kültürel-Siyasal ve Dini Sahaya Tesiri*”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014.

ÖZKÖSE, Kadir-ŞİMŞEK, Halil İbrahim, “*Altın Silsile’den Altın Halkalar*”, Nasihat Yayınları, Ankara 2009.

Râşid, “*Tarih*”, İstanbul 1153.

SADIK, Vicdani, “*Tomar-ı Turuk-i Aliyye: Sufi ve Tasavvuf*”, “Amire Matbaası, İstanbul 1340-1342.

SARI, Abdullah Efendi, “*Semeretü’l-fuâd*”, İstanbul 1288.

SCHİMMELE, Annemarie, “*İslam’ın Mistik Boyutları*” (çev. Ergun Kocabıyık), Alfa ay. İstanbul 2018.

SERRAC, Ebu Nasr, “*el-Lüma*”, (Hasan Kamil Yılmaz), Erkam Yayınları, 2012.

SÜLEMİ, “*Tabakât*”

SÜREYYA, Mehmed, “*Sicilli Osmani*”, 1971.

ŞEHRİSTANİ, Ebu’l-Feth Tacuddin (Lisanüddin) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristani, “*el-Milel ve’n-Nihal*”, (thk M Seyyid Kilani), Daru’l-Ma’rife, c.I, Beyrut 11381/1961.

ŞEYH-İ MEKKİ, “*el-Canibü’l-garbi fi halli müşkilâti’s-şeyh Muhyiddin İbn Arabi*”, Tahran 1364.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed, “*Miftâhu’s-Sa’âde*”, Beyrut 2002.

TOSUN, Necdet, “*Zünnûn el- Mısri*” DİA, 2013.

TÜRER, Osman, “*Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı*”, Türk Tarih Kurumu Yayınları, II. Baskı, Ankara 2014.

UÇMAN, Abdullah, “*Dini-Tasavvufi Türk Edebiyatı*”, Çağ Yayınları, İstanbul 1993.

ULUDAĞ, Süleyman, “*HALLÂC-I MANSUR*”, DİA, TDV Yay. İstanbul 1997.

ULUDAĞ, Süleyman, “*Siyasi, Kültürel ve Dini Bakımdan Hucviri’nin Yaşadığı Çağ*”, *Keşfu’l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*, Dergâh Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1996.

VASSAF, Hüseyin, “*Sefine-i Evliya*”, (haz. Mehmed Akkuş ve Ali Yılmaz), Kitabevi, C.I İstanbul 2006.

VİCDÂNİ, Sâdık, “*Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye: Melamilik*”, Enderun Kitabevi, 1995.

YILMAZ, Hasan Kamil, “*Altın Silsile*”, Erkam Yayınları, İstanbul 1994.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, “*Düşünce ve Bilim Tarihi*”, İstanbul, 1988.

ZEHEBİ, ***“Tarih”*** (Ahdu Hulefa-i Raşidin), Beyrut, 1987.

Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud Kazvini, ***“Asaru’l-bilad ve ahbaru’l’ibad”***,
Daru Sadr, Beyrut.

ZİRİKLİ, Hayrettin, ***“el-A’lam Kamusu Teracim”***, Beyrut, 1969.

ZİRİKLİ, Hayruddin, ***“el-A’lam Kamusu teracim li-eşhuri’r-rical”***, Beyrut 1992.



ÖZ GEÇMİŞ

1992 yılında Konya’da doğdum. İlk ve ortaokulu Hürriyet İlköğretim Okulu’nda, liseyi Merkez İmam Hatip Lisesi’nde 2010 yılında tamamlayıp yine aynı yıl İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne başladım.

4 yıllık eğitimin tamamlanmasının ardından 2014 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı’nda Kadir Özköse’nin danışmanlığında yüksek lisans çalışmasına başladım.

Bir yıl sonra İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde formasyon başvurumun kabul edilmesi üzerine lisansımı tamamladım. Sonrasında merhum hocamız Muharrem Çakmak’ın danışmanlığında tezime başladım. Aynı yıl babamı kaybetmenin acısıyla ara verdiğim tezime bir yıl aradan sonra tekrar başladım. Ancak danışman hocamın kaza haberiyle tez çalışmama tekrar ara vermek zorunda kaldım.

Daha sonra Dr. Öğretim Üyesi Mustafa ALTUNKAYA danışmanlığında “Başlangıcından Günümüze Suf Hareketi Önderlerinin Karşılaştıkları Tazib, Tecrid ve İdamlar” adlı tez çalışmama başladım.

Şuan Diyanet İşleri Başkanlığında Kur’an Kursu Öğreticisi olarak görev yapmaktayım.

MESUDE MERVE AÇIKGÖZ

muhammedi_muhabbet@hotmail.com